

# قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

## اشكاليات أسلمة العلوم التمركز والتحيز في المعرفة

عبدالله ابراهيم	أبو القاسم حاج حمد	محمد عمارة
ابوبكر باقادر	عبدالكريم سروش	محمد الغزالي
سرمد الطائي	طه جابر العلواني	حسين نصر
مصطفى ملكيان	عبد الوهاب المسيري	عبد الجبار الرفاعي





# QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

## Ideological Magazine On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

23th Issue , 2003-1424

### سعر العدد:

- لبنان 7000 ل.ل. • سوريا 125 ل.س. • الأردن 2.5 دينار • الكويت 2 دينار
- الامارات العربية 25 درهماً • البحرين 2.50 دينار • قطر 20 ريالاً
- السعودية 20 ريالاً • عمان 2 ريال • اليمن 350 ريالاً • مصر 10 جنيهاً
- السودان 100 دينار • الصومال 150 شلناً • ليبيا 5 دنانير • الجزائر 25 ديناراً
- تونس 2.5 دينار • المغرب 30 درهماً • موريتانيا 450 أوقية
- تركيا 15000 ليرة • قبرص 5 جنيهاً • فرنسا 40 فرنكاً • ألمانيا 20 ماركاً
- إيطاليا 15000 لير • بريطانيا 5 جنيهاً • سويسرا 20 فرنكاً
- هولندا 30 فلورن • النمسا 125 شلناً • كندا 18 دولاراً
- اميركا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً.



# قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

السنة السابعة - العدد ٢٣ ربيع ٢٠٠٣ - ١٤٢٤

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

**عبدالجبار الرفاعي**

تصدر عن:

مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

27 Wallis road Southill, London UB1 3LB

Telfax: 44-208-5745282, E-mail: [qahtanee@hotmail.com](mailto:qahtanee@hotmail.com)

## مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

- مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:
- الدعوة للتعددية والتسامح، وإرساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
  - اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
  - ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
  - الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
  - تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقاً من: الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها.
  - تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

## قواعد النشر في مجلة قضايا اسلامية معاصرة

- الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع.
- تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية.
- للمجلة الحق في اعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها.

الترجمات: حيدر نجف، وسرمد الطائي

مراسلات التحرير: 27 Wallis road Southill, London UB1 3LB

Tel: 44-208-5745282. E-mail: [qahtanee@hotmail.com](mailto:qahtanee@hotmail.com)

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص.ب 113/6590

هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار اميركي

الأفراد ٥٠ دولار اميركي

## محتويات العدد

### كلمة التحرير

- ٤ عبد الجبار الرفاعي الاستيعاب النقدي للتراث والمعرفة الحديثة

### حوارات

- ٩ د. عبد الوهاب المسيري تحيزات المعرفة  
٢٩ د. عبد الكريم سروش إشكاليات التنمية العلمية  
٧١ مصطفى ملكيان جدل العلم والدين  
٩٧ د. أبو بكر أحمد باقادر إشكاليات أسلمة العلوم الاجتماعية  
١١٥ د. سيد حسين نصر المعرفة والأمر القدسي

### ندوة

- ١٣٠ د. طه جابر العلواني وآخرون أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية

### دراسات

- ١٩٢ د. عبدالله إبراهيم نقد التمرکزات الثقافية في العالم المعاصر  
٢٣٧ د. عبد الكريم سروش الإسلام والعلوم الاجتماعية  
٢٥٥ مصطفى ملكيان أسلمة الجامعات  
٢٧٣ ابو القاسم حاج حمد المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم

### نقد العدد الماضي

- ٢٨٩ سرمد الطائي من الخطابات المغلقة إلى التعددية والاختلاف

## الاستيعاب النقدي

### للتراث والمعرفة الحديثة

عبدالجبار الرفاعي

اهتمت قضايا اسلامية معاصرة بالمفاهيم الاشكالية في الفكر الاسلامي وخصصت مجموعة ملفات تناولت «فلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، وفلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد، والهرمينوطيقا والتأويل، وغير ذلك». وهي تطمح ان تواصل مسارها في مقارنة القضايا الخلافية، عبر الانفتاح على مختلف وجهات النظر، وعدم استبعاد أي اجتهاد، والتحرر من الرسولية المعرفية، وكل محاولة لإلغاء الآخر ونفيه.

ان الخيار الثقافي الذي تحرص على ترسيخه هذه الدورية، يعمل على الاصغاء الى ايقاع الاصوات بتمامها، ولا يستعجل اصدار احكام جاهزة على أية رؤية، أو تصنيف أي مفهوم قبل التعرف عليه، واختبار ادائه، واكتشاف ما ينطوي عليه من معالجة علمية.

غير ان طائفة من قراء المجلة يبدون تحفظهم وعدم ارتياحهم حيال هذا الاسلوب في التعاطي مع الافكار، ذلك ان شيوع الخطاب التبشيري، وسيادة روح الوصاية في الكثير من اصداراتنا، يجعل المطبوعة التي تعمل على الافلات من التقاليد السائدة،

وكأنها تغامر باجتراح المستحيل. وبالرغم من ذلك تسعى قضايا اسلامية معاصرة لتعميم هذا التقليد الثقافي، وتعتبره خيارها الفكري الذي يجسد هدفها في إرساء مرتكزات التعددية الفكرية، والتسامح وقبول الآخر، ولأنها تعتقد ان الاجتهاد الشامل في سائر حقول المعارف الاسلامية لن يتحقق من دون الانفتاح على مكاسب العقل البشري، بشتى تجلياته، وتحليلها ونقدها، ومن ثم استيعابها، فإنه ليس هناك محرم في التفكير، لأن محرمات التفكير تعني تعطيل العقل عن المعرفة، وهو يتنافى مع منطق القرآن الكريم.

وتجيء المساهمات المنشورة في هذا العدد في سياق النهج الذي اختطته قضايا اسلامية معاصرة، بنشر رؤى قد تبدو متقاطعة، ينفي بعضها الآخر، لكنها ليست سوى اجتهادات متنوعة في موضوع واحد، وهي ضرورية لدراسة الموضوع، وتبلور صورته بوضوح.

واسلامية العلوم احد الموضوعات المحورية في الفكر الاسلامي المعاصر، وقد نادى بها جماعة من الباحثين والمفكرين المسلمين في البلاد العربية وايران وباكستان وماليزيا واندونيسيا وتركيا والولايات المتحدة، وأخذت عدة مؤسسات على عاتقها النهوض بهذه المهمة، وعقدت عشرات الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشية، لدراستها، وبرز تباين حاد بين موقف المناهضين لها ودعاتها، بحيث طغت في بعض الكتابات حالة تشهيرية غير علمية، وأضحى كل واحد يتهم الآخر بما يحلوه، وأسرف بعض الكتاب في اتهام جماعة اسلامية المعرفة، فاعتبروهم تعبيراً مقنعاً للحالة السلفية، وجردوهم من أية أهلية للبحث العلمي، وتعاملوا مع الانتاج الفكري الوفير والمتنوع في هذا الموضوع من منظور واحد، وحكموا عليه بجملته بالأحكام ذاتها، ولم يميزوا بين مستوياته المختلفة.

وبغية التعرف على موقف علمي يتجاوز الاحكام العاجلة، ويدرس اسلامية المعرفة دراسة اقرب الى الانصاف والموضوعية، خصصنا ملف هذا العدد لنشر عدة مساهمات تعالج هذا الموضوع من ابعاده المختلفة، وتحاول ان تكتشف منطلقاته في

التراث والمعرفة الحديثة، وتبحث في مرجعياته ومداخله المتعددة.

ولعل ما يميز تلك المساهمات هو تعبيرها عن أكثر من موقف حيال اسلامية المعرفة، ففي الوقت الذي يشدد فيه عدة باحثين على ضرورتها الحضارية والمنهجية، ويعتقدون بأنها سبيلنا الوحيد لتوطين وتبئة علوم خاصة بنا، تتناسب مع موروثنا وهويتنا وعقيدتنا، وتتطهر من الرؤية الوضعية للعلوم الغربية، ترفض مساهمات أخرى هذا الفهم، وتحسبه تفسيراً مبسطاً للمعرفة الحديثة، ووسيلة من وسائل التبئة الايدولوجية المقنعة بقناع معرفي.

وتجد الدعوة الى اسلامية المعرفة مبررها في ان العلوم الانسانية لا يمكن سلخها عن محيطها الحضاري الذي ولدت في فضائه الخاص، كما انه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل الايدولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيرورتها وتشكلها. وبالتالي تصطبغ هذه العلوم بصبغة معينة، تغدو فيها متحيزة وليست محايدة، ذلك انها تتلون بلون المحيط، وما يسوده من رؤية كونية، وفهم وضعي للكون والانسان والحياة. وحسب الدكتور عبد الوهاب المسيري، فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية، ونزع القداسة عن كل شيء، وسحب الاشياء من عالم الانسان، ووضعها في عالم الاشياء، ثم انتهت بسحب الانسان من عالم الانسان ووضعها في عالم الأشياء، وبذلك يسود منطق الأشياء. ويحذر الدكتور حسين نصر من شيوع الطابع العرفي اللاتقديسي في دنيانا، ويدعو الى الاهتمام بالعلم المقدس، والمزاوجة بين المعرفة والأمر القدسي.

لكن الدعوة الى ما يسمى بالعلم المقدس يكتنفها الابهام، ولا تخلو من هجاء ونفي لكل ما هو غربي، ويتمدد فيها مدلول المقدس فيستوعب التراث، والتمثلات المتنوعة للاجتماع الاسلامي، وهو مدلول يستقي مرجعياته من آثار المتصوفة والعرفاء، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب.

اما محاولة تحرير المعرفة من التحيزات والرؤية الوضعية، فإنها بمقدار توظيفها للاطر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في تفسير تأثير العوامل المادية في المعرفة،

تتورط في تحيز من نوع آخر، عندما تتحول المقولات التراثية النسبية لديها الى مقولات مطلقة.

ان التعاطي النقدي مع المعرفة الحديثة، والذي طالما اضحى موقفا هجائيا، يتوارى خلفه موقف تبجيلي يغيب فيه النقد ازاء التراث، فلا نعرش على دراسات نقدية جادة للتراث لدى الاسلاميين، بينما تتراكم الكتابات في نقد الغرب وهجاء حضارته وقيمه وعلومه، بلا تمييز بين وجوه الغرب «الحضاري، والمعرفي، والتقني، والثقافي، والتاريخي، والسياسي، والاستعماري». وربما كانت وحشية الغرب الاستعماري، والتاريخ البربري للامبريالية، في التعامل مع عالمنا، وكذلك ظهور النزعات المادية والعبثية في الاتجاهات الفلسفية والادبية والفنية، هو الذي اسبغ على العلوم الحديثة الصورة الاستعمارية، وعدم التفكيك بين العلم والوجه الامبريالي العنصري للغرب.

وتظل المعطيات الحديثة في العلوم الانسانية، والعلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، اهم مكاسب العصر، وكل ما انجزه الغرب من تقدم ورفاهية انما هو ثمرة لامتلاكه العلم الحديث، ومثابرتة المتواصلة على تنميته وتطويره. بينما يقع في نفق التخلف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ، مستهلكا لما ينجزه غيره.

وليس هناك من سبيل للخروج من نفق التخلف إلا بمواكبة اداء العلم، وملاحقة الابداع البشري المستمر في كافة حقول المعرفة، والتخلص من حالة الوجل والحساسية في التعاطي مع المعارف الراهنة، تلك الحالة التي ترسخ كل يوم في مجتمعاتنا، بسبب طائفة من الشعارات التعبوية والسياسية، والتباس مفاهيم «الغرب، والتغريب، والغزو الثقافي، والاختراق الثقافي، والغزو الفكري، والتبعية الفكرية، وغيرها»، والتندر بالعلوم الانسانية الجديدة، وعدم ادراك اهميتها، ودورها في دراسة المشكلات الاجتماعية، وقدرتها على تفسير الكثير من الظواهر، واكتشاف النسيج المعقد للأزمات، ومعرفة العوامل المولدة لها.

ان ضرورة استيعاب المعارف الراهنة واحدة من البدايات التي لا جدال فيها، لكن تحقق ذلك منوط بدراستها دراسة تحليلية نقدية، وهذا النمط من الدراسة يفضي الى استيعاب المعارف استيعابا نقديا، وهو شرط لازم لبناء ارضية الابداع الذاتي، والمساهمة في انتاج المعرفة.

كما يجب دراسة التراث، والتوغل في مداراته، وغرلة مكوناته، والعمل على فهمه وتمثله، من دون الوقوع في أسرته، والحذر من الانخراط في رؤيته، أي محاولة استيعابه استيعاباً نقدياً، وهذا هو الشرط الثاني للمساهمة في إنتاج المعرفة. أما التعامل مع التراث بأسلوب يفتقر إلى نقده وتفكيك عناصره، فإنه سيقودنا للهروب إلى الماضي، والدخول في متاهات تبعدنا عن العصر، كلما توغلنا في عوالم التراث.

إن غياب الموقف النقدي من التراث، وشيوع الوفاء التاريخي، وطغيان الحالة التبجيلية عند الجماعات السلفية، لكل ما يمت إلى الماضي، من سلاطين، وصراعات، وفنون، وآداب، وعلوم، ومعارف، ورموز، ورجال، وعدم القدرة على إدراك الشبهات، والعاهات، والثغرات، والانتكاسات، في الموروث، نجم عنه انسداد الآفاق النقدية، وإحضار الماضي كما هو، وسطوته على الوعي، وإعاقة التفكير، وبالتالي العجز عن مواكبة متغيرات الحياة.

إن الاحتماء بالتراث، واتخاذ ملاذاً ابدياً، واللجوء إليه في كل واقعة من وقائع الحياة، كفيل بأن يحول التراث من ملاذ إلى سجن، ومن كهف إلى نفق، أو بئر، يحجب من يحتمي به عن الحياة، ويغيبه عن العالم، ويمنعه عن المشاركة في صناعة التاريخ.



## تحيزات المعرفة وسيادة منطق الاشياء على الانسان

حوار مع:

د. عبدالوهاب المسيري

○ نود في البداية أن نعطونا نبذة عن اهتماماتكم العلمية، فكثير من قرائكم لا يعرفون عنكم إلا الاسم.

□ في البداية كان اهتمامي منصبا على القضايا المعرفية والمصيرية. عملت خيرا في الصهيونية بمركز الدراسات الاستراتيجية من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٧٥، وكنت مستشارا للوفد الدائم بالجامعة العربية لدى هيئة الأمم المتحدة، وفي هذه الآونة بدأت أكتب أساسا في القضية الصهيونية، والقضايا الحضارية العامة. ولي عدة مؤلفات في هذا الموضوع أولها كتاب «نهاية التاريخ» في عام ١٩٧١ وتلته دراسات أخرى. ولي دراسات باللغة الإنجليزية، ودراسة في الحضارة الأمريكية الحديثة - «دراسة حالة»، في الصهيونية حاولت في دراستي أن أكتشف أبعاد نظرية، ولم أكتف فقط بالجانب السياسي، ومن أهم كتبي في الموضوع الأيديولوجية الصهيونية: دراسة في حالة في

« حاوره: د. سعيد شبار. استاذ في شعبة الدراسات الاسلامية بكلية الآداب، في جامعة القاضي عياض بالمغرب.

علم اجتماع المعرفة، حيث بدأت أتجه نحو الاتجاه المعرفي، ولي موسوعة بدأت منذ ١٩٧٥، أشتغل في تحديثها واستمرت العملية إلى ١٩٩٥ أي مدة عشرين عاما، حيث انتهت من إعدادها مؤخرا، إلا أنني اكتشفت أنني لم أنته منها، وإنما من عدة أعمال أخرى، والواضح أنه كان عندي قلق معرفي، وقد حدثت عندي في هذه الفترة تحولات فكرية معينة، فبدل المذهب، أو الاتجاه، أو الأيديولوجية الماركسية المركبة، كنت أحاول أن أجد تفسيراً للعالم من خلال الأيديولوجية الماركسية الإنسانية «Marxisme humaniste». في الواقع بدأ اتجاهي يتحول في هذه الآونة، ويأخذ طابعا إسلامياً دينياً، ثم معرفياً بعد ذلك. ولعل طول المرحلة التي انتهت فيها من عملي هذا هي تعبير عن قلق، لأنني لم أجد من مؤلفاتي ما يكفي للتفسير، وحينما انتهت وجدت نفسي قد انتهت من عدة أعمال، من أهمها كتاب يسمى: التحيز إشكالية معرفية ودعوة للاجتهد. لرصد التحيزات الكامنة في كل المجالات، وبالذات العلوم الطبيعية. أما بالنسبة للأعمال الأخرى، أولاً: توجد «موسوعة اليهودية والصهيونية (٦/ج) نموذج تصنيفي وتفسيري جديد» فالمعلومات موجودة والحقائق موجودة، لكن تصنيفها وتفسيرها يختلف. وهناك موسوعة من جزأين، ثم المقدمة، لتفكيك الخطاب العلماني، وصدرت لي قصة بعنوان: الأميرة والشاعر وعندي مجموعة أخرى من القصص... هي جزء من إعادة صياغة الوجدان العربي والإسلامي.

○ كانت لكم تجربة في إطار فكري ماركسي علماني، ثم انتقلتم إلى إطار آخر إسلامي، فكيف تم هذا التحول لديكم، علما بأن الساحة الثقافية الآن تعرف نماذج كثيرة من التحولات الصريحة، تجاوزت مرحلة القلق الفكري، لتجد نفسها في رحاب الإسلام، وأن هناك نماذج أخرى كثيرة مترددة لم تمتلك بعد الجرأة الكافية للانتقال والتحول.

□ من المهم أن ندرك أولاً أن كثيراً من مثقفي العالم الثالث عندما يتبنون الماركسية أو العلمانية فهذه بداية البحث، بمعنى أن تبني الماركسية هنا هو تعبير عن

الرفض في الواقع، لكن تعبير عن رفض الواقع، من خلال المنظومات المتاحة. والمنظومة المتاحة التي يجد الإنسان نفسه في النظام التعليمي العربي العالي بإزائها هي المنظومة العلمانية.

فدائما الشخصيات الساخطة والقلقة تتبنى الماركسية، ولا يمكنها تبني الرأسمالية، لأن الرأسمالية تقبل بالأمر الواقع، ولا تهدف إلى تغييره، ولا تعلي قيما، مثل العدل والحق... أما الماركسية، وبالذات الماركسية الإنسانية، فتؤمن بقيمة العدل، تؤمن بقيمة الإنسان، تؤمن بمجموعة من القيم المطلقة. طبعاً كلمة «مطلقة» هذه ينزعج منها الماركسيون، لكن لما نرجع إلى كتابات ماركس نجد هذا التناقض الأساسي في حديثه عن الاغتراب الإنساني، نجد هذا، فالاغتراب لا يتم إلا عن جوهر، فأنت لا تغترب عن المادة المتحركة، بالعكس، اغتراب الإنسان عند ماركس هو أن يترك جوهره الإنساني، ويدوب فيما هو ليس بإنسان، فمعنى ذلك أن ماركس يؤمن بفكرة الجوهر، وهذه فكرة ميتافيزيقية، كأنها «ثبات». فمن الواضح أن الميتافيزيقيا كامنة في المنظومة الماركسية. ما ساعدنا على تعميق هذا أننا في الولايات المتحدة في الستينيات كانت المنظومة الماركسية تتساقط، بدأوا ينشرون مثلاً مخطوطات ماركس الشاب، وكتب جارودي الماركسي، وهذه مسألة مهمة بالمناسبة، لأن أكثر المنظرين الماركسيين الذين كنت معجباً بهم روجيه غارودي، والذي كان متميزاً في نظيره لماركس، فكان يهتم بفيخته مثلاً وعلاقته بماركس، بفكرة الإرادة، بمعنى أن غارودي في هذه الفترة كان يبحث عن مطلق داخل المنظومة الماركسية.

مثال آخر يتجلى في الاهتمام الشديد بالتاريخ، إذ هو في الواقع اهتمام بالمطلقات، لأنه في داخل المنظومة المادية المتحركة يبحث عن نقطة ثبات، بحيث أننا لا نؤمن بالله، ونحاول أن نبحث عن نقطة ثبات داخل العامل الزمني، فنجد في التاريخ، فنقول إن الإنسان كائن تاريخي. وهذا من صلب الميتافيزيقيا.

فعندما كنا في الماركسية الإنسانية كنا لا ندرك هذا، ونتعلق بأهداب التاريخ، باعتبار أنه نقطة الثبات التي يمكن من خلالها توجيه منظومات قيمية ومعرفية، لأنه

بدون نقطة ثبات لا يمكن أن نتحدث عن العدل، لا يمكن أن نتحدث عن الحقيقة، لا يمكن أن نتحدث عن أي شيء على الإطلاق، فلا بد من وجود نقطة ثبات وسكون داخل المنظومة، طبعاً في المنظومات العلمانية التي تفقد الجوهر، تصبح نقطة الثبات عندهم إما روبسبير، أو ستالين، أو ديكرت، أو غيره، أي الدكتاتور الذي يقرر للجميع. أو ملكات الجاذبية الجنسية، تصبح هي نقطة الثبات الوحيدة، بمعنى أن هناك حتمية ميتافيزيقية. وكما يقول علي عزت بيغوفيتش: «الإنسان حيوان ميتافيزيقي» فإن لم نأخذ بالميتافيزيقا النظيفه الواضحة نأخذ بالميتافيزيقا القدرة المتسخة. نحن كنا لا ندرك هذا، ونبدأ في التفسير. كتبت كتاب «الفردوس الأرضي» وهذا الكتاب هو آخر كتبي، وأنا على أتراح المنظومة الماركسية، أحاول أن أحول التاريخ بالفعل إلى ما يشبه ميتافيزيقا إنسانية. يمكن في طريقها الحكم على ما فوق التاريخ، يمكن عن طريقها التمييز بين ما هو عادل وما هو ظالم.. لكن من الطريف في هذا الكتاب أنني أتممته بصفحة، حتى الناشر سألني ما جدواها، ولم أعرف. وقلت في هذه الصفحة أنني لما عدت من الولايات المتحدة، لم أجد والذي لأنه كان قد مات، فذهبت إلى قبره وقرأت على روحه الفاتحة، وسألني الناشر، ما جدوى هذا؟.. وكنت كتبت أيضاً، أنني لما عدت في المرة الثانية، وجدت زوجتي وأولادي في انتظاري، وذهبت إلى المنزل، واحتسيت الشاي، وسمعت صوت المؤذن عند الفجر.

فأنا نفسي لم أدر لماذا كتبت هذا، وأنا سمعت صوت المؤذن لكن لم أقم الصلاة، فهذه مسألة مهمة، وكما لو كنت على مستوى وجداني شعرت فيه أنني قد توصلت إلى نهاية المنظومة. وكأديب شعرت أن لها أهمية، لكن لم أدركها من الناحية العقديّة. وحينما طلب مني الناشر حذف هذه الصفحة. قلت له لا، وأصررت على نشر الكتاب كما هو. واسمه «الفردوس الأرضي»، وفحواه أن المنظومة العلمانية، وكنت أسميها أمريكا، تحاول أن تحقق «الفردوس في الأرض» لتحقيق بذلك حلم الإنسان النهائي. والصفحة المذكورة كانت تسمى - أو تحمل عنوان - «الفردوس في القلب»، بمعنى أن عالم المادة لا يكفي. فهذا أدرك معناه الآن، لكن حينما كتبت كأديب كنت

أشعر أنها هامة، لكن لم أدرك معناها. بعد هذا لزمتم بعض الصمت.  
 كنت أكتب في الصهيونية بعد قلقي المعرفي، ثم أخيرا وجدت أن المنظومة الإسلامية كروية وكمعرفة هي التي تكفيني، كمحاولة لتفسير هذا الواقع، لتفسير - في نهاية الأمر - الظاهرة الإنسانية، فلا يمكن للمنظومة العلمانية أن تفسر ظاهرة الإنسان. وأهمية كتاب علي عزت بيغوفتش من كونه لا يذكر الله أو الإسلام إلا في الأخير. في الأول يأخذ ظاهرة الإنسان ويقول: فلننظر في هذا الإنسان. يقول الماديون انه مادة، حسنا. هذه المادة الإنسانية صارت بجوار الحيوانات، اصطادات مثل الحيوانات، جرت مثل الحيوانات، لكن في يوم من الأيام توقف، وبدأ يقدم القرابين. فماذا حدث لهذا الحيوان هل أصيب بالجنون؟ وهو ما يسميه علي عزت بيغوفتش بـ«الدوار الميتافيزيقي» - أصيب بدوار فتوقف، وبدل أن يجري مثل الحيوانات في برنامج طبيعي، وقف وبدأ يقدم نفسه قربانا، ويرسم وشما أو يعبد صنما، وهذه كلها أفعال تدل على أنه ليس حيوانا، وأنه في حالة قلق، أصيب بدوار منذ تلك اللحظة، ويسميتها علي عزت بيغوفتش «اللحظة الفارقة» أصبح الإنسان إنسانا.

المنظومات المادية كلها تذكر هذه اللحظة الفارقة، ومن هنا مركزية الفكر الدارويني في الفكر العلماني. فالمنظومة العلمانية هي المنظومة الداروينية، ففي المنظومة الداروينية، أن المادة في حركتها الذاتية أنتجت الإنسان، وأن الإنسان إن هو إلا... وأنا أجد جوهر العلمانية هو كلمة «إن هو إلا» لأنه في كل الخطاب العلماني ستجد أن هذا هو المفتاح، يأتي فرويد فيقول: الإنسان كذا كذا.. ولكن إن هو إلا.. ويضع شيئا (الجنس)، الماركسي يقول: نعم فيه حب وحضارة وكذا، لكن في نهاية الأمر إن هو إلا (اقتصاد)، نشه كذلك.. في نهاية الأمر، إن هو إلا (إرادة). إلا كذا..

فتجد أن جوهر المنظومة العلمانية إنما ترى ظاهرة الإنسان العظيمة شيئا مختزلا في المادة. تختلف التسميات، لكن يبقى هذا المطلق العلماني المادي أساسا قائما للمعرفة الإنسانية، وبالتالي جوهر الفكر العلماني هذا هو اختزال هذه الواقعة.

أنا في بحثي الدائب كنت أحاول البحث عن منظومة معرفية تفسر هذا الشيء

المذهل لدى الإنسان، فاكشفت، وهذه في الواقع من الطرائف عندي، أن لحظة القلق عندي بدأت حينما ولدت زوجتي ابنتي، وجدت أن التفسير المادي لا يصلح على الإطلاق، وكنت أعتقد أنها تجربة فريدة، لكنني قرأت عن أحد المفكرين الأمريكيين وكان ملحدا أن لحظة التحول عنده كانت حينما لاحظ أذن ابنته (يقصد رسمها وشكلها) ورأى أن الصدفة لا تصلح لتفسير هذا الأمر. وأنه قد يكون من الأعقل، والأكثر حكمة، افتراض قوة ما حاكمة، إذ لم يعد النموذج كافيا للتفسير.

○ الفكر العلماني أصبح يشكل بعد التطورات والتحويلات الأخيرة، سواء على المستوى الفكري، أو على مستوى الأنظمة السياسية في العالم، والعالم الغربي خصوصا، تيارا ضاغطا، يحتمي بفلسفة ليبرالية تسنده وتعزز مواقعه، بما تمتلكه من سلطة، ووسائل إعلام، وتقنيات حديثة.. والعالم العربي الإسلامي، بحكم التبعية والارتهان للغرب، مستهدف كذلك بهذه التحويلات. وكما سبقت الإشارة فقد أنجزتم عملا هاما حول الفكر العلماني، انطلقتم فيه من رؤية معرفية مخالفة لما هو سائد، ومنهجية تفسيرية تصنيفية تعتمد أسلوب التحليل بال نماذج، مخالفة أيضا لما هو متداول بين عموم الباحثين، بل والعلمانيين أنفسهم.. وهذا ما يجعلنا نتساءل عن معنى العلمانية في مشروعكم، عن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها، عن تجلياتها ومظاهرها، عن الغاية القصوى منها.. الخ.

□ بخصوص تعريف العلمانية، أنا أثير إشكالية ليس بخصوص الترجمة (Sécularisme أو Laïque) وإنما بخصوص الحقل الدلالي للمصطلح نفسه، فالمصطلح سواء كان بالعربي، أو مترجما، تظل الإشكالية ملازمة له. أما الحقل الدلالي فمحصور في قضية فصل الدين عن الدولة. بمعنى أن الحقل الدلالي مقصور على الحقل السياسي فحسب، لأن فيه إشكالية كبرى. ماذا يحدث في بقية مجالات

الحياة؟ فالتلفزيون والسينما مثلا الآن يشير إليهما الإسلاميون على أنهما انحلال خلقي. لكن الانحلال الخلقي ليس أداة تحليلية، فهذا وصف أخلاقي. نفس الشيء بالنسبة للعلمانيين. كنت في مناظرة مع الدكتور حليم بركات، فقلت له ماذا تقول عن تأكل الأسرة؟ قال: هذا انحلال. فقلت له، «انحلال»، ليست كلمة سوسيولوجية، انحلال هذا وصف، وتأكل وصف، لكن نحن نريد نموذجا يفسر هذا. واقترحت أنا أن كلمة علمانية بعد أن نوسع من معناها الدلالي ستشمل كل المصطلحات الأخرى مثل: التشيؤ، الاغتراب، التكنين «Quantification» الإباحية، وهكذا.. كل هذه القضايا إن وسعنا من الجانب الدلالي تصبح متضمنة، وبالتالي تصلح نموذجا معرفيا، يمكن عن طريقه تصنيف وقراءة معظم الظواهر، ومن هنا أنا أزعم ان العلمانية ليست فصل الدين عن الدولة. وإنما هي فصل كل القيم، سواء كانت إنسانية، أو أخلاقية، أو دينية عن العالم. والعالم هنا يعني الإنسان، والطبيعة، وكل شيء وأطرح مجموعة من التعريفات المتوازية، أو قل هي قراءة بطريقة مصطلحية أخرى، فأقول: أن العلمانية هي نزع القداسة عن كل شيء، بحيث تصبح كل الأمور متساوية، أي تصبح كل الأمور نسبية، ومن هنا تدخل عبارة مثل النسبية، وكل الأمور نسبية تحت مصطلح العلمانية.

ويمكن أن أطرح القضية بشكل آخر، فأقول: ان العلمانية قد بدأت بسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، حيث يسود منطق الأشياء. ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، بحيث يسود على الإنسان منطق الأشياء. والعلمانية من هذا المنظور هي سيادة منطق الأشياء.

مسألة مثل وحدة العلوم يمكن أن نبدأ فهمها باعتبارها عملية علمنة، لأنها تعني تسييد منطق العلوم الطبيعية على الإنسان. وتأخذ أشكالا متطرفة أحيانا، في العلوم السلوكية في المدرسة السلوكية، والفكر الماركسي نفسه فكر اقتصاد، قوانين مادية نابعة من علاقات الإنسان بوسائل الإنتاج وما شابه.

على المستوى الديني أزعم أن العلمانية شكل من أشكال الحلولية الكمونية، بمعنى أنه إذا كان الإله خالقا يحل في مخلوقاته، أي يصبح كامنا فيها، وبالتالي الإله يصبح لا

وجود مستقل له عن مخلوقاته، فتسود الحلولية الكمونية الكاملة، أي وحدة الوجود. ووحدة الوجود هذه تظهر في شكلين، وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية، لكن أنا أزعم أن الفرق بينهما ليس سوى فارق في التسمية، فوحدة الوجود الروحية تتحدث عن قوة كامنة في الأشياء يسميها أصحاب هذا الاتجاه «الآلة»، أما دعاء وحدة الوجود المادية فيسمونها قوانين المادة. والاختلاف هو اختلاف في التسمية، ومن هنا أقول أن سينوزا كان هذا هو إسهامه الأكبر في تطوير المنظومة العلمانية وإشاعتها، لأنه استخدم كلمة الإله في الحديث عن الطبيعة، وهيكل طبعاً طور هذا، لأنها منظومة حلولية تماماً عند هيجل، ولولبية إلى أقصى درجة، وعلمانية أيضاً، لأنه يمكن أن نتحدث عن المادة مستخدمين مصطلحات روحية، وأن نتحدث عن الروح مستخدمين مصطلحات مادية روحية، وأن نتحدث عن الروح مستخدمين مصطلحات مادية، وبالتالي يمكن إشاعة هذا.

ويمكن أن نستطرد في تعريفات أخرى متوازية للعلمانية، وأعتقد أن أحد إسهاماتي الأساسية هنا هو الربط بين العلمانية والإمبريالية، بمعنى أنه في الحضارة الغربية دائماً ينظرون إلى الإمبريالية كانهراف عن حضارة يونانية.. الخ. وأنا أرى خلاف هذا، لأنه إذا كانت العلمانية نزع القداسة عن كل شيء، فالإمبريالية هي نزع القداسة عن العالم. وتحويل العالم بأسره إلى سوق، فتح أبواب الصين للأفيون، نقل السود الإفريقيين إلى أوروبا، إلى أمريكا... وهذه هي الرؤية العلمانية، أن ترى الإنسان كشيء عندما يسود منطق الأشياء. من هنا أنا أجد أن الفصل الذي تم في العالم الغربي بين العلمانية والإمبريالية هو فصل ليس مقصوداً، ولكنه نتيجة لوجود الإنسان الغربي نفسه في داخل هذه المنظومة، وعدم إدراكه لتضميناتها الفلسفية.

أما نحن في العالم الثالث، والعالم الإسلامي، فنحن ضحايا هذه الهجمة العلمانية والإمبريالية. لا بد أن نرى العلاقة بين الواحد والآخر، وتضطرب هذه العلاقة تماماً مع ظهور النظام العالمي الجديد. هذا النظام هو نظام يرى أن العالم لا بد أن يتحول إلى «سوق ممتاز»، إلى سنغافورة كما يقولون. وهذه هي قمة العلمنة. لأنه لن توجد



خصوصيات قومية، فليس هذا العداء للدين فحسب، وإنما أيضا للخصوصيات القومية، إذ يمكن للخصوصيات القومية أن تعبر عن نفسها ببعض الزخارف، الرقص الشعبي.. والإمبريالية هي أداة لعلمنة العالم، وأنا أزعم أن العلمانية أخذت شكلين، شكلاً في الغرب، بظهور الدولة القومية العلمانية، بحيث قامت بعلمنة الداخل الغربي ثم جندت الإنسان الغربي العلماني الذي أصبح شرسا، شرها، إنسانا ماديا. وقامت بعلمنة العالم من خلال نشر الإمبريالية (وهذا الوجه الثاني). وتمت عملية مقاومة من الشعوب، لكن الذي حدث في الستينيات أن النخب القومية بدأت تتعلمن، وهذا اكتشاف للنظام العالمي الجديد. فإذا كانت النخب الحاكمة في العالم الثالث قد تعلمت، فإنها أصبحت حليفة حضارية له معرفيا.

### ○ وماذا عن التفسير أو التحليل النموذجي لظاهرة العلمانية ؟

□ نعم، مسألة أخرى هامة نظرية أطرحها، وهي، أنه حتى الآن، لم يبلور نموذج العلمانية، فالحديث عن النماذج كان يتم بشكل ستاتيكي جامد، هل هي موجودة أم غير موجودة في الواقع ؟ أنا أطرح بدل ذلك ما أسميته «المتتالية النماذجية»، أي أن النموذج يتحقق عبر حلقات مختلفة في الزمان والمكان. فالمتتالية النماذجية العلمانية بدأت بعلمنة الاقتصاد أولا في العصور الوسطى، ثم انتقلت إلى الدولة في عصر النهضة، وانتقلت بالتدرج من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، وفي هذه المرحلة تم فصل الدين عن الدولة في الدول البروتستانتية. لكن كما نرى أن العلمنة بدأت قبل الفصل واستمرت بعده، فتمت علمنة الفلسفة في القرن الثامن عشر، وتمت علمنة العلوم كالعلوم الطبيعية في القرن السابع عشر، وعملية العلمنة في فصل القطاع عن أي منظومة قيمية. فصل الاقتصاد عن الأخلاق مثلا، فصل السياسة والدولة عن الأخلاق والقيم الدينية، فصل العلم عن القيم الدينية والأخلاقية، وتبقى الفلسفة العقلانية المادية هي نهاية في حد ذاتها. والوجدان في الأدب الروماني أو المشاعر نهاية في حد ذاتها، الاقتصاد نهاية في حد ذاته، الدولة نهاية في حد ذاتها، العقل نهاية في حد ذاته، يعني

يصبح كل شيء مرجعا في حد ذاته.

فيصبح الإنسان مرجع ذاته، وتظهر الأنانية، ويبدأ التفكك، تفكك الأسرة تماما، وبالتالي.. أنا أرى أن سنة ١٩٦٥ كانت عاما صارخا في تاريخ العلمانية، لأنه في هذه المرحلة ظهرت حركة «الهيبيين».. و«الحب».. إلخ. واكتملت حلقات النموذج المتتالية في الزمان والمكان، وقاربت الاكتمال، وبدأت المشاكل تظهر في الحمل غير الشرعي، الهروب من المنزل والأسرة، عدد الآباء الذين هربوا كذا مليون، التوجه الشديد نحو اللذة، تآكل أخلاقيات العمل، تراجع أي فكر جهادي، حتى الجهاد من أجل العنصر.. إلخ، وكل هذا تراكم.. وأنا أزعم أنه قد حان الوقت لكتابة تاريخ العلمانية، وكان من المستحيل كتابته قبل الآن.

○ بالنسبة للمجتمع الغربي فقد كان مرشحا لإنبات العلمانية، وكل التحولات التي عرفها كانت تدفع في هذا الاتجاه، بل لعل ماضيه التاريخي الفكري والفلسفي والسياسي أحتضن أصولا وجذورا لهذا الفكر.

□ المجتمع الغربي كان مرشحا لأن ينبت العلمانية، فأنا عادة أفرق في أدبيات العلمانية بين إشكالية الأفول، وأشكال الانتشار، لأن العلمانية ظاهرة عالمية، لكن أصولها ظهرت في المجتمع الغربي، لعدة أسباب. وأعتقد أن شكل الوثنية اليونانية الرومانية نفسه ساعد إلى حد كبير على ذلك، لأنها كانت وثنية حلولية بدنية، بينما الوثنيات السامية، بالرغم من أنها وثنيات، إلا أنها ظهرت فيها أفكار مغايرة. فأشور مثلا كان إله الآلهة، وزيوس كان الإله صاحب العدل، وفكرة الحق كانت ترتبط به، هكذا.. حتى الوثنية الجاهلية من الواضح أنه كان عندهم فكرة الإله الكامل المفارق، لكن رغم ذلك كان معه آلهة تشاركه، بمعنى تساعده، ولكن كانت المنظومة تتجه نحو التوحيد، وكانت توجد فرق تقرب إلى التوحيد في الجزيرة العربية.

في الوثنية الغربية اليونانية، الرومانية، ظلت الآلهة لصيقة بالمادة. وهذا يفسر أيضا الإشكالية الكبرى في الفلسفة اليونانية، أنها ظلت تتأرجح بين ما أسميه وحدة الوجود

المادية عند طاليس، ووحدة الوجود الروحية عند فيثاغورس، وكلاهما واحدي، لا يرى أي قوة مفارقة. وانه يوجد بعد واحد في العالم. هو بعد روحي كامل عند فيثاغورس، أو بعد مادي كامل عند طاليس.

إلا أنه في لحظة أفلاطون وأرسطو أرى أنه حصل نوع من التوتر، بين أفلاطون وأرسطو، فيه تلاقح كبير داخل الفلسفة. أرسطو في محاولاته يرى أن هذه الكتلة المادية المتداخلة تحصل فيها فراغات، أي أنه في نقطة ما متجاوزة لهذا الكون. نجد مثلاً رؤيته «للمحرك الأول» (Primo Mobilla)، أحياناً هو جزء من المادة، وأحياناً أخرى مفارق لها، يعني أن المنظومة الأرسطية فيها احتمال، وأفلاطون نفس الشيء... لكن ما حدث أنه بعد هذا أغلقت المسألة، ظهرت الرومانسية التي هي وحدة الوجود المادية، والأفلاطونية المحدثة التي هي وحدة الوجود الروحية، وما عرف في عصر النهضة بعد ذلك هو هذه المنظومات المادية والروحية المغلقة.

في العصور الوسطى المسيحية، أنا أعتقد أن الأثر الإسلامي بدأ يتغلغل في العالم مع انتشار الإسلام. وبالتالي أوروبا في العصور الوسطى مارست إحساساً دينياً حقيقياً، وهذا يظهر حتى في الفنون، وهذه مسألة تستحق رؤية، أي أن الفنون اليونانية الرومانية تجسيدية، فنون العصور الوسطى تجريدية، فصورة العذراء تجد أنها متأثرة بالرسوم البيزنطية، ذات التشكيل السامي، الذي ينحو نحو التوحيد، بمعنى أنها تهرب من التجسيد، حتى داخل الكنيسة البيزنطية، ظهرت حركة تحطيم الأيقون.. وعندما تذهب إلى متحف اللوفر تجد أنه مع بدايات عصر النهضة، بدأت صورة العذراء تتجسد، بدأت تظهر لها أطراف وأعضاء. وتستمر هذه العملية التشيئية إلى أن تنتهي إلى مارلين مونرو، بمعنى أن المنظومة المادية تشياً. ونعود مرة أخرى إلى تجسيديات الحضارة اليونانية الرومانية، وينظر إلى العصور الوسطى على أنها عصور الظلمة، فهو سماها عصور الظلام، لكي يهمشها، حتى يعيد الاستمرارية الوثنية في القديم.

○ بخصوص التجربة العلمانية العربية نجدها تتخذ مرجعية ثابتة، هي مرحلة الصراع بين العلم والدين في الفكر الغربي في العصور الوسطى،

وما تلاها من فصل بين السلطتين الدينية والسياسية وما نتج عن ذلك من علوم ومعارف، تحاول تنزيل ذلك أو تقريبه بشكل أو بآخر على الواقع العربي والإسلامي. فهل هذا قصور في النظر لدى ممثلي هذا الاتجاه، بخصوص العلمانية كروية كونية كليانية، أم هناك في تقديركم اعتبارات أخرى تحكم مسار هذه التجربة ومن يمثلها ؟

□ أنا متفق معك، فالسؤال كان يحوي الإجابة، فالخطاب العلماني هو خطاب متهافت إلى أقصى درجة، بمعنى أنه ينقل المصطلحات ويترجمها، دون إجراء كثير من التقديرات الفلسفية، إلى جانب أنه ليس له قراءة مستقلة، بمعنى أن هذه هي رؤية الإنسان الغربي لتاريخ العلمانية، وهو ينقلها، فالإنسان الغربي لا يرى أية علاقة، وإنما يرى هذه باعتبارها انحرافات، إلى جانب هذا أنا أفتقد البعد الفلسفي تماما في الفكر العلماني العربي، انظر مثلا إلى كتابات مراد وهبة، فقد ورد ذكر مدرسة فرانكفورت في نصف سطر، ومدرسة فرانكفورت أنا أعتقد أنها أهم اتجاه فلسفي الآن في الغرب ورث المنظومة الماركسية. وقدم نقدا جيدا للغاية للمجتمعات الغربية، التي يسميها المجتمعات الرأسمالية، لكنه بعد قليل تكتشف أنه تقدم بنقد للفكر الغربي فيما بعد عصر النهضة. الدكتور مراد وهبة ذكر مدرسة فرانكفورت في نصف سطر، لأنه لا يزال يتعامل مع العلمانية من منظور فولتير. فولتير كتب عنه عشر صفحات، وكتب عن كانط عدة صفحات، لكنه حتى كانط لم يدرك كثيرا من الإشكاليات الكامنة في فلسفته بين الذات والموضوع، فهو خطاب سطحي إلى أقصى درجة، مما يجعل الحوار صعبا للغاية، لأنني أعتقد أن الكثيرين منهم، لو أدركوا التضمينات الفلسفية التي يحملها هذا الفكر، قد يتراجعون عنه أو قد يعدلون، وقد يفتحون على الحوار معنا بشكل أكبر.

○ ننتقل إلى محور آخر يتعلق بإشكاليات التحيز في الفكر الغربي، وقد كان هذا أيضا أحد أعمالكم التي عكفتم عليها، وقرأنا بخصوصها بعض

## المقالات إلا أننا نطمح ولو في هذه العجالة إلى صورة شبه متكاملة عن

هذا العمل.

□ هذه الإشكالية واجهتها منذ أن بدأت دراساتي، سواء في الأدب الإنجليزي، أو في الصهيونية، أو غيرها، أنا أذكر رسالتي في الدكتوراه في الولايات المتحدة كانت حول الشاعر الإنجليزي (ولتس وورث) والشاعر الأمريكي (وول ويتلر) وهذا يسمونه شاعر الديموقراطية، وسميته أنا شاعر الديموقراطية الشمولية، بمعنى أنها ليست ديموقراطية بين أفراد، كل فرد فيهم حر ومسؤول، وإنما هي ديموقراطية تشترك فيها ذرات تتحرك، وليس هذا هو المفهوم الكامن وراء الميديا، فأجهزة الإعلام الآن ترى أن الإنسان هو مجموعة من العناصر والحاجات الجسدية التي يمكن إشباعها عن طريق إثارات معينة أو ما شابه، فمفهوم الإنسان عند وول ويتلر وجدت أنه لا يؤدي إلى الديموقراطية على الإطلاق، ووجدت نفسي أنحت مصطلحات جديدة كلما اتصلت بأساتذتي، لذلك كانت مناقشتي للدكتوراه مناقشة عاصفة للغاية، واضطروا في نهاية الأمر أن يوافقوا عليها بعد تعطلتي لمدة عام، وشعروا أنه لا بد من منحي شهادة الدكتوراه، إلا أنهم أرادوا أن يسجلوا احتجاجا عليها. ووقعوا على الشهادة، ولم يهتوني، ولم يضافحوني، بل تركوا المنصة دون أن ينظروا إلي.. وسأكتب إن شاء الله عن هذا.

حوارنا مع الصهيونية مثلا يواجه بأشياء، مثل الشعبية، الدولة، الوحدة.. إلخ، وهنا نكون فقدنا المعركة، لأننا نتحدث عن شعب كلي ذي وحدة يهودية، وأصبحنا صهيونيين شئنا أم أبينا، فكأنه داخل هذه المنظومة يوجد تحيز، تحيز مصطلحي، فالمسألة كانت حادة بالنسبة لي، لأنني أعمل في الأدب الأمريكي، وفي الصهيونية، وهي أشياء أجنبية، وأنا عندي رؤيتي الأجنبية، ورؤيتي الإسلامية، وبالتالي بدأت منذ ١٩٨٠ أستدعي بعض الأصدقاء، وهيأت كلاً منهم للبحث في التحيزات التي في تخصصه، واستمرت المسألة عشر سنوات، إلى أن انتهينا إلى ٦٠ بحثاً في التحيز من السينما إلى الطب، والإحصائيات والتاريخ، والتربية، وفي كل مجالات المعرفة تقريباً..

وقد صدر في مجلدين كبيرين. ومن أهم الأمثلة التي أضربها على التحيز، مقال الدكتور طه، أستاذ مشهور في جامعة الملك سعود، أنجز دراسة اسمها «صياغات فلسفية وراء القوانين الطبيعية» ويضرب مثلا بسيطا: تنظر في المجهر الخاص، الذي يريك حركة الذرة، فلا تجد لها أي نمط، وهذا هو موقف العلم الحديث من حركة الذرة، أنه لا يوجد لها نمط. فبالتالي يقولون - في الغرب - ان «عالم الذرة عالم فوضى» الدكتور طه يقول: ان الرؤية طبعا علمية، أي أنه لا يوجد نمط، لكن الصياغة للقانون، انه عالم فوضى. فهذه صياغة ليست محايدة، لأن كلمة فوضى تعني أن النظام اختفى، وأنه عالم الصدفة، أي أنه يعود إلى فكرة الخلق العلمانية وأن الأمور ظهرت بالصدفة، بينما هو يقول: أنه لا يمكن أن تصدر مثل هذا الحكم إلا إذا رصدت حركة الذرات في الماضي والحاضر والمستقبل، وكان عندك مجهر قوي يمكن أن يسجل هذا ويحلله.. إلخ، لكن مثل كل هذه الأدوات غير موجودة، ومن المستحيل أن توجد في المستقبل، لسبب بسيط، وهو أن حركة الذرات في الماضي لم نرصدها بعد، ولن نرصدها بعد ذلك. مما يعني أن الصياغة الإيمانية التي أقرحها وهي «أن عقل الإنسان محدود» وهي صياغة علمية، وأكثر حيادية من الصياغة الأخرى، التي تدعي العلمية والتقنية وغير ذلك.

أنا لا أقول ان «عقل الإنسان محدود» هي رؤية محايدة تماما. لكن أرى انها أقرب إلى الحياد من الأخرى. قس على هذا دراسات عديدة عن المعمار مثلا، المنزل العربي القديم، وكيف تم التخلي عنه. وبدأنا نبني منازل من النوع المغربي على إيقاع المدن وسرعتها. فلماذا لجأنا إلى مدن مبنية على السيارات.. كان ممكنا أن تطور المدن، بحيث يصبح فيها سيارات، يكون الإنسان فيها أساسا يسير على قدميه، مدن مبنية على المواصلات العامة، فلماذا أصررنا على السيارات الخاصة فهم دائما حينما تواجههم برؤية جديدة للمدينة يقولون: هل تودون أن نركب الجمل؟ وأنا طبعا الجمل أحبه كثيرا، ولي قصص كتبتها عن الجمل، وكتبتها لهذا السبب أيضا فأنا فوجئت في يوم من الأيام، لأنني كنت في طريقي لأشتري لابنتي دبا، ووجدت أن

الدب هو رمز الإمبريالية العالمية، فقررت أن لا أشتري لها دبا، ولما لم يكن الجمل موجودا طلبت من أحد أصدقائي أن يصنع لي جملا متحركا، حتى يمكن أن أروي لأبنائي بعض القصص عن الجمل، ويتحرك هذا معنا أثناء القصة، وبالفعل كتبت تراثا كاملا من القصص حوالي ٦٠ قصة أو ٧٠ قصة صدرت منه واحدة العام الماضي، محاولة أن ابني وابنتي ينشآن وهم على علاقة بشيء تراثي.

فكما ترى أن إشكالية التحيز إشكالية متغلغلة، وأرجو من الله سبحانه وتعالى أنه بعد ان صدر هذا الكتاب أن يصاب الجميع بالحساسية تجاهه، وهذا لا يعني الرفض، بل هذا يعني التقبل الواعي، فإن رأيت شيئا في الغرب، ليس فيه تحيزات غربية وأنه مناسب أتقبله. أضرب مثلا بالكرسي، لا يوجد أي سبب لكوننا جالسين على الكرسي، إلا لأن الحضارة الغربية أنتجتها، لم نتوقف عن النقل من الغرب، قد يكون فعلا الجلوس على الكرسي أحسن من الجلوس على الأرض، قد يكون. لكن لا بد أن تدرس القضية. والشوكة، والسكين، وغيرها.. فهل الأكل بهما هو أحسن الطرق وأفضلها... فنحن أمامنا فرصة لتأسيس حضارة.

لأننا لم نؤسس بعد بنياتنا التحتية، فلا بد من فتح باب الاجتهاد بالنسبة للمنظومة الدينية، وفتح باب الاجتهاد أيضا بالنسبة للمنظومة العلمانية الغربية. وعنوان الكتاب كان هكذا، إشكاليات التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.

والنظام الدولي الجديد حينما يسمع كلمة التحيز يصاب بالأرق الشديد، في النظام الدولي الجديد حينما المصلحة الاقتصادية هي الشيء الوحيد المحايد، لأننا كلنا نبحث عنها، وعن المتعة، والمنفعة. لكن هذا ليس محايدا، لأنه يمكن للإنسان أن يكون عنده رؤية مختلفة، أن تكون عنده الكرامة مثلا، فهنا اختيار خلقي، لكنه يقدم على أنه شيء إنساني طبيعي محايد يريده الجميع. ومن هنا، وأنت تتحدث عن التحيز فإنك تهدم رؤية النظام العالمي الجديد، لأن التحيز يعني أيضا أن كل إنسان له رؤيته، أي كل إنسان له خصوصيته، وإذا كانت المنفعة الاقتصادية الشيء الأهم بالنسبة للإنسان الغربي، فهو حر في اختياراته، قد تكون لي اختيارات أخرى، وإنجازات

أخرى، وبالتالي حينما يتحدث أحد الزعماء العرب على أن العالم العربي يمكن أن يكون مثل سنغافورة، فهذا يدل على أنه اختار، لأن سنغافورة بلد بلا تاريخ، بلا قيم، بلا رموز، هي عبارة عن مدينة صغيرة فيها «سوبرماركتات» (أسواق ممتازة) وبورصات، ويمكن أن تختفي من على وجه الأرض غدا، ولا يشعر أحد بهذا، بينما العالم هذا الشيء العظيم يتحول بكل مثالبه ومحاسنه إلى سنغافورة، فهذه دعوة إلى الاختفاء وفقدان الذات والهوية.

○ ننتقل إلى مجال آخر متعلق بالعمل الإسلامي والحركات الإسلامية، فبدون شك تلاحظون الانتشار الواسع للحركة الإسلامية عبر العالم، والاستجابة الكبيرة لها من مختلف الفئات، وحضورها الكثيف في مجالات متعددة. مما يدل فعلا على صحة ويقظة ضمير، هذا بغض النظر عن بعض الخلافات، والخصوصيات المحلية.. فما هو تفسيركم وتقييمكم لهذه الاستجابة وهذا الانتشار؟

□ أنا أعتبر أن ما يسمى بالصحة الإسلامية، هو امتداد أو تعبير جديد عن حالة القلق التي عاشها الإنسان العربي منذ دخول الاستعمار، الذي أدى إلى هذا الانقطاع المعرفي، والاقتصادي، والإنساني مع التراث، بحيث الإنسان لا يمكن أن يعيش بلا تراث، الإنسان العربي يجد نفسه مدعوا لتقبل التراث الغربي، لكن هذا مستحيل، لأنه لا يمكنك أن تصبح «الآخر». أنت يمكن أن تصبح أنت، ومحاولة أن تصبح الآخر محاولة محكوم عليها بالفشل، لأنك إن حاولت أن تصبح الآخر ستكون باستمرار من الدرجة الثانية، ولا يمكن أن تكون من الدرجة الأولى، إلا أن تكون «أنت»، وحالة القلق هذه موجودة منذ البداية، رد الفعل عند محمد عبده، وعند كل الحركات الوطنية بدل أن تتحدث عن الإسلام، وعن العروبة، أو ما شابهه، تتحدث عن أن تصبح قطعة من أوروبا، وهكذا... تزايدت هذه المسألة في الثلاثينيات، عندما بدأت الأزمة في الغرب. هذه الأزمة التي عبرت عن نفسها في الحرب العالمية الثانية، وكلما تزايد



الأزمة في الغرب كلما تزايدت حالة القلق عندنا، وأخذت هذه النزعة الاستقلالية، وحركة الإصلاح والتغيير، شكلا أكثر جذرية.

فالصحوة الإسلامية هي قمة هذا التحدي، ومن هنا فنحن نرفض المنظومة الغربية في أبعادها المعرفية، والأخلاقية، وإن كان هذا لا يمنعنا من التعلم من الغرب، كما نتعلم من الهند، والصين، وغيره.. فالإنسان لا يعيش منفردا في هذا العالم، ولم يعيش منفردا في العالم قط، يعني أن المعرفة كانت باستمرار معرفة اندماجية، بمعنى أن الحضارات تتفاعل، ومشكلة الحضارة الغربية الحديثة، أنها حضارة افتقدت البعد الإنساني، والأخلاقي، الذي نسميه البعد الروحي، باعتبار أن الروح من منظور إسلامي هي ما يميز الإنسان كإنسان، لكن من المنظور القومي العلماني هم أيضا يتحدثون مثلا عن البعد الأخلاقي، وهكذا، لكن نحن نتحدث عن نفس الشيء تقريبا، إلا أن هذه المنظومة لا تلائمنا بسبب نقاط القصور فيها، وتصورنا، أننا يمكن أن نؤسس حداثة جديدة من خلال اكتشاف ذاتنا مرة أخرى، ومن خلال توليد بعض الأبعاد الأخلاقية والدينية التي يمكنها أن تتعايش مع هذه الحداثة.

أما الحداثة الغربية فنحن نرى أنها أدت إلى مشاكل عديدة، بدأ الإنسان الغربي نفسه يكتشفها، وظهور «ما بعد» الحداثة هو تعبير عن أزمة الحداثة، وأنا في إحدى محاولاتي لفك شفرة الخطاب الغربي أقول كلمة «ما بعد» دائما تعني (Anti) (= ضد)، فما بعد التاريخ تعني ضد التاريخ، (Anti) (Post) (Anti-moderne = Post-moderne).. ولأن الإنسان الغربي لا يجوز أن يقول «ضد الحداثة» فهو يقول «ما بعد الحداثة». كما أن التفكيكية يسمونها ما بعد البنيوية.

وطبعا التفكيكية هي ضد البنيوية، ضد مفهوم البنية تماما، وهكذا، فكما ترى هناك أزمة في الغرب، تعبر عن نفسها بأشكال عديدة في العالم بأسره، لاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية، صحوة دينية، في الولايات المتحدة الأمريكية بعث مسيحي.. الخ.

وتأخذ الصحوة الإسلامية هنا شكل تنويع لحركة قلق مستمرة، تزايدت مع الستينات، وظهور الحركات القومية العربية، والحركات القومية في نهاية الأمر

حركات ترفض التبعية الحضارية، وتحاول أن تنهل من معين الأخلاق الإسلامية، دون أن ترجع عن هذه المنظومة وتستند إلى الإسلام، لكن كما ترى الرقعة مشتركة إلى أقصى درجة، فيبدو أنه تطور منطقي، ويكاد يكون عضويا أن يخرج من كل هذه الصحوة الإسلامية، لأنها محاولة لأخذ التراث بكل أبعاده الأخلاقية والروحية.

○ هناك دراسات وقراءات كثيرة لـ «ظاهرة الصحوة» من قبل مفكرين علمانيين وقوميين ويساريين وغيرهم، يرجعون ظهور الصحوة الإسلامية إلى الثورة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الضاغطة. وروجوا من نفس المنطلق «الإسلام السياسي» كمصطلح بديل يحمل أهدافا كامنة. تختزل حركة الصحوة في الاستيلاء على السلطة والرغبة في الزعامة. ويرفض هذا الاتجاه أن تكون الصحوة مبنية على أسس معرفية، على قناعات ذاتية، على قلق كما تفضلتم، فكيف تنظرون إلى هذا «النموذج التفسيري» حسب تعبيركم؟

□ بصراحة، وسأكون عنيفا بعض الشيء، هذا استمرار للمنظومة الماركسية، أن كل الأمور اقتصادية، وأن الإنسان في نهاية الأمر كائن اقتصادي، فإذا كانت المسألة مسألة اقتصادية، فلماذا تأخذ شكل صحوة إسلامية؟ لم لا تأخذ شكل تعفن، أو انحلال، أو زيادة في المواخير والعهر.. لو كانت المسألة مادية بهذا الشكل؟ لكن واضح أن المسألة في نوع العنصر الاقتصادي. ولا يمكن إنكار الدوافع الاقتصادية والاجتماعية، وغيرها وإلا سقطنا في تفاهة الماديين، إلا أنه قد قنن لها النظام الإسلامي تقنيا، وأحيانا بصرامة قد تذهل الإنسان المادي. الفارق الأساسي يكمن في أننا نقول انه لا بد من التقنين لهذا، ولكن لا يمكن رد الإنسان بكليته إلى هذا. فالاقتصاد، نعم. والجنس، نعم. لكن الإنسان ليس بكيان اقتصادي فحسب، ولا جنسي فحسب، وإنما هناك نفحة من روح الله، وهذا ما يميزه عن الحيوان العادي، وبالتالي هذا ينعكس على النموذج التفسيري. إذا أردت أن أفسر سلوك الإنسان لا يمكن أن أفسره في إطار اقتصادي، أو جنسي فحسب، فالنموذج

التفسيري المركب الحقيقي يأخذ هذه الأبعاد، لكن المنظومة المادية الواقع في أسارها الكثيرون من الشرق والغرب لا ترضى إلا بالأحادية السببية.

وهذا التحيز للأحادية السببية تعبير عن المادية الصارمة. وفي نهاية الأمر فيه إغفال لقضية المعنى، التي أصبحت جزءاً أساسياً من الخطاب الاجتماعي السوسولوجي، في الغرب يتحدثون عن (Sociologie of meaning)، وكتابات فير وغيره تزخر بهذا، وكتاب آخرين كثيرين، لكنهم لا يزالون ينظرون في إطار دور كايم، أو كست كونط وماركس.

وانتهى العالم والتاريخ، وانتهى الأمر. بينما مثلاً في علم الاجتماع الألماني، نجد الكثير عن الاغتراب.. لماذا تحدث ماركس عن الاغتراب، هل تحدث عنه باعتباره عنصراً اقتصادياً وحسب؟ وإذا كان اقتصادياً، فإنه قد استلب، قد حدث اغتراب، لكن الواضح أن المسائل تدهورت، لأنه على المستوى الاقتصادي الإنسان السوفيتي تحسن مستواه المادي، لكن باللجوء إلى المناهج المادية التافهة ذات البعد الواحد. كما لا يمكن تفسير أي ظاهرة إنسانية بنفس المناهج، وبالتالي نلجأ إلى البعد المعنوي الروحي، ونجد أن حالة الاغتراب هذه، حالة أن الإنسان مثلاً يجد أن الأسرة في الحداثة تفكك، وأنه أصبح بلا مأوى، بالمعنى النفسي الحقيقي، أصبح يتيماً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وحيث أن الإنسان فيه رغبة في التجاوز، ونحن نتحدث لغة ثورية فهو لا يخنع، وبالتالي لا يفهم ذلك، ويتمرد ليس باسم المادة وحسب. أليس هذا هو التفكير وراء اتفاقية أوسلو، أن الفلسطينيين في غزة وأريحا سنعطهم بعض الأموال، وتنتهي القضية تماماً؟ أليست هذه هي المنظومة الكامنة وراء النظام العالمي الجديد؟ يجب على الإخوة وبالذات الإسلاميين، أن يدركوا التضمينات الرجعية الكامنة وراء هذا المنطق. ان المنطق المادي الأحادي يؤدي إلى السقوط في أيدي السلطة العالمية.

○ طبعاً، بالنسبة لأطروحة «الإسلام السياسي» تخضع بدورها لنفس

المنطق والتفسير، والنظرة الأحادية.

□ نعم، القول «بالإسلام السياسي» وأن هدف الحركات الإسلامية الاستيلاء على الحكم، فهذا مثل كل الحركات السياسية في العالم. فليس الغرض من قيام هذه الحركات نزهة خلوية، أو اكتساب ثواب الآخرة فحسب، لأن جوهر فكرهم أنهم يحاولون تغيير المجتمع، وبعضهم يرى أن حركة تغيير المجتمع هي الاستيلاء على السلطة، قد تتفق معهم أو تختلف لكن لا يمكن تصنيفهم على أنهم طائر غريب وشاذ، لأن هذه هي طبيعة اللعبة السياسية. وأنا شخصياً أختلف معهم في أشياء كثيرة، لكن لا بد من دراستهم، هم يقومون بتجنيد الجماهير، في إطار خطاب إسلامي، خطاب إسلامي يعده بالعدل لا بالاستهلاك. يعده بمجتمع فيه قيم أخلاقية ثابتة، ولا يعده مثلاً بفتاة جميلة في سيارة.. فيقدم له صورة مختلفة. فأرى أن هذا برنامج أكثر واقعية من الدعوات التي تملأ التلفزيونات العربية، والتي تسبب الإحباط الشديد للجميع. الوعود التي يراها الإنسان في الإعلان التلفزيوني في العالم العربي ستوردنا موارد التهلكة، حينما أشاهد التلفزيونات العربية، طبعاً هناك فتيات جميلات، وسلعة استهلاكية جميلة، وسيارات جميلة، وهكذا، فإن لم أكن في وعيي، ستزداد درجة حرارتي، وسأصدق هذه الأكاذيب، وسأحاول الحصول عليها، فأنتهي في نهاية الأمر إلى أن أسقط في انهيار عصبي، وأتحول إلى مجرم، لأنه لا توجد موارد لتمويل هذا في العالم العربي إلا لفئة قليلة جداً، أي أن مثل هذه الإعلانات، ومثل هذا البرنامج الاستهلاكي العلماني هو دعوة للاستقطاب الطبقي، وهو دعوة إلى الإرهاب، لأن الإعلام الذي لا يُنفذ جوهره إرهاب. لأنك تدعو الناس إلى مستوى استهلاكي معين، وأنت تعلم مسبقاً أنه لا يمكن لها أن تحصل على هذا المستوى، أليست هذه دعوة إلى الإرهاب؟

## العلوم الحديثة في العالم الإسلامي وإشكاليات التنمية العلمية

حوار مع:

د. عبد الكريم سروش

○ نتحدث عن العلاقة بين التنمية والعلم كموضوع أخذ اليوم موقعه المهم في مشهدهنا الثقافي، ومن الواضح أن التنمية ذات ارتباط عميق جدا بالعلوم الحديثة غربية المنشأ، كما أن العلوم هذه تستند الى اسس اولية معرفية في مجال الفلسفة والميتافيزيقيا، كما تتأثر بالنظم المتناسبة الاجتماعية بدءاً بالاقتصاد وانتهاءً بالثقافة والسياسة والاجتماع بمعناه الخاص. ونلاحظ أن هذه العلوم دخلت الى ايران منذ فترة، وتتمثل احدى اشكاليات التنمية في البلاد بأن تلك العلوم لم تكتسب هوية اجتماعية، خاصة حقل العلوم الإنسانية. وفي ضوء هذا فإن سؤالنا الاول يتمحور حول هذا الموضوع وهل أن للعلوم هوية اجتماعية؟ ونريد بذلك هذه العلوم الحديثة، واذا كان لها هوية اجتماعية فهل تمتلك يا ترى هوية تاريخية كذلك؟

□ ارحب بمبادرتك الى طرح اشكاليات التنمية بشكل جاد، وقد اشترتم في حديثكم الى نقطتين مهمتين احدهما ان للتنمية علاقة وثيقة بالعلم حيث اعتقد

بذلك بشكل عميق، كما اتصور ان التنمية الاقتصادية - الثقافية ومن كل الجوانب تتوحد في مصيرها مع التنمية العلمية بنحو تكون كل منهما مرآة للأخرى. وإذا لاحظتم العلم وتقدمه والحريات العلمية وذلك التنافس والتعاون الموجود داخل الوسط العلمي فإن بالإمكان ان تدر كوا التنمية في مجالات المجتمع والبلاد الاخرى ايضاً وبالعكس.

حين نفترض بالمعنى العلمي وفي العالم المعاصر وجود مجتمع متقدم لم تتقدم فيه العلوم الحديثة وتزدهر فإن ذلك يعد لوناً من المزاج. ولذلك فإن محاولة تحقيق التنمية بالمعنى الدقيق للكلمة هو بالضبط سعي وراء التقدم العلمي.

والنقطة الاخرى التي اشترتم اليها هي ان منشأ العلوم الحديثة ومقرها هو الغرب، وهذا صحيح تماماً ويضاف اليه ان اهل الشرق وخاصة المسلمين ومنهم الايرانيون كان لهم اسهام مهم في التقدم العلمي وقد أفاد الغرب من تلك العلوم التي اخذها المسلمون من اليونان وقاموا بتطويرها، لكن اياً من ذلك لا ينفي حقيقة وجود فارق شاسع بين الرؤية الكونية القديمة والحديثة، بنحو لا يمكن القول ببساطة بأن العلم الحديث يمثل تواتراً للإرث العلمي القديم، حيث ثمة تحول اساسي وجوهري الى درجة كبيرة طال رؤية الإنسان للطبيعة والحياة وقد انبثقت العلوم الحديثة عن ذلك، وكان غرب المعمورة هو المكان الذي شهد ذلك التحول في الرؤية العامة الأمر الذي يعني ان الغرب هو الذي مثل الموطن الاكثر ملاءمة لظهور العلم الحديث وتكامله.

ونصل الآن الى السؤال الذي طرحتموه وهو: هل تمتلك العلوم هوية اجتماعية وتاريخية ام لا؟ وتسم معالجة هذا الموضوع بالسعة ولكني لو اجبت على السؤال بطريقة الاجابات القصيرة فإن الاجابة ستكون بنعم لكلا السؤالين.

ويقصد بالهوية الاجتماعية والتاريخية للعلم ان له هوية واحدة تتسع تدريجياً وأن ثمة تواتراً بين مراحلها السابقة والآتية حيث لا يصح القول بأن ماهو صحيح فهو علمي يمتلك موقعاً في العلم، وأن الخطأ لا يمتلك صفة علمية وينبغي ان يلقي به بعيداً، وإنما يقوم العلم على التنافس وتضافر جهود العلماء.

وفي ضوء هذا لا يمكن ان نعد اياً من العلوم فرعاً بلغ كماله النهائي، والاهم من ذلك هو ان الهوية الاجتماعية للعلم تجعله مرتبطاً بشكل وثيق مع سائر المؤسسات وانماط الهوية الاجتماعية.

والمفهوم الآخر الذي اقدمه للهوية الاجتماعية والتاريخية للعلم هو انه خلال معالجة العلم وهويته ينبغي ان لا يقتصر على ملاحظة المعطيات المعرفية التي يفرزها العلم بل لا بد من النظر ايضاً الى العوامل الطبيعية التي انتجت.

وهذه الرؤية جديدة الى حد ما، اذ وحتى الفترة التي كانت تسود فيها الوضعية في الفكر العلمي، كان العلماء يعدون العلم لوناً من النشاط الفكري النظري، ويدرسون الافكار كذلك من زاوية معطياتها المعرفية، ليحددوا بهذا المنهج خطأها وصوابها. ولكن حين جاء الدور الى دراسة العوامل فإن جوانب العلم الاجتماعية والتاريخية اخذت بالبروز وراحت تلاقي اهتماماً، وما يستقطب الاهتمام اليوم ويمكن القول بأنه الإنجاز الموفق الذي تم في فلسفة العلم، هو أخذ كلا الجانبين بنظر الاعتبار أي ملاحظة زاوية المعطى العلمي وجانب العوامل ايضاً مما يعني ان ذلك يستوعب المنشأ الفكري المعرفي للعلوم الى جانب نطاقها الاجتماعي والتاريخي، ثم ولأجل استيعاب اكثر دقة لماهية العلم يتم الربط بينهما في اطار موحد.

○ تضمن حديثكم اشارة الى علوم المسلمين، وان الغرب افاد بشكل وافر من علومهم وتراث اليونان. لكن يبدو ان العلوم التي عرفت لدى المسلمين لم تكن تمتلك هوية اجتماعية وتاريخية بل تكاملت وتقدمت بفضل اشخاص محددين. هل تتفقون معنا في ذلك ام ترون انها امتلكت تلك الهوية وتراجعت بعد ذلك لعوامل خاصة؟

□ اشعر ان مرادكم من هوية العلم الاجتماعية، هو صيرورة العلم جماعياً وعماماً - وأرجو أن تنبهني اذا لم تكن تقصد ذلك - وما يبنتموه هو صحيح حينئذ. لم تكن العلوم في بلاد الإسلام وفي سائر المجتمعات السابقة التي كانت تمر بالطور الزراعي والاقطاعي بشكل عام، هموماً جماعية عامة بل لم تكن سوى شريحة محدودة من

الناس تبدي الاهتمام بالقضايا الفكرية والعلمية. اما اولئك الكبار الذين كانوا بالمعنى الدقيق للكلمة يمارسون التفكير والبحث العلمي الحقيقي لا كمقلدين او متعلمين فكانوا اقل من ذلك ايضاً.

في مقابل ذلك حين نلقي نظرة على العالم الحديث نلاحظ ان التعليم تحول الى امر عام وجماعي، واصبح من جملة الآمال والهموم المعاصرة ان نكون قادرين على تعلم كل شيء وأن نحقق ذلك، وصرنا نعتقد بضرورة ازدياد حصيلتنا العلمية باضطراد، مما لم يكن مهماً بهذه الدرجة في الماضي.

غير انني كنت اقصد من هوية العلم الاجتماعية هو أن العلم - ايأ كان - إنما يقوم بالمجتمع العلمي وهو ليس امراً سوى العلماء وانشطتهم التي تتمثل في نظير التنافس العلمي وتظافر الجهود وطرح الاسئلة والسعي لتوفير اجابات لها والجدل والنقد العلمي.

وتكوّن مجموع هذه الامور هوية العلم، الذي لن يكون في ضوء هذا المعنى افكاراً تستقر في ذهن الفرد بمعزل عن المجتمع، بل يظهر العلم في الوقت الذي تتواصل جهود العلماء ليؤسسوا كياناً محدداً بشكل كامل وبطريقة اجتماعية وتاريخية وهو في تعامله مع الكيانات والدوائر الاخرى يؤثر فيها ويتأثر بها. واذا لاحظنا العلم في اطاره الزمني ستتجلى هويته التاريخية ايضاً وذلك لما يظهر عند كل مقطع تاريخي نأخذه بعين الاعتبار.

○ ان ذلك هو ذات ما تقدمه فلسفة العلم من تعريف للهوية الاجتماعية، ولكن في نطاق آخر يمكن معالجة العلاقة بين البنية العلمية والدوائر الاجتماعية بشكل واسع. والعلم من هذه الزاوية يتميز بدرجة كبيرة من التناسب مع الدوائر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... الخ، وهو في جدل دائم معها، ولذلك فإن العلوم الحديثة تكاملت مع دوائر خاصة بينما نجد ان هذه العلوم كما تقرر معرفتنا بتاريخنا الثقافي لا تتناسب مع الدوائر والمؤسسات التقليدية لدينا، وحين تفد الينا الآن فإنها لا



## تحصل على اطار مناسب يحتضنها، فكيف تتحقق حينئذ علاقتها الجدلية بطابع التأثير والتأثر مع البنى والمؤسسات الأخرى؟

□ لقد ادركت ما تقصدونه، وهذا يعود الى ماهية العلوم، فماهية العلوم الشرقية التي تواصلت في تاريخنا كانت بنحو تعجز عن التأثير المباشر على البنى الاجتماعية الاخرى والتفاعل معها، مع ان العلوم الحديثة تمثل الحياة نفسها وهي تنشق من ذات الاشكاليات الحياتية وهي بالتالي مؤثرة فيها، لكن العلوم التي كانت لدينا في الماضي من الأدب الى الفلك وحتى الطبيعيات الفلسفية التي هي بمعنى من المعاني تقترب من علم الطبيعة الحديث، هذه العلوم لم تكن لتفرز معطيات عملية وادوات تعين على تسخير الطبيعة مباشرة.

وتباين هذه العلوم في جانبها هذا مع العلوم الحديثة بشكل ماهوي يفسر التحول والانقلاب الواسع الذي طال العالم.

لقد تجلت الطبيعة للعلماء المعاصرين بشكل جديد كما قال غاليليو بأن الإله دون هذه الطبيعة بلغة الرياضيات ولا يمكن لغير العارف بها ان يطالع كتاب الطبيعة. ويمكن القول بأن الباحث والإنسان المعاصر اكتشف طبيعة اخرى كتبت بلغة ثانية، فعمد الى اتقان اللغة تلك واستطاع قراءة الطبيعة وحقق المكاسب التي نراها. وكان إنسان الماضي يرى هذه الطبيعة لكنها كانت تتجلى له بلغة اخرى... بلغة الميتافيزيقيا فكان يقرأ بها الطبيعة، لذلك فإنه لاحظ اهدافاً وغايات ومعطيات اخرى.

نعم ان الطبيعة هي واحدة حاول كلا الطرفين ان يكتشفها واتسم جهد كليهما بالواقعية، لكن الفرق انها تجلت لكل طرف بطريقة خاصة.

والتحول الذي طال الرؤية الى الكون هو الذي ادى الى ظهور العلم الحديث، وقد تجسدت العقلانية الغربية بالمضمون ذاته فحققت نتائج عملية وحياتية ندرتها جميعاً.

○ على هذا فإن سؤالنا السابق يظل مطروحاً بقوة، فكما اشرتم ان لكل علم مبدئين قبيين احدهما الظروف الاجتماعية والآخر هو النظرف المعرفي.

والاشكالية الاساسية هي ان مرحلتنا التاريخية لم تكن تمتلك ذينك  
المبدئين بنحو يمكنهما استيعاب العلوم الحديثة وتطويرها. ألا تتصورون  
ان ذلك الظرف قد تواصل حتى اليوم وهو يعمل على اعاقه ازدهار  
العلوم الحديثة لدينا؟

□ اجل انني اتفق مع هذه الفكرة تماماً، أي ان الظروف المعاشة التي اسميناها  
بالعوامل والظروف المعرفية التي اشرنا اليها بالمعطيات او المبررات المعرفية، هي امور  
تلعب دوراً مؤثراً في ظهور أي نوع من العلوم قديمها وحديثها.  
والعوامل والمعطيات التي لعبت في الماضي دوراً في تسليط الضوء على قسم من  
العلوم وترويجها، وتغييب قسم آخر، لا زالت بنحو وآخر موجودة معنا الامر الذي  
يبرر لنا القول انه وبعد ٧٠. ٨٠ عاماً كنا فيها نستورد العلوم الحديثة فإن هذا الغرس  
الفتي لم يتجذر بعد في ارضنا واذا لم يتواصل رفته وسقيه من الخارج فإنه سرعان ما  
سيموت. وبتعبير اكثر بساطة فإن العقل والروح الحديثين لم يرسخا فينا بالدرجة  
الكافية ولذلك فإننا لم ندخل حتى الآن مرحلة الانتاج العلمي ولا زلنا نقتل وننتع في  
الاغلب.

وفي العلوم الطبيعية التجريبية لا يزال الوضع كما هو، حيث نجد ان جامعاتنا لم  
تأخذ موقعها المناسب في المجتمع ولا يزال العلم يعد سلعة كمالية ثانوية، ويعد  
العالم المتخصص بمثابة إنسان يعيش الى حد ما في عزلة عن الحياة ويمتلك  
شخصية شاذة، واعتقد ان ذلك ملاحظ بشكل اوضح في دائرة العلوم الإنسانية، حيث  
نجد ان المجتمع - خاصة مجتمعنا الديني - يبدي اعجابه في الغالب بالعلوم التجريبية،  
وهكذا فإن العلم الحديث لم يكتسب لدينا هويته الاجتماعية فلم ترسخ هي بنفسها  
كما لم تكتسب ذلك بفضل بنية او دائرة اخرى الامر الذي ادى الى ان يواجه تقدمها  
مشاكل متعددة.

وعوامل ذلك ومعطياته هي نفسها التي سادت في الماضي أي ذات البنية  
الاجتماعية وبنية السلطة والفهم الذي نحمله عن المعرفة، اضافة الى المبادئ القبلية  
الميثاقية والمعرفية [الابستمولوجية] التي راجت بيننا والقيمة التي كنا نوليها لنمط

خاص من الحياة، اذ عملت على ان تبقى جملة من العلوم غريبة في اوساطنا. ونلاحظ احياناً ان التجارب الروحية العرفانية واكتشاف اسرار الميتافيزيقيا تأخذ قسطاً وافراً من تقديرنا واهتمامنا بينما لا يبقى لأسرار الطبيعة سوى الاستهانة بها والتقليل من اهميتها، وهو ما كان له تأثير شديد على تطور العلوم المشار اليها بنحو كان العالم الذي يحاول ممارسة البحث والاكتشاف العلمي يخفي في قلبه مشاعر الخجل والتقليل من اهمية عمله هذا.

وحتى في قلوبنا الميتافيزيقية وفلسفة العلم كنا نحدد شرف العلم وقيمه على ضوء قيمة موضوع العلم وكلما كان الموضوع اشرف اولنا العلم قيمة اكبر. ولم يكن من العفوي ابدأ وصف ابن سينا لعلم الالهيات (بالمعنى الاخص) او الميتافيزيقيا بقوله «أفضل علم بأفضل معلوم» وحين يسود هذا النوع من التقسيم للعلوم بطابعه القيمي فإن العلم الذي موضوعه هو التربة الأرضية لن يحصل الا على موقع متواضع جداً حيث ان التراب بالمقارنة مع الملائكة مثلاً يمتلك مكانة وضيعة.

اعتقد ارسطو في تصنيفه للعلوم بأن العلم هو امر كلي بالاساس ولا يمكن بناؤه من خلال الجزئيات، ولذلك يتم احتقار علم التاريخ والجغرافيا وامثالهما، ونجد ان الفن يعد علماً حقيراً في تصنيف افلاطون للعلوم، وتشكل هذه كلها اموراً اشبه بالمبادئ لفلسفة العلم لدى المسلمين مما أثر في تحديد لون اهتمامهم بالعلوم ودراستها.

ولا تزال هذه التقييمات موجودة بيننا الامر الذي ادى الى احتقار علوم الطبيعة والا هم من ذلك في هذا المجال هو ان إعمار الدنيا والحياة لأجل الحياة ذاتها لم يكن ضمن هموم إنسان الأمس كما لم يكن ذلك الإنسان يمنح شأن تطوير العالم قيمة مهمة، وحينئذ فمن الطبيعي ان يتم اهمال العلم الذي يدور في ذلك الاطار ويخدم تلك الغايات، ويبقى الا هم لدى علمائنا هو معرفة النفس وكشف الحقائق وغلبة اليقين على الظن، وهذه من النقاط التي اعتقد ان علينا ان نغني بها كثيراً.

امتلك إنسان الحدائفة قناعة بالظن واكتفى به... وما هو الشيء الذي اخفق هذا الإنسان في انجازه بواسطة الظن الذي اقتنع به ياترى؟! اما إنسان الأمس فلم يكن ليرتضي الا اليقين حيث اعتقد أن اوج العقلانية وذروتها هو بلوغ اليقين وتحصيله،

وفي ضوء التعريفات التي كانوا يطرحونها لم يكن بوسع هذا اليقين الانتاج الفلسفة حيث لم يكن ليتوفر، سوى في حالات نادرة، في سائر العلوم الاخرى سواء في التاريخ او الطبيعيات وغيرها، مما ادى الى كساد سوق هذه العلوم لديهم.

ولذلك فإن من الموضوعات الاساسية في علم اجتماع المعرفة والابستمولوجيا هو معالجة الاتجاه الفكري الذي يفضل اليقين على الظن ويمنحه الأولوية عليه ويقصر السمة اليقينية على علم خاص فيسلبها من باقي العلوم، اضافة الى لون التفكير ونمط الحياة الذي يلحق الإنسان كيف يحصل على اليقين بشكل اسرع، وموضوعات اخرى نظير حجم التأثير الذي يتركه كل من الظن واليقين في الحياة.

وقد عصفت التغييرات بمكانة اليقين بعد النهضة الأوروبية، وكما ذكرت آنفاً فإن غاليليو اكتشف طبيعة دونت بلغة رياضية وكان من اهم افكاره ان ذلك اليقين الذي لهث وراءه السابقون انما يوجد في الرياضيات دون الميثافيزيقيا.

وفي ضوء هذا فإننا شهدنا تحولاً ونقله كاملة... انتقالاً لليقين من نطاق الميثافيزيقيا الى الرياضيات، وحيث ان الطبيعة قد دونت بلغة الرياضيات فإن ذلك اليقين المطلوب يمكن الحصول عليه في نطاق علوم الطبيعة ايضاً. وبالطبع كشفت التحولات اللاحقة ذلك غير أن المهم هو ان الاكتفاء بالظن يمثل احدى الرؤى الإنسانية الحديثة، وتطالعنا في هذا المجال واحدة من مقولات برترند راسل الأساسية التي يقرر فيها ان على الإنسان اليوم ان يتعلم كيف يعيش ويحيا بالظن، بينما كان من اهم المبادئ المعرفية لإنسان أمس هو رفض الاكتفاء بمستويات المعرفة الاوطأ من اليقين!

ان هذا التحول الذي عصف بالمعرفة الإنسانية هو تحول جوهري، حيث ان نمط المعيشة البسيط الذي كان لإنسان أمس شجعه على فكرة ان تحصيل اليقين هو امر يسير ومقدور، بينما تدلل الحياة المعقدة اليوم والانجازات العلمية التي كشفت النقاب عن تضاعيف الطبيعة المتنوعة وبنائها، على ان تحصيل اليقين ليس ميسوراً بالنحو الذي كان يظنه القدماء. وأتوه هنا الى ان المقصود بذلك هو اليقين العلمي لا يقين الجهل وانماط الجهل المركب التي تتوفر دوماً.

○ مع الأخذ بنظر الاعتبار ان القرون الأخيرة تمتلك اطارها الفلسفي والميتافيزيقي الخاص، اضافة الى ملاحظة ان على علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة وبخاصة التنمية التي راحت تعد فرعاً من العلوم الاجتماعية والعلوم الحديثة، ان تقدم معالجات لما يواجهنا من مشاكل، وايضاً مع ملاحظة النقطة التي اشرتم اليها من عدم توفر المبادئ المعرفية والاجتماعية لتلك العلوم في بلادنا او بتعبير آخر عدم امتلاكها لهوية معرفية واجتماعية... ماهو الدور المطلوب منا في مسار التنمية، وفي السياق ذاته ماهي سبل الحل التي يمكن تخمينها؟.

□ السؤال معقد جداً وعلينا تحديد اساس الموضوع في البداية، وهو أن ندرك عدم امكانية اخذ العلوم الحديثة من منتصف الطريق، لأن هذا الغرس يعجز عن النمو في التربة التي تتمثل بمبادئنا القبلية في مجال المعرفة والطبيعة والحياة، الامر الذي يعني ضرورة تعديل تلك التربة بما يتناسب وذلك الغرس لكي يؤدي اكله وليس ذلك سوى الرؤى الجديدة التي ينبغي ان يحملها الناس ازاء العلم، أي اكتساب العقلانية الحديثة والرؤية او المكانة الجديدة التي نمنحها للعلوم، وهو ما يظهر في اطار خلافات واسعة ويرتبط بجوانب متعددة كظروف الحياة والسلطة والحكم والسياسة وامثالها.

علينا ان ندرك بالدرجة الاولى وجود تناسب بين العلوم الحديثة ولون محدد من المبادئ القبلية يؤدي الفصل بينهما الى موت العلوم تلك. وفيما بعد من الضروري ان نلاحظ ان تقبل تلك المبادئ اجتماعياً ليس بالامر السهل الذي يمكن تحقيقه عبر التعليم مثلاً بل يحتاج ذلك الى تأسيس لون من العلاقة والربط بين المبادئ تلك وحياة الإنسان.

والمشكلة تبدأ من هذه النقطة حيث علينا ان نستأنف تحليلاً لتاريخ الغرب لنحدد كيف تشكلت الظروف الفكرية الحديثة في الغرب وكيف استطاع علماء تلك البلاد تأسيس العلم الحديث. وكما تعلمون لا توجد نظرية واحدة في هذا المجال بل طرحت وجهات نظر متعددة غير ان معظمها يحمل طابعاً توصيفياً أكثر منه تحليلياً

وتفسيرياً، حيث انها تناولت الاجابة على اسئلة نظير: ماذا حدث، ماالذي تفوق وعلى ماذا، وقلما وجدت من يتناول السؤال بلماذا بشكل جاد ومعمق وذلك لأنه يمثل حدثاً لا نظير له في التاريخ الإنساني وهذا النوع من الاحداث يستعصي دوماً على التعليل ولا يبدو طبعاً بشكل كامل للجهد التحليلي.

نلاحظ في هذا المجال ان جوانب متعددة بقيت في عداد المجهولات التاريخية مثل العامل في زوال الاتجاه الارسطي واحتلال الافلاطونية لموقعه، وفي انتقال اليقين من الميتافيزيقيا الى الرياضيات، وفي اقبال البشر على العلوم العملية اكثر من اهتمامهم بالفروع النظرية المحضه، والسبب في اهمال الانتصار على الخصم في المجادلة والاهتمام بالتغلب على الطبيعة كما يقول بيكون، وفي تفوق الاستقراء على القياس على حد تعبير البعض... وثمة طبعاً محاولات لعلم الاجتماع، سواء في الاطار الماركسي او خارجه، لتقديم شبه تحليل وتفسير في هذا المجال غير انه اكد في الغالب على التحول الذي طال نمط المعيشة، وهم يعدون العلاقة بين العلم والبرجوازية وثيقة وراسخة، بيد ان هذا التحليل شبيه بقضية الدجاجة والبيضة القديمة حيث لا يعلم الإنسان بشكل دقيق ايهما تقدم على الآخر ومثلّ علة ايجاده.

كان هنالك اعتقاد بأن بعض الحريات السياسية في بلاد الغرب تعبر عن احدى الشروط الضرورية في التقدم العلمي، تلك الحريات التي ناضل من اجلها فولتير وكثيرون غيره، لكننا اليوم نلاحظ جدلاً حول ذلك اذ ينوه البعض الى الاتحاد السوفيتي السابق كمثال يدل على العكس لأنه وبرغم غياب الحريات الليبرالية فيه حقق معدلاً عالياً للتنمية العلمية الى حد ما، ولذلك ثمة جدل حول اعتبار الانظمة التوتاليتارية (كالاتحاد السوفيتي) عائقاً للتقدم العلمي.

ورغم كل هذه المناقشات والتشكيكات، ثمة امر لا يقبل الشك هو ان مجتمعاً علمياً وجد وظهر - اياً كان السبب - واكتسب العلماء منزلة اجتماعية، ولولا هذان الأمران لما ظهر التطور العلمي بالمفهوم المعاصر.

حين نلاحظ الماضي نجد في المجتمع الإسلامي مثلاً ان الفقيه كان له مثل تلك المكانة الاجتماعية ولذلك فقد ازدهر علم الفقه واعتقد الفقهاء انهم يلعبون دوراً مهماً

في المجتمع، غير انه ظهرت موضوعات فيما بعد كان على الفيزياء او الكيمياء ان تتولى معالجتها، وهكذا اكتسب المختصون في هذا المجال مكانة مهمة في المجتمع وبالتالي راحت تلك العلوم تحتل مكانتها لتتكامل وتتقدم. وكان ينبغي لذلك ان يحدث ايضاً في بلداننا بنحو وآخر فلو توفرت لدينا ادارة علمية تعتقد بإمكانية حل المشاكل الاجتماعية بواسطة العلم دون الاهواء والنزوات او المناهج التغييرية الاخرى، فحينئذ كان يمكن ان يحتل العلماء مكانة خاصة وسيرون انفسهم في موقع المسؤولية ازاء معالجة مشاكل المجتمع وسيثأثرون ايجابياً بتلك المشاكل ذاتها، وبالتالي سيظهر تفاعل طبيعي وسليم بين العلماء والمجتمع وحينئذ وحسب يمكن ان يوجد ثمة امل في ان تصبح علومنا علوماً بالمعنى الحقيقي ويتم تأسيس تميّتنا ايضاً في هذا الاطار. لذلك فإنني اتولى تقييم اهم هذه الموضوعات في اطار الادارة العلمية للبلاد والمكانة التي تمنح للعلماء.

○ افهم من فحوى حديثكم انكم تولون اهمية كبيرة للادارة السياسية في هذا المجال وتعتقدون انها هي التي تمهد للادارة العلمية. ومع ملاحظة انكم اشرتم في موطن آخر الى ان المؤسسة السياسية تنبثق من النظام الاجتماعي، فهل ترون ان السلطة السياسية مؤهلة لإكساب المجتمع تلك الخصوصية بشكل كامل. ومع ملاحظة ماينتموه فيما يرتبط بعدم الانسجام بين العلوم الحديثة والطبيعة الثقافية والاجتماعية التي نحملها، هل تتصورون ان في وسع الادارة السياسية ايجاد حل لعدم الانسجام الحاصل، واذا عجزت عن ذلك فهل للاوساط العلمية ان تطرح معالجة جادة ازاء هذه الاشكالية؟

□ كما بينت آنفاً فإن الادارة السياسية تلعب دوراً مهماً للغاية، واذا صممت على اعتماد المنهج العلمي في الادارة فإن الوضع سيختلف الى حد كبير. وأوافق تماماً على ان السلطة السياسية انما تناسب طبيعة المجتمع الذي تظهر فيه ولكن لا اعتقد انك تفهم

ذلك بنحو لا تكون فيه السلطة السياسية في موقع القيادة أي انها لا تبادر الى تطوير المجتمع.

اعتقد ان دفع المجتمع نحو الوضع الذي يخضع فيه لإدارة علمية سيرت كثره على اوضاع الجامعات ويكتسب التعليم شكلاً آخر ليمثل العلماء مكانة مهمة وبالتالي فإن البحث العلمي سيتخلص من شكله التقليدي.

يمكنك الآن ان تلاحظ على من تطلق كلمة الباحث في مجتمعنا؟ ندرك جميعاً بشكل اكيد ان العلم والتنمية يقومان على البحث لكن ما الذي يصنعه الباحث لدينا؟ انه في الواقع شخص يستعير صياغة مسائله من الخارج كما يعد لها تلك الاجوبة التي قدمها الاجانب، ولذلك فإنها عاجزة عن معالجة مشاكلنا فالباحث لدينا يقلد الاجانب في شكل مسائله وفي منهج حلها ايضاً.

لقد اعد الغرب مائدة البحث العلمي وفق مقاسات لا يمكن معها للباحث ان يجد مادة لعمله خارج نطاقها. والبحث الكذائي الذي يتم في مختبراتنا هو جزء من الخارطة الواسعة لجغرافيا البحث العالمية، وهذا اللون من البحوث كما هو واضح يظل فاقداً للصلة بكافة اشكالها ببنية مجتمعنا ولا يتواصل معها، وبالتالي فإن الطالب الذي درس في فرنسا البيولوجيا الكيميائية، يعتمد حين عودته لبلاده الى ملاحظة مسائل ذلك العلم الذي درسه هناك، ويحقق نتائج يهتم بها الآخرون وهي تتولى حل ما يواجههم من مشاكل علمية احياناً ولعلها مؤهلة للطرح في مؤتمراتهم العلمية. لكن علومنا تبقى مستوردة أي ظاهرة تابعة الى الغير رغم انها تتم بين ظهرانينا.

اعد الاجانب برنامج عمل وأوكلوا لنا انجاز جملة من المهام الا ان مكاسبها تعود لهم. واذا ادركت الادارة السياسية هذا الموضوع جيداً، أي استوعبت من جهة اشكاليات البحث والعلم وطبيعة العلاقة التي تربط بين العلماء في العالم بنحو واسع جداً وشمولي لترى كيف احتجز علماؤنا في قيد الآخرين، ومن جهة اخرى حين تعتقد السلطة السياسية ان العلم هو السبيل الوحيد لمعالجة مشاكل المجتمع وتتعامل مع العلماء من زاوية كونهم علماء دون ان تضع عشرات القيود والشروط لمنحهم المكانة اللائقة... اذا تحقق ذلك فإن العلم سيكتسب موقعه اللائق به في المجتمع.



كما اشرنا سابقاً فإن العلم في بلداننا اليوم هو بمثابة السلعة يعرضه المتعلمون للبيع وهم يطمحون الى بلوغ مرتبة العلماء ليتم شراؤهم بسعر اعلى وحسب، لكن هذا هو الذي تفرضه طبيعة نظامنا الحياتي، واذا لم تعالج ادارتنا السياسية ذلك فسيستمر هذا الوضع.

اذا بادرت الادارة السياسية الى ممارسة التوعية ازاء هذه الأزمة فلن تكون جامعاتنا بعدئذ مكاناً للنزهة يقضي فيها الشباب نتيجة للبطالة اربعة اعوام لأجل اخفاء بطالتهم فيدرسون هذا الفرع وذلك دون طائل... لكن الجامعة في تعريفها الجديد ليست بمكان يدرس فيه المرء لتحصيل اللذة الشخصية او اكتساب فضيلة العلم، بل عليها كسائر مؤسسات المجتمع ان تضطلع بمهمتها الخاصة في اطار تنسيق مع المؤسسات الاخرى، ولا احاول ان القي مسؤولية ذلك كله على الادارة السياسية بيد أنني احب التأكيد على اهمية الدور الذي تلعبه.

ولدي على صعيد آخر عتاب لأولئك العلماء الذين لا يبذلون الحرص المطلوب على علمهم ويبيعونه بثمن بخس احياناً، واولئك الطلبة الذين لا يحرصون على تحقيق النجاحات العلمية المطلوبة في اكتساب خبرات جيدة في مجالاتهم، كما لا يدافعون عن علمهم بالشكل اللازم. ان العلم في بلادنا مظلوم اليوم وبدلاً عن اخذه لزام المبادرة والهجوم ينشغل بالدفاع عن نفسه من موقع ضعيف ليحفظ وجوده الهزيل بنحو ما وهو ما يدعو الى الاسف.

نلاحظ ان هذا الوضع يتأكد في نطاق العلوم الإنسانية التي تعرضت لدينا الى هجومين عنيفين احدهما باسم الدين والآخر باسم الفلسفة، حيث انبرى جماعة باسم الدين للهجوم على العلوم هذه على اساس انها كفريات انتجها الكفار ونحو ذلك. كما ان الفلاسفة قالوا بالتصريح او التعريض بأن ما تكون العلوم الإنسانية في صدد طرحه، قد طرحته وتطرحة الفلسفة (الأرسطية. الإسلامية) بشكل افضل، والمسائل التي تعجز عن حله تلك العلوم، يمكن لهذه الفلسفة ان تتولى معالجتها كلياً.

ادت مواقف هذين الاتجاهين المتصارعين الى اصابة الباحثين والعلماء في مجال الإنسانيات بالرعب الى درجة صاروا يخشون حتى الاعلان عن وجودهم واعتقد أن

الخاسر الأكبر في ذلك هو المجتمع.

من المؤسف ان الرؤية الاجتماعية لدينا لا تمثل تربة صالحة للعلم الحديث، فتقافتنا بطابعها الصوفي مشحونة بالأدوات والمعطيات التي تقلل من شأن العلم وتحتقره، لذلك فإن اساتذة جامعاتنا عليهم اليوم ان يدركوا طبيعة العقل الذي يحمله طلبتهم ويلاحظوا ان الطالب حين يتصفح كتاباً في الاخلاق او الفلسفة فسيجد فيه ما ينفره من العلم والعقل في مفهومهما الحديث، ولذلك ورغم الحدود التي نعتقد انها تقيد العلم في الحقيقة فإن مستويات الدفاع عن العلم ليست جميعها بغير ذات جدوى. وعلى هذا الاساس فإننا لا ارى خلف كل تلك الطعون والهجمات على الغرب والتغريب سوى الحرب مع العقل والعلم التي تلبست بأشكال تبدو مقبولة، ولن تكون حصيلة ذلك غير ان تؤمن ونقتنع بجملة من النصوص الشعرية والاهوام لتتولى ادارة البلاد ثانية بطريقة غير علمية.

○ عبر التحليل الذي طرحته ضاعفت من مسؤولية العلماء وطلبتهم بدور قلما يولونه الاهتمام. مع ملاحظة ذلك اذا عدنا الى موضوعنا فإننا سنواجه مشكلة في نطاق الوسط العلمي الذي يستورد العلوم الحديثة، حيث يتلقى كل عالم تعليمه في اطار مذهب معين او يتأثر بجانب خاص منه او انه يطلع على بعض الكتابات التي تجعله يعتنق اتجاهها او نزعة ما، وبالتالي فإننا نواجه حالة غياب للوحدة العلمية، وفي مساحة ضيقة جدا كعلم التنمية مثلاً نشاهد تشتتاً علمياً كبيراً، كيف نعالج ذلك في تصوركم؟

□ اعتقد ان هذه ليست مشكلة معقدة، وذلك لأننا نعيش في عالم لا تخضع فيه حركة توالد الاتجاهات العلمية والفلسفية المختلفة الى مشيئتنا، اضافة الى انه لا يمكننا ان لا نتفاعل مع العالم، كما ليس في وسعنا الجلوس للمراقبة والرصد لتحديد الافضل من الاتجاهات والمذاهب لتتخذ القرار بشأن رفضه او تبنيه، فالتنوع في الآراء امر لا بد منه.

اننا نظوي مرحلة من الاختبار وقد يحصل خلالها الخطأ ويبدو انه لا مفر من ذلك، واذا توفر فضاء مفتوح في اوساطنا العلمية فأعتقد ان ذلك التنوع في الرؤى سيكون مفيداً جداً اذ انه ليس بالامر الضار في نفسه بل الخطر يكمن في تأدية ذلك الى التشتت ولكن لو تمت الحيلولة دون ذلك فسنحقق منه مكاسب مهمة، وطبعاً شريطة ان لا تتم الحيلولة تلك بوضع قوانين وتعليمات رسمية لذلك او عبر تشكيل لجنة تقييم... بل ان يحمل العلماء مسؤولية ذلك في فضاء علمي وفكري حر ومفتوح، ونجد ان الغرب هو مسقط رأس تلك المذاهب المختلفة غير انه لا يمكن القول بأن ذلك قد ألحق بالغرب الاضرار وكبده الخسائر.

بيد ان ثمة حقيقة اساسية جديرة بالاهتمام، وهي ان السلطة احياناً تتخذ موقفاً معيناً ازاء مجموعة من الافكار الامر الذي يربك المسار الفكري بدرجة ما، واذا تخلت السلطة عن هكذا مواقف ولم توظف اساليبها ونفوذها في دعم فكرة وقمع اخرى... حينئذ لن نخسر شيئاً بل سنحقق مكاسب كبيرة.

ولعل هناك من يقول بأننا كبلدان نامية لا نمتلك وقتاً كثيراً للاختبار لنتنتظر نتيجته ونقرر على ضوءها. غير اني اعلق على ذلك بالمثل الشهير «ليس لدي الوقت الكافي للاستعجال» حيث ان العجلة تتطلب دوماً قدراً اكبر من الوقت، فإذا تم اخذ الاحتياطات اللازمة والقدر الكافي من الوعي فأتصور اننا لن نخسر شيئاً لا سيما في مجال العلوم الإنسانية لأن موضوعاتها معقدة الى درجة لا يمكن معالجتها الا عبر هذا الجدل بين الاتجاهات المتنوعة.

اعتقد أن دخول هذه الاتجاهات الى بلداننا لا انه ليس بمضر وحسب وانما يحول دون استهلاكنا في نمط واحد من الثقافة الغربية، وفي مجال علم الاجتماع مثلاً تطالعنا مذاهب المانيا وفرنسا التي تولي المنهج التجريبي اهمية اقل، وفي مقابل ذلك نواجه الاتجاهات السائدة في امريكا والبلدان الانجلوساكسونية التي نلاحظ انها تولي اهتماماً اكبر للتجربة. فاذا حاولنا حينئذ ان نصدر فتوى مسبقة تفضل بعضها على الآخر فلن يكون ذلك في صالحنا بل من الافضل ان نترك لها الفرصة الى حد ما للتنافس فيما بينها عندنا هنا لتتولى بعد ذلك ملاحظة نتائجها.

وأؤكد على أننا لن نخسر شيئاً شريطة توفر الحريات الفكرية والاجواء المفتوحة إضافة الى ان على الحكومة ان تلزم نفسها بالحياد وعدم الانحياز الى أي اتجاه فكري وان لا تتخذ موقفاً خاصاً في هذا المجال.

○ اذا شئنا الآن الخوض في حديث معرفي صرف، نلاحظ ان المسائل التي تشكل بنية العلم ويصاغ العلم الحديث حولها، وفدت اليها من الغرب وهي حين تندافع باتجاهاتها وتنوعها وتتقاطع فإن اضرارها كبيرة ستلحقنا نتيجة لاستمرار ذلك الوضع على اساس انها ليست بالمسائل المحلية، كما ان العلم لم يكتسب شكله وبنيته في ضوء المسائل المحلية واذا شئنا تحقيق ذلك في بلداننا فإن ذلك يتطلب ان يتوفر العلماء على خبرة عميقة بثقافة الأنا المحلية. وبمجرد القاء نظرة على المطبوعات التي تبدي وجهات نظر تخصصية ندرك انه قلما يوجد متخصص يحمل خبرة في ثقافتنا العلمية والسياسية والاقتصادية وكذلك في مجال الاجتماع والفلسفة والتاريخ، ونلاحظ بشكل عام ان كلا من علمائنا قد استوعب مذهباً او اتجاهاً من العلوم الغربية وهو انما يطرح مسائل ذلك الاتجاه ومناهجه والسبل التي يقترحها للعلاج، وبالتالي فإنه يدخل في جدل وشغب مع اقرانه من اتباع الاتجاهات والنزعات الاخرى. هذه قضية اجتماعية اكتسبت هويتها في بلداننا لتتحول الى عائق اساسي جدا. ماذا تقترحون فيما يرتبط بذلك؟ وكيف لنا ان نختصر المسافة لنظفر - كاحتمال - بأفضل الطرق ونخوض في جدل او فر فائدة.

○ الاقتراح هو ذاته الذي طرحتموه، وقد واجهنا نفس المشكلة في ثقافة الأمم حين انتقلت الفلسفة من اليونان الى البلاد الإسلامية. حيث دخل التيار الديني لفترات طويلة في حرب مع الفلاسفة وكان اعتراضهم الجوهري هو ان مسائل الفلسفة ليست اسلامية سواء كانت الفلسفة حقاً ام باطلاً، وبالطبع فإن الفلاسفة اصرروا على اثبات ان اقوالهم ليست في تضاد مع الدين، غير أن التيار الديني كان يقول بأن الفلسفة ليست

اجابة مناسبة لما نواجهه من مشاكل بمعزل عن كونها ضد الدين او كونها لا تتضاد معه.

ولهذا جاء من يقول بعد عشرة قرون من دخول الفلسفة الى العالم الإسلامي ان بطل التوفيق بين الحكمة والشريعة هو صدر المتألهين، أي انه وحّد بينهما. وينطوي ذلك على الاذعان بأنهما كانا منهجين مستقلين عن بعضهما غير أن كون صدر المتألهين قد نجح في ذلك او أخفق امر خاضع للنقاش، لكنني قصدت تصوير الموضوع فقط للتدليل على انه وفي ذلك العصر كان التيار الديني يشعر بأن الفلاسفة شريحة نخبوية تحمل هموماً عقلية خاصة.

وفيما يرتبط بالعلم الحديث فقد واجهنا حالة مشابهة تماماً، أي ان ابناء المجتمع واولئك الذين يتوفرون على معرفة كافية بمشاكل البلاد، اخذوا يتصورون ان النخبة التي تحمل العلوم الحديثة تمتلك هموماً خاصة بمعزل عن المجتمع الذي له مشاكله الخاصة وغايته التي يتحرك نحوها.

لو أردنا ان نلبث عشرة قرون اخرى كي تتحقق عملية توفيق مشابهة بين الشريعة والعلم فإننا لن نتضرر من ذلك وحسب وانما سنقرض أي انه لن يبقى دين او مجتمع. وفي ضوء هذا فإن من الصواب حقاً والجدير بالاهتمام القول بأن على علمائنا ان لا يكونوا مقلدين في طرح مسائلهم ولا يسوغ لنا منعهم عن الاحاطة بالنظريات الجديدة لأن العلم هو علم وحين يكتشف الإنسان حقيقة فلا يمكن لأحد ان يوجه اليه اللوم، بيد أنه ليس من الصحيح ان نكون مقلدين في طرح القضايا ومعالجتها.

وكما ورد في حديثكم فإن مما تتطلبه معالجة ازماننا هو التوفر على معرفة جيدة بتاريخ شعوبنا وفلكلورها، اضافة الى تحسس معاناتها والتحلي بالارادة القوية والاقبال على مشاركة الناس والانفتاح عليهم الى جانب الحذر من تسييس الاشياء.

ان واحدة من نقاط ضعفنا الحقيقية ان اخصائينا في الإنسانيات حاولوا ممارسة نمط من الاصلاح الاجتماعي فاقد للجذر والاساس في ديارنا، ولم يروا ان من المهم استيعاب ثقافة المجتمع الدينية وتاريخه، وبالتالي فإن افكارهم ظلت بتراء [تعاني القطيعة] دون جدوى.

ويكمن النجاح الذي حققه جلال آل احمد وعلي شريعتي في هذه الحقيقة، حيث ضاعف آل احمد خبرته بالتراث وحاول في اواخر حياته ان يتعرف اكثر على التراث الديني ليدرك طبيعة المجال الذي يشغله التيار الديني ودور رجل الدين في المجتمع، وكانت هذه جوانب مهمة في شخصيته، كما ان شريعتي كان اعمق من آل احمد في ذلك واكثر خبرة، ولم يكن سر توفيقهم سوى هذا.

○ يمكن طرح هذا السؤال من زاوية اخرى، ذلك ان المشكلة هذه تبرز بشكل اكبر في حقل الإنسانيات اكثر منها في دائرة العلوم الطبيعية، على اساس ان العلوم الإنسانية تهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية وهي امور اعتبارية توافقية. ولذلك فهل يمكن اقتباس القضية التي يتولى قوم طرحها وصياغتها - مع المنهج الذي يعتمد معالجتها - وعدها بعد ذلك من قضايا القوم الذين اقتبسوها، في حين ان هؤلاء يطرحون الظواهر الاجتماعية بشكل آخر. واذا لم تعالج هذه الفجوة فهل في وسع العلوم الحديثة ان تكتسب هوية في بلداننا؟.

□ الفت نظر كم الى انه لا يمكن عد العلوم الإنسانية والاجتماعية، اعتبارية بشكل مطلق، وبأي مفهوم ياترى نعد تلك العلوم اعتبارية؟

اوافقك على انها تنطوي على جوانب اعتبارية لكن اسبغ هذه الصفة عليها بشكل شمولي يظل خاضعاً للنقاش، وانما العلوم الإنسانية هي التي تتولى دراسة اعتبارات وتوافقات الناس بشكل علمي، أي ان موضوع تلك العلوم هو القضايا الاعتبارية لانها هي اعتبارية في نفسها، بالضبط كما ان وظيفة اللغوي هي دراسة اللغة التي هي امر اعتباري (وبعبارة ادق فإن دلالة الالفاظ على معانيها امر اعتباري) لكن علم اللغوي ليس اعتبارياً بل هو يدرس اعتبارات الناس، وكأن يكون السفور قبيحاً في مجتمع ما فهذا امر اعتباري، لكن اعتبار السفور قبيحاً هنا او اعتباره حسناً في مجتمع آخر ورغم انه اعتباري في نفسه، لا ينفي ان ما يترتب عليه من آثار هو شؤون حقيقية لا اعتبارية وهي تظهر في الخارج كحقائق.

ولذلك فعلى الطالب الذي يدرس علم الاجتماع او الاثروبولوجيا في الغرب ان يدقق لتحديد المواطن التي يتداخل فيها ذلك العلم بالقيم والاعتبارات الخاصة بذلك المجتمع ليبادر الى التفكيك بينهما، مع ان ذلك عمل معقد وصعب، اضافة الى ان عليه التنبه الى ان اعتبارات جماعة معينة لا تعبر عن دائرة الاعتبارات الخاصة بالجماعات والاقوام الاخرى، اذ يخضع ذلك لعوامل متعددة نظير الصلة العميقة لتلك العملية بالتراث والفلكلور. ولك الآن ملاحظة موضوع التنمية في بلدنا، اذ ان ثمة اعتقاداً سائداً بيننا يذم اللهاث وراء الدنيا، ولذلك اساس ديني راح يكرسه التصوف، وهو ما يلاحظ في سائر المجتمعات الدينية.

فإذا تم اغفال هذه الحقيقة وجعلنا انه حتى اولئك الذين يلهثون وراء المال والرفاه والغنى فإنهم يعتقدون بقبح ذلك ويلومون انفسهم حين يختلون مع ضمائرهم، نعم اذا تجاهلنا ذلك فإن خطة التنمية ستفشل، واذا تم تجاهل هذه الحقيقة الى جانب امور اخرى كمفاهيم التوكل والقناعة والأجل المحتوم... الخ مما هو موجود في ثقافتنا الشعبية والدينية، وثمة موارد منها تعرضت في شكلها ومضمونها الى التشويه بواسطة اساليب التلقين الصوفية، ولم نحددها ونكتشف جذورها العميقة او نتجاهل ذلك وربما ننكره، فإن الخطط التنموية ستواجه الفشل. وهذه هي ذات القضايا الاعتبارية التي ينشأ عنها اثر في الخارج وعالم الحقيقة، الامر الذي يتطلب منا اهتماماً جاداً.

○ تمثل ميتافيزيقيا العلوم الحديثة العنصر المهم وأحد الشروط الاساسية لظهور العلوم تلك، فهل تتصورون ان ثقافتنا تتضمن ذلك العنصر؟ وثمة علوم توجد بيننا بشكل تأسيسي كالعرفان والعلوم الدينية بمعناها الواسع والفروع الفلسفية، وتمتلك هذه أيضاً اساسها الميتافيزيقي الخاص الذي قامت عليه. هل من الممكن ان تعمل هذه العلوم على تضيق الدائرة التي تتحرك فيها العلوم الحديثة لدينا، ومع ملاحظة ما أشرتتم اليه في حوار سابق من امكانية ان نعد أرضية ثقافية للعلم الحديث، فهل

بوسعنا اجراء تعديلات على الاساس الميتافيزيقي الذي يتوفر لدينا هنا

لاجل تنمية العلم الحديث؟ والا فكيف لنا معالجة ذلك؟

□ طرح هذا السؤال منذ فترة في الغرب، ومن الاعمال المهمة التي صدرت في هذا المجال ماكتبه آرثر بيرث تحت عنوان «الأسس الميتافيزيقية للعلوم الحديثة» وقد وفقت لترجمته الى الفارسية كما حاولت في المقدمة الواسعة التي كتبته للترجمة ان أمارس ازاءه عملية تحديث فأضيف الموضوعات التي ظهرت بعد تأليف الكتاب في فلسفة العلم.

والموضوع الاساسي لكتاب بيرث هو تلك الميتافيزيقيا او المبادئ المابعد طبيعية للعلم الحديث وهو يقول كفيلسوف بالمعنى العام للكلمة: حين عزمت على تدريس الافكار الفلسفية الحديثة التي ظهرت في اوربا وتحديد جذورها، وجدت انه ليس أمامي سوى العودة الى آراء نيوتن الذي قدم للفلسفة الحديثة منهجاً جديداً وأرشد الحكماء الى سبيل جديد.

ويسعى بيرث الى اكتشاف الأساس الميتافيزيقي المهيمن على الفكر العلمي لنيوتن، وهو ينتهي الى حيث انتهى بعد ذلك آرثر كاستلر في كتابه «المشي اثناء النوم».

ويعتقد كلاهما ان العلماء كانوا في حالة من الغفلة والسيات ومثل اولئك الذين يمشون في نومهم راحوا يتحركون في المجالات العلمية دون ان يعوا بشكل كاف طبيعة ما يفعلونه، حيث كانوا يمارسون عملهم بأعين غير مفتوحة، واذا سئلوا عن المبادئ التي يعملون في ضوءها لم يكن بوسعهم غالباً ان يبينوها بنحو مدوّن على شكل محاولات مصاغة تعرض للآخرين او تطرح في كتاباتهم.

كانت الافكار قواعد ومقدمات راسخة في اذهانهم وهم يوظفونها في عملهم البحثي بشكل غير واع. وقصارى ما هنالك ان على الفيلسوف ان يلاحظ تلك الآراء العلمية ليستخرج مبادئها الميتافيزيقية عبر المقارنة والتحليل المفاهيمي الدقيق، رغم عدم انتباههم هم انفسهم لذلك. ويعتقد بيرث مثلاً ان الوضعية التي ظهرت بشكل مستقل بعد نيوتن بقرنين ونصف القرن وعرفت باسمها الخاص كمذهب محدد في



دائرة العلم والمعرفة، كانت منذ البداية موجودة في اعمال نيوتن البحثية حيث كان يفكر بطريقة وضعية وتستند جهوده على مبادئ الاتجاه الوضعي.

وهو يعتقد كذلك ان الأسس اللاهوتية كانت تلعب دوراً في بلورة آرائه أيضاً، أي ان تصورات نيوتن حول الطبيعة وخاصة تلك التي تتعلق بالله سبحانه، أعانته على تطوير افكاره الفلسفية والعلمية. والى جانب كل ذلك فإن العلم الحديث مدين له في التقدم الذي تحقق والى حد كبير الى الرياضيات كذلك أي تلك الادوات الاستثنائية في اهميتها والتي اتيح توظيفها لنيوتن وغاليلو وأتباعهما.

اشرت في موطن آخر الى ان غاليلو اكتشف طبيعة جديدة في النظام الكوني، وهي مدونة بلغة رياضية وقد عاد اليقين بذلك من نطاق الطبيعيات والميتافيزيقيا القديمة الى الرياضيات الحديثة. وما كان علماء أمس يبحثون عنه في الميتافيزيقيا اصبحت الطبيعة الرياضية موطناً للعثور عليه واقتنع العلماء بضرورة البحث عن القضايا اليقينية في الرياضيات. وهذا في حد ذاته منهج وهو مبدأ ميتافيزيقي أيضاً، أي ان الرياضيات اخذت موقعها بين علماء الفروع التجريبية كأداة فاعلة جداً ومهيمنة من جهة، كما ان ذلك راح يستند الى فكرة ميتافيزيقية تقرر أن اليقين يظهر في الرياضيات وان كتاب الطبيعة قد تم تدوينه بلغة رياضية.

ولهذا فقد كانوا يوظفون الرياضيات مع اطمئنان كامل بأنها تعينهم في اكتشاف اسرار الطبيعة، وفي السياق ذاته نجد ان مقارنة ذلك بموضوع الحركة بليغ في التعبير. حيث كانت هذه المسئلة تعد رياضية بالكامل لدى غاليلو وأتباعه، وذلك لأن كافة جوانب الموضوع خاضعة لأداة البحث الرياضي فهي تنطوي على بعد الزمن ولها مسافة وشكل مستقيم او منحني.

غير أن الشيء الغائب في رؤية الفلاسفة المشائين لهذه المسألة هو موضوع التحليل الكمي، حيث لا نجد هناك سوى حديثهم القائم على مقولات القوة والفعل ومفاهيم الغاية ومبدأ الحركة ومنتهاها والانتقال من القوة الى الفعل ونحوها، الى الحد الذي نجد أنفسنا اليوم حين نطالع كتب الفلسفة التي تركها ابن سينا أو أسفار صدر المتألهين

ونخوض فيما يرتبط بالقوة والفعل، عاجزين في الحقيقة عن ادراك كيف تمت تلك النقلة والاجتياز من هذا المنطق الفلسفي الى ذلك المنطق الرياضي وأي صعوبة اكتنفت تلك العملية وأي أمر عظيم وخطير كان .

ولذلك فإنه يبدو من المعقول جداً ما يقال حول عمل غاليليو من وجود طفرة هائلة في ذلك او انه استطاع العبور من فوق خندق او حفرة واسعة جداً. ومن المهم للغاية ماقله أمثال كوايريه بأن ثمة رؤية جديدة الى الطبيعة ظهرت آنذاك لانعرف كيف ظهرت، أي اننا لانستطيع تحديد ما الذي حدث بالضبط وجعل الإنسان يلتفت الى الخلف ليلاحظ هذا العالم من جهة اخرى.

واجهتني هذه القضية حين كنت اراجع في كتاب الاسفار لصدر المتألهين موضوع الحركة الجوهرية، وكذلك حين كنت اطالع البحوث التي تتعلق بالقوة والفعل وأفكار الفلاسفة في هذا الاطار، كنت احدث نفسي وأقارن لأجد الفارق الشاسع بين النقطة التي أنا فيها والنقطة التي يتحرك منها علماء الفيزياء منذ القرن السادس عشر حتى اليوم، ولاحظت حجم الصعوبة التي تطلبها ذلك الانتقال. انه ذات الشيء الذي ذكره كاتب روائي تحت عنوان جريمة غاليليو أي انه قضى على الميتافيزيقيا القديمة ونمط الرؤية السابق بشكل لم يترك لها أملاً في البقاء او العودة ثانية.

اجدني راغباً هنا في الحديث عن كوايريه وهو من مشاهير مؤرخي العلم في عصرنا وهو من اصل روسي يقيم في فرنسا ولبت لفترات في امريكا باحثاً واستاذاً كما ان آراءه تنطوي على قيمة وأهمية كبيرة لدى مؤرخي العلم من الجيل الذي تلاه.

يقول كوايريه الذي يكن احتراماً كبيراً لبييرث: ان التحول الاستثنائي الذي عصف بالفكر البشري وذلك المبدأ الميتافيزيقي الذي اعتنقه العلماء الجدد، يتمثل في ادراك لانهائية الكون وهذا موضوع مهم حقاً، اذ أننا اليوم ومهما حاولنا نعجز عن استعادة تصور القدماء حول العالم ذي السقوف المتناهية، لأننا نشأنا في بيئة اخرى وتغذت عقولنا بروافد مختلفة ولذلك فهي تخفق حتى في تقمص تلك الشخصية التي عاشت قبل عدة قرون.

لقد كان العالم لدى القدماء في الحقيقة محدوداً بأسقف معينة حيث لم تكن الابعاد اللامتناهية معقولة ابداً، حتى انهم راحوا يبرهنون على التناهي ويفترضون ان ثمة مكاناً ومستوى لا توجد وراءه جهة حتى لو توهمناها في خيالنا. ويعتقد كوايريه ان التحول الذي عصف بهذه الفكرة يمثل اعظم النقالات التي شهدتها العقل الإنساني، ومن المعروف ان برونو تعرض الى تقريع الكنيسة وتم اعدامه لأجل معارضته للرأي القائل بمحدودية العالم.

لا اجد بأساً في ان نبتدئ النقطة الاخرى بالتساؤل حول السر الذي يكمن في ان منهج ابن خلدون مثلاً لم يستقطب اتباعاً كثيرين في دائرة العلوم الاجتماعية؟ ولماذا لم ينتشر فكره بين اهل الشرق ولم يتحول كما ينبغي الى اتجاه ومذهب بذاته؟ ولماذا لم نكن نحن الذين اكتشفناه في البداية وكان هذا من نصيب الآخر منذ القرن التاسع عشر فما بعد حيث ترجموا كتابه ومارسوا تحليل افكاره، حتى وجدنا بعض علمائنا وكتابنا مثل طه حسين قد سافر الى فرنسا وتعلم هناك وأعد رسالته للدكتوراه حول ابن خلدون لتنتشر بعد ذلك في مصر بالعربية، وهكذا وجدنا أنفسنا ونحن مواطنو ابن خلدون وابناء دينه، نتعرف اليه تدريجياً عبر هذه الطريقة وصرنا نحاول بنحو وآخر ملاحقة همومه وإتمام عمله.

وانما اقول (بنحو وآخر) لأننا لم نلاحق افكاره بشكل جاد وبالمستوى الكافي، فنحن في ايران لا زلنا نعاني من عدم وجود عمل ايراني جاد حول ابن خلدون سوى بضع ترجمات ومجموعة من المقالات دون ان يتوفر عمل واسع وتفصيلي.

عد البعض ابن خلدون مفكراً حديثاً ولعل هذا التعبير ليس موضوعياً مائة بالمائة، وقد طرح توماس كون سؤالاً رائعاً وهو فيلسوف علم يمتلك آراء كثيرة تستحق الاهتمام، فقال: لو سئلت هل ان كوبرنيكوس ينتمي الى العصر القديم او الحديث؟ فسأجيب بأنه لا ينتمي الى أي منهما بل ينتمي الى منعطف واقع بينهما. ولذلك فإن جملة من العلماء ينتمون الى ذلك المنعطف، فهم من جهة ينتمون الى القديم ومن اخرى الى الجديد ومن ثالثة ليس لهم انتماء الى أي منهما.

والحقيقة ان ابن خلدون على هذه الشاكلة حيث أنه ينتمي الى منعطف، ولو شئنا الحديث بلغة العصر فإنه كان يحاول ان يخرج علم التاريخ من نطاق الأساطير والصور السماوية والمعجزات ليحولها الى علم قانوني وخاضع لمنهج، ولذلك فإنه عمد الى طرح ما اكتشفه، ولعل هذا من اهم انجازاته، وتقرير أن التاريخ بحاجة الى علم آخر مستقل عنه ثم بادر بنفسه الى تأسيس ذلك العلم وتقديمه الى المؤرخين.

أي انه ذكر حقيقتين مهمتين للغاية احدهما عدم استقلالية علم التاريخ واستناده الى علوم اخرى والثانية ان اهم علم يحتاجه المؤرخ هو علم العمران، الذي قام هو بإبداعه. ومع قطع النظر عن الاهمال الذي تعرض له فإن ثمة كثيرين اعتبروا علم العمران الخلدوني محاذياً وملاصقاً لعلم الاجتماع الحديث وفي ضوء ذلك يعد ابن خلدون عالم اجتماع.

ولكن دعني اتساءل عن السبب في الاهمال الذي تعرض له، وبالطبع فإن العصر العثماني شهد ظهور مؤرخين اهتموا في حدود معينة باعمال ابن خلدون لكن اياً منهم لم يحظ بالشهرة والاهمية التي اكتسبها منهج ابن خلدون اليوم.

قبل ان اجيب على هذا التساؤل، يحسن الاشارة الى ان المؤرخين قبل ابن خلدون اعتقدوا بأن التاريخ علم مستقل ليس في حاجة الى الاستعانة بعلم آخر او أنه على الاقل إنما يحتاج الى علم من قبيل الميتافيزيقيا. لكن ابن خلدون رفض ذلك وحدد العلم الذي يحتاجه التاريخ وهو علم العمران الذي يعده جزءاً من الحكمة لكنه ليس من الميتافيزيقيا في شيء.

وقد كان ذلك تحولاً مهماً إذ أن كل شيء يعد في الميتافيزيقيا ممكناً ومحتملاً باستثناء المحالات العقلية بالطبع، فلو نقل ان طائراً شوهد في السماء وهو ذو اثني عشر منقاراً وعشرة الآف مخلب، فيقال بأن هذا ليس محالاً في نفسه ولا مبرر للمؤرخ في رد هذا الخبر طالما ان رواته ثقافت معروفون بالصدق، وذلك يبرر للمؤرخ ان ينقل الخبر بمجرد الاطمئنان الى رواته وأن يعتبره جزءاً من التاريخ، وقد نقل ابن خلدون نماذج من ذلك كمؤشر للتساهل الذي يبديه المؤرخون في ذلك.

أدرك ابن خلدون ان نطاق الإمكان في الميتافيزيقيا اوسع من ان يمكن تأسيس علم في ضوئه، وقد قرر بأن التاريخ لا يهتم بدائرة الامكان الذاتي للحدث بل يتناول نطاق وقوعه أي ان ثمة اشياء ممكنة في نفسها الا انها لا تقع، ولذلك فلا بد من دراسة ظروف الحدث التي تلابسه. وقد تم مثل ذلك بالضبط فيما يرتبط بالعلوم الاخرى مما هو مهم للغاية.

ان احد المبادئ العلمية المهمة جداً اليوم يقرر ان الميتافيزيقيا وهي تتحرك في دائرة المممكنات الذاتية فقط، لن يمكنها توفير إطار مناسب للعلم سواء أكان التاريخ ام غيره حيث ان نطاق الممكن أوسع بكثير من دائرة الحقائق التي يتحرك فيها العلم، ولم يخط علماءنا السابقون نحو هذا الاتجاه في مجال الطبيعيات، كما ان ابن خلدون الذي بادر الى ذلك في العلوم الإنسانية لم ينجح هو أو أتباعه في المواصلة، ذلك انه لم يخرج من الدائرة المغلقة لعالمه.

يعبر الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار عن هذه الحالة بالحاجز المعرفي الذي لم يكن في وسع علماء ذلك العصر تجاوزه بسهولة، وبالطبع فإن ذلك لا يبيح لنا القاء اللائمة على احد بل نحن نعاني جميعاً من حصار يضربه لون المعرفة السائد في زمننا، وانما يتسنى لنا ان ندرك ما جرى في التاريخ عند انهيار تلك الحواجز وعندما تتاح الفرصة للنظر الى الورا.

كان ابن خلدون يعاني من العائق المعرفي الذي يتمثل في انه ظل يتحرك في افق افكار ارسطو، وكان يلاحظ النظام الاجتماعي بعنوانه كائناً طبيعياً، ولو شئت التعبير عن الموضوع كما أفهمه فإن العلم الحديث ظهر على اساس ظرف ومبدأ ابستمولوجي وميتافيزيقي ينفي كون الطبيعة كائناً طبيعياً كما ينفي ذلك عن النظام الاجتماعي، بينما كان السابقون يحملون رؤية معاكسة الأمر الذي اقترن بتبعات عديدة، ونريد بالطبيعي ملاحظة الاشياء والظواهر تتحرك نحو غاياتها، وبالتعبير الفلسفي فإن السائد في الكون هو الحركة الطبيعية مقابل القسر المخالف للطبع والذي

يتسم بالندرة واللاذوام كما تقرره الرؤية السابقة.<sup>(١)</sup>

يختلف مفهوم القانون في العلم الحديث عنه في العلم القديم، حيث يعني في الأخير اكتشاف خاصية طبيعية بينما يراد به في الاول الكشف عن فعل قسري، وثمة تباين واسع بين المفهومين كما هو واضح.

كان العلماء السابقون مثلاً يعتقدون في اطار تلك الميتافيزيقيا ان الشمس تدور حول الارض الثابتة، بينما يقرر العلم الحديث ان الارض هي التي تدور حول الشمس الثابتة. ولا ينبغي ان نخدع بشكل هاتين القضيتين وتتصور انهما يقعان في مستوى واحد. وذلك لأنه حتى لو اردنا القول في ذلك الاطار الميتافيزيقي بأن الشمس هي الثابتة وتدور حولها سائر الافلاك، فإن ذلك سيحمل مفاهيم عن الحركة والسكون تباين عما يقصد اليوم من هاتين المفردتين.

فحركة الارض مثلاً حول الشمس كانت عند السابقين حركة طبيعية كما ان سكون الشمس هو سكون طبيعي (بالمعنى الذي اشرنا اليه توأ) بينما تعد الحركة والسكون اليوم فعلين قسريين لا طبيعيين، وهذا هو لون الرؤية الذي يمهد للكشف عن القوانين الجديدة وتوظيف الرياضيات في ذلك، ويعين على تسخير الطبيعة.

وقد خطا ابن خلدون خطوة واسعة وراح يجرد المجتمع عن كونه موجوداً طبيعياً، ولنا ان نفهم في ضوء هذا التحول الذي تم على يديه السر وراء عدم رواج مذهبه، اذ ان علم الاجتماع الجديد بدوره لم يستخدم ذلك المفهوم إلا متأخراً، ويمثل الاتجاه النفسي في علم الاجتماع نسخة اخرى من تلك الرؤية التي ترى المجتمع كائناً طبيعياً، وكان انجاز أمثال دوركهايم أنهم نجحوا في ملاحظة المجتمع ككائن غير طبيعي

(١) يستخدم سروروش هنا الاقسام التي طرحتها الفاسمة الكلاسيكية للفاعل حيث قسموه الى فاعل بالطبع وبالقسر وبالفصد وبانجبر وبالتسخير والتجلي والعناية والرضا.

والمراد بالفاعل الطبيعي ذلك الفاعل الذي لا علم له بفعله ولكن فعله يلائم طبيعه، ومن الفاعل بالقسر، الذي لا علم له بفعله ايضاً لكن الفعل يكون على غير طبيعه.

ينظر مثلاً: السبزواري، الحكيم المتأله (المولى هادي)، شرح المنظومة. قسم الحكمة، تحقيق مسعود طالبلي، طهران، نشر ناب، ط١ ١٩٩٢، ص٤٠٥ فما بعد (المحرر).

وترسيخ ذلك، مما لم يكن من سبقهم قد ادركوه.

اذن فقد كان ابن خلدون يسعى الى تمهيد السبيل لعلم الاجتماع اللاتبيعي وهو من جهة اخرى عانى من حصار النمط المعرفي الذي كان لا يزال يرى المجتمع طبيعياً. ولذلك فإن تحقيق تلك الخطوة كان صعباً للغاية له وللآخرين أيضاً.

انني اهدف الى استخلاص حصيلة من جملة ذلك، وهي ان اعتبار المجتمع والطبيعة خاضعين لقوانين خاصة، منوط بأن لا نلاحظهما كموجودين طبيعيين، وهذا الطابع القانوني مغاير لمفهوم القانون الميتافيزيقي. وذلك واضح في علم الاجتماع حيث نجد مثل المغفور له الشيخ مرتضى مطهري يسعى الى ملاحقة غرائز المجتمع الذاتية لأنه ينتمي الى النخبة التي ظلت تعيش الحصار المعرفي السابق ولم تتجاوز ذلك العالم الطبيعي الى العالم اللاتبيعي، وتشي مؤلفاتهم العلمية انهم لم يستوعبوا بعد المبادئ التي جاءت بها ميتافيزيقيا العلم الحديث.

اعتقد ان التكنولوجيا هي وليدة الرؤية التي تلاحظ العالم كفاعل لاتبيعي، او على الاقل تنسجم مع الرؤية هذه الى حد بعيد. وفي التاريخ لا يمكن الى حد كبير اصدار فتوى صارمة لتحديد العلة والمعلول بشكل دقيق، أي تحديد علاقة من جهة واحدة بين شيئين، ومن الافضل استخدام تعبير الانسجام بين الشئين كوصف اكثر دقة.

فالتكنولوجيا في مفهومها الحديث لا تتلاءم بالقدر الكافي مع الرؤية الطبيعية للعالم لأن هذه الرؤية لا تتيح ان نمارس ازاء الكون اقصى من عملية التفسير كما عبر ماركس في التفاتته الذكية التي قرر فيها أن العلماء حتى الآن انما فسروا ظواهر العالم، لكن الحديث حول تغييره يظل قابلاً للتأمل الى درجة كبيرة، حيث ان العالم الذي يعد طبيعياً يتطلب تفسيراً ويدعو العقل الى امتلاك خارطة صحيحة للطبيعة وهو اقصى ما يتطلبه، أي أن الشخص العالم هو الذي ترسم في عقله صورة الواقع الخارجي أي أنه يصبح الواقع ذاته ولذلك فإن فلاسفتنا قالوا ان احدى غايات الفلسفة هي صيرورة الإنسان عالماً (بفتح اللام) عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

لكن هذا المبدأ تغير بنحو كامل في العصر الحديث، وعلى ذلك فإن تكنولوجيا

العالم السابق كانت طبيعية أي أنه كان دون تكنولوجيا، لكن العالم غير الطبيعي أي ملاحظة الطبيعة كما كنه تجسد أمراً غير طبيعي هو الذي يلائم بالكامل جهود التقنية الإنسانية.

حينما يقال بأن ماهية العلم هي التكنولوجيا فإنني لا انكر ذلك ولكن اعتقد انه ينبغي البدء من النقطة التي تحدد ان ماهية الفكر الحديث هي عدم اعتبار العالم طبيعياً، وهذا بدوره يتلاءم بنحو تام مع التكنولوجيا، لأن التكنولوجيا أيضاً هي شيء صناعي يدار من خلال أوامر قسرية لا طبيعية.

والى جانب هذا يمكن الحديث أيضاً عن جانب لاغائية الطبيعة الذي هو من لوازم لطبيعة الطبيعة، حيث راج في الماضي اعتقاد بوجود غاية للطبيعة، مما يعكس ان الاهتمام بالبعد الغائي كان اكثر من الاهتمام بالبعد الفاعلي، بينما نجد الامر معكوساً في العلم الحديث، وقد ظهرت القوانين العلمية في النطاق هذا.

والنقطة الأخرى التي يجدر ذكرها كذلك، هي ان لدى اليونان اصطلاحين يشيران الى العقل احدهما (intellect) والآخر (Ratio). والثاني يعني عندهم الاشياء الجزئية، بينما يكمن في الاول طابع كلي وشمولي، أي أن اليونانيين لاحظوا للعقل وجهين وميزوا بينهما، يعنى الاول بالتجزئة والتحليل وهو الذي عبروا عنه بمفردة (Ratio) والآخر يتسم برؤية شمولية ونزوع الى الكلليات وهو يعنى بالتركيب.

وفي ميتافيزيقيا الماضي لم يكن العقل التحليلي الذي يعنى بالجزئيات يحظى بالاهتمام الكافي على العكس من العقل الكلي الشمولي الذي نشط بنحو اكثر. بينما نرى اليوم نقيض ذلك، والفلسفة التحليلية المعاصرة من ابرز تجليات العقل التحليلي كما ان ذلك يتجلى في ما نشاهده اليوم من اهتمام تاريخي بالعلوم وإعراض عن الميتافيزيقيا التي تحاول تحصيل ادراك كلي بالعالم.

حاول البعض التمسك بالاتجاه المولع بالكلليات خاصة في العلوم الإنسانية حيث حذروا العلماء من النزعة المفرطة في التحليل ودعوا الى ضرورة الاهتمام بالعوامل المختلفة برؤية شمولية، لكن الحقيقة هي ان الرؤية الشمولية لا تتنافى مع العقل



التحليلي، أي ان التحليل صادق هنالك ايضاً.

ومن المهم الانتباه الى ان العلوم التي تستهدف تسخير الطبيعة كالتكنولوجيا لا تجد لها مكاناً كافياً لتطورها وتقدمها في دائرة العقل التركيبي الكلي الذي يدرس موضوعاً كلياً من حيث اوصافه الكلية نظير: ماهو الإنسان وماهي الحضارة وماهو الغرب وماهو الوجود؟

وحقيقة ذلك ان العقل التحليلي ليس في وسعه ابتلاع كل تلك الاسئلة الشاملة مرة واحدة. وينبغي ان لا يتصور ان العقل التحليلي يهتم بالموضوعات الجزئية وانما نعني انه يعتمد منهج التجزئة والتحليل، ولا يعني ذلك ان المهم بالنسبة اليه هو حجم الاشياء واشكالها... الخ وانما يراد بذلك ان هذا العقل يقوم بمضغ التساؤلات التي تطرح قطعة قطعة.

وثمة كلمة مهمة للغاية للإنجليزي هوبز وهي تعكس بشكل كامل كيف كان العقل التحليلي يعمل احياناً بمستوى عال من الوعي. يقول هوبز: ان موضوعات الميتافيزيقيا لقمة لا ينبغي ان تمضغ بل لا بد من ابتلاعها مرة واحدة. ويعكس هذا بنحو دقيق طبيعة المائز بين العقل التحليلي والتركيبي.

يضيف هوبز: ان العقل الحديث يحرص على ان يمضغ الاشياء ويجزئها، فيتذوق طعم اجزائها ليحدد بعد ذلك أيتلعه أم لا. هذا أولاً وثانياً لا ينبغي ان يتم مضغ الميتافيزيقيا بل يلزم ان تبتلع دون تحليل. وفي الواقع فإن هوبز كان يريد ان يشير الى ان منهج البحث كان على هذه الشاكلة في السابق واننا اليوم لا نبرر لأنفسنا استساغة تلك اللقم الكبيرة. وهذا العقل التحليلي هو نفسه الذي جرى على لسان ديكارت حين قال: بادر الى تجزئة الاشياء وتحليلها ليكون النجاح حليفك.

اهداف من جميع ذلك الى استخلاص النتيجة التالية: ان هذا التحول في الرؤية الى العقل هو أمر مهم جداً أي انتقالنا من نمط خاص للعقلانية الى نمط آخر. ولا تعني مواجهة الطابع الاسطوري تخليص العالم من الخرافات وحسب، بل تخليصه من العقل ذي النزعة الكلية الشمولية (intellect) الذي يضيق صدره بممارسة التحليل.

○ مع ملاحظة الجوانب التي تناولتموها يتضح في مستوى المبادئ المعرفية والعقلانية، ان العلوم القديمة والعلوم الحديثة نمطان معرفيان متقاطعان ويمثل كل منهما عائقاً يقيد حركة الآخر. نلاحظ الآن ان ثقافتنا المعرفية تلازم هويتنا التاريخية والاجتماعية الراسخة، وهي جزء من البقعة التاريخية التي كانت موطناً للفكر العالمي القديم، كما ان الثقافة الشعبية من هذا الجانب هي جزء من ثقافة الماضي ... كيف لنا ان نؤسس جسراً يصل بين العلوم الحديثة والنمط الثقافي والعقلاني الخاص بنا؟ لا سيما وان الوسط العلمي لدينا يغفل عن هذه الحقيقة ويؤكد في تفسيره للضعف الذي يعاني منه العلم في هذه البلاد، على الجهاز الاداري للمؤسسة العلمية والجامعات وعلى الميزانية المالية ونحو ذلك، وهم قلما يتحدثون عن هذه المعوقات المعرفية الكبيرة أو لعلمهم لا ينترقون اليها ابداً. اذا كنتم توافقون على طرح السؤال فما هو المنهج في تحويل العلوم الحديثة الى معارف محلية؟.

□ طبقاً للتعبير الذي استخدمته سابقاً فإن ثمة مجموعة من العوامل والمعطيات تواجهنا في هذه الدائرة. والجهاز الاداري في الجامعات والميزانية والمعونات التي يمكن ان تقدمها الوزارات ونحو ذلك، لعلها تكون من عوامل تنمية العلم او تراجع مسار تقدمه، والمعطيات تعود الى الشؤون الماهوية.

وكما اشرتم انتم كذلك، فإن اخفاقنا في تكريس الميثافيزيقيا الحديثة للعلم في بلداننا، سيقبل من فرص التنمية العلمية. وكانت العلوم الدينية هي التي تحظى بالمكانة الرفيعة في المجتمع، بينما الفلسفة التي تمتاز بطابع عقلي اكثر لم تكن تحظى بالاحترام تقريباً بل كان الكثيرون يعارضونها رغم امتلاكها للكثير من الانصار، ولذلك فإن الحكماء وفي سياق الفعل المضاد للمعارضة اخذوا في تقديم فلسفة تم إكسابها صبغة اسلامية، الى الجمهور ومن الطبيعي انهم انفسهم قد تأثروا بالدين، ولكن القضايا النقية ظلت غائبة، وهي العلم الحديث وميثافيزيقياه التي تعيب حتى اليوم لدى العامة،

اما بين النخبة والخواص فلعلها كذلك لم ترج بمفهومها المعاصر.  
لكن علينا الانتباه الى الفرق بين النمط الواعي من الرؤية الميتافيزيقية للعلم الحديث، والنمط المستبطن غير الواعي، حيث ان النمط الاول نادر جداً سوى بين اصحاب الاختصاص في فلسفة العلم والابستمولوجيا والقللة من العلماء ذوي الرؤية النظرية الدقيقة، والا فإن الآخرين وبعضهم من علماء الطراز الاول، يجهلون هذه القضايا ولا يمتلكون اجوبة تتمتع بالبناء النظري السليم. لكن ذلك ليس بالامر المهم كما ان تحول العلم الى وعي جماعي عام لا يتطلب ان يكون كافة العلماء واعين بالمبادئ المعرفية، بل ان الامر المهم هو ان ترسخ هذه الروح في عقولهم وتلهم ممارستهم العلمية.

ان المعرفة النظرية لا تقدم معطيات عملية مباشرة، لكنها تمثل في الواقع الحضن الأم لسائر العلوم وقد تكوّن اساس العلم الحديث في اطار المعرفة النظرية التي ظلت مجهولة حتى لدى بعض المتعلمين في مجتمعنا كاولئك الذين تلقوا التعليم في مدارسنا التقليدية كالمعاهد الدينية، ولذلك نلاحظ ان بعضهم حين يطالع كتاباً حديثاً فهو يعجز عن التواصل مع روح الفكر الذي يعرضه، فتتحرك مواقف الرد والقبول لديه نحو موضوعات لا تجسد روح ذلك الفكر، فهو يأخذ انطباعاً شكلياً حول نظريات دارون ودور كهايم وفرويد ويقنع بهذا القدر. وذلك لأن ثمة عالمين ومرحلتين مختلفتين تتحاوران لكنه حوار لا ينطوي على محصلة او جدوى.

والشأن الآن في الحل المقترح. الحقيقة ان تحديد آلية الحل هو اطار عملي يتطلب ان نعد نظريات حول المجتمع والعلم وتنميته وتاريخه... الخ ليكشف لنا السبب حول ما آلت اليه الحال هنا، وما آلت اليه هناك، ويوضح العلاقة بين الاثنين.

انا طبقاً لاصطلاح الحكماء بمثابة الفاعل العلمي أي الذي يسبق فعله بالعلم ويعمل على اساس وعيه، وانماط الوعي الماضية كانت تتجسد بنوع من الفلسفة والعرفان والشعر والخطابة والمعرفة الدينية، ولذلك فإن العالم الذي شيده يتناسب مع انماط الوعي تلك، ويمكن ان يفسر التاريخ البشري بأسره على ضوء انماط المعرفة البشرية.

فثمة مفاهيم ومحددات خاصة اذا امتلكها المرء حول الإنسان والمجتمع والعلم فإنه سيقوم حكومة استبدادية، وثمة نمط آخر من تلك المفاهيم والمحددات يفرز حكومة غير مستبدة، واذا اطلقنا حرية الوعي في البلاد فلن نظل هناك فرصة لظهور سلطة الاستبداد كما ان عكس ذلك صحيح.

وعلى هذا الأساس فإن التحول لن يطال بلادنا وسائر شؤوننا الاجتماعية اذا لم نمتلك وعياً من نوع آخر. انني اؤكد على انه لا يمكن قصر ملاحظتنا على العوامل فقط بل لا بد من الاهتمام بالمعطيات المعرفية ايضاً، فلا يمكن لأي شخص ان يتحرك لأداء عمل معين اذا لم يكن هناك توجيه يتلقاه من عقله. ولكن من أي نقطة علينا ان نبدأ؟ ان هذا سؤال معقد للغاية.

يعتقد بعض الفلاسفة الجدد بلون من الحظ او الفرصة التاريخية لكنه لم يكن كذلك لآخرين، او انهم قالوا بأن ذلك يعود الى نمط علاقات البشر وميولهم، أي ان بعض الأمم والاعراق تربطهم بجملته من الاشياء أو اصر خاصة كما ان اشياء اخرى تليق بهم وتناسب معهم، لكن امة او قوماً آخرين لا تربطهم بتلك الاشياء هكذا آصرة كما لا تليق بهم او تناسب معهم هكذا امور.

ولذلك قال بعض الفلاسفة المعاصرين ان العلم لا يليق اساساً بشعوب العالم الثالث، التي يتنافى طبعها الوجودي مع العلم بمفهومه الحديث، ونلاحظ هذه التعبيرات لدى بعض مواطنينا من مقلدي ذلك الاتجاه. لكنكم تلاحظون ان هذه الافكار تنشأ عن الايمان بالحمية التاريخية، وهي لا تتيح لنا سوى البقاء متفرجين على العالم والتاريخ وتفسير ما يحدث وحسب.

ويبرهن هذا الاتجاه على زعمه ياخفاق التنمية العلمية في بلداننا بعد مائة عام من دخول العلم إليها، وفي ضوء ذلك فإنه لا بد من استيراد العقلانية الغربية بحذافيرها، لكن ذلك ايضاً يطرح محفوفاً بالاستداركات والشروط المتعددة ليعود أخيراً الى لون من الحمية، ويبقى الرهان الاخير الذي يطرحونه هو أن يحالفنا الحظ لدخول التاريخ الغربي.

وبين هذه الحواجز المعقدة كالتاريخ والميتافيزيقيا ومقولة الحظ والأواصر المزاجية... كيف لنا تجاوز ذلك والعثور على سبل اخرى مما هو معقد وصعب. لكنني شخصياً لا اعتقد بتلك الحتمية او الطالع الحسن.

اعتقد ان الغرب قد طوى تلك المرحلة بشكل عفوي غير واع، ولعلنا نواجه الصعوبة هذه لأننا نريد طيها بنحو واع ومخطط له فيتملكنا شعور بأن علينا ان نظوي الطريق بأقصى سرعة ونتلافى حالة التخلف. وقد أخذ البعض في تطمين انفسهم بأن الغرب سائر نحو الزوال ليتحول التطور التقني ذاته الى فخ يقع فيه، وحينئذ لنا ان نتقدم ونتحقق بالغرب!!

ان ثمة تساؤلاً يمتلك موقع الأولوية. فهل بنا رغبة في العلوم الحديثة ام لا، وهل نرتضيها ام نرفضها؟ وأعني بالارتضاء ذلك الذي ينشأ عن الارادة الحرة، لأن البعض من ذوي النزعة الحتمية زعموا ان ارتضاءنا هذا ينشأ من القسر والإكراه اذ حتى لو زهدنا في العلم الحديث فإنه لن يدعنا وشأننا.

ان اتجاه ما بعد الحداثة ينفي حيادية العلم، لكنهم يريدون بذلك كافة العلوم لا الحديثة منها فقط، فالدين والفلسفة هي غير محايدة في تصورهم بل يعدونها منحاذاة اكثر من الفروع الاخرى.

واذا وصفنا العلم بالانحياز وأنه يتحيز الى الاقوياء واصحاب الثروة او انه ينحاز الى اتجاه سياسي او ميتافيزيقي معين، فإن ذلك سيعني انه لا يمكن تأسيس علم دون رؤية ميتافيزيقيّة خاصة، ولا يمكن ان نستنتج منه امكانية تأسيس علم محايد، ولذلك فإن تلك الطريقة في التفكير ليست في صالح احد سوى اولئك الذين يتشبثون بأية ذريعة لرفض ما لا يروق لهم.

○ افهم من اجابتك ان ذلك يتطلب من علمائنا التوفر على حقيقة جديدة بشكل اكبر، وهي ان يلاحظوا باهتمام الاساس الميتافيزيقي لعلومهم وخاصة في حقل الإنسانيات مما سيكون له تبعات كبيرة في خلاف ذلك

وهذا قسم من المعطيات المعرفية وتبقى اقسامه الاخرى مثل الربط بين العلم والمبادئ المعرفية للاستبداد... الخ. غير ان السؤال هو أولا: كيف يتم الربط بين العلوم الحديثة والقيم التي تعبر عن مجموعة من الدوافع وتمثل مقرا للقيادة خارج دائرة العلم توجهه نحو ضوابط العمل . وثانياً اننا نلاحظ عدم توفر مبادئ قيمة للعلوم الحديثة في ثقافتنا، كما اعتقد أن الثقافة التي تشكلت في تاريخنا هي لون من ثقافة العرفان والتصوف التي تركت اثرها حتى على فلاسفتنا وفقهائنا ومتكلمينا. في ضوء ذلك هل يتيح هذا اللون العرفاني من الثقافة فرصة لتنمية العلوم الحديثة؟

□ فيما يرتبط بالمبادئ القيمة فإنها ليست ضرورية لعملية الاكتشاف لكن العالم بحاجة اليها في المستوى العملي. أما غرفة القيادة التي اشترتم اليها فهي تصدر نوعين من الاوامر أو أن ثمة مصدرين للتوجيه.

تصدر النظريات الميتافيزيقية وذلك المفهوم الذي يحمله الباحث عن الكون والإنسان، توجيهات في نطاق الممارسة العلمية، وهي التي تحدد الأواصر التي يلاحظها والاشياء التي يمكن اخضاعها للبحث أي أن الميتافيزيقيا التي تؤمن بها هي التي تحدد القضايا التي نعالجها، وعلى سبيل المثال فلعلنا لا نعثر في علم الفلك القديم على مسألة تستهدف تحديد كتلة الاجرام السماوية، بل ان ذلك ظهر في فيزياء كبلر على اساس المعطيات المعرفية التي وفرتها له ميتافيزيقيا علمه.

وفي ضوء ذلك فإن مقولاتك الميتافيزيقية هي التي تحدد لك الاسئلة، ولذلك فإن التساؤل حول العلاقة بين النفس والبدن إنما يطرح حين يتم اثبات وجود طرفي العلاقة هذه، وفي الميتافيزيقيا التي لا تعتقد بوجود النفس لن يظل ثمة مبرر لطرح السؤال هذا.

وبعد هذه المرحلة ستتدخل القيم في المستوى العملي، فتبرز قيم يمكن ان تكون اخلاقية ودينية وسياسية... هناك كلمة معبرة لماركس تقرر ان العلماء في كل عصر

انما يطرحون الاسئلة التي في وسعهم الاجابة عنها أي تلك التي تتناسب مع المستوى المعرفي لعصرهم، فالامكانيات الفعلية تتدخل الى جانب القيم في صياغة مسائل العلم.

كما نلاحظ حتى اليوم ان العرفان الصوفي يشع بيننا الى حد كبير، ونجد ان قصائد حافظ الشيرازي تستقطب الكثيرين رغم اتسامها بالتعقيد والغموض، الأمر الذي يعني اننا نحن الايرانيون بعيدون عن لغة العلم الصريحة، ويمكن القول بان الوان وعينا) التي تنعكس في لغتنا) من ذلك النمط الذي لا يتبلور بشكل واضح.

نجد في محاضرة لأحد الجامعيين انه يذكر قول حافظ الشيرازي « ان وجودنا لغز يحافظ ... وحل هذا اللغز سحر وأسطورة» ويقول انه يفضل على مائة كتاب في علم الاجتماع الحديث. ويعبر هذا بنحو بليغ عن حقيقة ما يجري في اوساطنا العلمية، ويدلل على مدى اعجابنا بالالغاز والسحر والاساطير ويبدو انه لا يروق لنا كثيراً اسلوب التجزئة والتحليل العقلي. لا زلنا نعيش في عصر حافظ الشيرازي بشكل عام ولذلك فإن لوازم ذلك وتبعاته هي موجودة معنا.

○ تحدثتم عن العرفان ولغته المبهمة المجملة كأحد العناصر الثقافية التي تشكل عائقاً من معوقات التنمية في البلاد. وإذ أرجو منكم المزيد من الايضاح حول ذلك، اتساءل: هل تتوفر أرضية ملائمة للتنمية العلمية في بنية الفكر العرفاني وطياته العميقة بالشكل الذي تمت صياغته في ثقافتنا، أي الموضوعات التي يبدي فيها العرفان وجهات نظره مثل الكون والتاريخ والإنسان وربما علم الاجتماع أيضاً؟

□ ان اللغة غير مستقلة بذاتها بل هي تابعة لعقل المتحدث بها، ولذلك فحين نقول ان لغة العرفان مبهمة ومجملة فإننا نقصد الإشارة بها الى العقل الذي يخلقها، والاذهان التي ترضيها ايضاً وتستخدمها لتنطبع بها وتستلهم منها معطيات روحية. يتحرك كل من المتكلم والمستمع والقارئ جميعاً في نطاق واحد هنا، حيث

تتقاطع نزعة الابهام والاجمال مع طبيعة اللغة العلمية بالكامل، ولي ان استنتج ان العقل الذي نمتلكه اليوم اقرب الى العقل العرفاني منه الى العقل العلمي. ولا ادعو بذلك الى التخلي عن ذلك العقل وتلك اللغة وذمها بل اشير الى حقيقة راهنة تتمثل بغلبة تلك اللغة على اللغة العلمية. حيث يلزمنا ان نتعرف بشكل جيد الى الظروف التي نحيا فيها لنصحح في ضوء ذلك ما نتوقعه ومنتظره من ذواتنا ونكون صورة افضل عن ذلك.

واذا كنا نعزم القيام بمشروع تغييرى اصلاحي فيجب ان نحدد النقطة التي نبتدى منها والمحاوور العميقة التي ينبغي ان تخضع للتعديل والتغيير. ليست لغة العرفان لوحدها التي تتسم بالابهام والاجمال بل ان كل لغة تظهر في اجواء يحكمها الاستبداد تضطر الى اكتساب تلك الصبغة، لأن طرح الحقائق لاسيما ذات العلاقة بعلم الإنسان والموضوعات السياسية في اجواء الاستبداد، يضطر ان يلجأ الى اسلوب التعريض والغموض وقد تم تلقيننا الطريقة المعبرة للغاية «عليك ياخفاء ذهبك وذهابك ومذهبك» وأحد الاساليب المستخدمة لذلك هو طرح الافكار في صياغات لا يدركها سوى الخواص وهو اسلوب بالغ التأثير والاهمية، وحتى لو شاع مراده فإن لقائله الدفاع عن نفسه وإنكار ذلك.

تستمد اللغة الواضحة صراحتها من موضوعها أولاً ومن اجوائها التي تتحرك فيها ثانياً، ولذلك فإن جملة من الموضوعات هي بطبيعتها لا يمكن ان تقدم في لغة تمتلك القدر الكافي من الوضوح.

وقد تناول (ستيس) الذي ترك أعمالاً في الفلسفة والعرفان، هذا الموضوع بشكل واسع وجيد معتبراً أن النص العرفاني بطبيعته هو نص إشكالي، أي أن الموضوعات هي بطبيعتها تجعل المتكلم يعاني من تضاد وتناقض وابهام فيما يقول، وهناك اشارة لدى الشاعر مولوي حول هذه الحقيقة.

اضافة الى الاجواء التي يظهر فيها النص حين تكون بعض مضامينه بنحو قد يعرض صاحبه الى الخطر.



لكن العلم لا يمكن أبداً أن يتكامل في اجواء كهذه ، فأولاً نلاحظ ان موضوع النص العلمي لا يتنافى مع الوضوح ابداً وخاصة حين اكتشاف الإنسان ان الطبيعة مدونة بلغة رياضية الامر الذي منح لغة العلم مزيداً من الوضوح. وثانياً نجد ان الفضاء الذي يتم فيه انتاج النص العلمي اذا كان محاطاً بالاستبداد والظروف التي تجعل من بعض المعطيات العلمية متقاطعة مع مصالح ورغبات عدد من السلطات، فإن الافكار ستحسر نحو الظلام ولا تتاح لها الفرصة للظهور.

وعلى اية حال فإن نمط اللغة الذي يشيع في المجتمع، سواء في مستوياته العامة او الخاصة، يعبر من جهة عن طبيعة النمط الفكري السائد فيه، ويكشف من جهة اخرى عن نوع السلطة التي تحكمه. وإذا اتخذنا من ذلك معياراً لمراجعة التاريخ فسيمكننا ببساطة ادراك ان اجواءنا الثقافية لم تكن مشجعة على تكامل العلوم وتقديمها، او على الاقل انها لم تكن كذلك بالنسبة للعلوم كافة، وخير دليل على ذلك تراثنا الادبي واللغة التي لا زلنا نستخدمها حتى اليوم.

وهذا ما يتعلق بالجانب اللغوي، اما البعد الفكري للعرفان فثمة جوانب متعددة فيه تستحق المعالجة. وحين نقول الرؤية العرفانية فمن الافضل ان نستخدم تعبير القراءة الصوفية للدين، وذلك لأن الفكر الديني هو الذي كان رائجاً في المجتمع الذي آمن بناؤه بالإسلام، غاية ما في الامر أن ما في ايدينا هو المعرفة الدينية كما كررت وقلت دائماً ودافعت عن هذه الفكرة، أي ان ما هو موجود في المجتمع يمثل نمطاً من فهم الدين، وقد راج في مجتمعنا ذلك الفهم الصوفي للدين رغم المعارضة الشديدة التي واجهها من قبل قطاع من الفقهاء والمفكرين، حيث احتفظ بنفوذه وشيوعه في المجتمع.

وبالطبع فإن ثمة مستويات لتلك القراءة الصوفية. وقد حرصت الحركة الوهابية بين اهل السنة على اقصاء الفكر الصوفي من الاطار الديني، بالدرجة الاولى. ولكن هل نجحت في تحديد الجذر الاساسي للمشكلة؟ وهل استطاعت تقديم البديل المناسب؟

يظل ذلك موضوعاً آخر لكنني اعتقد انه ينبغي عدها حركة أخفقت في تحقيق اهدافها بشكل عام، غير اننا حين نراجع كتب محمد بن عبد الوهاب ونلاحظ مؤاخذاته الاساسية التي سجلها، نجد انه حاول اقضاء الفكر الصوفي وظاهرة الاولياء والاقطاب، لكنه لم يكن قد استوعب بالشكل الكافي القراءة ذات الطابع العقلي للدين، فأخفق في طرح البديل المناسب وطرح قراءة للدين لا تتسم بالمرونة.

وكيفما كان فإن القراءة الصوفية كما اعتقد تمثلت في اتجاه قوي وشائع للغاية بين المسلمين، وكان هذا النمط المعرفي يستقطب الاعجاب ولذلك فإن السر في تكريمنا واحترامنا الدائم لأعلام نظير حافظ الشيرازي وأبي حامد الغزالي والاهمية التي نالتها افكارهم، يكمن في ان نزعاتهم كانت منسجمة مع الفهم الذي نحمله عن الدين، بل لا بد من القول بأن هؤلاء هم الذين بلوروا فهمنا الديني وحددوا لنا المنهج في ذلك.

علي هنا ان اصرح بوجهة نظري... ان القراءة الصوفية للدين (او العرفانية ان شئنا استخدام تعبير يحظى بقدر اكبر من الاحترام) اذا اكتسبت طابعاً عاماً وتغلغلت في المجتمع، فإنها ستكون ذات مفعول مخدر يؤدي الى الشلل والعقم أي أنه لا يمكن ان ينبثق منها سياسة او اقتصاد او علم او كرامة. اذ ان الناس وبدلاً عن ان يحملوا هموم هذا العالم، سينقطعون الى هموم العالم الآخر وينشغلون بلون من الافكار ذات الطابع الخيالي ويلقون حبل الحياة على غاربها، ويعتبرون المكاسب التي حققها الآخر شأناً دنيوياً يسخرون منه.

اما الفهم العرفاني الذي يعبر عن باطن الشريعة ومضمونها وغاياتها وأسرارها، فإنه فهم سام وايجابي للغاية، ولذلك فإنه لا ينبغي ولا يمكن ان يصبح العرفان حالة عامة بل يجب ان يظل في دائرة الخواص المؤهلين له. غير اننا نجد في المستويات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية ان ثمة ظروفاً اكتتفت وضعنا الثقافي ادت الى ظهور المعطيات السلبية للتصوف وحسب دون معطياته الايجابية، وفي ضوء ذلك فإننا عشنا في اجواء لم نأخذ فيها أي شيء على محمل الجد.

أن أي نظرية او اتجاه لا يأخذ الحياة في هذا العالم على محمل الجد ويؤكد

بشكل عميق على ان الدنيا منزل مؤقت ينبغي تجاوزه وهو ليس في حاجة الى ان تتوفر على التخطيط له وحمل همومه بشكل جاد... يمثل رؤية لا يمكن لها ان تتحمل مسؤولية بناء اقتصاد او سياسة او تحقيق التنمية العلمية، بل ان الحياة أيضاً ربما عدت قيداً وسجناً في ضوء هذا.

وفي اطار الفكر الصوفي الذي راج لدينا فإن هذه الدنيا لا تستحق بذل الجهد في دراسة الكون واكتشافه، حيث توجد في هذا العالم معارف سامية وأسرار تبعث على الحيرة الى الدرجة التي لا يمكن لمن يتوفر على ملاحظتها والانشغال بها ان يهتم بالدنيا ومعارفها.

ومن أفضل التعابير حول ذلك قول الشاعر مولوي «هذا العلم بأسره هو حظيرة حيوانات» أو يقال بأن علم الطب عبارة عن قوارير مملوءة بإدرار المرضى وفضلاتهم والقيام بمزجها و...، وهكذا كانت رؤيتهم الى علوم الطبيعة. وكان الإنسان في هذا العالم مسافراً أو سجيناً عليه ان يبذل أقصى جهده للخلاص من سجنه ولذلك فإن الموت وحتى الموت غير العادي الذي يتم قبل اوانه، هو أمر مطلوب ومستحسن.

فتقافتنا الصوفية كانت تذهب بعيداً بعض الاحيان لترى في الغضب والشهوة منافاة للإنسانية، رغم انه يوجد قسم من كبار العرفاء والمتصوفة الذين عارضوا ذلك، غير أن الطريق الذي انتهجه التصوف كان لا بد ان ينتهي تلقائياً الى القول بوجوب التخلص من كل ما يربط المرء بهذا العالم... الزوجة والولد والمال والمنزل وغيرها، فالفكر الذي يرى الإنسان مسافراً سجيناً يحمل بالدرجة الاولى هم الهروب من السجن، يحرم الافادة من هذا العالم (السجن) والتمتع به.

يلقن التصوف الإنسان بأن التمتع بهذا العالم سيؤدي الى خسارة في الجوانب الاخرى، ومع انه لم يتم تحريم اللذة المشروعة الا ان ثمة تأكيداً على تبعاتها التي ستتجسد في خسارة تلحق الجوانب الاخرى حتى لو لم يكن هنالك ما يعد إثماً أو ذنباً.

على اساس ذلك فإن جوابي على تساؤلكم هو أولاً: ان نحتفظ بالتفسير العرفاني للأسرار العرفانية في نطاق الخواص. وفي الوقت ذاته علينا ان لا نتضايق من الاعتراف بحقيقة ان الفهم الصوفي للدين الذي اعبر عنه بالفهم الخاضع او الخضوعي، يروج بينا بقوة، ومهما يكن السبب في ذلك فإن تبعاته واضحة لدينا وهي تتمثل في ان ذلك النمط من الوعي لا يتيح الفرصة لظهور العلم او ظهور لغة صريحة كما أنه لا يسمح أبداً للأمة بأن تفكر بشكل جاد بإعمار الدنيا وتأسيس حكومة مدبرة وانتهاج سياسة علمية واقتصاد علمي.

وليس ثمة منافاة بين ذلك وبين الجشع والحرص الذي نلاحظه لدى شريحة من ابناء المجتمع، وذلك لوجود فارق كبير بين الجشع والتدبير والتخطيط.

○ لقد ذكرتم ان احد العوامل التي ادت الى ظهور لغة الابهام والاجمال والاعراض عن الدنيا، هو الاستبداد الى جانب القراءة الصوفية للدين. والسؤال الذي يطرح هنا هو أنه مع ملاحظة تأكيدكم على ان تلك الافكار هي التي تحدد السلوك والاعمال، لكنكم تذكرون هنا ان الافكار ظهرت نتيجة لعوامل خارجية وهو ما يوحي بالتعارض بين الافكار التي طرحتموها. في الحقيقة نجد ان مرجعيتنا الفكرية وتلك البنى العميقة في رؤيتنا الميتافيزيقية هي التي غذت الاستبداد الذي يمثل احد معوقات التنمية العلمية وتعميم الوعي وفاعلية العقل ويحول دون التخصص العلمي لأنه يقف في وجه الاسلوب الدكتاتوري في صناعة القرار. ونلاحظ ان القراءة الصوفية للدين هي احدى القنوات المعرفية التي رفدت الاستبداد وغذته، حيث تؤدي تلك القراءة الخضوعية الى منع ممارسة النقد والاعتراض والمساءلة لمؤسسة السلطة او الانتاج والتوزيع. والامة التي تهمل السلطة وتتجاهلها هي لقمة سائغة لاولئك الذين سيبتلعونها مرة واحدة. وعلى اية حال فإذا شئنا دراسة الموضوع في اطار تلك البنى

الجزرية من المعرفة فسيقودنا ذلك الى علم الكلام علاوة على الفكر العرفاني. ان الفكر الكلامي الشيعي والسني معا والاستبداد تمثل جميعا نوافذ متداخلة في ذلك الاطار، اذ ان الصورة التي يفرزها التصوف الى جانب التبعات التي تترتب دون قصد على ما يفرزه علم الكلام من مفاهيم للتاريخ والإنسان والبنى الاجتماعية، تمتلك قابلية على خلق الاستبداد. حيث يبدو ان مفهوم الإنسان المكلف والعبد ونزعة الإعراض عن الدنيا وغير ذلك ادى الى تقييد يدي الإنسان ولسانه وتم سلبه مسؤولية البناء والعمل، ولذلك فإنه لن يتحمل مسؤولية تأسيس وتنمية العلوم التي يحتاجها في ذلك. ونتساءل الآن: هل ثمة علاقة لتلك الالوان من الفهم الديني على مر التاريخ مع العوامل الخارجية، ام ان هناك معطيات وقابليات ذاتية وداخلية أيضا، لأنني اتصور واحتمل ان العوامل الخارجية لا يمكن ان تؤثر في ذلك الى حد كبير اذا لم يكن ثمة قابلية ذاتية. اننا في الحقيقة بحاجة الى تحديد تلك المناشئ.

□ ان الامر هو كما ذكرتم. انني اتفق بالكامل مع القول بأن نمط الوعي هو الذي يحدد سائر شؤون حياتنا. ولذلك فإن اعتبار الثقافة والعلم تابعين للحكومة والسلطة هو تشويه للحقيقة بل ان عكس ذلك هو الصواب.

أي أن نمط الوعي بالذات والكون والإله وبحقوقنا وبموقعنا في هذا العالم ونحو ذلك، يفرز لوناً محدداً من السلطة والسياسة والاقتصاد والعلاقات الإنسانية، ولنمط آخر من الوعي ان يفرز نوعاً آخر من تلك النماذج.

فمصدر التأثير هو نمط الوعي كما ان موضوع التأثير هو تلك النماذج او الشؤون الخارجية، غاية ما هنالك ان موضوع التأثير المنفعل هذا سيدخل بعد ذلك نطاق الفاعلية فيصبح الى جانب كونه متأثراً بنمط الوعي، مؤثراً في البنية الفكرية ذاتها وفي الاجيال التالية كذلك.

لذلك لا يمكننا القول بأن الاستبداد هو الذي ادى الى ازمة العلم في بلادنا. لا على

اساس ان هذا الرأي خاطئ بل لأنه يبدو سطحياً يلاحظ ظاهر الموضوع حيث ينبغي ان نقرر العكس فثمة معطيات معرفية سابقة كانت تكرر الاستبداد وكان بين هذين الطرفين لون من التناسب وهما يتفاعلان بشكل متبادل في ضوء ذلك. وهذا يتطابق تماماً مع التفسير الذي قدمه (اريك فروم) لاستبداد هتلر في كتابه (الهروب من الحرية).

لذلك فإن اقتصادنا و اخلاقنا وسياساتنا ... كلها نشأت عن انطباعاتنا وافكارنا الاولية، وهكذا فإن التغيير لن يكون بالامر السهل جداً ولا يسوغ لنا تصور امكانية ان نصدر فتاوى ونظريات اخرى لتغير العقل واللغة ولكنني كما ذكرت سابقاً لا أؤمن بالاحتمية التاريخية.

بل من المهم جداً تحديد هذا الموضوع بدقة، فنكتشف المقدمات والمبادئ المعرفية التي ادت الى ذلك الوضع، ثم لتعرف على ألوان علاقات التأثير، وطبعاً فإن الاخير عملية معقدة للغاية تتطلب دقة اكبر في التحليل، لنحدد بوضوح كيف يؤدي المفهوم الخاص الذي نحمله عن الإنسان او الإله الى ظهور تلك البنى الاجتماعية الخاصة، الامر الذي سيقدم لنا العون في تحديد الخطوة التالية.

وذلك بالطبع شريطة ان نحدد بدقة ما الذي نريده وماهي الاشياء التي نرفضها فنرى مثلاً طبيعة موقفنا من التنمية بمفهومها المعاصر، وبعد ذلك يلزم ان يتم اخضاع تاريخنا الى تحليل دقيق. وبالطبع فإن قضية تبدو هنا مما لا شك فيه وهي انه ليس في وسعنا غرس وتجذير سائر الاتجاهات الفكرية في ارضنا ولن يتحقق ذلك أبداً.

## جدل العلم والدين

حوار مع:

مصطفى ملكيان

○ عند مراجعة مسار العلوم في الحضارة الاسلامية، نجد ان المسلمين ابتداء من خواتيم القرن الثاني الهجري وحتى القرن الخامس، حققوا ازدهارا باهرا في شتى فروع العلوم التي تسمى اليوم علوما تجريبية، بشقيها الانساني والطبيعي، لاسيما العلوم الطبيعية، كالكيمياء، والرياضيات، والطب، وفي غيرها من ميادين المعرفة، والانتاج الفكري. بيد ان هذا العصر الذهبي لم يدم طويلا، اذ اعقبه انحطاط وضمور علمي مني به المسلمون الى اليوم. ما هي بتقديركم اسباب هذا الضمور؟

□ يمكن القول ان ثلاثة عوامل تدخلت في واقعنا الفكري - الثقافي، وافضت الى جمود حركة التطور العلمي في عالمنا الاسلامي، وتوقف ازدهار العلوم التجريبية، سواء كانت انسانية او طبيعية، حتى اننا منذ القرن السادس فصاعدا لم نعدم التطور فقط، بل يبدو اننا عدنا حتى المراوحة والتوقف، واعترانا نوع من التدهور والانحطاط. أما العوامل الثلاثة فهي:

## ١- غياب الرغبة في تغيير العالم الخارجي

تتقدم العلوم التجريبية عموماً في مجتمعات تسودها إرادة تغيير العالم الخارجي، فنحن بوصفنا مواطني مجتمع من المجتمعات إذا قررنا تغيير العالم الخارجي، كمي نخضعه لإرادتنا وطموحاتنا، ووجب أن نبحت عن علوم تسع علينا القدرات اللازمة لتغيير العالم الخارجي. وإذا صنفنا العلوم من حيث مناهجها إلى: عقلية فلسفية (كالرياضيات، والمنطق، ومختلف فروع الفلسفة)، وتجريبية (إنسانية، وطبيعية)، وتاريخية (كعلم التاريخ، والجغرافيا، واللغة)، وعلوم شهودية (كالعرفان، وبعض شعب علم النفس) ودينية تعبدية تقليدية، لأننا إن العلوم التجريبية فقط لها القدرة على تغيير العالم الخارجي. إنها علوم تمنحنا إمكانية التحكم النسبي بالمستقبل عن طريق تفسير الظواهر المشهودة، وتخمين الظواهر غير المشهودة، وبالتالي فهي تخولنا تغيير ملامح العالم الخارجي.

وإذا لم يعترم فرد أو مجتمع تغيير العالم الخارجي، فلن يركن طبعاً إلى العلوم التجريبية، وحتى لو ركن إليها فلمجرد اشباع الفضول العلمي والنظري، ومجرد الفضول العلمي والنظري لا يكفي طبعاً لازدهار العلوم التجريبية.

وأول ما افتقده المجتمع الإسلامي برأبي هو هذه الرغبة في تغيير العالم الخارجي. إن المجتمعات التقليدية، كالمجتمع الإسلامي، أو المسيحي، أو اليهودي، وحتى المجتمعات التقليدية الشرقية، كالمجتمعات الهندوسية والبوذية، تشترك كلها في تشديدها على تغيير العوالم الداخلية أكثر من اهتمامها بتغيير العالم الخارجي.

كل إنسان حينما يواجه عالمه الخارجي، يجد فيه العديد من الأمور والأشياء التي لا يرغب فيها، بينما لا يجد فيه الكثير من الأمور التي يود لو كانت متوفرة. وحينما أرى ما لا أرغب فيه، ولا أرى ما أرغب فيه، سيكون حياي طريقتان: أما إن أغير داخلي حتى أخلق لنفسني ما أريده، ولا أفيه في العالم الخارجي. وأما إن أفني ما لا أرغب فيه وأراه أمامي في العالم الخارجي. كل الثقافات والحضارات التقليدية فضلت الطريق الأول في الغالب، أي تغيير الباطن، وهي بهذا المعنى رواقية النزعة. فهذا المنحى صيغ



بشكل صريح في المدرسة الرواقية التي نادى علانية بضرورة تغيير عوالمنا الداخلية، والاعراض عن تغيير الواقع الموضوعي.

○ هل تعزى هذه النظرة في المجتمعات التقليدية الى النصوص الدينية،

ونمط التفكير الديني، ام ان النصوص الدينية غير مسؤولة عن هذا

الانهماك في عوالم الداخل، انما الثقافات ذاتها اقتضت هذا التوجه؟

□ اعتقد أن الاديان ذاتها هي السبب، وهي المسؤولة عن هذا المنحى. وارى ان

كل الاديان صبت جل طاقاتها التغييرية على العوالم الداخلية، وخاطبت اتباعها ان غيروا انفسكم، ولم تطالبهم بان يغيروا العالم دوما وفق متطلباتهم واراداتهم. البعض طبعا قد يشكل على هذا الرأي، لكنني اخال ان الاديان - سواء الشرقية منها، كالبودية، والهندوسية والطاوية، أو الغربية، كاليهودية، والمسيحية والاسلام - تشترك في تركيزها جل اهتمامها على ان نغير انفسنا دون العالم الخارجي.

○ يستشف من كلامكم أن تلك العقود الخمسة والعشرين المزدهرة علميا في

مسار الحضارة الاسلامية، كانت استثناء؟

□ اجل، لقد كانت بضمن العدول عن الاحكام والتعاليم الدينية. وانا اعتقد ان

التطور في الكثير من المجالات، فضلا عن العلوم التجريبية، كان في الحضارة الاسلامية بضمن العدول عن الاحكام والتعاليم الدينية. اسوق مثلا جديسيط، اذا اردنا استعراض مفاخر الحضارة الاسلامية، فلاشك ان الشعراء سيبترعون على رأس القائمة، لكنني اعتقد وكما صرحت بذلك في مناسبة سابقة، أن ازدهار الشعر كان على حساب احكام الاسلام وتعاليمه. فالاحكام الاسلامية، إن لم تكن سلبية المنحى تجاه الشعراء، فهي لا توحى بنظرة ايجابية. المثال الثاني اسوقه من رموزنا الذين نفخر بهم في حقل الفلسفة، كالفارابي وابن سينا واضرابهم، ممن نتباهى اليوم بهم وبمنجزهم الفكري، بينما لم يكن الدين برأيي يوافق الفلسفة ويشجع عليها، وقد تأتت مكتسباتنا الفلسفية

بعد ان دفعنا لها الثمن، عدولا عن تعاليم الدين وتوصياته. يشير الامام علي (ع) في نهج البلاغة الى ان التعمق في الامور احد اربع ركائز ينهض عليها الفكر. والتعمق بالمعنى المعاصر هو التطلع والتحري العقلاني في مفاهيم الدين. وهذا المنحى لا يقتصر عليه ديننا الاسلامي. فقد جاء في كتاب المسيحيين المقدس ايضا: ما لاورشليم واثينا؟! أي لا علاقة بين الدين والانساق الفلسفية في التفكير.

في كل الاحوال، اريد القول ان العديد من وجوه ثقافتنا تحققت بثمر العدول عن تعاليم الدين والاعراض عنها. وانا طبعا لا احكم على هذا العدول حكما قيميا، ولا اقول هل كان حسنا أم قبيحا. بعبارة ايسط، اذا اردنا نحن المسلمين ان نكون كسلمان الفارسي، لما ازدهر الشعر في ثقافتنا الاسلامية، ولا الفلسفة، ولا بعض الفنون، كالعمارة وغيرها. لقد اتجهنا صوب العلوم التجريبية بتأثير من الثقافة اليونانية القديمة، ثم اعرضنا عنها. أما سبب هذا النكوص فنعالجه في العاملين الثاني والثالث.

## ٢- عدم رعاية الخلفاء والسلاطين للفلاسفة وعلماء الطبيعة

العامل الثاني الذي لا يقل اهمية عن الاول، هو ان مراكز القوى في العالم الاسلامي اخذت في الازدياد والتعدد شيئا فشيئا، ما احدث خروقا في مظلتها الشرعية في اذهان الناس. في زمن ما، كان العالم الاسلامي يخضع برمته لحكومة واحدة، وكلما ازداد عدد الحكومات التي توزعت العالم الاسلامي ومزقته، تراجحت على اذهان الناس استفسهات حول شرعية هذه الحكومات، ولماذا تكون هذه الحكومة شرعية دون تلك؟ لماذا تخضع اصفهان لحكم البويهيين، ولا تخضع لسلطان السامانيين مثلا؟ واخال ان اشكالية الطابع الشرعي كلما تفاقمت في اذهان الناس، تضاعفت حاجة السلطات الى التماظهر بالطابع الاسلامي، ولأجل هذا كان على كل بلاط ان يستقطب رجالات، بعضهم من علماء الدين المطلوب منهم اصفاء الشرعية على السلطة. ولهذا لا نجد العلماء التجريبيين محظيين في بلاطات الحكام، لانهم لا يستطيعون تقديم خدمات بهذا الاتجاه. كانت ثمة حاجة الى عدد من الفقهاء يوفرون الغطاء الديني

للسلطة، ويشرعون طاعة الناس لها. لهذا سادت تدريجيا العلوم الدينية بالمعنى الاخص، أي علوم الفقه، والاصول، وشرح الحديث، وتفسير القرآن، التي كان بوسعها خلع لبوس الشرعية على الحكومات، التي دعمت هؤلاء العلماء واحتضنتهم، وحينما كان يصل الدور لعلماء الكلام مثلا، فقد كانت الحكومات ترحب بهم على مضض، أما حينما يأتي الدور للفلسفة، فيبدي رجال السلطة نفورا بينا من ان يجمعوا حولهم فلاسفة، وتتفاقم القطيعة بدرجة اكبر مع علماء الطبيعة. اعتقد ان هذه حالة على جانب كبير من الاهمية وفرت مناخا ساعد مساعدا ملحوظة على تفوق العلوم العقلية قياسا بالعقلية والتجريبية.

### ٣- شيوع المنحى الرومانطقي والعرفاني

أما العامل الثالث، فلا يقل اهمية هو الآخر عن العاملين السابقين، وهو ان العالم الاسلامي بعد هجمات المغول وتيمور، سادته روح اليأس والهزيمة، التي تغلغت في وجدان معظم ابناء المجتمع، فترسخ في اذهانهم ان منازل القضاء والقدر غير ممكنة، وما من جهود او طاقات بمقدورها تغيير الحال وتحسينه. يمكن اطلاق التشاؤم (Pessimism) على هذه الروح، أو ربما امكن تسميتها اليأس بدل التشاؤم، فاليأس يختلف عن التشاؤم. وحينما تستغرق هذه الروح مجتمعا من المجتمعات، تدفع ابناءه اما الى الرومانطيقية أو الى المنحى العرفاني. وفي هذين المنحيين تنسب كل شؤون هذا العالم الى ارادات عليا، وترجع كل الامور الى عوالم اخرى.

وهذه الروح متضادة بنحو سافر مع العلوم التجريبية، فمن خصائص العلوم التجريبية، على حد تعبير جون فراستيه، ايلاء عالم الواقع اهمية قصوى، وهذا ما لا يتجانس مع المنحى العرفاني أو الرومانطقي.

أيا كان، حصل مثل هذا في العالم الاسلامي، فانحسرت البحوث والدراسات التجريبية الى الظل. وهذه ظاهرة تصدق حتى في ايامنا الراهنة، فاصحاب المنحى الرومانطقي أو العرفاني لا يتطورون اطلاقا في العلوم التجريبية الدقيقة، الطبيعية منها والانسانية.

هذه ثلاثة عوامل اخال ان لها تأثيراتها في التراجع المعرفي الذي منينا به، ومع ذلك فقد تكون لها استثناءات، وقد ترد عليها مؤاخذات، بل ربما لم تعضدها التحريات التاريخية.

○ ولكن ما الذي دعا المسلمين للعدول، حسب تعبيركم، عن تعاليم الدين، فاستطاعوا خلق ذلك التيار؟ ربما استطعنا استثناء عقد او عقدين أو خمسة عقود من الزمن، ولكن هل يتاح ان يتخذ المفكرون والعلماء مسارا يستمر عدة قرون تمثل حالة استثناء داخل تاريخ لا يتجاوز الاربعة عشر قرنا؟ هل يمكن اعتبار ذلك الطور استثناء للقاعدة؟ يبدو أن القضية بحاجة الى تسويغ اكثر تماسكا.

كما ان اطروحتكم حول العلاقة بين الفقهاء والبلاطات جديرة بالنقد هي الاخرى. واود التوقف عند هذه المسألة من منظار آخر: ما السبب الذي جعل التفكير الفقهي يحظى عند المسلمين بهذه المرتبة السامقة، التي فاقت ما احرزته التفكير الفلسفي والعرفاني من مكانة. هل يمكن القول ان هذا المنحى مركزوز منذ البداية في صميم التفكير الاسلامي، وان الاسلام يساعد بطبيعته على نمو العلوم الفقهية وازدهارها؟

□ حول الشعبة الاولى من السؤال، كيف يمكن استثناء قرنين ونصف من تاريخ عمره اربعة عشر قرنا، اقول ان هذا ليس مستحيلا، فلكل حادثة عمرها الذي قد يطول خمسين عاماً، وقد يمتد لمئتين وخمسين عاماً.

أما الشعبة الثانية من السؤال، فربما امكن توزيعها الى سؤالين: الاول نناقش فيه اسباب تطور الفقه بهذا المستوى الكبير، والثاني نرصد من خلاله علل تراجع العلوم التجريبية بخاصة من بين العلوم غير الفقهية، الى هذا الحد.

أما تطور الفقه، فالعوامل التي اتينا على ذكرها كان لها دور مميز في ذلك. وأما أنه هل يوجد في صميم الاسلام والتعاليم الاسلامية ما يرفع الفقه الى هذه المكانة؟

فالجواب نعم. اليهودية والاسلام اغزر الاديان بالشرائع، وقد اولت نصوصهما المقدسة اهمية كبيرة للممارسات والاعمال الظاهرية أو الجوارحية، بينما لا نلاحظ نظير هذه العناية في النصوص المقدسة للمسيحية أو البوذية، بل ان البوذية لا تتضمن شريعة على الاطلاق، وكذا الحال بالنسبة للطاوية. ونظرا للتأكيدات الاسلام على الممارسات الجوارحية يتاح القول ان تطور الفقه وليد التعاليم الاسلامية ذاتها الى حد كبير - اذا كان مرادنا من الاسلام نصوصه المقدسة - .

نقطة اخرى نشير اليها، هي ان نمو العلوم غير الدينية، أي العلوم غير النقلية، لم يكن في مستوى واحد، فاذا كانت العلوم غير الدينية مهملة مجفوفة، فلماذا تفاوتت درجات ازدهارها الى هذا الحد؟ مثلا لماذا تطورت الفلسفة اكثر من العلوم التجريبية؟ من الاسباب الاساسية لهذا ما أكده فلاسفة العلم: أن العلوم التجريبية تفاوتت بسمة رئيسة عن العلوم الفلسفية، فالضابطة الاصلية في العلوم الفلسفية هي اجلس وفكر sit and think، أما في العلوم التجريبية فسر وانظر go and see. متى ما جلستم وفكرتم، فقد دخلتم حيز الفلسفة، شعرتم بذلك ام لم تشعروا، ومتى سرتم ونظرتم، فقد التحقتم بدائرة العلوم التجريبية. ولهذا فالعلوم التجريبية تتطلب امكانات وتكاليف مادية ضخمة لا تحتاجها العلوم الفلسفية. واليوم ايضا يكلف انشاء كلية طبيعية اكثر مما يحتاجه تأسيس كلية فلسفية. والفلسفة تزدهر في البلدان الفقيرة اكثر من ازدهار العلوم التجريبية. وفي العالم الاسلامي بعد هجوم المغول الذي نسف القسم الاكبر من القدرات المادية للمسلمين، لم تكن الارضية ممهدة ماديا لتقدم العلوم التجريبية. من اجل ان يضع ابن سينا كتاب الشفاء، لم يكن بحاجة لاكثر من قوت يسد رمقه، اما لتدوين فصل واحد من القانون فكان عليه السير في ربوع الطبيعة، ودراسة طبائع النباتات، وتأثيراتها عبر تقطيرها، و... الخ. هذا سبب ينبغي وضعه الى جانب سبب آخر مر بنا ذكره، وهو ان العلوم التجريبية تزدهر حينما نريد تطوير العالم الخارجي وتغييره.

○ لم يكن المسلمون في مستوى الغربيين بعد عصر النهضة من حيث انتاج الافكار والعلوم وابداعها. حتى في مضمار الفقه الذي قلنا انه يز سائر العلوم تطورا وازدهارا، لم نشهد فقهاء بمبان ومرتكزات مختلفة، وبالتالي لم تظهر مدارس فقهية متنوعة. وعلى صعيد الفلسفة لم يكن لدينا في احسن التقديرات اكثر من ثلاثة مذاهب فلسفية، يمكن اختزالها في النهاية الى مدرستين. والفلسفة الصدرائية اليوم بالرغم من كل الهوامش والحواشي التي حفت بها لا تزال تراوح مكانها، ولم تصغ بعد اربعمئة عام من ظهورها، بنسق فلسفي جديد. ما الذي ادى الى هذا الجمود والسبات حتى في الفقه، مع ان الغرب بعد عصر النهضة جرب تعددا وتنوعا مذهلا في شتى فروع العلم والمعرفة؟

□ ذكرتم عصر النهضة اكثر من مرة في سؤالكم، واظن ان هذا هو مفتاح الاجابة. اذا قارنا الغرب قبل عصر النهضة والحدائة بالعالم الاسلامي، نجد اننا لم نكن نعاني نواقص فاحشة قياسا الى الغربيين، وانما كان هناك تقارب وتواكب في الحركة العلمية، ولم تظهر الفروق الهائلة الا اذا عملنا مقارنة بين الغرب والعالم الاسلامي بعد عصر النهضة والتحديث. فما هو سبب هذه الفروق؟ عقبتان اساسيتان حالتا طوال تلك الحقبة دون تقدمنا، كما حالتا دون تقدم الغربيين في العصور المظلمة. انهما عقبتان عرقلتا مسيرنا ومسيرهم بنفس الدرجة، وجعلتنا واياهم على مستوى واحد من التقدم. وقد زالت هاتان العقبتان في العالم الغربي بعد عصر النهضة، واشرعت الابواب لتطور العلوم والفلسفة هناك.

**العقبة الاولى** التي شهدتها العصور الوسطى، ويبدو انها لا تزال قائمة في العالم الاسلامي، هي ان التفكير ينبغي ان يتموضع دائما داخل اطار معين، هو أما الدين الاول (واقصد بالدين الاول النصوص الدينية المقدسة)، واما الدين الثاني (واعني به مجموعة الشروح والتفاسير والآراء، التي اسقطها العلماء طوال التاريخ على النصوص الدينية المقدسة)، بل وحتى الدين الثالث احيانا (وهو الدين كما يتبدى في الواقع

الخارجي على المستوى العملي). ومن البديهي ان التفكير لن يتألق ويزدهر في هذه الظروف، فالنتاجات الفكرية حينما لا نسمح لها ان تتخطى حدودا معينة، نكون في الواقع قد حكمنا على الحركة الفكرية بالعطب، فالفكر اشبه بالنهر الذي لا يمكن الفصل بين نتاجاته وحررته، وبالتالي لا يصح ان نقول للانسان كن حرا على الاطلاق في حرركك الفكرية، لكن نتاجاتك الفكرية يجب ان تجتاز غرابيل معينة، أو تعدل وتشذب في منعطف معين.

تذكر الاساطير الاوروبية غولا له سرير يلقي عليه من تقع يده عليهم. فاذا كانوا اقصر من السرير، سحبهم من رؤوسهم وارجلهم بالقوة، الى ان يطيل اجسادهم فيكونوا مناسبين للسرير، واذا كانوا اطول من السرير قطع اجزاء من رؤوسهم وارجلهم، حتى يكونوا بقياس السرير. مثل هذا السرير موجود فعلا في عالمنا الاسلامي اليوم، وهو عقبة دون تفتح العلوم. يقال ان كلامنا غدا فلسفيا على يد الامام الغزالي، أو الفخر الرازي، أو نصير الدين الطوسي. واعتقد ان الكلام اذا غدا فلسفيا، والفلسفة اذا اضحت كلامية، فلن يزدهر أي منهما، فالكلام الفلسفي لا يترقى احتراماً للفلسفة التي يتقيد بها، وبالتالي سيعجز عن مواكبة معطيات النصوص الدينية. والفلسفة الكلامية لا تتألق، لأنها يجب ان تأخذ تعاليم الدين بنظر الاعتبار، وتتقيد بها. في نطاق الحداثة تم الفصل بين الفلسفة والاثولوجيا (والاثولوجيا هنا مجموعة العلوم الدينية، بما فيها الكلام والفقه والاخلاق، وحتى العلوم الممهدة لهذه العلوم الثلاثة)، ومن بعد ذلك ركزت الاثولوجيا على التطابق مع النصوص الدينية، وانصرفت الفلسفة الى العناية بالمعالجات العقلية للامور، وبهذا ازدهر كلاهما.

اما عندنا فلم تتقدم لا الفلسفة ولا الاثولوجيا، لأن الفلسفة قيدت الاثولوجيا، والاثولوجيا كبلت الفلسفة. ولم يكن لنا في القرون الاخيرة لا علم كلام بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي للفلسفة. لا يمكن ان يقال ان الفلسفة مزدهرة حقا، الا اذا ظهر شخص كالفيلسوف الراوندي تهديه تأملاته الى عدم وجود الله، أو كمحمد بن زكريا الرازي الذي اعتقد ان الاشياء الازلية خمسة، وان النبوة لا يمكن

المنافحة عنها منطقيا، والمعجزة غير ممكنة. لكن الظروف لم تكن على هذه الشاكلة في العالم الاسلامي. وما لم يخرج العالم الاسلامي من عصوره الوسطى، التي ما زال يتخبط فيها الى الآن، سيبقى الواقع على هذا المنوال. لا الفلسفة تتطور، ولا العلوم الدينية. ولهذا نرى فقهاء غير متكثر أو غير متنوع كما اشرتم.

أما **العقبة الثانية** فتتمثل في ان الحداثة والنهضة الغربية عبرت في جانب منها عن عودة الى عهود اليونان والرومان القديمة، والثقافة الهيلينية السالفة. وقد كانت تلك الثقافة ذات تركيز خارجي يجعلها مختلفة جدا عن ثقافة القرون الوسطى. لم تكن ثقافة يقال فيها ان «معرفة النفس انفع المعارف» وهذه من التعاليم الاسلامية، ويبدو لي انها على درجة مميزة من الصواب. لقد شدد عظماء ديننا كالامام علي (ع)، وعظماء المسيحية كالقديس اوغسطين، والقديس توما الاكويني، انه مالم تعرف نفسك فلن تنفعك معرفة الاشياء الاخرى، واذا عرفت نفسك فلن يضرك شيء آخر تتعرف عليه. على ان احدا لم يول هذه الافكار أهمية تذكر في عصر النهضة والتحديث. اذ حينما حصلت العودة الى الثقافة اليونانية - الرومانية، وحلت الرؤية الآفاقية محل الرؤية الانفسية تبعا لذلك، كان من الطبيعي ان يحلق طائر العلوم الى الاعالي.

اعتقد ان هذين الملمحين على جانب كبير جدا من الاهمية:

الاول: ان الغربيين يهتمون بالخارج اكثر من الداخل.

والثاني: انهم تحلوا بشجاعة المعرفة وطرح الاسئلة. هذا في حين أن اعمق فلاسفة القرون الوسطى انسانية ورقة، لا يبدون أي هوادة أو تسامح قبالة البدع والافكار الملحدة، بل يعاقبون اصحابها بلا تردد. القديس اوغسطين مثلا، وهو من المعروفين بصوفيتهم وروحانيتهم، يبدي في كتبه: الاعترافات، ومدينة الله، وحول التثليث، و... الخ، اعنف ردود الفعل واشدها حيال من يحاول التحدث بما يخالف النص المقدس. ولا جدال في ان العلوم تنقوض في مثل هذا المناخ.

○ اشرت الى ان الاطر المحددة والقوالب الصارمة تكبل التفكير فتمنع ارتقاءه.

يثار هنا اشكال فحواه، ان للدين حسب فهمنا حجيبته، لا في جميع حقول



المعرفة، بل في ما تطرق اليه من المعارف على الاقل، كمعرفة العالم، والانسان، والانبياء، والشؤون الحقوقية، والاخلاقية. وهذه الحجية لا تسمح طبعا لأي فكرة مهما كانت بالنمو والازدهار. قد تسمح لها ان تنبت وتنتج، ولكن لا تسمح لها بالنمو والترعرع والاثمار. أفلا يمكن ان نحترم هذه الحجية الدينية، ونطلق في مسار غير المسار الذي تحرك فيه الغربيون، وينتهي بنا طبعا الى تالف الفكر وازدهاره، وتكاثف عمليات الانتاج العملي والمعرفي؟ فالغربيون لم يضعوا حدودا حسب تعبير كانط لجرأة المعرفة، اما الاسلام فلا يسمح لنا بذلك. وهذا المنع، نظرا لعلم الانسان الاسلامي، لا يعزى الى غلق باب التطور الفكري بوجه الفرد والمجتمع، بل على العكس، يراد منه فتح الباب امام ازدهار الهوية الانسانية والتفكير الانساني.

□ انوه هنا الى جملة نقاط؛ ذكرتم ان الاسلام قد لا يسمح بانثاق بعض الافكار، أو لا يسمح بتصاعدها وازدهارها. اقول ان هذا المنهج لا يختص بالاسلام فقط، اذ كانت الامور على نفس هذه الشاكلة في المسيحية ايضا. المسيحيون بدورهم آمنوا بنمط معين من السعادة لابد للانسان منها، ووجدوها تتعارض مع العديد من انساق التفكير والنظر. كان البابا في الحروب الصليبية يقول: ان من واجبنا اخذ الناس الى الجنة مكبلين بالاغلال شاءوا أم ابوا.

أما حول صلب الفكرة التي اثرتموها، فأرى من الضروري تفكيك حثيتين اثنتين عن بعضهما، فهذه قضية لها حيثية واقعية factual، واخرى قيمة evaluative، أي ان النقاش يدور تارة بشأن هل يحق للدين مطالبة الناس بالسير باتجاه محدد، وتفتين قناعاتهم وعواطفهم وارادتهم بقوالب جاهزة أم لا؟ هل هذه من صلاحيات الدين أم لا؟ وهل هي من حسناته أم من سيئاته؟ هذه اشكاليات ينتظمها النسق القيمي للمسألة، وهو ما لا يهمننا الخوض فيه حاليا. انما نركز على الحيثية الواقعية التي نناقش فيها اشكالية فحواها؛ اذا ما صنع الدين ذلك - بعيدا عن حسنه أو قبحه - فلا بد ان يستعد

لتبعاته الطبيعية، ومنها مثلاً ضمور الفلسفة، وتدهور احوالها. المسألة ان هذه السعادة التي تشدونها لها آثارها ونتائجها، ومنها ان الناس لن يتفلسفوا، ولن يسقوا دوحه الفلسفة، فتصير الى الجفاف لا محالة. جاء في الانجيل: ان دخول الجنة بأعين مغلقة خير من دخول الجحيم بعيون مفتحة، واذا قادتكم اعينكم الى الخطيئة فافقؤوها. المهم بالنسبة للانجيل دخول الجنة وعدم دخول النار، ولا بد لذلك من فواتير. قد يقول قائل، الافضل ان يدخل الناس الجنة حتى لو لم يتفلسفوا، فهذا ارجح من ان يتفلسفوا ويكون مصيرهم الى الجحيم. اعتقد ان هذا الكلام بلا اشكال في حد ذاته، ولا يعد وصمة عار، ولا بد من البرهنة عليه طبعاً. ولكن اذا عملنا وفقه فيجب ان نترقب انحسار الفلسفة في مجتمعاتنا، لأن الناس بحسب هذه التعاليم سيدخلون الجنة، ويعدمون تطور الفنون والآداب والعلوم في مجتمعاتهم. وبالتالي لا اشكال في ان يطلق الدين مثل هذه الارشادات والتعاليم، ولكن ينبغي تقبل التبعات والآثار.

○ في راهن مجتمعاتنا، يبدو ان مؤسستي الحوزة والجامعة هما المعنيتان برفع راية الفكر في المجتمع، فمنها نتوقع الابداع والتجديد، وتأسيس المعارف والعلوم. لكن باستثناء حالات قليلة، لا يصلنا منهما غير اعمال لا تعد انتاجاً فكرياً بحال من الاحوال. فالحوزويون منشدون للتراث والافكار التقليدية، يعيدون انتاجها وطرحها. ومعظم الجامعيين يعيدون انتاج الافكار الغربية، ويبثونها في اوساط المجتمع. لا نريد اطلاق حكم قيمي في هذا المقام، انما نقول ما لم يبدع جامعيونا افكارهم بانفسهم، وما لم يكفوا عن استلهاهم النتاجات الغربية، وطالما ظل الحوزويون عاكفين على التراث يعيدونه ويصقلونه، لن تلبى أي من هاتين المؤسستين حاجاتنا الحقيقية الراهنة، ولا نستطيع التفاؤل بأن تسير مجتمعاتنا صوب التحديث والتأسيس لافكار وحضارة جديدة. ما هو رأيكم؟

□ اوافقكم الرأي اننا طالما تعبدنا بالماضي، وقلدنا الغرب، فلن نقدر على صنع

حضارة أو ثقافة اصيلة، فالحضارة، وخصوصا الثقافة، تظهر حينما لا تكون نتاجاتنا مشابهة لنتاجات المجتمعات الاخرى، انما تكون لنا حركاتنا ومساراتنا المشابهة لمساراتهم. ومن مميزات صناعة التحضر والثقافة، أن تكون للمواطنين عموما، وللنخبة خصوصا، حياتهم الاصيلية، وبرز عناصر الحياة الاصيلية هي الحالة النقدية، فما لم يكن الانسان ناقدا لن تكون له حياته الاصيلية. والحالة النقدية مختنقة الانفاس في طوامير تقليد السلف، ومحاكاة الغربيين.

هنا يثار هذا السؤال: هل الاقتباس من الغرب، الذي اشترى اليه، عملية غير مجيدة؟ ربما كانت اجابتي على الضد مما يقال عادة، فانا اعتقد ان الثقافة والحضارة الاصيلية حينما توشك على البروز، تسبقها فترة استلهاهم لمنجزات الثقافات والحضارات الاخرى. وقد تستمر هذه المرحلة آمادا طويلة، وتعد من وجهة نظر الراصد الخارجي تقليدا او اقتباسا، على ان الاقتباس بهذا المعنى ليس ممارسة مذمومة على الاطلاق. ولاضرب مثلا بسيطا: الذي يدرس في مرحلة الدكتوراه، يقضي كل فترات دراسته السابقة منذ طور الابتدائية في التعلم والاخذ عن اساتذته، ولا تتكون لديه رؤاه الاجتهادية الا في مرحلة الدكتوراه، فيغدو صاحب مواقف علمية خاصة قد يختلف بشأنها احيانا مع اساتذته. لكنه اذا اراد منذ فترة الدراسة الابتدائية القول لمعلمه انني لا اوافق على كتابة الالف بهذه الطريقة، أو كتابة الباء بتلك الصورة، فسعيد طفلا غبيا في الدراسة والتلقي العلمي. اذن، التفكير المستقل يأتي بعد التعلم لا قبله. ولولا انشاء بيت الحكمة في زمن المأمون، وترجمة الاعمال السريانية، والعبرية، والآرامية، واليونانية، طيلة قرنين ونصف، لما تشكلت الثقافة والحضارة التي شهدها العالم الاسلامي اصلا.

كانت هذه مقدمة لا بد منها للخلوص الى ان هذا الاقتباس وسيلة لا مفر منها للوصول الى الهدف المتمثل بالتفكير النقدي. تعرضت لهذا الجانب لأن وسطنا الجامعي اليوم يواجه نقودا متطرفة، تشجب فيه تكراره لاقوال الغربيين. ولا بد من ملاحظة اننا حيال ثقافة جد ثرة لا نعلم منها شيئا، وينبغي أن نتعرف على ما توصلت اليه من نتائج طوال اشواط متكاثفة.

إذا كان هذا هو الاقتباس، فلا اجد حرجاً من نعته بأنه ممارسة مستحسنة، إنما غير المستحسن أن يواصل الفرد أو المجتمع هذا الاقتباس إلى ابد الدهر.

○ ولكن ربما الجمع بين العمليتين في صورة متوازية، أي تكون لنا آراؤنا النقدية الاصلية، إلى جانب تعرفنا واقتباسنا من تراثنا، ومن الثقافة الغربية.

□ هذا صحيح، فلا تعارض بين العمليتين. ومن المتاح ممارسة التعلم والنقد بموازاة بعضهما، غير أن القضية تكمن في أن الراصد الخارجي لشخص أو مجتمع يمارس التلقي والنقد في آن واحد، يتنبه إلى التلقي أكثر من النقد، بينما نتنبه نحن إلى العملية النقدية أكثر. التلقي يلفت الانتباه أكثر. ونقطة ثانية هي أن هذه الحالة موجودة بالفعل في جامعاتنا بمقدار معين، فجامعيونا اليوم لا يقتصرون على التلقي وحده. والحق أن بينهم من يخوضون في النقد ويدعون، لكن الراصد الخارجي قد يتصور أنهم يتلقون ويقتبسون وحسب، والسبب أن حجم اقتباساتهم أكبر من ابداعاتهم بكثير.

○ يستشعر أن المستنيرين الدينين نسفوا المرتكزات الفكرية، ولم يؤسسوا مرتكزات جديدة تقوم مقام تلك التي تعرضت للنقد والتخريب. ورجال الدين لم يفتحوا هذه الغمرات بالشكل المطلوب. فكيف تنظر لجهود المستنيرين الدينين وعلماء الدين في مجال انتاج الافكار وتوزيعها واستهلاكها؟

□ يبدو لي ان علماء الدين أو الروحانيين فقدوا منذ أمد طويل غليانهم الذاتي، وقدراتهم التفكيرية وابداعهم العلمي، وهذا لا يختص بوضعنا الراهن بعد الثورة، فمنذ فترة طويلة وحوزة العلوم الشيعية تعاني هذه الآفة على كافة المستويات: الفقه، اصول الفقه، علم الكلام، الاخلاق، الفلسفة، العرفان... الخ.

وللتمثيل، اذا اردنا رصد ابداعات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، كابرز

الوجوه العلمائية الدينية المعاصرة، فلن نتجاوز الاشارة الى ابداعين او ثلاثة. وثمة طبعا نقاشات طويلة عريضة تقول: هل هي من ابداعاته بالمعنى الدقيق للكلمة أم لا. قال البعض مثلاً إن نظرية الادراكات الحقيقية والاعتبارية من ابتكاراته. حتى لو سلمنا بذلك، فلن يكفي هذا الابداع الواحد لتاريخ يمتد الى عدة قرون.

وهذا ما يصدق على المستيرين الدينين ايضا، ولكن بدرجة اقل، أي اننا لا نشاهد شيئاً ابدعه المستير الديني ذاته، وقد نلاحظ بعض الاشارات المتفرقة هنا وهناك، الا ان هذا النزير اليسير لا يسمن ولا يغني عن جوع، ولا يرقى الى تأسيس المدارس والتيارات والنظريات الفكرية.

كان هذا على مستوى الابداع، اما على مستوى توزيع الافكار، فلا اشك في أن كمية نقل الافكار والآراء من قبل المستيرين الى مخاطبي المجتمع طوال المئة عام الماضية، اكبر بكثير مما قام به رجال الدين. والحق اننا لو راجعنا الكتب التي ظهرت في ايران، على مدى المئة عام السابقة، لألفينا ان كل الآراء القشبية جرت على لسان المستيرين، وإن في مقام النقل. لم نسمع ابداً برجل دين سرد فكرة جديدة، أو نقلها واشاعها في المجتمع. كلما تأملت في الموضوع اكثر، وجدت ان كل الاشياء الجديدة جرت على ألسنة واقلام المستيرين، سواء منهم الدينون أو غير الدينين. وطبعاً لأجل ان تكون لرجال الدين ردود افعالهم قبالة طروحات المستيرين الجديدة – لاسيما ردود الفعل النقدية الدفاعية – اضطروا ان يستخدموا ذات المفردات والمصطلحات، ويتطرقوا لذات المواضيع، لذلك قد نجد هذه المفردات والمصطلحات في كتاباتهم ايضا. بيد ان النقاش: من الذي افشى واطلق هذه الافكار لأول مرة؟ انا كلما ازمعت تناول هذه الموضوعات تذكرت عبارة لنتيشه في «هكذا تكلم زرادشت» تقول: «الصيداؤون أكبر التابعين» فالصياد يعترم صيد غزالة مثلاً، فاذا مالت الغزالة ذات اليمين تبعها ذات اليمين، واذا انحدرت في واد انحدر معها، والنتيجة انه يتبع خطواتها ومسارها، ويتحول هو في الواقع الى صيد تصيده الغزالة. ورجال الدين يحاولون صيد المستيرين الدينين، لذلك يصبحون إن عاجلاً وإن

آجلا تابعين لهم، مرددين لنداءاتهم. وهذا ما حصل ويحصل على ارض الواقع، اذ تحول رجال الدين تدريجيا الى رفع شعارات الرؤية الكونية، والايديولوجيا، والحرية، والعدالة، وحقوق الانسان، وما الى ذلك من المفاهيم التي استعملها المستيريون اول مرة. مفردات «الرؤية الكونية» والايديولوجيا» ظهرت في كتابات رجال الدين عند المرحوم مرتضى مطهري لأول مرة، لكنه كان في ذلك شديد التأثير بعلي شريعتي، فمطهري لم يستخدم هذه التعبيرات قبل شريعتي. عليكم بمؤلفاتهما لتروا ما أقول.

الملمح الآخر الذي اشرتم اليه في سؤالكم يتصل بظاهرة الهدم الفكري، واود الإشارة في اطاره الى نقطتين:

الاولى: أن ثمة وظيفتين تقعان على عاتق المفكر دائما، الاولى ابطال الباطل، والثانية احقاق الحق. احدي هاتين الوظيفتين ذات طابع سلبي، والثانية ذات صبغة ايجابية.

والسؤال هو: اذا كان بوسع احد المفكرين ان يشير بكفاءة الى اخطاء الآخرين، لكنه لم يكن قادرا على احوال صواب محل تلك الاخطاء، هل يجب ان يقلع عن الممارسة الاولى؟ اتصور انه لا مانع من القيام بها. اذا كان باستطاعتي النهوض بالمهمتين، ولم ابادر مع ذلك الا لواحدة منهما، فعملي هذا لا يصمد للنقد اخلاقيا. اما اذا لم اتحل بالقدرة الا على الممارسة الاولى، وخضت فيها، وتطرقت لهفوات الآخرين وكبواتهم، فلا يبدو انني اقترفت ذنبا أو اخذ عليه. عرف الفخر الرازي في الحوزات العلمية بامام المشككين، لانه كان يشكك في كل الآراء والافكار، ويفضح مواطن الخلل فيها، لكنه لم يكن قادرا على تاسيس فكرة يراها صائبة. فما الاشكال في هذه الطريقة؟ ان تقليد بساين الافكار وتشذيبها ممارسة ايجابية بحد ذاتها. واخل ان مجرد فضح تهافت المعتقدات النابعة من النرجسية، والعصية، والتصورات المسبقة، والحدية والجمود، والنزعات الخرافية، يعد مآثرة علمية كبيرة. وعليه حتى الهدم اذا كان هدم كيان باطل فهو ممارسة ايجابية.

الثانية: ينبغي ان لا نركز النقاش على اشكالية الهدم والبناء اساسا، فننعت الهدم بالسلبية، والبناء بالاجابية. يجب ان ننظر ما الذي تم هدمه وما الذي تم بناؤه. اذا كان الاول هدم باطل فهو مستحسن، وان كان الثاني تأسيس باطل فهو مذموم. عموما توجد ثلاث مغالطات رئيسة فيما يتصل بقضايا المستيرين الدينيين ورجال الدين:

احدهما: ما ألمعنا اليه من اشكالية الهدم والبناء.

الثانية: اننا نقيد الفكر بالزمن، بينما الفكر ظاهرة ليست تزامنية، وقد ذكرت في مناسبات عديدة ان الكثيرين على امتداد تاريخ الثقافة الانسانية، وفي تاريخ الثقافة الاسلامية، هلكوا لأنهم وافقوا الافكار أو عارضوها لمجرد انها قديمة، أو لمحض انها حديثة غير مسبوقة.

الثالثة: هي ربط الفكر بالمكان، والحال ان الافكار فوق المكان والاطوان. ليسوا قلائل اولئك التائهون في وهم أن الفكرة يجب دحضها أو استمرارها، بحسب موطنها شرقا أو غربا. والصواب هو أن نرضخ للفكرة الحق سواء كانت شرقية أو غربية. ليس الفكر شرقيا أو غربيا، ولا حديثا أو قديما، الفكر اما صادق أو كاذب، إما مطابق للواقع أو منحرف عنه.

### ○ وماذا عن فاعلية وعمالنية الفكر أو لا فاعليته ولا عمالنيته؟

□ حيثما يجب أن تقبل الفكرة بسبب عمالنيته وفاعليتها، أو ترفض بسبب لا عمالنيته، يتوجب طبعا العناية بهذا المعيار. على ان هذه الحالة لا تجد سبيلا لها في العلوم النظرية، انما تقترن دائما بالعلوم العملية ضمن النطاق الذي سماه القدماء «الحكمة العملية». وهذه قضية لا تخضع بدورها للزمن. فقد تكون الفكرة حديثة لكنها غير مجدية ولا عمالنية، وبالعكس قد تنتمي لقبول ألف سنة، وتحفظ مع ذلك بفاعليتها وجدواها الى هذا اليوم.

○ هل من المتاح تكوين «علم ديني»؟ وما سيكون معنى «العلم الديني» في

هذه الحالة؟

□ ما أرومه من مفردة «العلم» هنا، هو الفرع العلمي<sup>(١)</sup>، بمعنى كافة القضايا المستحصلة بأحد المناهج الاربعة؛ التجريبي، والعقلي، والشهودي العرفاني، والتاريخي، حول موضوع محدد. وبهذا فإن كل العلوم التجريبية، سواء كانت طبيعية، كالفيزياء والكيمياء، أو انسانية، كعلم النفس والاجتماع، وكذلك جميع فروع الرياضيات والمنطق والفلسفة، والعلوم العرفانية ايضاً، مضافاً الى العلوم التاريخية، تعد كلها مصاديق لمفردة «العلم». والعلم بهذا المعنى الواسع، هو حصيلة استخدام مجموعة القوى الادراكية، التي يتمتع بها كل افراد البشر بلا استثناء، وبدرجات متفاوتة طبعاً. أما المراد بـ «العلم الديني» فقد يكون أحد ثلاثة مفاهيم:

١ - تارة هو العلم الذي يتم في اطاره اكتشاف مجموعة التعاليم الدينية والمذهبية حول موضوع معين، واستنباطها وتنظيمها وشرحها، وربما الدفاع عنها. ومن امثلة ذلك يشار الى علم الكلام، والاخلاق الاسلامية، والفقهاء الاسلامي، كثلاثة من العلوم الدينية.

٢ - وتارة يكون القصد من «العلم الديني» العلم الذي يُبحث فيه بمناهج تجريبية أو عقلية أو تاريخية حول الاديان عموماً، أو حول اديان معينة. وفي هذا السياق يتسنى اعتبار علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، واثروبولوجيا الدين، وفلسفة الدين، وتاريخ الاديان، وعلم الاديان المقارن<sup>(٢)</sup>، علوماً دينية. أي انها علوم تدرس ظاهرة الدين، وتسلط عليها الاضواء من زوايا مختلفة، وبمناهج متنوعة.

إذا كان المراد من عبارة «العلم الديني» أحد هذين المعنيين، وجب القول إن العلم الديني ليس ممكناً وحسب، بل هو محبذ، ومحبذ جداً.

٣ - ولكن احياناً يقصد بالعلم الديني مفهوم ثالث، وأغلب الظن ان ما ترمون إليه من العلم الديني في سؤالكم، هو هذا المعنى الثالث. الجانحون إلى هذا المعنى، ينادون بالاستعاضة عن شتى ضروب العلم والمعرفة التي ابتدعها البشر بواسطة المناهج الاربعة، التجريبية والعقلية والشهودية والتاريخية، بما في ذلك الفيزياء مثلاً، والكيمياء،



والأحياء، وعلم النبات، وعلم الحيوان، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد (العلوم التجريبية). والرياضيات، والمنطق، والفلسفة (العلوم العقلية). والعرفان (العلوم الشهودية والعرفانية). واللغة والتاريخ والجغرافيا التاريخية (العلوم التاريخية). والاخلاق، والحقوق، وعلم الجمال، والفنون والآداب، والاستعاضة عن كل ذلك بعلوم ومعارف تستنبط من النصوص الدينية والمذهبية، وتحل محل تلك العلوم والمعارف غير الدينية<sup>(٣)</sup>.

والمراد بـ «العلم الديني» هنا «تدين العلم» أو العلم الذي يصيرونه ديناً. ان انصار هذا المنحى، يتوخون بطبيعة الحال تدين جميع العلوم والمعارف، واسلمتها على مستوى العالم الاسلامي. وربما كان جل اهتمامهم منصباً على تدين العلوم التجريبية واسلمتها، وخصوصاً العلوم التجريبية الانسانية، كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد. وكما اوضحت مراراً على نحوى الكتابة والمشافهة، أخال ان ايجاد علم ديني بالمعنى الثالث، عملية غير ممكنة. والسر في ذلك هو مايلي:

أولاً: نلاحظ عياناً في نصوصها الدينية والمذهبية (كما في النصوص المقدسة لدى عامة الاديان والمذاهب) غياب المواد الخام اللازمة لتكوين هذه العلوم الدينية. ان معرفة جد اجمالية وبسيطة، حتى بواحد من آلاف الفروع العلمية والمعرفية، تدعو أي انسان منصف للاعتراف بشحة بل انعدام المواد الخام الضرورية لتأسيس علم ديني.

ثانياً: حتى لو افترضنا المحال، وقلنا ان هذه المواد الخام ماثورة في ثنايا النصوص المقدسة، فسيقى هناك السؤال القائل: من هم الذين يمكن ان ينتفعوا من العلم الديني الذي نصوغه اعتماداً على تلك المواد الخام؟ فالعلم الذي يرتكن الى القرآن واحاديث المعصومين الشيعة، لن يكون له اعتبار وحجية في انظار غير المسلمين، بل حتى في انظار المسلمين غير الشيعة. وربما قيل اننا اذا أنشأنا فيزياء اسلامية، أو علم نفس اسلامياً، فلن نرسي دعائمه على أساس القرآن والروايات، بل نصوغه اعتماداً على المناهج التجريبية المستساغة في الفيزياء وعلم النفس، وباقي العلوم غير الدينية، وبهذا سوف يكون مقبولاً لدى كافة المتلقين، على اختلاف اديانهم ومذاهبهم. وفي مثل

هذه الحالة ينبغي التنبيه الى ان الفيزياء الاسلامية، أو علم النفس الاسلامي، لن يكون ذا طابع اسلامي على مستوى «اصدار الاحكام» وانما ستقتصر اسلاميته على مستوى «جمع المعلومات»، وغني عن القول ان مستوى «جمع المعلومات» لا يتحلى بأهمية تذكر، ولا يضيفي على العلم حجية أو قداسة.

ثم ماذا سيكون موقفنا اذا أدى استخدام المنهج التجريبي الى مباركة الفيزياء، أو علم النفس غير الديني، ودحض الفيزياء أو علم النفس الديني؟ هل ينبغي في هذه الحال تخطئة المنهج التجريبي أم معطيات الدين؟ وكيف يكون ذلك؟ وبأية حجج؟ نعم، يمكن استلهام بعض العبارات في النصوص الدينية والمذهبية، لتكوين نظرية حول موضوع ما وتطويرها، ثم السعي بواسطة الاسلوب المتبع والمقبول في العلم الذي تنتمي نظريتنا إليه، لتكون نظرية مستمرة مستساغة في عرف أهل ذلك العلم. بتعبير آخر يمكن الاستعانة بالنصوص المقدسة كمنطلق أولي لاستلهام النظريات العلمية. هذا أمر ممكن، فضلاً عن انه حصل فعلاً في احيان عدة طوال تاريخ العلوم البشرية، بيد انه لا يؤدي الى علم ديني، انما يُنتفع فيه من النصوص الدينية على مستوى اكتشاف وجمع النظريات فقط. وجلي ان النظرية التي تتكون بهذا الاسلوب، لا بد لها على مستوى اصدار الاحكام ان تتوكل على المعايير والموازن المنهجية العلمية المرسومة في العلم الذي تنتمي إليه، ولن تكون معقولة مقبولة إلا اذا خرجت مرفوعة الرأس من مختبرات تلك المعايير والموازن.

يتعين التنبيه هنا الى ان بعض الذين نادوا في بلادنا بتدوين العلوم واسلمتها، وذّبوا عن هذه الاطروحة، لا تتعدى افكارهم ومحصلاتها ما ألمحت إليه قبل قليل، أي انهم يصلون في نهاية المطاف الى انه لا اشكال في استلهام النصوص المقدسة اثناء عملية التنظير. واقول لهم: وهل اشكل أحد على مثل هذا الاستلهام؟ انكم أحرار في مقام الكشف وجمع المعلومات، ان تغترفوا من كل المصادر، وتقتبسوا من كل المراجع، والمهم ان تستطيعوا في مقام التسوية والحكم اقناع الآخرين بنظرياتكم، والبرهنة عليها، وهذه عملية غير ميسورة الأبتوسل المناهج المقبولة لدى علماء العلم المنظور.

وهذا ليس تدين علوم أو أسلمتها، انما هو إيمان بسنخ من التعددية<sup>(٤)</sup> في مقام اكتشاف النظريات العلمية وجمعها. ومن الطريف جداً بالنسبة لي ان أرى الذين يجهدون بتدين العلوم واسلمتها، لتكريس نوع من الاحتكارية<sup>(٥)</sup> في مجال العلوم، ويسعون من خلال اطلاق علوم دينية واسلامية، الى اقضاء العلوم غير الدينية، بوصفها علوماً ناقصة ومعيبة وضارة، من الطريف ان أرى هؤلاء يشيعون ضرباً من التعددية، حتى لو كانوا يرومون عبر هذه التعددية الى أداء حق الدين، والانتصار له من مغتصبي حقوقه بزعمهم.

○ هل انشاء «علم ديني» خطوة محبذة؟ إذا كانت كذلك، فما هي مكاسب

هذه العملية؟ وهل الدين ذاته دعا إلى العلم الديني أو أوصى به؟

□ العلم الديني بالمعنيين الأول والثاني، المذكورين في جواب السؤال الأول، محبذ ومستحسن بكل تأكيد، أما بالمعنى الثالث الذي ترمون إليه، فهو غير ممكن أساساً حتى يكون محبذاً أو غير محبذ. واعتقد ان العلم الديني بهذا المعنى غير محبذ بحال من الاحوال، والدين ذاته لم يدع الى مثل هذا العلم ولم يوص به. أجل، نلاحظ في النصوص المقدسة حثاً على طلب العلم. غير ان العلم الذي شجعت عليه النصوص الدينية، والعلم الذي ينادي به دعاة العلم الديني لا يشتركان الا في اللفظ، والاشترك اللفظي مضلل، ومن عوامل اللبس دائماً.

○ ما هي الثغرات والهفوات التي تتهم بها العلوم غير الدينية، من عقلية

وتجريبية وتاريخية، ويفترض ان تخلو منها العلوم الدينية؟ أو ما هي

السمات والكمالات التي يزدان بها العلم الديني، وتقتصر عنها العلوم غير

الدينية؟

□ بوصفي ممن يرون العلم الديني مفهوماً بلا مصداق، لا استطيع الاجابة عن

سؤالكم هذا. اعتقد ان العلم الديني غير موجود أساساً، حتى نقارن بينه وبين العلوم غير

الدينية، وتحدث عن كمالات هذا ونواقص ذلك.

نعم، يمكن السؤال: هل في العلوم غير الدينية ثغرات وعيوب أم لا؟ حينئذ يمكن القول ان مفهوم «تطور العلوم» بحد ذاته يشير تلويحاً، بل تصريحاً، الى ان العلوم كلها، لا تخلو في أي حقبة طوال مسارها التاريخي وتطوراتها المستمرة، من ثغرات ونواقص، والألما كان لتطور العلم من معنى. بيد ان هذا النقص ليس ماهوياً جوهرياً، انما يعني فقط ان العلوم لم تبلغ غايتها، وربما لن تبلغها في أي وقت لاحق.

العلم ذاته لا تشوبه عيوب ونواقص جوهريه قاتلة. انما يكمن العيب والنقص الجوهري، أو بعبارة أفضل؛ يتجسد الخطأ الفكري العظيم في النزعة العلموية<sup>(٦)</sup>، التي تعني تجاهل حدود العلم ومدياته الطبيعية، وجعله رؤية كونية، ونظرية حياتية، وايدولوجيا شاملة. فالخبير العلمي الحق إذ يرصد قابليات العلم وكفاءاته، لا ينسى ثغراته وقبوده. وبذلك يحدد مكانة العلم ومنزلته، ويتفهم ان العلم عاطل عن أي نفي أو اثبات خارج نطاق تخومه الطبيعية. أما الذي لا يعرف حقيقة العلم، فقد يجره الى خارج حدوده، ويراه مفتاح حل كل المعضلات، وعلاج كل المشاكل، ويصنع منه ايدولوجيا (علمية) ليضحى بنفسه عند قدمي هذا الصنم الذي نحته بيديه. العلوم غير الدينية، عقلية كانت أم تجريبية أم تاريخية، لم تخلق للانسان العصري مشكلة أو معضلة، وهي من هذه الزاوية معصومة بريئة. أما العلة الأم لمعضلات الانسان المعاصر ومتاعبه فهي العلموية، أي استخلاص نظرية شمولية من العلم، والايمان بايدولوجيا علمية. من هذا المنظار راح الانسان العصري ضحية وثنيته. وهل الوثنية الأعدم التفتن الى قصور الموجود القاصر!؟

○ كيف يتسنى الدفاع عن مزاعم «العلم الديني» حيال غير المؤمنين بديننا

أو غير المؤمنين بأي دين؟

□ لو اتيح للعلم الديني ان يتأسس وينهض، لما كان أمامه للدفاع عن طروحاته حيال من لا يعتنقون ديننا أو ديناً آخر، سوى التسلح بالمناهج التجريبية والعقلية

والتاريخية. وعموماً فإن كل حالات الهجوم والمنافحة في ميادين العلم والفكر والثقافة، تبتني على اساس قليات ومقبولات مشتركة بين الجانبين، سواء كانت هذه القليات والاوليات ذات صلة بالمناهج، او بالقيم، او بالامور الواقعية<sup>(٧)</sup>. فاذا كان هجومك عليّ مستنداً الى قلبية تؤمن بها انت فقط دوني، وإن كانت دفاعاتي حيالك قائمة على اوليات ومقبولات مسبقة تؤمن بها انا فقط، لما كان الهجوم حقيقياً ولا الدفاع مجدياً.

○ إذا تعارض العلم الديني مع علوم غير دينية، فما هو الموقف المطلوب؟

ولماذا؟

□ انها ذات الاشكالية التي اشرتها في اجابتي عن السؤال الأول. ويتوجب القول تارة أخرى انه اذا كان العلم الديني ممكناً، فلا محيص عند تعارضه مع العلوم غير الدينية، من الركون الى العلوم غير الدينية، لأنها تتوكلأ على مناهج تجريبية وعقلية وتاريخية، واذا لم نجح اليها، نكن في الواقع قد شطبنا على المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية، وحكمنا بتهافتها. اذ ان رفض النتائج غير متاح الأ بتخطئة العملية التي تمخضت عن تلك النتائج. وتخطئة المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية لا يسفر الأ عن دحض حجية الدين والنصوص المقدسة الدينية والمذهبية، لأن حجية هذه النصوص وقيمتها لم تتأت الا باثبات صدق سلسلة من القضايا عن طريق استخدام المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية. وأود التأكيد في هذا السياق على ان الذين لا يفتأون يكيلون الكبوات والهفوات للمناهج التجريبية والعقلية والتاريخية، انما يقطعون العنص الذي يجلسون عليه. فمكانة الدين وحجيته لا تقوم لها قائمة الأ بتلكم المناهج.

○ هل العلم الديني ثابت؟ أم انه يقبل التغيير والتحول؟ وإذا كان متحولاً

فما هي آليات تحوله وتطوراته؟ وهل هذه التحولات تقدمية بناءة دائماً؟

أم قد تتبدى رجعية نكوصية في بعض الاحيان؟

□ ان كان ثمة علم ديني، فلا مندوحة من ان يكون متغيراً متحولاً عبر الزمان، وذلك:

أولاً: يركز العلم الديني على فهم النصوص المقدسة الدينية والمذهبية، وهذا الفهم متطور غير ثابت بطبيعته، لذلك يتطرق التحول والتغيير الى العلم الديني، تبعاً لتطورات فهم النصوص الدينية.

ثانياً: المشكلات النظرية والعملية التي يواجهها الانسان غير ثابتة، وتغير باستمرار، وهذا من شأنه ادخال تغييرات متتابعة على العلم الديني، الذي يراد له معالجة هذه المشكلات. ولو كان بالامكان ان تتوفر على صورة اوضح للعلم الديني، ربما استطعنا التأشير الى وجوه أخرى للتحول والتغير فيه، ولكن نقول عجالاً ان العلم الديني لو تحقق، لكان له هذان الوجهان من وجوه التطور على الاقل.

ولم يقم دليل على أن التحول لابد ان يكون تكاملياً تقدماً على الدوام. وبذا لا يستبعد ان يسير العلم الديني في طريق التكامل والتقدم احياناً، ويتخبط في دهايز التدهور والتراجع احياناً أخرى.

### ○ هل تقتصر مصادر العلم الديني على النصوص المقدسة الدينية

والمذهبية؟ أم ثمة مصادر أخرى ينتهل منها؟ ما هي هذه المصادر؟

□ مبدئياً، ينبغي ان يقتصر العلم الديني على النصوص المقدسة كمصادر يستقي منها، فلو كانت هناك مصادر أخرى، لعدمنا المسوغ لتسميته «علماً دينياً»، ولكانت هذه التسمية ترجيحاً بلا مرجح. والمقصود بالمصادر هنا، مصادر اكتشاف الحلول، واستلها المراهم للمشكلات والقضايا، والأفان اكتشاف المشكلات ذاته، وتشخيص الاساليب الصحيحة لفهم النصوص الدينية، وكلا هذين الأمرين متقدمان على مراجعة النصوص المقدسة، لهما مصادر أخرى خارج نطاق النص الديني.

### ○ هل انتم على معرفة بالجهود والمشاريع الرامية الى تكوين علم ديني؟ إذا

كان الرد ايجابياً، كيف تقيمون هذه الجهود، وما هو نصيبها من النجاح؟

□ شهدت العديد من البلدان الاسلامية، كايران والعربية السعودية وماليزيا واندونيسيا وباكستان، مساعي لايجاد وصياغة علم ديني. كما نشط لفيف من العلماء والمفكرين الاسلاميين، في بريطانيا وكندا وامريكا، في هذا المضمار. ولكن ربما كان النشاط الأبرز هو ما قامت به كوكبة من الباحثين المسلمين -ولا تزال- بعد إقامة الملتقى العالمي الأول للتربية والتعليم الاسلامي في مكة المكرمة عام ١٩٧٧. وفي حدود اطلاعي، أقام هؤلاء الباحثون ثلاثة مؤتمرات دولية أخرى، احدها في اسلام آباد عام ١٩٨٠ حول مشروع المقررات الدراسية، والثاني في دكا سنة ١٩٨١ بشأن تغيير الكتب المدرسية. والثالث سنة ١٩٨٢ في جاكرتا حول مناهج التدريس واساليه. وقد ظهر حصاد هؤلاء النفر لأسلمة العلوم في سلسلة من الكتب والرسائل، أخذت طريقها الى الطبع والصدور. وهذه عناوين بعضها:

«ازمة في التربية والتعليم لدى المسلمين» بقلم الدكتور السيد سجاد حسين والدكتور السيد علي أشرف، «اهداف ومقاصد التربية والتعليم الاسلامي» للاستاذ السيد محمد النقيب العطاس، «المواد الدراسية واعداد المعلمين» للاستاذ محمد حميد الافندي والاستاذ بني أحمد بلوك، «العلوم الاجتماعية والطبيعية» للاستاذ اسماعيل راجي الفاروقي والدكتور عبد الله عمر ناصيف، «التربية والتعليم والمجتمع في العالم الاسلامي» للدكتور وصي الله خان، «الفلسفة والآداب والفنون الجميلة» اعداد الدكتور السيد حسين نصر، «مراجعة للتربية والتعليم الاسلامي في عالم متجدد» للدكتور السيد علي اشرف، «مفهوم الجامعة الاسلامية» للدكتور بلگرامي والدكتور السيد علي اشرف، «الآفاق الجديدة في التربية والتعليم الاسلامي» للدكتور علي اشرف، «مدخل الى علم الاجتماع الاسلامي» للدكتور الياس بايونس والدكتور فريد أحمد، «أسس الاقتصاد الاسلامي» للدكتور عبد المنان، «علم الاجتماع الاسلامي» للدكتور الياس بايونس، «رؤية اسلامية لمبادئ النقد الادبي» بقلم الدكتور السيد علي أشرف، «فلسفة العلم والتعليم في الاسلام» للدكتور السيد حسين نصر، و«المفهوم الاسلامي للتاريخ» للدكتور تعريف الخالدي.

اعتقد بشكل عام ان أياً من الجهود التي بذلت في كل انحاء العالم، بما في ذلك العالم الاسلامي، لتدوين العلوم والمعارف، لا تنطوي على رأي مبتكر، أو فكرة عميقة، أو رؤية تصمد للنقد.

○ هل يدل عدم التوفيق الذي اقترنت به بعض الجهود الرامية لتدوين العلم،

على تعذر نشوء علم ديني؟

□ عدم التوفيق الذي مُنيت به بعض الجهود التي توخت تدوين العلوم والمعارف البشرية أو أسلمتها، لا يدل بحد ذاته على تعذر تأسيس علم ديني واسلامي، فمجرد عدم حدوث الشيء لا يدل على عدم امكان حدوثه، إلا اذا انطوى مفهوم الشيء ذاته على تناقض بين اجزائه. وفيما يتعلق بالعلم الديني، اذا لم يكن مفهوم العلم الديني ذاته مفهوماً متناقض الاجزاء<sup>(٨)</sup>، فلا يتسنى ان نستنبط من فشل المساعي السالفة التي رنت الى تدوين العلوم واسلمتها، تعذر نجاحها في المستقبل.

ولا يفوتني في الختام التذكير بأنني وفي عدة مواطن، منها دراسة بعنوان «تأملات في امكانية وضرورة اسلمة الجامعات» دافعت عن افشاء الروح المعنوية في مشاريع التربية والتعليم (وفي الجامعات) ايضاً بدل تدوين العلوم واسلمتها.

## الهوامش

(1) Discipline

(2) Comparative Religion.

(3) Secular.

(4) Pluralism.

(5) Exclusivism.

(6) Scientism.

(7) Facts.

(8) Paradoxical.



## اشكاليات أسلمة العلوم الاجتماعية

حوار مع:

د. أبوبكر أحمد باقادر

---

○ هناك دعوات في عالمنا والعالم الثالث عموماً لتأسيس علوم محلية، تنطلق من البيئة الخاصة. فقد ظهرت الدعوة إلى ما يسمى علوم إنسانية عالم ثالثة، وظهرت دعوة إلى علوم إنسانية عربية، وظهرت دعوة أخيرة إلى ما عرف بأسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتوجت هذه الدعوات قبل أكثر من ربع قرن بطرح الاستاذ الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي رؤيته المنهجية إلى ما اصطلح عليه بأسلمة المعرفة أو اسلامية المعرفة، وقد كان لاسهامات الدكتور عبدالحميد ابوسليمان، والدكتور طه جابر العلوانى، وآخرين، دور متميز في إثارة الكثير من الرؤى النظرية، والادوات المنهجية، فيما عرف باسلامية المعرفة، فظهرت محاولات لتأسيس علم اجتماع اسلامي، وعلم نفس اسلامي، وعلم اقتصاد اسلامي، وعلم تربية اسلامية. كذلك كان للشهيد السيد محمد باقر الصدر جهد هام في هذا المضمار، خصوصاً في الجزء الثاني من كتابه اقتصادنا، إذ عمل على ما عبر عنه باكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي، وتمييزه هناك بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، وكيف ان مهمة العلم هي مهمة تفسيرية، بينما مهمة المذهب مهمة تغييرية ومعيارية.

فهل يجد الدكتور باقادر ان هذه الدعوات دعوات علمية، ذات منطلقات موضوعية، وبتعبير آخر انها دعوات يمكن تصنيفها بانها ذات منحنى ابستمولوجي في دراسة العلم، أو انها دعوات ايديولوجية، تعكس الحالة التعبوية التي ظهرت في عالمنا بشكل عام لمناهضة الغرب، ورفض كل ما هو غربي. وبالتالي هذا الموقف الذي يدعو الى القطيعة مع الغرب انعكس ايضا على العلوم، وحاول البعض الدعوة الى تأسيس ما سمي بعلوم محلية أو علوم اسلامية؟

□ اشكركم على هذا اللقاء، ويطيب لي ان انتهز هذه الفرصة لأشيد بزيادة مجلة قضايا اسلامية معاصرة، التي تطل علينا في كل فصل من فصول العام، حاملة الينا افكارا وطروحات، بعضها عاصف، وبعضها جديد، وبعضها نكاد نعرفه ونتعاش مع. بالنسبة للمحور الذي طلبت الحديث عنه، الأمر فيه اشكالات، وفيه جوانب عديدة ينبغي توضيحها وتجليتها، حتى تصبح لدينا آلية لاعادة النظر في هذه الدعوات، لأن بعضها في واقع الأمر تليفية.

بداية، ما المقصود بالعلوم الاجتماعية؟ لأن قدراً كبيراً من العلوم الاجتماعية هو منهجية فنية، وهذه المناهج الفنية ليست مثار الأخذ والرد على المستوى النظري، رغم ان لها اهمية في التصور النظري، لانها جاءت من رحم الفلسفة، وبالذات من رحم الابستمولوجيا في الفلسفة، لكن اشاعتها واعتمادها يقودنا إلى التساؤل: الى أي مدى تبلغنا من مقارنة المادة المدروسة بشكل جيد، سواء على المستوى المنهجي، أو المستوى التنظيري، لكي تقترب بهذا من العلوم الطبيعية؟

على ان فلسفة العلوم الاجتماعية، أو مراقبتها من حيث المنهج، ينبغي ان نلاحظها بوصفها مادة تتجاوز حدود الثقافات والاقاليم. هذا ما أود توضيحه، فاستخدام ادوات المسوح الاجتماعية، أو الدراسات الكمية، أو الدراسات الكيفية، وطرائق واساليب التحليل، ينبغي ان تكون متاحة للجميع، وهي ليست موضع جدل، واذا كانت موضع جدل فهو لتحسينها، وليس لرفضها اساسا. وعادة ما يكون الحديث عن الموضوعية،

والنزاهة العلمية، والشفافية، والصدق، والثبات، وحسن الاداء، من حيث اتقان هذه التقنيات. فالوصف ينبغي ان يكون دقيقا، والملاحظة ينبغي ان تكون دقيقة.

اذن هذا المجال ليس هو مجال النقاش، وانما مجال النقاش هو ما يعرف بالمدارس النظرية، والمدارس النظرية في الغرب، قبل ان تأتي الى منطقتنا، فإن اغلب الخصومات القائمة بينها تنتهي اما لصالح حسم ايدولوجي، يتراشق مثلا في فترة من الفترات اصحاب المدرسة الماركسية أو الصراعية مع اصحاب المدرسة الوظيفية، انطلاقا من رؤى ايدولوجية، يكون المحور فيها هذا الوصف؛ من زاوية من، ولمصلحة من، بل ان عمل ماركس معظمه كان نقدا للفكر الليبرالي وللرأسمالية من هذا المنظور، وبهذا يكون هناك متسع لأن يكون للمسلمين منظورهم الايدولوجي، الذي يقيّمون فيه هذا النتائج، ولكن ينبغي ان يكون على مستوى التحدي من حيث النظر بصورة مجردة، وبصورة تأخذ الضوابط العلمية مأخذ الجد.

وهناك عنصر آخر هو دراسات ما يعرف بعلم اجتماع العلم، أو علم اجتماع الثقافة، لكن علم اجتماع العلم على وجه الخصوص يؤكد انه لا بد ان نفرّق تفريقا جازما بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، أو ما يسمى بعلوم الروح، ذلك ان العلوم الطبيعية ينحو اصحابها الى ان تكون علوما ناموسية، يعني الوصول فيها الى قوانين تأخذ شكل صيغة رياضية، أو تأخذ شكل مسلمات، وكل من يعملون في حقلها تسودهم مدرسة واحدة. وربما ما قدمه توماس كون يعبر عن هذا، في «هوية الثورات العلمية». وهو ان الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية لا يمكن ان يشتغلوا تحت اكثر من مدرسة، وكل يعتصم بمدرسة تدعي لنفسها القدرة على الاجابة عن كل الاسئلة، فتنشأ بعد ذلك ما اسماه بالحالات الشاذة، التي اذا توسعت وكثرت فإنها ربما تأتي بتصور علمي آخر، يشكل ثورة علمية، ولكن تلك الثورة بالضرورة تشكل ما يسمى بالقطيعة المنهجية.

اما بالنسبة للعلوم الاجتماعية فان الجدل بشأنها كبير: هل هي على شاكلة العلوم الطبيعية، وبالذات علم الفيزياء، لأنه العلم الادق، والعلم الأم في العلوم الطبيعية؟ الرواد

منهم رأوا ذلك، وكانوا يحلمون أنه سيأتي يوم، سنتحدث فيه عن سلوك الرجال، في كل مكان، مع اختلاف الأشكال، بنفس المعادلات الرياضية، أو بنفس القواعد التي توصلوا إليها، وهذا كان وجهة نظر ماركس، ودوركهيم، ووجهة نظر كثير من المفكرين.

لكن ماكس فيبر والمدرسة الألمانية يقولون: لا، ان طريقة واسلوب التعامل مع العلوم الانسانية يختلف عنه في العلوم الطبيعية، فالعلوم الاجتماعية تقوم على التأويل والتفسير والتوضيح، وليس على الوصول الى قانون. وفي هذا الاطار ايضا وجد علماء العلم، ومنهم هادسون من جامعة فنكاسون، ان هناك امرين مهمين:

**الاول:** ان شبكات التواصل في العلوم الطبيعية تتجاوز الاثنيات، وتتجاوز الاهتمامات والخلفيات السياسية، أو المحلية، أو الاجتماعية، ليس بالضرورة ان يكون فيها مشترك، لأن المشترك هو فقط ما يدرسون.

**الثاني:** ان هناك فاصلا بين المدروس والدارس، أو مادة البحث والباحث بشكل واضح، فلا يتفاعل مثلا الذي يدرس الحيوانات والطيور، فيجد نفسه جزءا منها، ولا دارس الفيزياء أو الكيمياء. نعم هناك مسافة واضحة، ولذلك فهي تتخطى الثقافات.

بينما وجد ان الأمر في العلوم الاجتماعية ليس كذلك، العلوم الاجتماعية تميل الى ان تكون داخلية في اطر ثقافية. قد يتكلمون عن نفس الظواهر، لكن ليس بنفس التحليل، وليس بنفس التراكم التاريخي. بالاضافة الى التفاعل مع المادة العلمية، طبعا ليس هناك تحديد سلفا؛ من هو الباحث، ولذلك اذا قلنا ان هناك علوما اجتماعية اقليمية فالتحديد ليس هو من يقوم بهذه الدراسات. وهنا الباب يفتح لاشكاليات كثيرة.

انا ادعي ان من كبار علماء الاثربولوجيا والاجتماع الاسلاميين في العالم من هم خارج الاطار الاسلامي، ولكن اهتماماتهم ودراساتهم تدور حول هذه المنطقة الثقافية، ويسعون في تحسين ادواتهم بالنظر إليها من داخلها. ماكس فيبر يقول: انه لفهم مجتمع ما ينبغي ان نستخدم فهم الاهالي، ويسمي علم اجتماعه بعلم الاجتماع

الفعلية، ويسمي المدروس الفاعل الاجتماعي. ويقول: ان الباحث قد لا يستطيع ان يتجرد، ولكن اهم وسائل تجرده وموضوعيته هو انه يسعى الى السؤال الملح والدائم: لماذا يتصرف هؤلاء الناس بهذه الصورة؟ فهم قد يتصرفون في ظاهرة واحدة، وربما بشروط واحدة، ولها معان ودلالات مختلفة.

وبذلك فإن سلسلة من اعتبرهم علماء اجتماع للمنطقة الاسلامية قد تستغرب ان قلت لك: ان عددهم من الغربيين يفوق ما هو موجود من المسلمين. انا اعتبر جاك فيرب، وروبير مونتاي، وغيرهم... قائمة طويلة من الدارسين والباحثين الانثربولوجيين، وليسوا مستشرقين بالمعنى التقليدي، لكن هؤلاء حياتهم، واهتمامهم، وما يقومون به من جهد، في واقع الامر دراسة العالم الاسلامي، ومشاكله، وتصوراته. طبعاً يتميز هؤلاء في ان لديهم التدريب والقدرة بأن يكونوا على مسافة، وهنا تثار قضايا عديدة؛ هل بالامكان ان يكون علماء لمنطقة ما من داخلها؟! المسألة مسألة صرامة علمية وتدريبية، لأنه ينبغي له ان يسعى لفهم ما يقوم به الناس، وان لا يأخذ شيئاً بوصفه معطى سلفاً.

○ في ضوء التمييز الذي تفضلتم به، في العلوم الطبيعية توجد دائماً مسافة بين الدارس والموضوع المدروس، بينما بالنسبة للظواهر الاجتماعية والانسانية عموماً يحصل شكل من اشكال التماهي بين الدارس والموضوع المدروس، أو على الاقل حالة من حالات التفاعل، وبالتالي فالنتائج التي ينتهي اليها لا تكون نتائج موضوعية، باعتبار عدم وجود هذه المسافة. وهذا يقودنا إلى ان ادراك الباحثين الانثربولوجيين الغربيين، أو حتى المستشرقين، للظواهر السائدة في الحياة الاسلامية مثلاً، أو الحياة الشرقية عموماً، ليس ادراكاً علمياً موضوعياً، ذلك ان الباحث الغربي غير قادر على تمثيل هذه الحالات واستيعابها وادراكها، خصوصاً تلك الابعاد التي تمثل رموزاً ومثلاً وابعاداً تشي بعوالم ميتافيزيقية؟

□ الامر فيه متسع، فما يدعوه هو العكس، انهم لديهم التدريب، ولديهم المعرفة

التي اكتسبوها من سؤالهم للاهالي، حتى ينتهي مشروعهم الى ما يسمى بالمعرفة المحلية. ان المعرفة الحقيقية في العلوم الاجتماعية هي التي يقول بها الاهالي والسكان البسطاء. لكن قبل ذلك فإن مقولة فيبر بالحياد الموضوعي، هو نفسه يقول بأنها صعبة. وحتى اختيار الموضوع ليس محايدا، لأن اختيار الباحث لمادة، عادة ما يكون لاسباب كثيرة، منها سيرة وذاتية الباحث.

لكن ما يقصد بالحياد هو انه حينما يبدأ الدارس فان عليه ان يلتزم بما اعلن الالتزام به من الناحية المنهجية، حتى ان تيرنر يقول: ان فيبر نجح في هذا في كل دراساته، الا حينما اتى الى الاسلام فإنه لم ينجح، وغلبت عليه الآراء الاستشراقية الشائعة في ذلك الحين. اما من جاءوا بعد ذلك فانهم ابتداءً من غيلز وكليفير كيتس، سعوا الى محاولة لفهم الكيفية التي يفسر بها ابناء تلك الثقافة لسلوكهم وتصرفاتهم في علم الاجتماع. وهذا مهم جدا، لأن كثيرا من الرموز والدلالات الدينية والتاريخية والجغرافية التي تستبطنها الحضارة الاسلامية لابد من الوقوف عليها ودراستها.

طبعاً ابناء الثقافة الاسلامية يمكن ان يكون الوصول الى ذلك اسهل عليهم، اذا ما دربوا بشكل علمي دقيق. اما ما ذكره الزملاء بما فيهم الدكتور اسماعيل الفاروقي (رحمه الله)، فأنا اعتقد انه توقف عند مرحلة الصراع الايديولوجي، وهي ان كانت حسنة - وهي لم تمارس للاسف - فانها قد تكون جيدة على مستوى المواجهة والتقد الاجتماعي، ولعل ما فعله في هذا المضمار علي الوردي، ومالك بن نبي، وعلي شريعتي، وسيد عويس في مصر، ما عملوه على مستوى التناول المحلي، هو الذي يمثل شمعة في النفق الطويل، لأنهم لم يدخلوا في نقاش برفض نظريات المدارس الاجتماعية، وانما قالوا لدينا قضايا، ونرغب في التعامل معها بطريقة اخرى.

نعم هناك ما يمكن ان نسميه انثربولوجية الاسلام، أو انثربولوجية العالم العربي، ولكن هذه الانثربولوجية لما تجد صداها ومداها في بلداننا بعد.

اما مسألة التأصيل التي تقوم على اقضاء وقطيعة معرفية مع العلوم الاجتماعية السائدة في الغرب، أو التي تأخذ كل شيء من الغرب وتعيده، اما الاولى فهي لا فائدة

منها، لأنها لا تقدم علماً للمنطقة، ولعل موقف السيد احمد خضر في مجلة البيان، والذي يرى انه ينبغي ان يكون هناك بون شاسع بين الاسلام وبين العلوم الاجتماعية، وان علماء الاجتماع لا فائدة فيهم، ان هذه القطيعة لا تتم في العالم الاسلامي، لان في العلوم الاجتماعية كما قلت توجد ادوات واساليب ووسائل تساعد في دراسة مجتمعاتنا، وايضا توجد مدارس عديدة في علوم الاجتماع. فإما ان يختار من هذه المدارس العديدة، أو ان يستنفذ جهده للخروج بنظرية تلائم المنطقة العربية، وهذا ما يفعله كبار الاثربولوجيين، يعني هم في الغالب يستبتنون ويعيدون دراسة وفهم الاشياء الموجودة محليا، ويسعون الى تنظيرها والوصول بها الى مفاهيم تجريبية عامة، يصيبون في ذلك ويخطئون.

اما على مستوى الذين يقومون باستعادة بعض المفاهيم والنظريات الغربية، ويريدون ان يلمعوها، كما هو الحال في السياسة، أو في الاقتصاد، أو الاجتماع، فهذا عمل تلفيقي، محكوم عليه سلفا بالفشل، مثلا يأتي احد، ويأخذ كتابا في علم الجريمة، أو دراسات عن الجريمة في الولايات المتحدة، وان كانت احدث الدراسات. لأن البيئة الاجتماعية والسياق الاجتماعي للجريمة في الولايات المتحدة غيرها في الدول العربية، ربما في اميركا نفسها تختلف من منطقة الى اخرى. وهي تختلف عن اوربا، المشترك بينهم هو الكيفية التي يمكن ان تقارنها بها، أو نتحدث عنها، يعني انتحال الرواية.

○ ان العلوم الانسانية متحيزة، وهي تخضع لتحيزات وقبليات ومواقف العلماء الدارسين والباحثين انفسهم، وبذلك فان العلوم الانسانية والاجتماعية التي نشأت في الغرب هي علوم اصطبغت بالرؤية الوضعية، وهذه الرؤية عادة ما تستبعد الوحي، وتستبعد الغيب برمته، وبالتالي فهذه العلوم ليست صالحة لمجتمعاتنا. ولكن في نفس الوقت عندما نراجع هذه العلوم نجدها بأدواتها، ومناهجها، ولغتها، هي بالاساس علوم نشأت في الغرب، ونحن اذا اردنا ان ننشئ ما يسمى علم اجتماع اسلامي،

أو انثربولوجيا اسلامية مثلا، اما ان نستخدم ادوات هذا العلم، ومصطلحاته ولغته، واساليب البحث السائدة فيه، وبالتالي لم ننتج شيئا جديدا، أو ان نستبعد كل هذا، وعندئذ لن يكون هذا علم انثربولوجيا، أو علم اجتماع، بعد ان فرغناه من مضمونه، فاصبح علما آخر. اليست هذه العملية تنطوي على تناقض داخلي، بمعنى اننا عندما نريد ان نستخدم علم الاجتماع، أو علم النفس، أو أي علم انساني آخر، ومن أجل أسلمته، نعمل على تجريده من مناهجه وادواته، ولغته ومصطلحاته، ومقولاته، فلم يعد هذا العلم هو العلم نفسه، وانما يصبح شيئا آخر؟!

□ انا اشكرك على هذه الملاحظة، لانها تصيب كبد الحقيقة، ولكن دعني احاول صياغتها بصورة اخرى: العلوم الاجتماعية اذا جئنا بها كمشاريع جاهزة، فانها عادة لا تناسب الموقع الذي تستزرع فيه من جديد، وقد وجد كثير من الدارسين انه حينما يطبق ما توصل اليه من نتائج ميدانية، وهي نتائج كثيرة الحركة، وتتغير دائما، حينما يطبقون دراسة وقعت في نيويورك على جدة مثلا، فتفسيراتها وتأويلاتها لا تكون واحدة، فان فرضها على هذه المنطقة لا يؤدي الى النتائج ذاتها، والادلة والشواهد على ذلك كثيرة.

والادعاء بأن ما تم من دراسات لا يمكن الاستفادة منها ادى الى الاقصاء، اذا اردت ان تقصي غيرك، ولا تريد ان تستخدم مناهجه، فعليك ان تطور مناهج وادوات ونظريات، حتى تقدم ما يقنع الناس جميعا، لان ما تدرسه وتقرأه عن نيويورك يبدو لك مقنعا، اذا كنت تعرف القراءة والكتابة، ولك المام بالعلوم الاجتماعية، وليست المسألة جمع آيات أو احاديث، وكأن الناس تسير بهذا، لأننا في العلوم الاجتماعية ننظر الى الافعال كما يقولها الناس، وليست هي معايير معلقة في الهواء.

تبقى قضية أخرى، وهي كيف يمكننا ان نستفيد مما هو قائم، وهو ما تعود آباؤنا في دراستهم للعلوم الاصلية، في: اللغة العربية، والتفسير، والفقه، والاخلاق، وغيرها،



فانهم وجدوا ان عند الاقوام الماضية ادواتهم، فاعادوا النظر فيها، بالنقد، وسعوا لأن يجربوا بعضها، بما يتوافق مع البيئة المحلية التي يعيشون فيها، فنجحوا في بعضها، وفشلوا في بعض آخر. حتى انك تجد على سبيل المثال ان المراحل الفقهية تختلف، يعني في مراحل معينة يكون رأي فقهي جميلا جدا، ولكنه لا يستطيع ان يخترق. الامام الشافعي في كتابه «الرسالة» التي تعتبر من مصادر اصول الفقه، كان يرى الأدلة في الكتاب والسنة والاجماع. والاجماع يقتضي القياس، لكن لم يُقبل رأيه هذا، لأن هناك مدرستين ونظريتين متشددتين: اصحاب العقل، واصحاب النقل، وحله في التوفيق بينهما لم ينجح. وبعد عدة قرون جاء الشاطبي بالدعوة الى مقاصد الشريعة، فهو في الواقع قفزة على التراكم المعرفي الموجود، انطلاقا من ضروريات التنظير والحياة. وهذا يصدق في كثير من القضايا، يعني ينبغي ان تكون هناك ممارسة للعلوم الاجتماعية فعلا، وتنطلق في الغالب من الاحتكاك والنظر مع الانظمة المعرفية المحيطة، سواء في داخل التراث أو خارجه.

مما يؤسف له ان الكثير من النظريات والمفاهيم التي تولت دراسة مجتمعاتنا لم نقم بها، بل نعول فيها على غيرنا، ومدارسنا تعتمد على الجاهز، وليس على توظيف رأس المال الحقيقي، فالعلوم الاجتماعية في العالم العربي مطالبة ان تكون علوما اجتماعية متطورة، كما هو الحال في البلدان الغربية، ولا مانع عندئذ، بل الواجب ان يكون لها تنظيرها الخاص. اخالني اقول ان المجتمع الهندي، وهو مجتمع مغاير للمجتمعات الاخرى، لديه وسائله، وادواته النظرية، والمنهجية، لدراسة ما يجري في الهند.

○ هل المقصود بالتنظير الخاص ان مناهج التحليل والدراسة في العلوم الاجتماعية الحديثة نقصيها ونستبعدها برمتها، أو ان المقصود بالتنظير الخاص ان هذه المناهج يمكن ان نتعاطى معها باعتبارها مناهج علمية، ثم نقوم بدراستها وغربلتها، وتطبيق نماذج منتقاة منها في حقل خاص،

تلك النماذج التي نعتقد انها تتناسب مع بنية مجتمعاتنا، بعد ان نجري

عليها عمليات اختبار، وتشذيب، أو تبينة؟

□ المقصود بالتنظير هو الوصول الى افتراض تعليلي، يفسر جماع هذا السلوك المتناثر المقصود في الحياة اليومية. اعطيك مثالا، هناك كثير من الدارسين يقولون: اذا اردنا ان نفهم علاقات القوة، والعلاقات بشكل عام، داخل المجتمعات الآسيوية، ومنها المجتمعات العربية، فاننا ينبغي ان ننحو نحو ما يسمى البطريركية، والمقصود بالبطريركية ان السلطة الرمزية والفعالية تتمركز بيد الذكر الاكبر، وهم يقدمون تعليلات لذلك، ولماذا تكون الحال بهذه الطريقة، فبعضهم يقول: ان هذه المجتمعات تعتمد على الاودية الفيضية، فهي تحتاج الى سلطة الحاكم، الذي لديه المال والقدرة على شق الترع وصيانتها، وغير ذلك. وهذا لا يتأتى لكل فرد. وهناك من يقول: ان هذا النظام يقدم جوائز، فالمرأة ينبغي ان تحترم هذا النظام، لأنها ستصبح زوجة البطريرك الكبير. سعاد جورج تقول: ان المرأة العربية تقبل البطريركية، لأنها تريد ان تتجمل، وتريد ان تتواصل، فلا تريد ان تخرج عن النسق حتى لا تعاقب، فهي مسألة استعداد اكثر منها مسألة قناعات. البعض يشرح البطريركية بوصفها وسيلة من وسائل التراكم.

لابد ان نختبر هذه الدراسات، وفعلا اختبرت كثير من هذه الدراسات، وحينما لم يكن بالامكان تفسير ما يجد انطلاقا منها ابتدأت تشكل ما يسمى عند توماس كون بالنموذج. اعطيك مثالا، توجد مدرسة فرنسية بريطانية تعتقد ان المجتمعات البدوية كلها مجتمعات انقسامية. طلاب هذه المدرسة حاولوا ان يطبقوا ان هذه المجتمعات سياسيا لا يمكن ان يشكلوا دولة، ولهذا فمفهوم المواطنة ليس قائما فيها، وان مسألة العضوية في المجتمع تقوم على القرابة، والقرابة عنصر حاسم اصيل، وان هذه المجتمعات اذا بلغت حجما معيناً فانها تنقسم مرة اخرى، ولا تعمل تحالفات الا اذا كان هناك عدو خارجي، وتعتمد على العنف والسلب والنهب. اذا اردنا ان نأخذ هذه التفسيرات، ونطبقها على هذه الظواهر، فاذا لم تفسر لنا تفسيراً يوافق التفسير الذي

يعطيه الاهالي لهذا السلوك، فهذا يعني اننا بحاجة الى ادوات تحليلية نظرية اخرى.  
للاسف الشديد فان بعض الباحثين الذين درسوا في الجامعات الغربية هم الذين يمتلكون هذه الادوات للعمل عليها، اما اصحاب الآراء الذين ذكرتهم، فانهم باستثناء الدكتور الفاروقي ليسوا خبراء في المناهج الغربية، وهم من المتخصصين بالدراسات اللاهوتية، وليسوا من دارسي العلوم الاجتماعية، اما السيد محمد باقر الصدر وغيره، في الواقع هم يعانون من أمرين، اما ان فهمهم للعلوم الاجتماعية ليس فهما للعلوم الاجتماعية الحديثة، ولانهم يتقصهم الفهم الاكاديمي، أو انهم جزاهم الله خيرا رأوا ان هذه العلوم ذات اهمية، وهم اصحاب رؤية، فظنوا انها استخدمت في تأسيس مفاهيمها من منطلقات غير اسلامية، فينبغي التخلص منها.

كما ان كثيرا من الدارسين العرب الآخرين فأغلبهم اصبحوا مستهلكين، كما هو الحال في الاستهلاك في كل انماط معيشتنا، استهلاك على الجاهز، فهو حافظ ويكرر، بدون رؤية نقدية. مع ان الكثير من الباحثين يعملون امجادهم على حساب منطقتنا، وما فيها من غنى وتنوع. واعتقد ان سبب ذلك أمران:

**اولا:** ان الملكة العلمية غير متوفرة لدى الكثير منا، بحيث يكون جريئا، ويسعى لتجريد الحالة التي يدرسها لتصبح اطارا نظريا.  
**ثانيا:** مدى حرية الباحث للوصول الى ذلك.

ولكن عندما يتوفر هذان الامران: الحرية، والملكة العلمية، تحتاج الى الامر الثالث، وهو مسألة التراكم. العلوم تحتاج الى فكرة الرالي، يعني ان يعطي كل واحد قصب السبق الى الآخر، وهكذا.

○ في العلوم الاجتماعية لازال المنحى في غالبه وصفيا، لذلك نجد هناك نوعا من ايجاد وخلق ادوات نظرية تساعدنا في دراسة ظواهر اجتماعية مختلفة، يتسلح به الباحث اذا كان متمرسا، بحيث يستطيع ان يدرس في فضاءات ومجتمعات مختلفة، ثم يبدأ يحلل هذه العينات الاجتماعية، وان تكون لديه القدرة والامكانية ان يقارن مع حالات اخرى، وهنا تكمن

## أهمية العلوم الاجتماعية.

اما في المنطقة العربية فينظرون الى العلوم الاجتماعية، وكأنما هي جزء من الثقافة الغربية، التي جاءت الى المنطقة بفعل الهيمنة الغربية. تاريخيا هذا صحيح، فالغرب عندما نهض من سريره، ظهر في البداية بشكل حملات تبشيرية، ضمن رحالة اوائل، كانوا يمارسون شكلا من اشكال الانثربولوجيا، فيجمعون المعلومات، والمعطيات، ويتعلمون اللغات، وهذه المهام كانت احيانا مرتبطة بالجيش الذي سيسبقهم. وهذه الصورة التاريخية بقيت مزروعة في الذاكرة الجماعية العربية الى اليوم.

لقد حصلت مجموعة ثورات علمية كبيرة في الغرب، بحيث ان العلوم الاجتماعية في الغرب يمكن ان نقول انها احدثت ثورة الخروج من مركزيتها. سابقا كانت خيطية التطور هي الصفة الغالبة، اما اليوم فما عادت هناك خيطية التطور. الغرب ليس بالضرورة هو الذي يكون نقطة الوصول في هذا الوقت، لكن ردود الفعل سلبية في منطقتنا العربية ازاء العلوم الاجتماعية، وخاصة الانثربولوجيا، وبينما الانثربولوجيا اليوم تعاني من هجوم شديد، من المؤسسات الرسمية الغربية، فانهم يعتبرون الانثربولوجيين هم اكثر المتعاطفين مع الشعوب التي يدرسونها. وكأن القضية اصبحت بالعكس تماما، وان الانثربولوجيين اصبحوا اليوم مصابين بما يسمى تعاطف الرهينة مع الخاطف.

المؤسف اننا لا نواكب هذه المواقف، ولا نرصد خارطة العلوم الاجتماعية وتحولاتها في الغرب، ويبدو ان دعوات تأصيل العلوم تقوم على ما يشبه القطيعة مع المعرفة الغربية، باعتبارها معرفة ملوثة بمناهج وضعية، وهذا يعني التضحية بمكاسب هائلة انجزها العقل والتجربة البشرية.

□ نحن عندنا تجربتان مهمتان في العصر الحديث، التجربة الصينية، والتجربة السوفيتية، وما خرجنا به من التجربة الصينية والتجربة السوفيتية، انه يمكن ان يحصل

قطع مع العلوم الاجتماعية وتراكمها. الذي حصل هو تدمير التراث بالبحث الاجتماعي، إن كان في روسيا قبل السوفيتية، أو في الصين قبل الماوية. الذي كان موجودا دمره، وكانوا غير قادرين على انتاج ما يسمى بعلوم اجتماعية ماركية او اشتراكية او شيوعية.

الذي حصل في الغرب أنه حتى الاشد عدااء لمنهج ماركس، قالوا: ان هناك قضايا معينة يمكن الاستفادة منها في البحث الاجتماعي كأدوات، فهل نحن بحاجة ان نعيد هذه التجربة بشموليتها، ونقول: اننا بحاجة الى ان يكون هناك قطع مع العلوم الاجتماعية الغربية؟ انا لا اعتقد بذلك.

كما ان الغرب اصبح موجودا في كل مكان. المشايخ الموجودون في ايران او العراق، أو السعودية، يركبون السيارة، ويستخدمون الميكرفون، فالادوات المادية التي تنتج في الغرب اصبحت ضرورية لاعادة انتاج الثقافات الأخرى.

اقول مرة اخرى، ان الغرب في السنوات الاخيرة بدأ يعي ان تدمير الثقافات الاخرى مضر ومخل بالبشرية، بل نرى ان الغرب الآن يحدث نوعا من النقد الذاتي لتراثه التاريخي، يعني على مستوى الباحثين في العلوم الاجتماعية، وجدوا ان هذا لا ينبغي ان يحصل، وانه لا يمكن تجاوز الثقافات الاخرى.

اذن لابد ان نفرق اساسا ما بين علم اجتماع عربي، وعلم اجتماع العالم العربي، أو قضايا العالم العربي. وهذا يقودنا الى السؤال مباشرة: من هو الدارس؟ الدارس هو المهتم بهذه المنطقة، وينبغي ان تتوافر لديه ثلاثة عناصر:

**الاول:** الدهشة، فان الدهشة هي التي تقود الى المراقبة المنظمة، كثير من الباحثين تجده في وسط ظاهرة حيوية لا تلفت وجهة نظره.

**الثاني:** الدهشة تعني توليد الاسئلة، وكلما ارتقت الاسئلة ارتقى التنظير. ما ان تولد الدهشة الا وتحتاج الى الصياغة، وهي تبلور على شكل اسئلة، وكلما تعمقت الاسئلة تطور العلم وتكامل.

**الثالث:** الانتقال من المحدود الى اللامتناهي، وهي ما تسمى الفلسفة. احدهم درس

مسألة الواسطة في المجتمع الاردني، ودرس في كل الفئات الاجتماعية، سواء كانت فئات اثنية، او طبقات، او عشائر، عندما انتهى من هذا بدأ ينظر الى لعبة القوى. ونظر الى مصدر الواسطة باعتبارها ميدانا للتنافس. وآخر درس العلاقة بين الاثنية والقومية، وكيف يمكنك ان تستخدم التراث الشفاهي لتؤسس اساطير مكتوبة، لتعزيز سلطة بناء قبلي على بناء غير قبلي.

ان مستوى الدهشة للأسف الشديد غائب عن مجتمعاتنا، نحن لا ندهش من أي شيء. انا اعطيك مثالا، كم منا يندهش حينما يذهب الى شارع من شوارع مدنا هنا في الحجاز، ويرى مكدونالد، ثم بعد ذلك يرى دخول امرأة سعودية محجبة مع اطفالها وتأكل هناك؟ هذا المنظر يصبح مكان تصوير، لو كان الماكدونالد امام حديقة لو كسمبورغ. مسألة العولمة، كيف تنتقل مؤسسات ماكدونالد؟ احدهم نظر وسماها مكدنلة الثقافة والمجتمع.

### ○ بتعبير التاويليين تتحول كل الاشياء الى نصوص قابلة للدراسة.

□ انا عملت في فصل من كتابي من المحل الى المول، يعني من محل البقالة الصغير كيف تحولنا الى السوبر ماركت، ثم ابيرو ماركت، ثم الى المتاجر، ثم المول، وهو السوق المغطى الكبير، الذي يضم اسماء الشركات العالمية. هذه التحولات التي تقع في مدنا كل يوم. أي باحث غربي يمر تدهشه، ومن ثم اصبحوا يسألون: المجتمع الى اين هو ماض؟! في الغرب الدهشة متوفرة.

○ لو طرح سؤال سياسي في مجتمعنا، فإن العلاقات السياسية بدأت تعمل، وبدأت تعيد صياغة علاقات القرابة، وبالتالي تضعها كشبكة لها. مع استمرار هذه السلطة السياسية بدأت اطراف معينة من هذه الشبكة تعقد اهمية على الاطراف، وشيئا فشيئا وجدنا ما يسمى بالنسيج العشائري، الذي يشكل ارضية واسعة، ولكن ضمن هذا النسيج العشائري يوجد شيء آخر اسمه البيت. نحن الى الآن مثلا لم يجر عندنا تحليل مفهوم

البيت، حتى عند علي الوردي لم يجر تحليل اجتماعي للبيت بالمعنى العراقي، الذي هو اقل من العشيرة، واكبر من الاسرة. هذه البيوتات، عندها درجة من الاستمرارية، والانتماء، والتضامن، والتعاطف، فيما بينها، وعندها وظائف سياسية، واجتماعية، وروحية. هذه القضية درست في المرة الاولى من قبل مؤرخين في اوربا، قالوا: لماذا عندما بدأت المسيحية تقلص زواج الاقارب، بدأت قسم من البيوت تضعف، فظهر مصطلح البيوت houses، هناك مثل بروديل وجان لوغو بدأوا يدرسون مفهوم البيت، الى ان جاء شتروس، وقال: ان هذا يفيد الانثربولوجيين اليوم، فتناول موضوع البيت، وبدأ يدرس المجتمعات التي لم يدرسها من قبل في جنوب شرق آسيا، مع ان اختصاصه في الامازون، بدأ هناك باكتشاف مجتمعات بنيان بيوت، لم ينتبه لها حتى الانثربولوجيون الذين كانوا يعملون في اندونيسيا. فمثلا الآن في المجتمع العراقي الى حد ما مفهوم البيت يمكن ان يكون اداة تحليلية، واداة عمل، واداة مقارنة ايضا.

□ نعود الى الركائز التي ذكرناها، فنقول: اننا لم نتكون عندنا علوم اجتماعية، ولكن المسألة هي شيء يلفت نظرك في الحياة الاجتماعية، في كل الحياة الاجتماعية توجد اشياء تلفت النظر بالنصوص، والمفسرون، لاشك انهم توصلوا الى قضايا كثيرة، ولكن في الحياة المعيشة، لماذا تسير الامور بهذه الصورة؟ هذا ما يحتاج الى فضول معرفي، ولكن هذا الفضول لا بد ان تتبعه آلية عملية، تحول هذا الفضول الى شيء متماسك منطقي قابل للتواصل مع الآخرين، بمعنى انه يحتاج الى تفسير، بعد ذلك يحتاج الى تعديل، احيانا يغرينا ان نقرأ لطبيب، أو انسان عادي من الغربيين، تلفت نظره ظواهر لا تنتبه اليها في حياتنا، بحيث نستغرب منه، وكيف انها غابت عنا ولم تغب عنه، فالتراكم المعرفي جعل هذه ادوات خطيرة تكشف المستور.

العلوم الاجتماعية خطورتها ليس في انها نقدية فقط، وانما هي تمارس حفريات معرفية، فتخترق الطبقات الفوقية وتنزل الى الداخل. انا اعطيك مثالا واحدا، غيتس

يصل الى سوق مدينة مغربية، وهي موضوع مشروع، ويدخل السوق، وبالتردد على السوق يكتشف ان هذا عالم قائم بذاته، وان هناك اسواقا وليس سوقا واحدا. ان السواقا يعني الذين يأتون الى السوق باشكال كثيرة، ان الذين يعيشون داخل السوق اصناف كثيرة، ليس بحسب الحرف التي يعملون بها، وانما من الناحية التنظيمية. ان للسوق ايكولوجيا بيئية عجيبة جدا، من شكل العلاقات والارتباطات، ووسائل السلطة. بعضها يفرضها القانون، وبعضها تفرضه الاعراف، أو القوة والشكيمة. ان السوق يقوم على التنظيمات، تنظيمات مهنية، أو روحية، أو اجتماعية، فيها تكافل وموازنات بين الناس، وان كثيرا من اللعبة السياسية يجري داخل السوق. تمويل احزاب الاستقلال لعلال الفاسي، والتي كانت تمر من تحت اعين الفرنسيين، لكنها تأخذ مصطلحات صوفية، وهي احزاب سياسية، كانت تمويلها الاسواق الى ان حصلت المغرب على الاستقلال.

اذن عندما نبدأ بازالة القشرة سنجد العورات. درس مسألة التواصل في داخل السوق، وما هي التعابير المستخدمة، سنرى فيها عالما آخر، تتكشف فيه العورات. ما اريد ان اصل اليه، انه للاسف الشديد بالرغم من المناداة بتأصيل العلوم الاجتماعية، لم تجر الدعوة الى ان تتأسس لدينا دهشة، وان تتأسس لدينا وسائل وادوات التقنية التي تلبى احتياجات هذه الدهشة، وانما قفزنا الى المعطى النهائي والاخير، وهو التنظير!

اما مسألة تقديم بديل عن العلوم الاجتماعية الغربية، فينبغي ان نساءل اولاً: هل نحتاج الى البديل؟ ربما، لأن في الغرب المدارس بديلة لبعضها البعض، وان استشرافنا للمستقبل وتميما لما قاله رايت، ان دخول المسلمين الى الولايات المتحدة الاميركية سيفضي بالعلوم الاجتماعية الى درجات جديدة وخطيرة، لان دخول اليهود الى الولايات المتحدة ادى الى تطوير وحيوية العلوم الاجتماعية، بسبب ادخال مفاهيم وابعاد جديدة فيها. انا اتفق مع رايت، ان المسلمين سيسهمون في تطوير العلوم الاجتماعية، ولكن هل سيسهمون في المناطق التي فيها تراث



علمي، ام انهم ايضا سيتمكنون من ايجاد تراث علمي في مناطقهم؟ ان كان الامر يتعلق في مناطقهم وبلدانهم فينبغي ان تكون مسألتنا الدهشة والمنهج العلمي هما الذين نطالب بهما. نعم كنا نتمنى من محمد باقر الصدر، واسماعيل الفاروقي ان يطالبوا بفتح الباب امام كل انواع الاسئلة المحيرة، لماذا.. لماذا.. لماذا؟ فان هذه الاسئلة هي التي ادت الى نشوء العلوم الاجتماعية لدى الرواد. السؤال الذي حير دوركهايم التقطه واخذه من تونسي. ان المجتمع الاوروبي أخذ بالتغير من مجتمع تراحمي الى مجتمع تعاقدى، فما هي التبعات؟ انطلقوا من هذه الاسئلة ليروا خروج الناس باعداد كبيرة من الريف واستقرارهم في المدينة، ودخول الناس الى مهن جديدة غير متعارفة سابقا. كل هذا ستكون له تبعات على القيم والاخلاق، والتعامل اليومي في الحياة، وعلى مفهوم الدنيا.

اذن لا بد ان نسأل: ان هذا التحول سيؤدي الى اين؟! في نفس الفترة التي كان ينتج بها دوركهايم تقسيم العمل قام شيخ دمشقي من عائلة القاسمي ليحصي المهن الموجودة في دمشق، وعمل عملا ميدانيا ضخما، نُشر في باريس، واعيد نشره في سوريا، في «معجم الصناعات الشامية». لكن ذلك الرجل لم يتمكن من الوصول الى أي تجريد، فلم يعمل على المادة الخام التي انتجها، لأنه لم تكن لديه اسئلة اندهاشية. وكان يريد ان يكون تسجيليا تكديسيا. مادة علمية اولية بشكل بيانات، لكنها لم تثر اهتمامه، فهو جمع التراب مع الاحجار الكريمة والذهب والفضة، ووضعها جميعا في سلة واحدة. لاشك اننا نشكره على جمعها، لكنه لم يتمكن، لا من التصنيف، ولا من التاريخ، ولا من اكتشاف العلاقات. وهذه تحتاج الى ادوات، وتحتاج الى دهشة.

○ اذن انتم مع اتجاه تأصيل العلوم الاجتماعية، ولكن تعتقدون ان الجماعة

حاولوا ان يحرقوا المراحل، وتخطوا الى نتائج نهائية بشكل عاجل؟

□ اذا اردت ان تحسن الظن بي فهذه اجابة صحيحة! اما اذا اردت ان تسيء الظن

بي فانا اوضح لك الطرف الآخر، للأسف الشديد معظم اصحاب التأصيل، بما فيهم من

ذكرت، يعتقدون ان هذه ستكون وسائل للدفاع عن الاسلام، وعلاجاً للمشاكل. نحن نحسن الظن معهم، ولكنها ليست كذلك! العلوم بطبيعتها هي علوم نقد وفضح للواقع، وقد يكون هذا الفضح احيانا اقسى ما نرغب في سماعه، فلهذا العلوم الاجتماعية كانت تخوض صراعا دائما مع الانظمة اليمينية، يعني الانظمة التي ترغب في ان يكون الامر والنظام مستتباً. العلوم الاجتماعية ليست علوماً لاصلاح المجتمع، وانما هي علوم لدراسة المجتمع. لاشك ان اصلاح المجتمع امر هام وضروري، ولكن لا يتأتى من هذه العلوم، فهذه علوم تفسيرية تدرس الواقع.

الاخوان الذين تحدثوا عن التأصيل احسنوا الظن بالعلوم بالمعنى الدرويشي، فكانوا يظنون انه اذا تشكلت علوم تأصيل اسلامي، فيستطيعون حل مشكلات العالم الاسلامي. ومن الواضح ان هذا خلط بالخدمة الاجتماعية وبرامج الخدمة الاجتماعية التي تسعى انطلاقا من الواقع الاجتماعي الى تحسين الحياة واصلاح المجتمع، لكن هذه برامج اجتماعية وليست علوماً اجتماعية، فليتهم قالوا: تأصيل البرامج الاجتماعية، لكانوا وفقوا ايما توفيق في التسمية.

ملف العدد القادم

إلتباسات المفاهيم في  
الفكر الإسلامي المعاصر

## المعرفة والأمر القدسي وضرورة العلم المقدس

حوار مع:

د. سيد حسين نصر

○ (المعرفة والأمر القدسي، وضرورة العلم المقدس)، عنوان لكتاب أو لفصل من كتاب لكم. وطال ما يجيء لفظ (المقدس) في نتاجاتكم، وفي تصوري ان مقصودكم من الاصطلاح مقارنة الحالة الراهنة في العالم اليوم، من هيمنة نزعة لتجريد الحياة من الأبعاد والجوانب القدسية، وإلا فمن الواضح لدينا انكم لا تقصدون بالأمر المقدس، المعنى المتداول في الثقافة الميتافيزيقية الكلاسيكية، وهذا هو السبب في تركيزكم على استخدام مصطلح الأمر القدسي. في تقديركم، ما هو المعنى الذي يمثل جسر الارتباط بين (السنة)<sup>(١)</sup> والأمر القدسي؟

□ اسمحوالي أولاً أن أبين الوجه في كثرة استعمالني للاصطلاح المومأ إليه، مع انني لا أنفي إستخدامي بكثرة مصطلحات ومقولات أخرى. غير أنني أعتقد أن للفظ

(١) تستخدم السنة عادة في اللغة الفارسية بمعنى التراث، وحياناً تستخدم بمعنى الناموس الاجتماعي أو الكوني، ولما كان استخدام الدكتور (نصر) لها بمعنى مختلف، آثرنا الإبقاء عليها، لأن جزءاً مهماً من البحث لفظي، ولا بد من الإبقاء على لفظ (السنة) لكي تكون للبحث موضوعيته (المحرر).

(المقدس) ومرادفاته في اللغات المعروفة (اللاتينية Sacra والفرنسية Sacre والألمانية Heilige) تأثيراً عميقاً إلى الآن في نفوس الناطقين بهذه اللغات. إنها اصطلاحات حية حقاً.. ولـ (رودلف أوتو) وهو من كبار الفلاسفة الدينيين كتاب معروف، تحت عنوان: (الفكرة المقدسة)، له رواج واسع في الانجليزية وسائر اللغات. والواقع ان الكثير من المتكلمين في الغرب يلوذون بحصن (الأمر القدسي) للدفاع عن الدين.

وعبر تجربتي في التدريس، وإلقاء المحاضرات في الغرب، وقبل ذلك خلال مدة دراستي في الغرب، توصلت إلى إدراك الأهمية التي تحظى بها هذه المقولة في آداب اللغة الانجليزية. على سبيل المثال نحن في لغتنا لا نكثر الحديث عن القدسية والقداسة، بل نستعمل هذه المقولات احياناً، وقد نستبدلها بغيرها في أحيان أخرى، ولا نشعر بلزوم الاقتصار عليها. ولكن في الانجليزية، وغيرها من اللغات الأوروبية، تعطى هذه الاصطلاحات أهمية قصوى، حسب تصوري، ويكثر من استعمالها. لست الوحيد الذي يستخدم هذا الاصطلاح، وان كنت اعترف بأنني جعلتها احدى اصطلاحاتي الأساسية في البحث والدراسة.

والآن أعود الى سؤالك؛ ما هو الأمر القدسي؟ الأمر القدسي واقعية إلهية، تظهر تجلياتها في شؤون هذا العالم. وعليه؛ ثمة أمور مقدسة ومن ثم، وبتعبير أدق؛ في النهاية يوجد الأمر القدسي. وجدير بالذكر أن العقيدة الإسلامية تعتبر (القدوس) اسماً من اسماء الله، وهو مرادف لـ (Die Heilige) بالألمانية. الله مقدس، ومن ثم هناك امور مقدسة في هذا العالم. نحن نسمي اورشليم بيت المقدس أو القدس، وفي العربية والفارسية نطلق لفظ (القديس) على الـ (Saint) المسيحي. مضافاً اننا نستفيد من هذا المصطلح في الفارسية في الاستخدامات الشعرية. خذ مثلاً قول حافظ الشيرازي:

يا طير عالم قدسي                      هيهات وصف الفراق

ومهما يكن من أمر، فإن لفظ القدس، والألفاظ المشتقة منه، والمرتبطة به، لها حضور مشهود في الأدب الصوفي والديني. مع ذلك فإن درجة استخدامها في اللغة الفارسية لا ترقى الى اللغة الانجليزية، على أنني استخدم مصطلح (المقدس) فيما يليق بالحضرة الإلهية، وبالمعنى الوارد في القرآن (القدوس)، وكذلك في وصف الأمور

المرتبطة بالإله، والتي مصدرها منه، وإن كانت عرضية بحد ذاتها، كما هو الحال مع (طير عالم القدس) أو ما نعبر عنه اليوم - فارسيا - بالأمر المقدس.

وأشعر في اللحظة الراهنة من التاريخ الغربي، أنه سيكون للفظ «المقدس» أثر حاسم في استنهاض الناس معنويا، ومعرفة مدى وعيهم للشؤون المعنوية للحياة.

ولقد راجح مصطلح (المعنوية) بشكل واسع. وثمة أهمية ملموسة لمصطلح (الروح) وقد يتم الخلط بينها وبين النفس، ويجري استخدام الروح في معان عديدة ومتناشزة، أفقدتها معناها الأول لدى الكثير من الناس. بخلاف مصطلح (المقدس) الذي ظل محافظاً على معناه الأصلي، بمنأى عن التغيير ولا حاجة للتذكر بأن هذا المصطلح قد تتم استعارته في بعض الأحيان، كما لو قال شخص لآخر: «هذا الموضوع بالنسبة لي مقدس»، أو «ان زيارة الصديق الفلاني تعد وظيفة مقدسة عندي»، هذه وغيرها استخدامات لغوية على سبيل الاستعارة.

ولكن الأسلوب الذي استعمل به الكلمة، هو معناها الميتافيزيقي، الذي يراد منه تارة ذات الباري، التي لا يطرأ عليها تغير، وهي الواقعية الالهية الصرفة، ويراد منه تارة أخرى التجليات القدسية المعبرة عن تلك الواقعية الصرفة، والمتجلية، في آن، في بعض الأمور الدنيوية، التي تمثل ظواهر مشهودة لتلك الحقيقة الواقعية.

اما فيما يرتبط بسؤالك عن العلاقة بين السنة والأمر المقدس، فلا يسعني إلا الإذعان بوجود علاقة وثيقة عميقة، السنن دائما تكون مقدسة، فمن ناحية التعريف؛ لا توجد سنة أوجدها الإنسان. بالطبع تستخدم (السنة) اليوم في الانجليزية بمعناها الدارج أي الرسم والعادة، تصور انك تذهب كل صيف إلى فرنسا لقضاء العطلة الصيفية، فتقول بعد مرور خمس سنوات على هذا المنوال: «ان الذهاب الى فرنسا سنة لي» ولاشك ان المقصود من (السنة) هنا هو: العادة، والرسم، والتقليد. بينما المعنى المقصود منها في استعمالاتي للمصطلح، وفي استعمالات غينون، وكوماراسوامي، وفريتيوف شون، وغيرهم من الاسماء اللامعة، فهو السنة بمعنى المقدس.

ومع كل ذلك، فان ثمة تفاوتات بين مفهومَي السنة والمقدس، وذلك أن السنة تستبطن معنى الأخذ بالمقدس، واستعماله، وتحويله إلى أمر مشهود ملموس، عبر

قنوات ووسائل معينة، بينما المقدس هو ذلك الأمر الواقعي الذي يقوم بعملية التحويل تلك. وعليه، فإن هذين الأمرين متميزان عن بعض في الواقع، على نحو ان السنة تعارض الحدائة والتجديد (بالمفهوم الذي نستخدم الاصطلاحين فيه) بينما الأمر القدسي لا يقتصر على معارضة الأمور الدنيوية، بالمفهوم الأقدم للكلمة، بل يعارض أيضا ظاهرة العرفنة، ونبد التقديس، والتي باتت من معالم حياتنا.

ولو لم تكتسب دنيانا هذا الطابع العرفي اللاتقديسي، لما كان من اللازم أن نستفيد بهذا القدر من مقولة القدسية التي أشرتم لها. والوجه في أننا في اللغة الفارسية لا نميل الى الإكثار من استخدام لفظ القدوس، ان هذا التقديس في تراثنا التقليدي لم يتم بعد تجريد كل الأمور عنه. ولكن حيث نعيش الآن في عالم نبد القدسية، أي دينا العرف في الغرب، سيكون من الضروري اعادة تعريف مقولة الأمر القدسي، ولأسباب معنوية يتعين علينا ان نلتصق بأمر قدسي. هذا ضمن الإقرار بوجود العثور على الوحي في مناسك مقدسة لأديان مختلفة؛ في رسوم وتقاليد معنوية، وفي رسوم داخلية، في التنزيلات الالهية، من قبيل القرآن الكريم، المقدس لدى المسلمين، بقدر ما شمائل المسيح مقدسة لدى المسيحيين، وبقدر تقديس صورة بوذا لدى أتباعه.

إن جميع هذه الأمور تكتسب قدسيتها من كونها تجليات لذلك الأمر القدسي المطلق. الأمر القدسي، مذهب خلاق، وحي، ومقولة معنوية.

لقد سعت للحديث حول إحياء ادراكنا المعنوي للطبيعة، وكان «المقدس» احدى المصطلحات الرئيسية التي لا بد من استعمالها. فلو ان شخصا غربيا كان يكن للشجرة احتراما وتقديرا، ويقدهسها على نحو ما يفعل الرجل من سكان امريكا الأصليين، لكان من الصعب عليه ان يقطع شجرة في غابة (لأن هذه القدسية ستولد في نفسه هبة على ما يقرر ذلك أوتو). ولو كان المسيحي ينظر الى الشجرة نظرتة الى الصليب، لاختلف منهج تعاطيه مع الطبيعة. ولا ننس أن هنا «في امريكا» يحرص ما ينيف عن نصف الشعب الامريكى على الحضور في الكنائس أيام الأحد، على خلاف الأوروبيين الذين لا يبدوون حماسا لأداء الشعائر والطقوس الدينية، خاصة في العقود الأخيرة.

ان السبب في تدمير الطبيعة بواسطة الانسان الحديث، دون ان يلقي جزاءه على ذلك، يعود الى تعاطيه معها على أنها مجرد مصدر لمواد خام يجب استثماره، فإذا ما أكمل استثماره ألقاه كورقة مستهلكة في سلة المهملات.

والخلاصة انه لكي نهج في تغيير سلوكنا مع الطبيعة، لابد من أن نعيد لها مفهوم الأمر المقدس. انظروا الى البحوث التي يقدمها علماء مؤمنون بالله، وبحياة الإنسان، وتمحور جميعا على مبدأ الحياة المقدسة، وضرورة احترامها. بالطبع، لا قيمة علمية لهذا المنهج في التفكير، وليس هو سوى حالة احساسية عاطفية. ولم يعد هناك معنى لمقولة الأمر القدسي في نطاق العلم الحديث. نعم، سيبقى لها أثر على صعيد الثقافة العامة للمجتمع. حتى اينشتاين يقول انه حينما يتأمل في الكون ينتابه نوع من الشعور بالقدسية، مع انه يعترف ان هذا الأمر القدسي لا يعدو كونه حالة شعورية.

رغم ذلك، فإن الأمر القدسي ليس ناجما دائما في رأينا عن مشاعر وأحاسيس، بل هو جزء من الواقعية فإن التعبير عن الواقع في معناه الميتافيزيقي يعد تعبيرا عن أمر قدسي. ولأجل ذلك، ألّفت كتاب (ضرورة العلم القدسي). ومن الواضح ان عنوان الكتاب مثير للجدل والنقاش كثيرا. وقد تعمدت الأخذ بهذا العنوان، لأن العلم الحديث توسع في الغرب، وراحت كلمة العلم تلقى كل يوم تعريفا جديدا، وأكثر ضيقا، بحيث ان لفظ (Science) في الانجليزية يعطي اليوم معنى أضيق من (Science) بالفرنسية، أو (Wissenschaft) بالألمانية. على سبيل المثال هناك في جامعة السوربون قسم يطلق عليه اسم (Sciences Marale's)، في حال ان عبارة (Moral Sciences) في الانجليزية لا تعطي المعنى ذاته. كما ان لفظ العلم راح يطلق ويراد منه خصوص العلوم الرياضية، والطبيعية، وعلوم الكميات والمقادير.

وفي ضوء ذلك، ستبدو فكرة العلم القدسي متهافئة في أذهان من يتساءلون عن كيفية التوفر على علم ذي طابع مقدس، ولكن هذا هو بالضبط ما يحتاج اليه الغرب اليوم. لقد بات من الضروري اليوم ان يجري التأكيد على وجود العلم القدسي، اذ العلم لا يقتصر على الدراسة اللادينية للطبيعة.

وبوسع الإنسان ان ينظر للطبيعة بدقة، وب عقلية منطقية، ويعتبرها في الوقت ذاته،

ومن زاوية اخرى امرأ قدسيا. ولك أن تتصور كم لاقى كتابي من اعتراضات من قبل الأوساط العلمية، والمحافل ذات النزعة العقلانية.

○ هذا هو السبب في خلافك مع (أوتو) واصرارك على ان القدسية

والعقلانية يمكن ان يلتقيا معا تحت عنوان (المعرفة والأمر القدسي)!

□ نعم، مضافا الى أنني وددت أن أجيب على تساؤلات أوتو وأضرابه، وأواجه المزاعم العقلانية. وهذا الموضوع يقودنا الى نقطة ذكرتها؛ إذ يوجد في الغرب الكثير من المتكلمين المسيحيين، ممن ليست لديهم رغبة جادة في الوقوف بوجه تيار العقلانية، فيعمدون الى التفكير بقضايا الدين والإلهيات خارج نطاق العقل، وهو ما لا ينبغي اللجوء إليه.

ان الفكر الانساني بشكله المعروف يجب عليه المثل بتواضع امام هيبة الأمر القدسي، حيث يقول الشاعر جلال الدين الرومي: «بع العقل واشتر فن الحيرة». وهو هنا يتحدث عن العقل الجزئي، الذي هو حكمة لا عقل. وليس ذلك بمعنى أن المعرفة لا تترشح من الأمر القدسي. العقل هو نور الأمر القدسي، واشراق منه على وجودنا الباطن. العقل هو الذي يشرق على الذهن، وينير الحكمة.

هذا الموضوع يستوعب كل مبحث المعرفة الكلاسيكية، والتي تعرضت في مكان آخر بالتفصيل لبيانها، وبيان العلاقة بين الحكمة والعقل. ان الاختلاف بين العقل الكلي والعقل الجزئي يمثل أحد المحاور الرئيسية لديوان (المثنوي)، هذا الأثر الصوفي الخالد، الذي يتناول موضوع المعرفة في اطار الأمر القدسي، بأسلوب شيق وعميق.

○ قرأت في كتابكم (المعرفة والأمر القدسي) عبارة تقول فيها: «ان تنوع

الأمر القدسي ذريعة للكشف عن حالاته المتعددة» ماذا تعني بذلك؟

□ منذ القرن الثامن عشر تشبث الكثير من فلاسفة العقلانية والعلمانية، وكذلك اللاأدريون والإلهيون في أوروبا باستدلال حاصله: ان الدين لو كان حقيقة واحدة، فلماذا وجدت اليهودية، والمسيحية، والاسلام، وسائر الديانات والرسالات المختلفة؟



وقد استنتجوا من ذلك ان تعدد الأديان دليل على بطلانها جميعا. وتبنى هذا النحو من الاستدلال كارل ماركس، وعدّه أحد أهم أدلته على بطلان الدين. غير أن هذا الاستدلال ينطوي على مغالطة، ذلك أنه لا يميز بين الذات القدسية المطلقة، وبين تجلياتها المتنوعة في عالم الأديان. وقد أفضى عدم التمييز هذا إلى القول بالنسبية، وانكار الذات المطلقة، وعدم الايمان بوجود أمر قدسي. وعلى أي حال، فإن سؤالك مهم جداً، وأنا واثق اننا سنعود للبحث عنه في فرصة أخرى.

ان خلاصة فلسفة الأديان المقارنة التي وسع البحث فيها أمثالي، من الكتاب الكلاسيكيين، وعمل عليها غنون، وكوماراسوامي، وشون، هو التأكيد على ان تنوع التمثلات والمظاهر القدسية في الأديان المختلفة لا يلغي البعد والطابع القدسي فيها، بقدر ما يؤكد على ثراء وغنى الأمر القدسي؛ المصدر لهذه التمثلات والمظاهر، ويثبت قدرة الإبداع اللامتناهي لدى المبدأ الإلهي لجميع الصور والمظاهر القدسية، وتلك حكاية أخرى نتركها ليوم آخر.

### ○ فيما يرتبط بالتضاد أو التناقض بين الحداثة والتراث، ما هي المعطيات

التي يمكن للميتافيزيقيا الكلاسيكية تقديمها للحداثة؟

□ الحداثة، كفلسفة، تقف في الخندق المقابل للميتافيزيقيا الكلاسيكية. وقبل كل شيء، لا بد من التذكير بأن التراث بمعناه الأدق أمر مفيد، ذلك ان الحقيقة، حقيقة! وبيانها بيان للواقعية، إذ الحقيقة والواقعية يلتقيان في خاتمة المطاف، لأنهما شيء واحد. واعتقد ان جميع مقومات الميتافيزيقيا الكلاسيكية، لها معطيات كبيرة، غير ان بعض هذه المقومات تحظى بأهمية متميزة في عصرنا الحاضر.

وفي البدء، ثمة حاجة الى القيام بعملية نقد جاد ومعتمق للحداثة والتجربة الحداثوية برمتها، وقد سعى الكثير من الغربيين الى ممارسة عملية النقد هذه، منذ صدور كتاب (أفول الغرب) لاشينغلر. ففي غضون الخمسين عاما الماضية، عمد فلاسفة وعلماء اجتماع، وحتى شعراء نظير (تي. أس. أليوت)، لتسجيل ملاحظات

نقدية على الحداثة والحضارة الغربية الحديثة، وقاموا بدراسة تجارب قرون عديدة، ليستنتجوا ان تجربة الحداثة رغم معطياتها الكثيرة، جلبت معها مشاكل عويصة للإنسانية، التي وجدت نفسها اليوم وجها لوجه في قبالة معضلات وفجائع لا يمكن تلافيا آثارها السيئة. ما من شك ولا ريب في ذلك. كما لا يلزمنا ان نكون أنبياء لكي ندرك أن الميتافيزيقيا الكلاسيكية وفرت، على الأقل، أسساً ومبادئ تتيح لنا القيام بعملية النقد المشار إليها، وفيما يلي بيان لذلك:

١- ان الميتافيزيقيا الكلاسيكية تضع في متناول أيدينا رؤى تشكل خلاصة تجربة انسانية تمتد لآلاف السنين؛ تبين لنا طبيعة نظرة الانسان الى الحياة، والمعارف التي اكتسبها عباقرة الانسانية عبر فترات زمنية طويلة، والطرق والأساليب التي تمكنوا بواسطتها من ممارسة أنشطتهم الحياتية، وتأسيس الارتباط مع الانسان الآخر، ومع البيئة التي تحيط بهم. والتراث هو الوحيد الكفيل بتوفير هذا السبيل الآمن لأداء هذا النقد.

٢- ان الرؤية الكونية الميتافيزيقية، يمكنها أيضاً تقديم نموذج بديل للنموذج السائد في الغرب منذ قرون، ذلك النموذج الذي يبذل الكثيرون جهدهم اليوم للتخلص منه، وابداع نموذج آخر يحل محله، لأن النموذج القديم لم يعد صالحاً لمواكبة الوضع الجديد، وهو الآن في حال تفكك وانهار. في هذا السياق، يعطف الكثير من الناس في الغرب اهتمامهم نحو التعاليم القديمة، رغم ان الكثير من هؤلاء ليسوا في الواقع لا كلاسيكيين ولا اصوليين، لكنهم يقومون بمحاولة تجميع مبادئ وتعاليم متناثرة من هنا وهناك، لكي يؤلفوا منها نموذجاً جديداً؛ في مسعى لن يكتب له النجاح أبداً.

واعتقد ان النموذج الوحيد المؤهل لأن يصبح بديلاً للنموذج الراهن هو اعتماد فلسفة تراثية، وخلق نموذج يعود بنا الى فلسفة ماضوية، وان كان ظاهر هذا النموذج شيئاً آخر مختلفاً تماماً؛ سيتعين عليك الانهماك في مباحث العلوم الاجتماعية الحديثة، والعلوم المستحدثة، وازمة البيئة، وآلاف المسائل الأخرى، ولكن المبادئ والأسس العامة ستكون واحدة. وأتصور ان هذين المضمارين، هما الأهم في واقعنا الراهن.

وهناك قضايا كثيرة أخرى، مطروحة على طاولة البحث؛ خذ مثلاً؛ القضايا ذات

الصلة بأزمة الدراسات في مجال علم النفس، فيعد ان منيت مدرسة (فرويد) بهزيمة، وفشلت لأدريات (يونغ)، ثمة الآن مساع عاجلة يبذلها علماء النفس لإيجاد مذهب في علم النفس، قادر على تفادي المطبات والعوائق التي تواجه المذاهب الجديدة في علم النفس. وقد تجلى ذلك في عزوف الناس عن عيادات أطباء النفس الأكاديميين، والاتجاه نحو العلاج بالوسائل والأساليب الصوفية، والبوذية، والهندوسية. ويقودنا ذلك الى الاقتناع بأن التراث قادر وحده على تقديم علم نفس كامل وشامل؛ نحن الآن في حاجة ماسة إليه.

وهذا الأمر ينطبق ايضاً على مضمار العلوم الطبيعية التي كتبتُ حولها الكثير، فإن الميتافيزيقيا الكلاسيكية - وحدها - قادرة أيضا على عرض فلسفة مادية أصيلة، متاح لنا في ضوئها حلّ المشاكل التي تسبب العلم الحديث وازمة البيئة في إثارها. الكثيرون اليوم يصدد الاستفادة من الهندسة في العثور على حلول لمشاكل البيئة، وازمة الموارد الطبيعية.

انا اعتبر هذه المحاولات ومحاولات صورية، بيد إن ما نحتاجه الآن هو تغيير نظرتنا للطبيعة، وفهمنا لمسؤوليتنا حيالها. ولكن من أين لنا ان تأتي بهذه النظرة أو الرؤية الجديدة؟ فكثير من الناس غير مستعدين لتكوين هذه الرؤية استناداً إلى الأفكار والمعتقدات السائدة في الغرب. لذلك نرى البعض يتجهون في ذلك الى السكان الأصليين في امريكا أو استراليا، منطلقين في ذلك من قدرة اولئك السكان على التكيف مع الطبيعة، والتوافق معها، على نحو يدعو الى الدهشة. وهناك آخرون تشبوا بالتراث والثقافات التقليدية، وهذا هو بالضبط ما نريد الحديث عنه.

أربعون عاما وانا أحاول بعث روح جديدة في جسد الفلسفة الطبيعية التقليدية، وفي تقديري انها السبيل الوحيد لنجدة الغرب، واعانتهم على استعادة الحياة لفلسفتهم حول الطبيعة، لكي لا ندمر أنفسنا، ولا العالم الذي نعيش فيه. وهذه قضية ملحة للغاية، ذلك أن الفرصة أمامنا قليلة.

○ ما هو الأسلوب الذي بواسطته تتمكن الميتافيزيقيا الكلاسيكية من

السيطرة على ظاهرة الانفجار التقني؟

□ التقنية الحديثة هي في الواقع نتاج رؤية خاصة للطبيعة والانسان. هذه المسائل تتغير تبعا لتغير نظرتنا بشأن الأمور التي تسهم في تشكيل اوضاع الطبيعة والانسان، والأمور التي تجعل العقائد الكلاسيكية حول الإنسان والطبيعة تبدو وكأنها امور مقدسة.

حينما يتكون لدينا وعي عن الماهية الحقيقية للطبيعة، وندرك ان الطبيعة واقع موجود، له محتوى مقدس، وهي في تواصل دائم معنا، مع وجودنا الباطني، ومع حقائق ذواتنا، آنذاك سنعرف قيمة الطبيعة، ولا نتعاطى معها كدمية. ليس بمقدورنا أن ندمر الطبيعة، ونبقي في الوقت ذاته على أنفسنا سالمين. حينما تتغير زاوية الرؤية، ويحصل تغير في فهمنا وادراكنا للطبيعة، حينئذ ستتولد علاقاتنا بها، ومن ثم تنقلب معادلة هيمنة التقنية على الطبيعة، ولن يكون بوسعنا بعد ذلك مماشاة التعريف الذي قدّمه عصر النهضة للإنسان، كمعيار لكل الأشياء، وكموجود له الحق في فرض هيمنته على الطبيعة، وتدميرها إن شاء.

يتعين علينا حينها العودة إلى اتجاهات لها جذور متوغلة في عمق التراث الكلاسيكي، من قبيل ما يطلق عليه في التراث الصيني بنظرية الانسان الكوني، القائمة على اساس رؤية ونظم خاص لعلاقة الانسان بالكون. ولهذه الرؤية الكونية الصينية رؤى مثيلة في الديانتين الاسلامية والهندوسية. ولقد تعرضت لهذه البحوث في مناسبات أخرى بشكل تفصيلي.

ان العودة للتمسك برؤية تقليدية للإنسان والطبيعة، من شأنها ان تفضي إلى السيطرة على أزمة التقنية. أما الآن فنحن لا نهتم بالسيطرة على التقنية وضبط إيقاعاتها المتسارعة، إلا إذا واجهت حياتنا على الكرة الأرضية خطرا محققا. على سبيل المثال، ان القانون لا يتيح للناس تجاوز سرعة ١٠٠ كم في الساعة في أغلب الطرق، وذلك لخطورة هذا الأمر، وكذلك لا يجيز صناعة سيارات تفوق سرعتها ٣٠٠ كم في الساعة، وذلك أن الغالب في الناس أنهم لا يرغبون في دخول سباق سيارات، ومع ذلك فإن هذه الضوابط ليست كافية. ومازال نهج تعاطينا مع الأمور يعكس رغبة عارمة في توظيف التقنية في استدرار الأرباح، وكسب المزيد من الغلبة والاقتدار، وذلك

ضمن قناعتنا أن ذلك سيزيد من معدلات الرفاه والسعادة والعمر المديد.  
هذا الأسلوب في النظر الى الأمور يعكس وجود نزعة خيالية فينا، وفي هذا المضممار نكون في وضع نتدخل فيه بالتركيب البنيوي للطبيعة.  
ان نقد التقنية في مستواها الظاهري أمر جيد ومطلوب، بيد ان النقد الجاد ينبغي أن ينصب على جذور المشكلة، وعلينا أن نعيد النظر في نحو تعاملنا مع الطبيعة، ونسأل أنفسنا مرة أخرى: من نحن، وما هي الطبيعة؟ وعندما يحصل تبدل على هذا الصعيد، أتصور ان بقية المسائل ستحل تباعا.

○ بوسعي أن أتفهم امكانية القيام بهذه المهمة على المستوى الفردي ولكن

كيف يتأتى ذلك على المستوى العام؟ إنها عملية شاقة في عالم اليوم..

□ نعم، لاشك! ولي كلمتان بهذا الشأن:

**الأولى:** الاحتكام الى مثل صيني معروف يقول: مسافة الألف ميل تبدأ بخطوة! علينا ان نتحرك بمستوى طاقاتنا، ولا يسوغ لنا ترك الحركة، بذريعة عدم القدرة على تغيير كل الأوضاع، وان العالم في وضع متأزم، ولا سبيل الى حل المشاكل والمعضلات. يكفيننا حتى تغيير ذهنية واحدة، لأن احدا لا يستطيع ان يتكهن بحجم آثار ذلك التغيير، وماذا سينجم عنه على المستوى البعيد. أحدهم اجرى عملية حسابية في هذا السياق، فقال: لو استطعنا ان نغير ذهن فلان من الناس في قضية معينة، وقام هو بدوره بهذا الأمر في اليوم التالي، تجاه شخص آخر، واستمرت العملية على هذا المنوال، سيشهد العالم تعاطيا مختلفا مع الطبيعة، خلال بضعة عقود من الزمن.

نعم، الأوضاع صعبة! وانا أتفق معك في هذه النقطة، ولكني اعتقد أن من واجب من يدركون المشكلة الراهنة ان يسخرّوا أقلامهم وألسنتهم خدمة لهذه القضية. هذا رأيي، أما أن هذا العمل سيؤتي ثماره أم لا، فالله - وحده - العالم بذلك. أظن أنه سيكون مؤثرا، أنا مازلت متفائلا، رغم أنني ألمح الخطر محققا، وربما لن يوقظ الناس من غفلتهم سوى وقوع فاجعة كبرى.

## ○ ما نوع الفاجعة؟ كارثة نووية مثلاً؟

□ ليس بالضرورة، أعني بالفاجعة الكبرى حدثاً مهيباً، أشدّ مما حصل في (بوبال) بالهند، ما أدى الى ذهاب آلاف الضحايا، دون ان يكثرث الغرب بالقضية؛ حادثة تضطر العالم الى الاهتمام بها؛ كما لو وقعت فاجعة في الغرب وأسفرت عن آلاف الضحايا. تعلمون ان الاحصائيات الأولية المعلنة عن حادثة تشيرنوبيل كانت ثلاثة اشخاص فقط، ومن ثم أعلن أن العدد ارتفع الى (٣٨) شخصاً. ولكنني قرأت في صحيفة أمس ان ما يقارب المليون شخص فقدوا ارواحهم جراء تداعيات الحادث على طول المدة. ولكن لما كانت هذه الوفيات تحصل بشكل تدريجي، فإنها لم توقع ارتباكاً أو خللاً واضحاً في برامج حياتنا اليومية.

للأسف نحن بحاجة الى ناقوس خطر يوقظ الناس في هذا الزمن؛ في وقت ينهمك الجميع بالحديث عن التنمية الاقتصادية، والعولمة، ويتكتمون على حقائق الأمور. لا توجد دولة مهمة تتصدى للقيام بعمل جاد لمعالجة معضلة ارتفاع درجة حرارة الكرة الأرضية، أو نضوب المصادر الطبيعية، وانقراض بعض الأنواع... أمر لا يمكن تصوره إطلاقاً؛ في هذه الساعة التي أحدثك بها تنقرض عدة أنواع من الكائنات الحية على وجه الأرض. ولا يوجد في هذا المضممار من يكلف نفسه الحديث عن عملية الانتحار الجماعي هذه، ولن يتغير هذا المنحى العام ما لم تقع كارثة صناعية أو بيئية كبرى، ولا أعني القنبلة النووية، فذلك بحث آخر. إذ المدافع عن الحداثة سيرر ذلك بالقول: «هذه الفاجعة نجمت عن الحرب، وبمقدور الإنسانية ان تتجنب الحرب، وتعيش بسلام!»

لأول مرة في التاريخ؛ يكون السلام - على النحو الذي يتصور اليوم - أخطر بكثير من الحرب. لعل ما أقوله يبدو عجيباً للوهلة الأولى. ولكن خذ بعين الاعتبار أن حرباً لو وقعت وأدت الى مقتل زهاء مليون شخص، فإن بقية الناس سيتخذونها عبرة وبيقون أحياء لأمد طويل، بينما نحن اليوم نستخدم محطات نووية تبعث عنها اشعاعات غير محسوبة النتائج والآثار، ونواصل تدمير الطبيعة بشكل يومي، دون اكثرث منا لخطورة الوضع، في حال نتأثر لحادث صغير، يؤدي الى وفاة شخصين أو ثلاثة في اليابان، ومن

ثم نعود لمواصلة مهامنا السابقة!

في ضوء ذلك، لا أخفي عدم تفاؤلي من امكانية تحقيق التحول اللازم تدريجيا، عبر الخطابة والكتابة فقط. أنا أوصل هذا العمل منذ حوالي أربعين عاما، وكنت حينها كمن يصرخ في واد، ولكن اليوم، ثمة أناس كثيرون يرددون صدى كلماتي، ويتحدثون عن الوضع البيئي للأرض.

في سنة ١٩٦٦م أقيمت سلسلة محاضرات في جامعة (شيكاغو) تحت عنوان: «المواجهة بين الانسان والطبيعة»، وقد صدرت على شكل كتاب يحمل عنوان (الانسان والطبيعة). في هذا الكتاب تنبأت بأزمة البيئة وتداعياتها، ونوّهت بأن السبب الرئيس لهذه المشكلة سبب روحي ومعنوي. وقد تعرضت حينها لموجة انتقادات لاذعة، خاصة من قبل الفلاسفة والمتكلمين المسيحيين في انجلترا؛ قالوا: «من يكون هذا الرجل الشرق أوسطي، ليملي علينا ماذا ينبغي ان نصنع؟!»

أما اليوم وبعد مرور جيل، أصبح همّ كل متكلم مسيحي جاد ان يتناول موضوع البيئة ومخاطره المستقبلية، في المدارس والكنائس والكاتدرائيات، وتدرجيا أخذت الأجيال المتعاقبة تتعاطى مع هذه القضية باهتمام أكبر. ولكن هذا التوجه لن يكون كافيا كبديل لهذا المجتمع الصناعي العملاق، القائم على مبدأي الثروة والقوة، ويواصل ابتلاع الموارد الطبيعية بشكل منظم ومستمر.

مع ذلك، اعتقد أنه لو تبدلت هذه الأجواء تدريجيا، وحصلت هزة تنبه البشرية الى الخطر المحدق بها، فيمكن ان تكون هناك كوة أمل. وبخلاف ذلك سنواجه ظاهرة الموت الجماعي البطيء. شاهدي على ذلك ما يجري الآن على صعيد البحار والمحيطات. تعلمون ان الجزر المرجانية في استراليا، والتي تعد من أجمل الجزر المرجانية في العالم، هي الآن في حال موت وبوار، وقد سجل جاك كوستو البحار الفرنسي الشهير إفادات كثيرة في هذا الصدد. وحرص الرجل كثيرا على إقناع سكان الكرة الأرضية بأن المحيطات ليست بمأمن عن الخطر أيضا. إننا سادرون في قتل الحياة في البر والبحر على السواء.

○ مادام يتعاطى الناس الكوكاكولا، والمكدونالد، وسراويل الجينز، لن يرجى منهم الانتباه الى هذا الخطر، حتى لو نظرنا الى الهند، أو دول الشرق الأوسط، حيث يحرص الناس على تقليد الغرب بكل شيء...

□ ما تقوله صحيح، وأنا لا أخالفك في ذلك، هذه كلها تيارات لها استمراريتها، وتمثل جانباً من اتجاه سلمي. وكما قلت، أنا لست بمتفائل، ولكن يوجد ثمة اتجاه آخر نحو تعميق الوعي بمشكلة البيئة، خاصة في البلدان التي تتحمل القسط الأكبر من مسؤولية تدمير الكرة الأرضية. والطريف أن التيار الواعي لأزمة البيئة ظهر أول ما ظهر في الولايات المتحدة، ومن ثم في أوروبا؛ حيث توجد أحزاب الخضر، والتي انضم إليها الكثير من الشيوعيين السابقين. فقبل ثلاثين سنة لم يكن هناك من يتحدث في أوروبا عن البيئة، عدا الدول الاسكندنافية. والأمر كذلك بالنسبة للولايات المتحدة، التي تعتبر البلد الأكثر تدميراً للبيئة في العالم، فقد ظهرت فيها مؤخراً تيارات تدعو لحماية البيئة، وان كانت تفتقر حتى اليوم من الناحية السياسية الى حزب أخضر، على غرار ما نشاهده اليوم في أوروبا بوفرة.

○ لماذا؟ هل السبب كثرة وجود طاهري الدين؟

□ كلا! بل بسبب ما نعبر عنه في المثل الفارسي بقولنا: إن من لدغته الأفعى يداوى بسمها! ذلك ان تدمير الطبيعة هنا، في امريكا، يجري على نطاق واسع، وكانت الطبيعة أكثر أمناً في القرن الماضي، حين كان الناس أكثر وعياً لأهميتها، وأشدّ تألماً لتدميرها، والتفريط بروعتها وجمالها. فقبل بضعة قرون أتلّف الأوروبيون معظم غاباتهم الكثيفة، وعلى مدى الف عام قاموا بقطع اشجار الكثير من الغابات، بينما لو مرتت اليوم بغابة في أمريكا وقصدتها بعد مدة ستجد أنها قد زالت من الوجود. ونفس الشيء يقال بالنسبة للانهار القديمة التي داهمها الجفاف في غضون سنوات. وقد بدأت نهضة حماية البيئة في أمريكا أواخر الستينات من القرن العشرين. ومن بين المنظمات المدافعة عن البيئة في امريكا حركة الهيبيين، إلا أنها كانت تعاني من التفكك، بحيث لم تستطع مواصلة مهامها. وكان لهذه المنظمة نشاط سياسي عام، إلا أنها منيت



بالفشل، ولم ينج من الفشل سوى الجناح الذي كان يهتم بحماية البيئة، حيث أخذ يزداد قوة يوماً بعد يوم. وما نراه اليوم من دعم الأمريكان لسكان سومطرة، وتشجيعهم على عدم تناول الكوكاكولا، أو عدم تلويث أنهارهم، لا يعود لمصلحة السومطريين، والحرص عليهم، بل بسبب ما يمكن ان يطال الامريكيين من تبعات في المستقبل.

إن الوضع فيما يسمى اليوم بالعالم الثالث أسوأ بكثير، من هذه الناحية، مما هو عليه في العالم الصناعي، وذلك ان بلدان العالم الثالث عاكفة على استيراد ما يفضل عن موائد العالم المتقدم، وهذا ما يزيد من وخامة الموقف.

على أي حال، ان أية حادثة تقع في العالم الثالث لن تهز مشاعر الغرب. والذي ينبغي ان يقع لتحقيق هذا الهدف هو حادث شبيه بحادث (بوبال)، على أن يقع لا في الهند بل في مقاطعة اميركية نظير ديترويت، وذلك لكي يحصل المرجو، من انتباه الغرب، واعادة النظر في تصوراتهم القديمة في مجال البيئة، وعدم الاستمرار بتشريع اللوائح والقوانين فقط بدافع اقتصادي محض.

نعم، ان حدثا عظيما سوف يكون بمقدوره ان يوقظ سكان الكرة الأرضية من غفلتهم، ويحقق التغير المنشود. ذلك ان حصول فاجعة في الهند، أو أي مكان آخر (عدا أوروبا وامريكا) لن يهز مشاعر المجتمع الغربي.

إن سكان الكرة الأرضية يزدادون باطراد، وكل شهر يضاف الى نفوس الكرة الأرضية، ملايين من الناس، وسوف لا تشكل الوفيات الناجمة عن التلوث البيئي سوى قطرة من بحر، إزاء تلك الزيادة المطردة، وبالتالي لن يشعر أحد بتلك الخسائر والضحايا، إلا إذا وقعت مثل تلك الحادثة في مكان ما من العالم الغربي على وجه الخصوص. عندها سيستيقظ الغربيون من غفلتهم، ولعل ذلك يسهم في إلغاء الشعاع المدمر، الذي ما فتئت الحضارة والمدنية المعاصرة تدعو إليه وتغذ السير نحوه.

## منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية

ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الاسلامي في القاهرة بتاريخ ١١/٣/١٩٩٢م، لمناقشة بحث الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد «منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية». وقد شارك فيها:

- |                               |                          |
|-------------------------------|--------------------------|
| ١- أ. محمد أبو القاسم حاج حمد | ١٠- د. ممدوح فهمي        |
| ٢- د. طه جابر العلواني        | ١١- د. محمد حسن بريش     |
| ٣- الشيخ محمد الغزالي         | ١٢- د. محمد بريمة        |
| ٤- د. أحمد فؤاد باشا          | ١٣- أ. عمر عبيد حسنة     |
| ٥- د. عبدالوهاب المسيري       | ١٤- د. أحمد صدقي الدجاني |
| ٦- د. محمد عمارة              | ١٥- د. حامد الموصلي      |
| ٧- د. علي جمعة                | ١٦- د. سيف عبد الفتاح    |
| ٨- د. جمال الدين عطية         | ١٧- د. اكرم ضياء العمري  |
| ٩- د. منى أبو الفضل           |                          |

□ د. طه جابر العلواني

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن تبعه واتبع هديه الى يوم الدين.. وبعد انها لفرصة طيبة مباركة هذه التي

نلتقي فيها هذا اليوم للتداول والمناقشات، في بحث يعتبر ذا علاقة بأهم موضوع نهتم به ديناً ومعرفة وهو القرآن العظيم، وعلاقة الموضوع بموضوع القرآن الكريم علاقة من نوع متميز، فالبحث حاول صاحبه ان يوضح بان القرآن العظيم يشتمل على منهجية معرفية متكاملة، وان هذه المنهجية المعرفية تنسجم تمام الانسجام، بل تهيمن على منهجية العلوم الطبيعية، وتستطيع ان تقودها وتعطيها نهاياتها الفلسفية التي تجعل منها منهجية موصلة للايمان، من أجل ان يوضح هذه المقولة ويؤيد هذه الدعوى، سلك مسالك مختلفة، فخاض في غمار كثير من القضايا الفلسفية المعقدة، وكذلك اضطر أو استدرجه البحث - ولا بد من ذلك - لان يقوم بتناول آيات كثيرة من الكتاب العزيز، ومحاولة الاستدلال بها على موضوعه أو مقولته بطريقة - لا شك - تخالف المعهود لدى المفسرين وتعتبر قراءة وفهماً جديداً لمعظم الآيات والفواصل التي استشهد بها.. وهذه المقولة لو استطعنا اثباتها، لا بهذا البحث وحده، لكن بهذا البحث وبكل ما يمكن ان يُجمع عليه من بحوث ودراسات لاشك في انها ستشكل منعطفاً معرفياً شديداً الأهمية في هذه الفترة، من هنا يستمد هذا البحث أهمية خاصة، وقد كنت أتمنى ان يتاح لفريقين من العلماء كافرين لقراءة البحث ومناقشته.. فريق من المهتمين بفلسفة العلوم الطبيعية، وفريق من أولئك الذين اتصلوا بالقرآن الكريم اتصالاً معرفياً لكي تكون المناقشة أغنى وأثري، وتكون أقدر على تسديد البحث والباحث والوصول الى النتائج التي نتمناها كلنا.

البحث في جملته محاولة جادة، صاحبها بذل فيها وقتاً طويلاً، وصرف جهداً كبيراً، ولكن يبقى كل انسان يؤخذ منه ويترك، الا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.. والبحث بين أيديكم، وأملتي كبير ان يكون الحاضرون جميعاً قد اطلعوا على البحث أو على أهم جوانبه، وسوف نتيح الفرصة للباحث نفسه ليلخص لنا قضية بحثه والمحاور الأساسية أو المفصلات الأساسية لهذا البحث وقضيته، ثم نفتح باب المناقشة ان شاء الله.. وشكراً.

## □ أ. محمد أبو القاسم حاج حمد

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم.. اللهم انطقنا بالحق، واجعلنا من الذين يحملون أمانتك.

بداية أشكر المعهد العالمي للفكر الاسلامي.. أما عن البحث فهو بين أيديكم.. بالنسبة لي هو منهج متكامل، وبالنسبة لكم بالضرورة هو فرضيات للمناقشة، وقضية البحث حين انطلقت.. انطلقت من بحوث سابقة حول ازمة الانسان المعاصر. هذه الأزمة مطروحة على فكر بمنهج وضعي، ومطروحة على فكر مستمد من الغيب ومطروحة على الانسان، وأنا أحاول ان أضع هذا توضيحا لمداخل أساسية، أعتقد انه حين الاحاطة بها، يمكن فهم العلاقة بين الباحث وبين موضوع بحثه، فقد بدأت عندي الاشكالية في هذا البحث، وفي كافة الاعمال البحثية الأخرى هي العلاقة بين مطلق الغيب وجبرية القانون الطبيعي، ومدى انعكاسهما على الوجود الانساني، وأعتقد ان سائر الفلسفات تتضمن هذه الاشكالية الاساسية، فهل يستلب الغيب الانسان، بمعنى الاستلاب الكامل والله القادر والمحيط المطلق بحيث تكون النتيجة مصادرة المكان والزمان والانسان. أي الحركة والوجود، أم هل تستلب جبرية الطبيعة الانسان بحيث تكون النتيجة جدل الانسان المقيد الى جدل الطبيعة دون بعد الغيب، وأيضا دون خيار الانسان من ناحية أخرى؟.. وهذا هو التطور النهائي والحتمي لجملة الأفكار الوضعية بشكلها العقلاني، وبشكلها المنطقي الوضعي التحليلي المعاصر.. ان يتخذ الانسان جدلا ذاتيا بأفق مثالي من عند ذاته، خارج الاستلاب الغيبي بالمعنى اللاهوتي، ولا أقصد بمعنى النص القرآني، وأرجو ان يكون التمييز واضحا حيثما استخدم كلمة غيب، لا بالمعنى اللاهوتي فاني أقصد النص القرآني المتعالي، انما أقصد الفهم البشري للنص القرآني، أو ما أسميه في كثير من الكتابات «الوضعية الدينية» لأمير بين النص الالهي المطلق وبين نسبية الفشل في تناول، ويتوهم البعض انه بالامكان حل هذه الاشكالية عبر منطوق توفيقى انتقائي كالقول بان الله سبحانه وتعالى مطلق القدرة ومطلق الاحاطة، ومع ذلك فالانسان حر ومستول عن أفعاله، وتأتي تخريجات توفيقية.. والتخريجات التوفيقية أيضا موجودة أمام جبرية الطبيعة في الفكر الوضعي، ففي الفكر الوضعي نجد

أيضا انتقائيات ومحاولة تفتيت جبرية الطبيعة مع الانطلاق منها. كما هو الأمر في الغيب المطلق محاولة تفتيت نوع من الحرية في العلاقة، وتكون النتيجة في كل المحاولات التوفيقية الانتقائية - ولها درجات عالية من الذكاء وقدرات مخيلة للإنسانية - ان النمط التوفيقى اما ان يأتي وضعيا.. اذا كان مستبعدا للغيب، ومتفاعلا مع الانسان والطبيعة فقط، ولكن دون ان ينتهي بالضرورة للالحاد وللمادية الجدلية، فأجدر المدارس الوضعية التحليلية المنطقية، لا تستبعد قضايا الميتافيزيقا ولا تستبعد قضايا الغيبات.. ولكن تستبعدا من زاوية امكانيات اخضاعها لقياسات الفهم العلمي، أي تعتبرها ظواهر ليست معدومة ولكنها خارج نطاق البحث ومقاييسه، وهذا هو البعد العلماني الآخر الذي يؤدي بالضرورة الى فلسفة الحادية مادية مستهلكة للعقل الانساني.. وحضارة الغرب ووضعيته وعلمانيته في حاجة الى اطار، ليست في اطار النفي الالحادي.

وهناك النموذج الآخر اللاهوتي الديني الذي يستبعد البعد الطبيعي، باعتبار ان البعد الطبيعي مركب على سنن الله في الكون، مفهوم سنن الله في الكون، لهما فهمان، اما انها سنن مستقلة بذاتها، أي مودع فيها قوة الحركة، واما انها سنن بمنطق الاستلاب الغيبي، وهذا فارق كبير في فهم السنة الكونية وماذا تعني، اذن فمنطلقنا في البحث هو البحث في الانسان ضمن الوجود الكوني وحركته في اطار المطلق الغيبي والجبرية الطبيعية، بهدف فهم وتوضيح العلاقة بينهما، كيف نستورد مبادئ ضابطة ومنهجية لعلاقة الانسان بالمطلق الغيبي والجبرية الطبيعية؟ هذه المبادئ حين نستوردها تشكل الاطار المنهجي المعرفي لفلسفة الوجود، اذن نحن من البداية لم نكن نبحث في الانسان ببعد الواحد، أي ببعد اللاهوتي الغيبي المستلب، أو ببعد الجبري الطبيعي المستلب، أو ببعد الجدلي الذاتي، الذي ينتهي الى فلسفة اللعب، فاذا لم نجد التركيب الذي يربط ما بين الغيب والانسان والطبيعة، فستكون النتيجة الأخرى هي الانقسام القائل بمفهوم استحالة الربط، فالانسان بالمنطق كما قلنا بالضرورة انسان بالبعد الواحد أي جدل الانسان الذاتي كما تعبر عنه الوجودية المعاصرة، أو كما عبرت عنه التوجهات الصوفية التي أفرغت جدل الانسان بالمنطق اللاهوتي، الذي تشكله

التوجهات الصوفية التي اعتمدت عرفانية خاصة كشكل من أشكال الوجودية الدينية، وكلاهما (الوجودية الوضعية، والوجودية الصوفية) ذاتيتان.. (جدل الذات) وهذا الجدل الذاتي لا ينتهي الى ربط الذات الانسانية بأي امتداد موضوعي لها، لا في الغيب عند الوضعيين ولا في الطبيعة عند الصوفيين، فالوجودية الذاتية الوضعية اذا تطورت وإذا حاولت ان تكون موضوعية، اتجهت الى الطبيعة كاتساع موضوعي لها (تسع الطبيعة والطبيعة تسعها) تنتهي الى المادية الجدلية بالضرورة، وانا أعتبر ان الحالة الختامية النهائية للفلسفات الوضعية اذا لم تنته الى المادية الجدلية تكون انتقائية أو متناقضة مع ذاتها، لان المنهج بدفعة واحدة لا يمكن ان يتفرع بالرغم من محاولات تفتيت هدف الجبرية المادية.

كذلك الصوفية مشكلتها الفكرية العرفانية الكبرى هي انها اذا حاولت ان تعمل امتدادا موضوعيا خارج جدل الذات تنتهي الى الحلول أو الى الاتحاد ليس لديها مهرب، فجدل الذات الصوفي لا بد ان يفرغ المطلق الالهي بالاتحاد ليشكل الامتداد الموضوعي، وجدل الذات الوضعي ليس لديه من مهرب الا ان يشكل الامتداد في جدل الطبيعة ليكون موضوعيا.. وبذلك نكون قد رجعنا الى الدائرة المغلقة من جديد!! وهكذا تضع معالم الوحدة المنهجية التي تربط في التحليل والتركيب ما بين الغيب والانسان والطبيعة، ولا يصلح الانسان قادرا على اكتشاف خطة له (سواء عند جلال الدين الرومي أو الحلاج أو شمس الدين التبريزي)، اذن كيف نصل الى الرابطة المنهجية (وليس التأمل الذاتي، أو القائم على جدل الذات أمام الفكر المبدع ذاتيا.. وان كان الابداع الذاتي أقبه في اللوحة.. أو في النغمة الموسيقية أو في التركيبة السيمفونية.. فهو ابداع ذاتي أستطيع ان استشفه وأتمثله ولكن لا أطبقه كمنهج) في ظل هذه الجبريات؟ .. لقد بحثت من منطلق الايمان بالغيب، حيث نجد ٩٨٪ من البشرية مؤمنة بالغيب، حتى العلمانية.. بشكل النزوع الانساني المتمدن حول الذات الإنسانية في الغرب أيضا هناك ايمان بالغيب، وقضية الالحاد قضية استثنائية في عقل الانسان وليست قضية جوهرية محورية، فهي قضية انجلز بأكثر مما هي قضية ماركس، فكثير من الأخوة الماركسيين يعتبرون على التوجهات الماركسية لأخذها بقضية الطبيعة عند

انجلز واحالتها بالضرورة الجدلية الى الانسان.. وهذا نلمسه في اعمال مدرسة فرانكفورت المعاصرة، وهي أعمال جديرة بالاعتبار بالنسبة لنا في نقدنا للعقل الانساني الاحادي.

ولكن غير منطلق الايمان العام الذي يربطني بأبناء جنسي من البشرية.. انا عندي المنطلق الخاص الأدق.. منطلق الايمان بالقرآن.. وانا أعتبره مرجعية كونية، وانا لا أعتبره مرجعية كونية لان أحد الوعاظ قال ان القرآن يشمل كل شيء، اردت ان أعرف كيف؟ كيف يشكل كل شيء؟ دون ان اطعن في مطلقة الذات الالهية المحرمة بان ما يصدر عن المطلق هو مطلق في ذاته، ولكني أريد ان أعرف أين تكمن هذه الاطلاقية؟ وكيف أتعامل معها؟ مشكلتي لدى القرآن ان اكتشف حيزا ممثلا بين مطلق طبيعة ومطلق غيب، لا أريد ان يكون الحيز بينهما فارغا.. اذا كان الحيز فارغا لن يكون هناك تواصل، لا بد ان أكتشف زمانية ومكانية تملأ ما بين مطلق الغيب ومطلق الطبيعة، اذا ما اكتشفت الزمانية والمكانية الرابطة يكون الغيبي جبريا والطبيعة الجبرية، وأحاول ان أولف بينهما بمنطق جدل الذات الانسانية وأقول: نعم ان الله خلق الانسان، وأعطى له القدرات، كيف أعطاه القدرات؟ وهذا المنطق لا يستقى من المنهج، هذا المنطق ابداع علمي. نريد ان نملأ الخبر الذي يربط بين الجبريتين.. كيف يتم الامتلاء، خاصة وان كل جبرية تعود الى مطلقها اذا لم يكن بينها الاتصال الزماني والمكاني الممتلي؟

انتهيت - عبر مرجعية القرآن الكونية - الى نظرية العلاقة في حال الاتصال الزماني والمكاني - حالة الديمومة الزمانية القائمة - الى منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي وهنا النقطة الأساسية في المنهج .. أولا: حين انطلق من فلسفة العلوم الطبيعية، نجدتها تعطيني الجدليات والصورورة في حركة الزمان والمكان، فالتطور من تراكمات كمية للمواد الى تحولات كيفية، أستطيع من خلالها ان أضع أطرا المراحل التكوينية وتشيؤ الأمور، ولكن بجدلية وصورورة لا أكتشف نتائجها الا في حال بلورة الظاهرة، وحين آتى الى منهجية الخلق، الصادرة عن مطلق أجدها تفرغ نفسها في منهجية التشيؤ، بمعنى ان الغيب المطلق يفرغ هذا المطلق في تشيؤ.. ففي آيات

الاطلاق «انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون» فهنا تشييء، وهناك أمر يشار اليه دائما بالكلمة الالهية، وهناك ارادة تتوسط مطلق الأمر هو التشييء المادي فهناك تنازل من مطلق الى تشييء، ولكن لدى ما هو أخطر مما لم تتكشفه فلسفة العلوم الطبيعية، وهو تحول المُتشيئ الى مطلق، واذا استخدمت تعبير تحول المتشيئ الى مطلق، أكون قد وضعت الدلالة اللفظية في مأزق، كيف المتشيئ يتحول الى مطلق؟ معناه انه تحول الى اله! اما حلّ فيه الاله أو اتحد بحلوله فيه! فضبطت الدلالة بنقطة التلاشي.. كيف؟ .. ربطت ما بين مفهوم سورة «الرعد» لفلسفة العلوم الطبيعية، ومفهوم سورة فاطر لفلسفة العلوم الطبيعية، بايجاد قانونين متعاكسين، بمعنى اننا نجد القانون الأول الذي تقوم عليه فلسفة العلوم الطبيعية في سورة الرعد يعتمد على عنصرين (ماء وتراب)، ولكن التركيب خلقي لا متناهي «وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون» فالمركب الجدلي الثنائي في هذه الآية، لا يستخدم بالمنطق الجدلي الميكانيكي، ولا بمنطق الجدلي الثنائي المادي، كل وحدة تركيبية ترى تشمل في داخلها مكونات عناصر جدلية متفاعلة.. اتخذهما الله وحدتين، دمج بينهما، لان الاشارة الى القطع المتجاورات تعني ذات البنية التكوينية الواحدة، والا فليس هناك لزوم لكلمة متجاورات والاشارة الى ماء واحد تعني الاشارة الى الابداع القرآني في احتواء العقل حين يقول «واحد.. فالماء واحد».. وهل هناك ماء ان اثنان؟! لا «يسقى بماء واحد» ليؤكد على الخصائص الثابتة في مقابل خاصية ثابتة أخرى، فيوجد التفاعل ليس بمنطق الميكانيكية الساذجة، وانما بمنطق الجدال المتعدد العناصر في كل من الوحدتين.. وما النتيجة؟ جنات وأعاب.. زرع.. نخيل صنوان وغير صنوان، ونفضل بعضها على بعض في الأكل.. اذن الناتج لا نهائي.. لا يستقيم في فلسفة العلوم الطبيعية مع الناتج المحدد بحكم محددات التركيب، هذا القانون انتهينا منه، ولكن سورة فاطر تعاكس قانون سورة الرعد «وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج» سأحكم على «فاطر» بفلسفة العلوم الطبيعية في «الرعد» هذا ملح أجاج هذا فرات، الناتج من العذب والفرات يخضع لخصائص



العذب والفرات، والنتاج من الملح الأجاج يخضع لخصائص الملح الأجاج.. فالله يعطينا قانون عكس «ومن كل تأكلون لحما طريا» أكد على «الطراوة» هنا كما أكد على «واحد» «ماء واحد»، وأكد على شيء يناقض الطراوة من ذات التركيب، وهذا هو المبدأ الأخطر «حلية تلبسونها».. تماما كوضع الاسنان في هذه الكتلة اللحمية وهي طرية وصلبة، وعندما أطبق فلسفة العلوم الطبيعية بموجب سورة الرعد أصل الى قانون يتجاوز التركيب، وكذلك حين أطبق قانون سورة فاطر، فسورة فاطر تركيب مختلف ونتاج واحد، سورة الرعد تركيب (ماء وتراب).. تركيب متعدد وهذا ما أسميته بنقطة التلاشي في تركيب الصيرورة الطبيعية، بمعنى تحول المتشبي الى مطلق، لا أستخدم كلمة مطلق حتى لا تتداخل مع كلمة المطلق الالهي، وانما استخدم «نقطة التلاشي».. اذن لدينا تركيب طبيعي محدد ينتهي الى نقطة التلاشي كانه صعود من الزوايا الأربعة المحددة الى نقطة التلاشي.. الى الغيب.. ولدينا تنزل من الغيب - منهجية الخلق - وهو قوله تعالى «انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون» وهذه تسمى لدى البعض (بالغيب والشهادة) ربنا سبحانه وتعالى ربط بمفهوم «يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ذلك عالم الغيب والشهادة» هنا استخدم الله سبحانه بين الغيب (العزة) المطلق، والشهادة (رحمة).. كما ربط بين العالمين ومواصفاتها، لذلك دائما نجد آيات الخلق «الرحمة» «في ستة أيام ثم استوى على العرش» يتخذ صفة الرحمن في الاحاطة الكونية، ومن هنا بدأت تتحدد بدايات المنهج في بحث الصيرورة التي تملأ الزمانية المكانية بين الجبريتين المطلقتين (الغيب والواقع).. هذه الصيرورة المتحولة داخل ممتلي، بدأنا بالبحث في أشكالها.. والاشكال متعددة من منطلق البحث في الانسان.. فهناك شكل التدخل الالهي المباشر.. «شق البحر» يضرب موسى عليه السلام بعصاه فتنبجس المياه، وهناك شكل تدخل عيني حين يشير الله الى سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بانه أرسل ثلاثة آلاف من الملائكة مردفين. البعض قال انه رأى الملائكة .. لا علينا.. ولكن الأمر الصادر الى الملائكة ان تضرب فوق الاعناق وان تضرب منهم كل بنان.. وفيما نعرف ان الأمر حين يصدر الى البشر يقول «فضرب الرقاب» «حتى إذا أثنتموهم فشدوا الوثاق..» أما

الأمر الصادر الى الملائكة «ضرب عتق وبنان» ونحن نفهم في حدود التواضع البشري في العلم ان هذه المواضيع المشار اليها في مجال تأثير الملائكة هو مجال عصبي (الأعناق) وفيما نعرف انه لم يثبت لنا ان الملائكة قد شوهدوا بالعين، فحتى التدخل في اطار الاسلام كان تدخلا غيبيا اخبرنا به.. أما التدخل في التجربة اليهودية كان تدخلا مباشرا.. فلا بد اذن ان نفهم أشكال تدخل الغيب «عالم الغيب والشهادة» كيف يتواصلان؟ ومن خلال فهمنا لهذا التواصل نحدد الضوابط في تفكيرنا المنهجي.

لهذا - أيها الاخوة الكرام - هذه مداخل أساسية يتسع بعدها البحث في الكتاب الذي بين أيديكم وتطويره، مع وضعكم في جو هذه الملاحظات الأساسية.. ان هذه الدراسة تأخذ بمنطق مطلق القرآن حتى ضمن منهجيتها - منهجية الخلق والشيء - والتنازل النسبي على المستوى التاريخي.. بمعنى انا أفهم التراث ليس كمطلق مقابل للقرآن.. وانما على انه تلقي بشري ولكن التلقي البشري أفهم ضوابطه الفكرية والثقافية والحضارية.. أي مكونات الطور العقلي، في أي طور عقلي تم تشكيل التراث؟ لدى طور عقلي احيائي.. الطور العقلي الذي يفهم ظواهر الوجود فهما يقوم على النفوس الذاتية للشمس.. للقمر.. للظواهر.. كيف تعبدها ابراهيم عليه السلام؟ فهذه الظواهر نسميها Animism Stage في تركيب العقل فالكون يأخذ صورة البعثة.. والنفوس الذاتية قائمة، ثم تدخل البشرية طورا آخر حين تكتشف علاقة الظواهر ببعضها.. الشمس ليست مستقلة والقمر ليس مستقلا.. وهناك علاقة بين الشمس والقمر.. وعلاقة بين الليل والنهار.. هذه ثنائية الترابط أكثر تطورا في مرحلة تكوين العقل الانساني، ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي افراغ الثنائية في تفاعل موجد، في وحدة كونية عضوية، هذه الأطوار الثلاثة تمر بها الانسانية من بدايتها في كل المجتمعات البشرية.. من اليابان الى غابات الأمازون، وانا دائما (توقف بسيط وتعقيبات غير مفهومة).. أأخذ - هنا ما استفدته من علم الاجتماع والانثروبولوجي ومجموعة العلوم الانسانية التاريخية - العقل البشري في بداية تكون المعالجات الأولى التي نجدها سواء أكانت في الحضارة الفرعونية أو الحضارات الأشورية... الخ في تفكيرهم ما النمط العقلي في فهم الوجود؟ نجد مبتدأ النمط العقلي إحيائيا أي الذي يضيف الظاهرة الانسانية الحية على

الظاهرة الطبيعية أي الكون المتناثر، ولدينا في مجتمعاتنا البشرية الآن في افريقيا وآسيا وبعض المناطق.. نستطيع ان ندرس التمثلات الاحيائية للوجود.. فالطور الأول موجود الآن ويمكن ان نجري عليه تجارب، ثم يتطور العقل البشري الى مرحلته الثانية بحيث يربط بين هذه الظواهر، وهنا تحل الثنائية بديلا عن التجزئة والنفوس الذاتية القائمة، الثنائية تربط بين الشمس والقمر.. تربط بين الذكر والانثى وتكتشف العلاقات وتنظمها.. فالعلاقة اصلا في الكون موجودة منذ الخلق.. ولكن القضية هنا قضية الطور العقلي في طريقة الاكتشاف.

ثم يأتي الطور الثالث الأكثر نضجا بحيث يضع نظاما منهجيا لكل الحركة - حركة الظواهر - ويعطيها بعدا عضويا موجودا، لذلك حينما نأتي للطور الاحيائي نجد قوله ﴿لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ ممكن ان نفهم ان الشمس تأتي ثم القمر.. هذه سهلة ولكن ﴿وكل في فلك يسبحون﴾ هذه صعبة بعض الشيء، فيستوعب من هذه الآية ما هو ضمن التشكل العقلي الاحيائي.. أما الطور الثاني في تبادل التأثير بين الشمس والقمر يمكن يستوعب هذه الآية ان كليهما الشمس والقمر محكومان بضابط الهي، ولكن مفهوم وحدة عضوية لسباحة الثنائيات في بعضها غير مفهوم، فيعطي فهما متطورا للآية ولكن دون النسق الثنائي، وحين يأتي النسق التوحيدي ليقضي على الثنائية الميكانيكية للعلاقة بين الثنائيات ويعطيها معنى الوحدة المنهجية الجدلية فهذا هو الطور الثالث، وهذه هي الأطوار التي يمر بها تطور العقل البشري.. أين يقع التفسير الاسلامي من هذه الاطوار؟ .. التفسير الاسلامي لم يتجاوز طور الثنائيات أي هو مركب ضمن مرحلة تطور العقل البشري الثنائي وكذلك التراث المسيحي والتراث اليهودي والأكثر تخلفا لانه مركب على العقلية الاحيائية وبذلك أفسد المسيحية الى حدود كبيرة، وأصبح النقد الذي وجهه «برون باور» والآخرون في الحضارة الغربية للاهوت المسيحي هو في الحقيقة نقد متطور للعقلية الاحيائية اليهودية التي عبدت العجل ذلك الرمز للظاهرة المبعثرة.. فالقضية أكثر من ذلك. اذن انا آخذ التراث ضمن الظرفية التي ابدع فيها، اذن حين أقول علاقتي بالتراث نسيية.. لا أقصد على الاطلاق التطاول على العلماء والفقهاء

والصالحين.. لا.. فهذا الجانب الأخلاقي مستبعد، انما هو وضع الانتاج ضمن الظرفية التاريخية بالطور العقلي بمكوناته، فهناك فرق بين المطلق وما بين الظرف التاريخاني - وليس التاريخي - المكون لمعرفة محددة، كيف ولدت هذه الأفكار.. بمعنى .. يقول شخص ان الامام مالكا قد قال ... كذا وكذا.. هذه ليست قضيتي.. وانما قضيتي هي من أي مكون عقلي صدر عن الامام مالك هذا؟ لابد من الحفر في شخصية تكوين المعرفة، هذا منهج متكامل عرضه بشكل موجز، ولكن اذا أردتم متسعاً في النقاش أو في الضوابط في تطوير الأفكار فانا مستعد، لذلك هذا المبدأ أرجو أن يؤخذ به في التعامل مع هذه الدراسة ان هذا يقوم على تاريخانية الأفكار ورد الأفكار الى مصدر انتاجها.

الشيء الثاني: انا أفضل فصلاً كاملاً بين التطبيق الرسولي والتطبيق التراثي، أي انني أعتبر التراث يبدأ من «أبو بكر» ومن بعده.. أما ما قبله اعتبره تطبيقاً رسولياً متماثلاً مع النص القرآني. وان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - ضمن دراسة محددة كتبها - ذكرت ما مفهوم ختم النبوة؟ لماذا ارتبطت بالبيت الحرام؟ ولماذا لم ينزل الرسول في الأرض المقدسة؟ والفارق المفهومي في القرآن بين الموضوعين؟ لماذا كان الكتاب المهيمن على كل الكتب منزلاً في أرض محرمة؟ هذه الخصائص شرحتها لأوضح كيف انه لا يمكن ادخال فعل الرسول ضمن التراث.. لا.. فالتراث مرحلة ما بعد الرسول، وتنطبق عليه هنا النسبية.. نسبية التلقي ضمن الظرف التاريخاني.. لذلك هناك بعض الأخوة يقولون هل أنت أفضل من فلان؟.. ليست هذه القضية.

الناحية الثالثة: ما بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ نجد قضية الفرق بين الله والانسان في تشكيل المادة (المادة العضوية) فالانسان باستخدامه للمادة استخدام موضع نسبي، والله استخدامه اطلاق، هذا ينعكس على استخدام الله للنص العربي واستخدام العرب لذات النص من زاوية المدلولات المعرفية.. هذه القضية أيضاً لها منهج متكامل.. فهناك فرق بين الاستخدام الالهي الذي يرتقي بالنص الى حدود المصطلح بمعنى اللغة، والفرق بين الاستخدام الانساني لذات اللغة ضمن منطلق الكلام، وأفضل ما قاله العرب

تطبيقا ان أطلقوا على الفلسفة علم الكلام وليس علم اللغة في ذاته.  
المبدأ الرابع: ان منظوري للعلوم الطبيعية وفلسفاتها بمنطلق من الاستيعاب والتجاوز وليس من منطلق النفس، أي انني أوظف كافة فلسفات العلوم الطبيعية ضمن منهجية التشيوء الوظيفي حتى أفرغ عن الجدلية وعن الصيرورة نزوعها اللاغائي ضمن الفلسفات الوضعية.

من خلال هذا الفهم حاولت ان أوجد طريقة تدقيق للمعرفيات التاريخية في الخطاب الالهي، فدرست الخطاب الالهي تطبيقا على مرحلة آدم، ثم درست الخطاب الالهي تطبيقا على مرحلة احيائية (بني اسرائيل) ثم درست الخطاب الالهي تطبيقا على مرحلة أكثر تطورا وهي عالمية الأميين، وهي التي حينما طرح الله المنطق الايلاجي « يولج» ففي ذلك استحواذ على الفراغ الزماني والمكاني الذي أبحث عنه، ثم كيفية مخاطبة الله للمعرفة المتجاوزة للمعرفة البشرية بالمنهج المعرفي.. خطاب الهدى ودين الحق.. ضمن عالمية متسعة، ثم الربط بين العالمية والمنهجية، كلاهما صنوان.. وأرجو من الله ان اكون قد استعنت به.. وأشكركم مجددا.

#### □ ١. عمر عبيد حسنة

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحقيقة انه لم تتح لي فرصة كافية للقراءة في هذا البحث الدقيق في التعبير والاستنتاج، الا انني كنت قد بدأت القراءة وتسجيل بعض الملاحظات التي لم اصطحبها معي لعدم معرفتي ان هذا البحث سيناقش هنا.. لكنني يمكن ان اثير بعض التساؤلات امام الباحث، فالأطوار التي عرضت لها الورقة.. أظن انها خضعت للفكر الوضعي في تصور العقل.. فما موقع النبوة ونحن نعلم ان الانسان لم يترك شأنه ابتداء من آدم وانتهاء بخاتم الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام؟ فابتداء من تلقي آدم كلمات من الله وتعليمه الأسماء وما الى ذلك، وانتهاء بختم النبوة أعتقد ان الاطوار بحثت بعيدا عن استصحاب النبوة أو رحلة النبوة وما أعطي الانسان في ذلك.. أما الاصطفاء الذي آتت على ذكره الورقة بمعنى حصر الرسالة في أقوام بعينها.. ففي تقديري ان الاصطفاء كان متناسبا مع العصر، لكن الحقائق التي طرحت عن الله

والكون والانسان والحياتية واحدة، وان اختلفت الشرائع بين نبي وآخر.

القول - فيما ورد بالورقة - بان الأمية هي مقابل لأهل الكتاب، وانها انما اطلقت على العرب.. قول محل نظر وفيه شيء من الاستقراء الناقص لعدم الاحاطة بما ورد في السنة الميينة للقرآن الكريم حيث ورد ان ﴿وفيهم أميون لا يعلمون الكتاب الا أماني﴾ وحينما سُئل الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن تفسيره لكلمة «أميون» قال انهم هم الذين يقرأون التوراة قراءة ظاهرية، ولا يتدبرون معناها، وما ورد فيها فسموا «أميون» أما عن قضية المس واللمس التي أوردها المؤلف عندما قال ان اللمس في القرآن غير المس وقوله تعالى: ﴿لا يمسه الا المطهرون﴾ انتهى بها الى حالة معينة وهي ان المس للأمر المعنوية، وليس للأمر المادية لذلك قال ﴿أو لامستم النساء﴾ بينما قال ﴿لا يمسه الا المطهرون...﴾ وانا أنظر الى القضية من وجهين، الأول ان هذا ليس مسلما به وان المس - كما ذهب بعض المفسرين - انما هو للوح المحفوظ.. ﴿وفي كتاب مكنون. لا يمسه الا المطهرون﴾ وقد استعمل القرآن ايضا المس بمعنى اللمس قال تعالى: ﴿فان طلقها من قبل ان يتماسا..﴾ فاذا اعتبرنا ان الطلاق وقع قبل الاتصال الذي هو الفعل المادي - كما هو معلوم - تكون له أحكام شرعية رتبها الآية وبينتها الأحاديث، فاذا ذهب الأخ المؤلف يقول ان المس هنا يعني الخطبة والرغبة في الزواج فأقول بانه لا يمكن ان يرد الطلاق على ما لا يملكه الرجل، لان الرغبة في الزواج لا تعني ان المرأة أصبحت قبل العقد محلا للرجل حتى يوقع عليها الطلاق.

الحقيقة.. أريد ان اطلب من الأخ المؤلف بعض المعايير المتفق عليها والتي لا بد من الاحتكام اليها.. ما الموقف من السنة الميينة حينما نختلف في تحديد مصطلح من المصطلحات مثل مصطلح «المس» ومصطلح «الأمي» ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب﴾ .. (الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته؟) خاصة وأنه لا يعتبر اللغة أو معهود العرب في الخطاب مصدرا لتحديد المعنى المراد، وقد أنزل الله القرآن بلسان عربي مبين، وأبسط من هذا انه انما يفهم القرآن الكريم عندما لا يوجد عندنا بيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال معهود العرب في الخطاب، لانه لا يمكن ان يخاطب الناس بخطاب لا يدركون أبعاده، وعلى هذا فكيف يمكن ان

يخاطب الناس بما لم يدركوا؟

أيضا في قوله تعالى: ﴿ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ نجد ان كلمة كتاب تعني «فرضا محددًا بوقت» مثل ﴿كتب عليكم الصيام﴾ ولكن الأخ المؤلف حاول الربط بين قضية الصلاة بالظواهر الكونية.. وهذا ما لا نتفق معه.. الحقيقة أنني لم أصطحب ملاحظاتي.. وإن كنت قد أشرت الى بعضها بطريقة سريعة، وان شاء الله سأوافي المؤلف بملاحظاتي .. وشكرا.

#### □ د. محمد بريش

بسم الله الرحمن الرحيم.. الملاحظة الأولى هي ان الاستاذ الكريم فرق بين التطبيق الرسولي والتطبيق التراثي، وحجته في ذلك ان التطبيق الرسولي مماثل للرسالة ومماثل للقرآن الكريم، والتطبيق التراثي يبدأ من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.. لكن هناك تراكمات معرفية صهرت وصيغت بجهد من أئمة المسلمين والسلف الصالح يصعب هدمها بدون تقديم حجج دامغة وبراهين ثابتة على عدم صلاحيتها، فاذا أطلقنا العنان على اعتبار ان التراث بدأ من أبي بكر رضي الله عنه بهذه الكيفية على أساس انه كله قابل للمراجعة والنقد، فهل يعني ذلك أننا نفض أيدينا من عمل الصحابة ومن حجية الاجماع وحجية القياس ومن عديد من الأشياء التي تعتبر عصرا من عصور الفقه، يمكن ان نعمل فيها النقد لكن على أساس ألا نهدها من القواعد، لكن على ان نساهم في دفع حركة المعرفة وحركة الاصلاح التي نتوخاها ونشدها.

نقطة أخرى وهي ان الأخ الكريم يقول على انه يضع الانتاج المعرفي والتراثي ضمن وضعيته التاريخية، وان ذلك ليس تطاولا على الفقهاء ولا على الائمة وهذا شيء صائب فعلا ولا نظن ان احدا يقول بغير ذلك، لكن أنتم قلتم على انكم تريدون - حين تضعونها في هذه القوالب - البحث عن حفرية معرفية.. فهل - اذا أخذنا الكلمة بهذا المدلول - نضع لها ضوابط شرعية لا بد ان نبت فيها، أو ان نسير على منهج ميشيل فوكو ونطلق العنان لكل حفرية من الحفريات؟ وشكرا

## □ د. محمد بريمة

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحقيقة ان هذه الورقة التي وزعت عليّ البارحة.. ولم أطلع عليها.. لذلك لدي بعض التساؤلات أثيرت من خلال عرض الأستاذ أبو القاسم.. السؤال الأول: لماذا المقابلة الصارخة بين عالم الغيب والطبيعة؟ .. الثاني: كنت أود ان أرى دور السمع والبصر والأفئدة في القضية المعرفية.. لأنها من صميم أطروحات القرآن فيما يتعلق بالمعرفة البشرية وقدرتهم على استخلاص الآيات من الظواهر الطبيعية، ودور الشهوات في حجب القلب عن هذه الرؤى.. وأنا لا أعتقد ان هذا يمكن ان يؤطر في اطار الظرف التاريخي، وانما في اطار ﴿اتقوا الله ويعلمكم الله﴾.. فربما لو كان الناس على تقوى من الله سبحانه وتعالى لما كان للظرف التاريخي دور كبير في معرفة هذه الأشياء أو الحقائق الطبيعية، ولدينا أمثلة ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل ان يرتد إليك طرفك﴾ فسلیمان عليم من العلم، وتجاوز الظرف الطبيعي، وأعتقد ان هذا مهم اذا كنا نريد - حقيقة - الوصول الى الايمان بالله.. فأنا أفهم ان الطرح أصلا مقصود به فلسفة تمكنا من معرفة الله سبحانه وتعالى على بصيرة، وأعتقد ان هذه الفلسفة تتجاوز مفهوم السمع والبصر والفؤاد ودور الشهوات التي جعل الله تعالى فيها ابتلاء ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين﴾ ويقول: ﴿بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ فأين دور الكسب البشري أيضا في حجبه عن رؤية هذه الأشياء؟ أنا أعتقد ان هذا مهم جدا ولم أجده في أطروحات أو ما ذكره المتحدث.

هناك سؤال آخر وهو ما الضابط التاريخي للتطور من مرحلة الى أخرى؟ .. وهل نحن الآن في المرحلة الأخيرة من مراحل الرؤية الكلية؟ ومن وصل اليها؟.. هل الوضعيون أم المسلمون؟ أم مازلنا في المرحلة الثانية؟ ومن هو المؤهل حقيقة للوصول الى مرحلة الرؤية الكلية الكونية؟.. كذلك بالنسبة لفصل المتحدث بين التراث التاريخي وسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - هل يعني هذا منعنا من الاستفادة من سنة الرسول ومن منهجية التعامل ومن ثم الفهم النسبي لأفعال الرسول؟.. حقيقة لم أدر ما الغرض من الفصل بين التراث الذي يبدأ من أبي بكر، والله سبحانه وتعالى



يقول: ﴿ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾.. ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه..﴾  
وقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن أصحابه «بأيهم اقتديتم اهتديتم..» وهكذا  
فكأن هناك من الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما هو ملزم لنا باتباع السلف الصالح،  
وان لم يكن ملزما .. فعلى الأقل - وباتباع الظن الراجح - انهم كانوا على الحق، لذلك  
أعتقد ان أخذنا من السلف الصالح يكون أكثر رجحانا من الظن الراجح بأخذنا مما هو  
لاحق، ولذلك فأنا اعطي قدرا وافيا من الظن الراجح والاعتماد على فعل الصحابة  
كفعل تقريبي للرسول - صلى الله عليه وسلم - .. وشكرا جزيلًا.

#### □ د. علي جمعة

بسم الله الرحمن الرحيم.. سأحاول ان أكون رقيقا رقيقا.. الحقيقة هناك فارق  
جوهرى يبدو بين الاستاذ أبو القاسم وبين الحاضرين في النسق المعرفي والمنطوق،  
وهذا - كما يقول د. طه - ان اتيان سيادتك بهذه الورقة سيكون مثل الهدهد الذي وعده  
سليمان بالعذاب الأليم.. فهذه الورقة في ظني ليست كافية اطلاقا ولا يمكن فهمها الا  
بعد عمل ورقة سابقة عنها، حتى نرى اذا ما كنا سنناقشها أو لا نناقشها.. فهناك مسائل  
أساسية، عندما قرأت الورقة تعلمت كثيرا لم أدخل علماء الأصول كثيرا من مباحث  
علم الكلام وعلم اللغة في مادة الأصول واعتبروه منها؟ فقد تكلموا عن الوضع وعن  
نقل اللغة وعن واضع اللغة، وتكلموا عن الاشتقاق، والمجاز، والحقيقة، والاشترك،  
والترادف، ودلالات الألفاظ، أخذوها من المنطق العربي وليس الأرسطي، لان ارسطو  
لم يتكلم عن دلالات الألفاظ في منطق، وهذه كانت من الاضافات الاسلامية للمنطق  
انه يتكلم عن دلالات الألفاظ.. الى آخره، تكلموا عن حروف المعاني، وعن أشياء  
كثيرة ووجدت انه لا بد من تحديد موقفك من هذه القضايا أولا قبل الخوض بهذه  
الطريقة حول هذا المنهج، ومن غير هذه المسائل يصبح هذا المنهج عرفانيا ذوقيا  
مختصا بأبي القاسم، وأعتقد ان اقامة الدليل ممكنة على المعقولات لا على  
الوجدانيات، وهكذا قالوا «ان الدليل لا يقام على الوجدانيات».. فأنت تشعر وتذوق

وتفهم هذا، ولكن الدليل عليه، الدليل يحتاج الى تبني أفكار أساسية مبدئية في مثل هذه الأشياء التي أثارها الأصوليون وما اتفقوا عليها.. فتبني أنت رأيا معنا ثم انطلق منه، فلا بد لهذه الورقة من ورقة سابقة عليها تبين موقفك من اللغة، ومن نقلها، ومن دلالات الألفاظ، ومن حجية المصادر الشرعية و... الخ. فهناك خلاف يمنع المناقشة وهو الاختلاف في النسق والمنطق.

القضية الثانية التي أريد ان أشير اليها هي ان كل الفلسفات التي على وجه الأرض منذ بدء الخليقة الى الآن، كان المحك فيها هو العلاقة بين القديم والحديث، ما هذه العلاقة؟.. أين كان الله قبل الخلق؟.. هل كان خالقا قبله؟ أين هو الآن؟ هل هو في مكان؟.. وهكذا كل ما قيل في الفلسفة من أدلة الى آخره انما كان تسليطا للضوء على العلاقة بين القديم والحديث، ومن شدة اختلاف النسق والمنطق تعبر عن هذا بالغيب والتشبيوه والأشياء وكذا حتى تتعب أذهاننا وتجهد نفوسنا يا أبا القاسم... القضية بين الخالق والمخلوق.. قالوا هناك فارق بين المخلوق والخالق وانتهوا.. لكن الغيب والتشبيوه والتملوه والامتداد والطبيعة والكونية ومعنا رجل هنا سألته «هل تفهم شيئا؟» قال «ان شاء الله!!» هذا أسلوب متعب.. ولكن على كل حال لو ان هذا الاسلوب تغير الى أبسط من هذا لاستطعنا ان نتفاعل معه أكثر من هذا أيضا.. لقد وقفت عند كلمة «الاحيائية» و«التاريخية» وحاولت ان أرجع للقواميس والمعاجم المتخصصة حتى أعرف ما تقصد «بالتاريخية» وما الفرق بين «التاريخية» و«التاريخية»... الخ.

هذه الملاحظات الثلاث هي ما أردت ان القيها.. وهي ان هناك فرقا بيني وبينك يمنع النقاش.. وان الورقة تحتاج الى تغيير في الأسلوب، كما انها تحتاج الى مقدمة تحدد منطلقات والا فأنت تلحق بنا في السماء حتى تغيب عنا ولا نراك.. وانا عندما أقرأ في الكتب أحاول ان أستفيد لا ان أتشتت هذا الشتات ولا ان أخرج من بعدها كما دخلت من قبلها. ثم يقال ان هذه منهجية.. منهجية لماذا؟ أنا أدرس علم الكلام وأدرس

علم الأصول، وكلما قرأت أو أقرأ أو درست استفدت معلومة جديدة واتضح  
الفكرة في ذهني وهنا لم تتضح في الفكرة في ذهني.. وشكرا.

#### □ د. طه جابر العلواني

شكرا للدكتور علي جمعة المخالف في النسق والمنطق، ويذكرني بحيرته في  
بعض المصطلحات التي استخدمها أبو القاسم، والتي بعد ان سمعناها منه اضطررنا ان  
نطلب منه شرح هذه المصطلحات، فأعد توضيحا موجودا ضمن الورقة، لكن الشيخ  
علياً قصد ان يذكرنا بمن جاء الى المسجد يحاول ان يطلب من المصلين الدعاء  
لوالدته المريضة فدعا الناس عليها بدلا من أن يدعو لها، لانه استعمل ألفاظا «تعبانة»  
و«متعبة» فقد قال «رحم الله امرءا دعا لعجوز - بغرط شاس وبرتشاس».. فما كان من  
الناس الا ان دعوا عليها!! فاذا كانت مشكلتك مع أبي القاسم هي هذه فقط فلعلكما  
تصفيان الأمر بينكما ان شاء الله.

#### □ د. عبدالوهاب المسيري

بالفعل قراءة الورقة أجهدتني كثيرا، وشرح المصطلحات غير موجود في الورقة،  
وأعتقد ان الامور كانت ستصبح أكثر سلاسة بالنسبة لي، ويمكن ربما يكون تعليقي  
أكثر دقة ويليق بمستوى هذا البحث، لأنني بعد ان بدأت في فهمه، وجدت أنني أمام  
عمل في غاية الأهمية، وفي غاية الخطورة بمعنى أنني أعتقد ان هذا فتح لباب  
الاجتهاد في القرن العشرين، وهذه مشكلة كبرى سأوجه لها الآن.. وأنا متفق مع  
صديقنا د. علي جمعة ان البحث لا يحتاج بحثا قبله ولكنه يتطلب اعادة كتابة، لانه  
يبدو ان النموذج تبلور بعد ان انتهى من الكتابة، لذلك عرضه اليوم، وأعتقد ان به  
تسلسلا منطقيا واضحا للغاية.. فحتى الآن لم أكن قد فهمت شيئا.. وكنت سأعرض  
رؤيتي لما أسميه «الاستومولوجيا السنية» وتحدثت عن الثغرة بين الخالق والمخلوق  
ففوجئت به يحاورني بطريقة مفهومة لدي فقال ليست ثغرة وانما تفاعل.. فأحسست  
على الفور ان هناك صلة ما بيني وبينه لم تظهر في هذه الورقة وانما ظهرت تماما أثناء

عرضه، لذلك يسعدني ان أقول ان معظم ما قلته يا أبا القاسم انا متفق معه تماما.. بما في ذلك كل ما هو مجنون داخل هذا العرض.. وستجد انا على نفس الموجة ونتعامل مع نفس الأطروحات ونفس المقولات، لان هناك مشكلة طريفة هنا.. وسأضرب مثلا بنفسي.. فأنا لا أعرف الخلفية الثقافية للأخ أبي القاسم، فنحن تعلمنا في الغرب.. وهناك اشكاليات تطرح داخل العلم الغربي الآن ليس لها أي صدى في العالم النامي، لي صديق اسمه (د. سعد البازعي) قرأ عن التفكيكية، وهو سعودي يتعامل مع اشكاليات في اللغة جوهرية للغاية واشكاليات في الفلسفة جوهرية للغاية، ويجد انه هو وحده المشغول بها، وهناك مشكلة أخلاقية تواجهه وتواجهني أنا أيضا حينما اريد ان أكتب عن الاباحية الغربية.. هل أكتب عن الاباحية الغربية فأفتح عيون الناس على أشرار لم يسمعوها بها من قبل، ولم يحلموا بها، كي أنبههم فابدأ في الكتابة عن هذا الموضوع؟ عندي ملف عن الاباحية الغربية وأفتحه وأقول ماذا أفعل الآن؟ لأنني كنت قد بدأت مع بعض الطلبة.. فوجدت أنني أعلمهم الشر.. هذا على المستوى البدائي، لكن على المستوى الفلسفي عندما نتعامل مع الفلسفة التفكيكية تجد انها تطرح اشكاليات مجنونة بالفعل، لكنها الآن جوهر الفكر اللغوي والفلسفي في العالم الغربي، ونحن نعرف من بلاهة مجتمعاتنا انه بعد خمسة أعوام سينقلون هذا وقد سمعت من أستاذنا محمد عمارة ان أحد كبار المفكرين المصريين يتحدث عما بعد الحداثة، وكيف انها المرحلة التي يجب ان نتحرك نحوها بسرعة!! ألا يعلمون ان ما بعد الحداثة هو اعلان الافلاس الكلي؟ اعلان ان العالم لا مركز له، ولا قيمة، ولا معنى، ولا يوجد هامش ولا وسط، ولا يوجد انسان، ولا اله، أي ان المنظومة المعرفية الغربية وصلت الى وعيها بنفسها، فهي صحيحة ألم لا أكثر ولا أقل، لكن الى هذا الحد وصلت بهم البلاهة.. والواقع ان البلاهة بدأت بهشام شرابي في دار السقي قال «لقد وصلوا الى ما بعد الحداثة» ولم نصل نحن بعد الى الحداثة!! لم أصدق نفسي حينما قرأت هذا في المجلة، فهل نصل الى هذه الدرجة، هذا هو حال عالمنا العربي وهذا هو حال صديقي سعد البازعي، الذي درس التفكيكية، والعدمية الغربية وعليه ان يكتب ليحذر ولكنه في نفس الوقت يخشى ان يفجر مقولات تحليلية تؤدي الى شكل من أشكال العنف.

أنا أعتقد ان أبا القاسم حاول ان يستوعب هذه المقولات، وهذه الأطروحات الغربية والتي هي اشكاليات فلسفية كبرى سنواجهها شئنا أم أبينا داخل منظومة معرفية اسلامية، فالانجاز الأساسي لهذا البحث ليس التفسيرات القرآنية التي أتى بها - وأنا لست في مجال من يمكن له أن يحكمم - وانما أنا قرأت تفسير السورة التي ورد بها بأجوج ومأجوج وسعدت بها للغاية لكنني مع الأسف ثقافتي الدينية محدودة الى أقصى درجة وبالتالي لست في مجال ان أحكمم، وان وجدت ان هذا به جدة وطرافة ومقدرة على توليد المعنى وما شابه، وأترك هذا لمن هم أكثر مني ثقافة وعلماء. لكن ما يهمني في البحث هنا هو المقولات التحليلية ذاتها والأسئلة التي طرحت.. فمثلا، أثار قضية في غاية الأهمية استفزت د. علي، لكن هذه مشكلة فلسفية أساسية، فالنص القرآني هو مكتوب باللغة العربية.. حقيقة، ولكنه مرسل من الله - سبحانه - وأي شخص يعرف علم اللغة يعرف انه لا بد ان استخدام الله للغة مختلف عن استخدامنا العادي.. فهذه مسألة لا تحتاج الى عبقرية فلسفية، ولا تحتاج الى دراسة لغوية وهذه أولا مشكلة فلسفية كبرى، فهل اللغة قادرة على توصيل المعنى؟ فالفلسفة الوضعية تقول « ان المعنى لا بد ان يكون في جملة» بينما ترفض هذا لان الجملة غير موجودة وان وجدت فلها أكثر من معنى، وان عاجلا أو آجلا سيتبنى العقل العربي الأبله هذه المقولة، ويبدأ يتعامل مع اللغة بهذا المعنى، ونحن نعرف الفوضى الأخلاقية التي نجمت عن ذلك في الغرب، والفوضى المتناهية التي ستضربنا ان لم ننتبه.. والحقيقة هذا الدكتور ينهنا الى فلسفة اللغة، وان النص المقدس لا بد ان يكون مختلفا عن النص الزماني أو العلماني، وان النص المقدس له مقدرة على توليد المعنى.

انا أعتقد ان هذا البحث به تركيبية، هذه التركيبية بها مقولات وأسئلة، وهناك ثمرة بالتأكيد وهي تطبيقه الشخصي، هذه الثمرة لا تهمني.. فان أصاب فله أجران... الخ، ولكن يهمني هذه التركيبية.. كيف نحدد موقفنا من التراث؟ هذا التراث هل هو مطلق.. أم نسبي؟ هذه مسألة من الضروري الاتفاق عليها والأكثر من هذا، انه قال بعملية تدريب، وهي أساسية لأي فكر متميز، قال ان المرحلة النبوية مختلفة عن بقية المراحل، ويمكن ان يضيف آخر ان مرحلة الخلفاء الراشدين مختلفة عما بعدها الى

ان نصل الى علماء مثلنا.. في الواقع انني أزعم انهم ليسوا مثلنا فنحن لدينا علم أكثر.. فالآن محصول المعلومات البشرية زاد بدرجة كبيرة جدا.. فأنا عندي كمبيوتر، والامام الشافعي لم يكن لديه كمبيوتر، فعملية استرجاع حديث أو مجموعة من الأحاديث يمكن ان تتم في ثوان، ومثلا أنا أواجه مشكلة في التراث وهي ان الذي يحفظ جيدا هو الذي يتفوق، لأنّ ثم يكن هناك أدوات الالحفظ، الآن تحرر العقل البشري من الحفظ الذي يقوم به الكمبيوتر الآن، وأهمية ما قدمه د. أبو القاسم انه حدد درجات الاطلاق والنسبية في النصوص.. فالمطلق المطلق هو القرآن، وهناك المعاني التي استخلصها الرسول، وحتى في التراث.. ولا أعتقد ان أحدا ساوى بين الحديث والقرآن فهذا مستحيل، فالحديث لا يتمتع بالاطلاق الذي يتمتع به القرآن، وبعد هذا تأتي المستويات المختلفة الى ان نصل الى ان عدد التفاسير في العالم حوالى ربع مليون.. فهل نخضع لكل هذا.. هذا جنون.. واذا رفضناه مطلقا فهذا جنون آخر؛ لان الانسان الذي يرفض تراثه يصبح عاريا من الداخل.. ويضطر الى ان يستورد من الخارج.. أيضا تعريف أبي القاسم للمعرفية، مسألة في غاية الأهمية، وأنا أرى ان الجهد الاسلامي المبذول لا بد ان يبدأ بتعريف واضح وصارم وقد يكون متطرفا بعض الشيء.

الحقيقة لدي نقاط كثيرة ولكنني سأكتفي بنقطتين.. أعتقد ان هناك مشكلة في البحث وجدتها عبر كل جلساتنا.. هل الرؤية هنا رؤية من الداخل للخارج أم من الخارج للداخل؟.. هل هذه الورقة موجهة لانسان علماني مسلم.. علماني مؤمن.. ما قبل المسلم.. شبه المسلم؟.. هناك درجات كثيرة فقد يكون انسان مسلما لكنه - معرفي - ملحد أو ماديا.. هل هي موجهة لهؤلاء، أم لانسان مسلم ومؤمن تماما وقد يسعى نحو المعرفة؟ هذه مسألة أساسية لذلك نجد انه أثناء عرضه المتميز هذا يتكلم عن ان نقطة البدء «الله» ومرة أخرى قال «الانسان» والحقيقة أنني عادة أقترح في استراتيجياتي ان تكون نقطة البدء «الانسان» ثم تصل الى «الله» على عكس التراث الذي يبدأ دائما من «الله» وينزل للانسان وهذا كان مفهوما من الناحية التراثية، لان التراث كان يعيش في حضارة ليس بها كمبيوتر أو فيديو أو اذاعات.. كان هناك اتفاق على قيم حضارية معينة وهناك اتفاق على مطلقات معينة؛ لذلك من الممكن البدء

مباشرة من «الله» أما الآن فأنت تخاطب جمهورا يشرب الكوكاكولا ويأكل الهامبورجر ويشاهد الفيديو ويتعرض للمادية الغربية.. فهل تريد ان تقول له البدء من «الله»؟ اذا بدأت من «الله» ستفقد ما لديك وستنتهي.. لا بد من البدء بعملية تفكيك للعلوم الطبيعية الغربية وللфلسفات الغربية.. أي تبدأ من «الانسان» ثم تنطلق الى «الله».

وانا عندي مشكلة في مسألة المرحلة النهائية الخاصة بالوحدة العضوية الكونية النهائية، لأنني أعتقد ان المشكلة الكبرى للعلمانية انها تقع في اشكالية نهاية التاريخ.. كل ما هو علماني لا بد ان ينتهي بالفردوس الأرضي أو بنهاية التاريخ، والميزة الكبرى للنسق الايماني انه ثنائي.. وهذه كانت مشكلة فلسفية.. فانا آمنت بالاسلام ولماذا لا يدخل الانسان في المسيحية أو البوذية.. طالما ان المشكلة هي ان يؤمن الشخص باله؟.. اكتشفت ان المسألة تتعلق بفكرة التوحيد.. وان الاله المتجاوز تماما للمادة يضمن حرية الانسان، يضمن النسق المفتوح الى ما لا نهاية.. بينما ان «حلّ» الله هنا تبدأ عمليات التشيؤ الغيبي.. يتقابلان وهذه كانت مسألة في غاية الاعجاز عندما قدمتها.. واكتفي بهذا .. وشكرا.

#### □ د. أحمد فؤاد باشا

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد.. عندما يطلب مني ان أساهم بأي جهد متواضع في مثل هذه الاعمال القيمة، فدائما أحاول ان أذاكرها جيدا وأستعين ببعض المراجع والقواميس والأشياء التي توثق ما نقول.. وأول ما يهمني دائما في مناقشة مثل هذه القضايا الفكرية هي قضية المصطلحات.. وما من ندوة عقدت، الا وكان هذا الموضوع له تأثير غير طيب على المؤلفين، لأنني فعلا ألاحظ ان هناك اسرافا في استخدام المصطلحات، وأحيانا المؤلف تأخذ الجلالة ويضع مصطلحات من عنده، وهذه أمور خطيرة جدا عندما نردد ان جهدا كبيرا يبذل الآن من أجل التنوير، واذا كان التنوير رسالة وهدفا، فانا أعتقد ان التبسيط والوضوح وتكامل المعنى مواصفات أساسية جدا عند طرح أي مصطلح، خاصة اذا كانت بعض المصطلحات بينها وبين المصطلحات المطروحة بالفعل في الفكر الغربي اشتباه، فعندما

أجد نفس اللفظ - كالمعرفة أو الاستمولوجيا - لا بد ان أوضح الفرق بين مفهومي عند طرح هذا المصطلح وبين ما هو شائع عن هذا المصطلح في الفكر السائد عموماً، مما يسهم في وضوح الرؤية.

أما عن المؤلف.. فقد استخدم مصطلحا أساسيا قام عليه جزء كبير من البحث وهو مصطلح «القطيعة المعرفية» وهذا المصطلح ليس مصطلحا مستحدثا، ولكنه مصطلح معروف في الفلسفة الغربية وألف عنه «روبير لافرانشير» و«فاشلار» وكان من المفروض ان يوضع القارئ في مقارنة - على الأقل - بين مفهوم هذا المصطلح في هذه الفلسفات التي استقرت في أذهان أصحابها، وبين مفهومي القطيعة المعرفية، أو حتى الإشارة الى المراجع التي تعرضت لهذا، خاصة وان البحث تناول موضوع «القطيعة المعرفية» وأحيانا سماها «القطيعة العجمية»، وأحيانا ينتقل في مكان آخر ويسميتها القطيعة العلمية ثم القطيعة المعرفية القرآنية.. ثم انسحب المصطلح أو وظف كي يخدم فكرة اسلامية نريد ان نطرحها، فكان لا بد من توضيح هذه الفروض، خاصة وان مفهوم القطيعة المعرفية أساسا قائم على الفصل بين مرحلتين، هو مرتبط أساسا بتاريخ العلوم، ومرتبطة بين مرحلتين في التاريخ العلمي، مرحلة أطلقوا عليها المرحلة الأيدولوجية القائمة على الأوهام والمرحلة الحديثة القائمة على العلم الحقيقي أو مرحلة اللاعلم والعلم، فعندما ينسحب هذا المفهوم على القطيعة المعرفية القرآنية فسند ان هناك خطورة، فهل أعتبر ان القرآن الكريم ككتاب أو كمصدر للمعرفة، أحدث قطيعة بين ما كان وبين ما سيستجد؟ هذا الأمر يحتاج الى توضيح.

أيضا احتاج أحيانا ان أعود لبعض النصوص؛ لان بعض الفقرات وجدت فيها صعوبة كبيرة في فهمها، وأظن ان الفيلسوف المحترف هو الذي يستطيع ان يدخل في هذه المشكلات، ويخرج منها دون ان يشعر بالعبء الذي ألم به.. كما لاحظت ان المؤلف تستبد به بعض الأفكار فيلجأ في الحاشية الى نقول كثيرة جدا.. فقد اقتبس حوالي خمس أو ست صفحات، لدرجة ان الانسان يحتاج الى ان يعلق على الحاشية، مع ان المفروض ان الحاشية للايضاح، وأضرب مثلا بالمرجع رقم (١٠).

تحدث ايضا عن الطور الثالث، ولماذا بالذات هذا التقسيم لنمو المعرفة ولنمو



العقل البشري؟ هناك تقسيمات كثيرة.. هناك مثلا تقسيم مشهور لـ «جان بياجيه» لنمو المعرفة العلمية من دراسته لسيكولوجية الطفل.. وقد استند المؤلف في بعض الأدلة الى رؤية التراكم المعرفي الذي يؤدي الى التطور الكيفي، وليس في جميع الأحوال يؤدي التراكم المعرفي الى التطور الكيفي، هذه جزئية هامة في تطور العلم ولكنها ليست وحدها هي التي تؤدي الى تطور العلوم.

النقطة الهامة أيضا.. ان الباحث أجهد نفسه كثيرا لكي يملأ الفراغ بين المطلق الغيبي وبين الطبيعة، وأعتقد ان هذه ليست مهمة باحث بعينه، ولكنها مهمة العلم ذاته، لان العلم - في حقيقة الأمر - اذا درسناه ككائن ينمو ويتطور سنجد انه يسعى الى سد هذه الفجوة، وهذه أيضا حكمة الله سبحانه وتعالى الذي دعانا الى استقراء آياته في الكون، لكي تثبت ايماننا ولكي تدل دائما على انه الحق، فعالم الشهادة ليس هو فقط العلم الذي نراه بأعيننا، ولكنه ينقسم الى ثلاثة عوالم.. عالم الأشياء العادية، وعالم المتناهيات في الصغر والتي لا يمكن ان نراها بأعيننا وعالم المتناهيات في البعد، التي لا يمكن ان نراها، ولكننا نحاول ان نستدل عليها.. فالضوء اذا كنا نرى منه بعض الترددات فهناك ضوء لا يرى ولكنه موجود في عالم الشهادة.. نستخدمه ونوظفه.. والعلم أيضا يكلمنا عن الثقوب السوداء التي لا نراها ولا تبعث لنا بضوء، ولكنها رؤية وجدت في العلم، فقد أصبح العلم الآن يبحث ما كان يسمى في الفلسفة بالميتافيزيقا العلمية والتي هي جزء يتعامل مع ما يمكن ان نسميه غيبا في عالم الشهادة، وأعتقد ان استمرار هذا التطور كفيل بان يملأ الفجوة التي لا يدركها البعض بين الحق المطلق أو الغيب المطلق.. والعلم على سبيل المثال بدأ يتطور من البحث الوصفي للقوانين الطبيعية الى البحث عن الوحدة بين القوانين الطبيعية، الى ان يبحث الآن فيما يسمى بنظرية «كل شيء» يحاول ان يضع مفهوما علميا على أساس قوانين علمية لمطلق التوحيد في الكون الطبيعي، وهذا بدوره تناسق مع ما دعا اليه القرآن الكريم.

في ص ٣٠، ٣١... أعطيت أولوية للغيب على التوحيد.. لكنني أعتقد ان العكس هو الصحيح، لانه في تصوري هذا يشكل عائقا نحو المعرفة العلمية، لانه اذا بدأت بالتوحيد - بالتوحيد الاسلامي بالذات - سنجد انه في حد ذاته منطلق لنمو المعرفة،

ومشكلة الحتمية - التي ربطت الاسباب بالمسببات - في استنادها للتعميم، تستند الى أكبر عدد ممكن من الجزئيات، لأنه يستحيل على أي باحث ان يلم بجميع الظواهر التي توجد في الكون لكي يخلق منها قانونا عاما، وبهذا تبقى دائما قضية النسبية في القانون العلمي التي رفضتها تماما، لأنه اذا كانت هناك بعض القوانين في عالم المرئيات.. احتمالاتها مائة في المائة، فهناك قوانين في عالم المتناهيات في الصغر، وعالم المتناهيات في الكبر قائمة على الاحتمال أصلا، لأننا لا ندرك مسبباتها الحقيقية، وهذا يعتبر قصوراً في امكانية العلم، ولكن عليه ان يقطع مزيدا من التقدم في هذا المجال للوصول الى السبب الحقيقي، فهي عيب فينا وليس عيبا في الظواهر الطبيعية الموجودة، ومن هنا فمبدأ الحتمية عاجز عن تفسير اضطراب الظواهر الطبيعية، وتعميم القوانين الطبيعية، أما مبدأ التوحيد الاسلامي الذي انطلق منه في ان الله سبحانه هو الذي يسيّر كل القوانين الطبيعية بمشيئته وارادته، وهذا أيضا يعطيني مبررا لاستمرارية التقدم العلمي، ويبقى لي مخزوننا أفسر به القضايا الغيبية، وقضايا الاعجاز عندما يشاء الله ان يوقف قانونا طبيعيا.. فهذا في قانون الاسلام يعني الاعجاز كما حدث في نار ابراهيم، وكما سيحدث يوم القيامة عندما تعطل القوانين التي نفهمها، فهذا اذن باقتراب الساعة.

عنوان المؤلف «فلسفة العلوم الطبيعية ومحاولة ايجاد نهايات اسلامية أو نهايات قرآنية للقوانين الطبيعية».. بالطبع الفلسفات الأخرى وضعت هذه الفلسفات من وجهة نظرها، وهذا يلزمنا، فنحاول ان نتجاوز القانون العلمي أو توظيفه الى ما هو أسمى، فهذا شيء وارد، وهو لب الدعوة الى أسلمة العلوم الطبيعية، لكن الاستشهاد حقيقة بكثير من الأمثلة - في تصوري - كان غير موفق؛ لان الربط مثلا بين جسم الأبل وبين الجبال وتسطيح الأرض انما هي رؤية ذاتية بحتة ولا نستطيع ان نواجه بها أي منهج يقوم على مسلمات وله ترتيب معين، كذلك ما قيل عن صلاة الفجر مثلا بانطلاق الخيط الأبيض من الخيط الأسود، والكلام عن صلاة المغرب من انها ثلاث ركعات لوجود الشفق بألوانه الثلاث.. وماذا اذن عن الظهر كأربع ركعات؟ وماذا عن العشاء؟.. اذن هي رؤية خاصة لا نلزم بها أحدا، وان كنا ندعو لكل من له رؤية خاصة أو

تجليات بينه وبين الله سبحانه ان يفتح الله عليه بالكثير والكثير.. ولكن عندما نتعامل مع العقل البشري فالمسألة تختلف، خاصة وان العلم - بالذات يتعامل معه المسلمون وغير المسلمين.

اسمحو لي ان اقرأ ص ١٠ .. جاء ذكر ألفاظ جدلية العلاقة بين الغيب والانسان والطبيعة... «ولنشرح هذا نقول بان العلوم الطبيعية تعتمد على قوانين التشيوء التي تتحكم في التحولات الاحيائية أو الفيزيائية، بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات كما شرح في المقدمة، ويكتسب كل ناتج له خصائص مركباته الأولية». هذا ليس في جميع الأحوال.. فليس في جميع الأحوال يكتسب الناتج خصائص مكوناته الأولية، فاذا كان الهيدروجين يشتعل والاكسجين يساعد على الاشتعال فلماذا يطفأ.. «اذا خلطت اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه الا مركب لثلاثة ألوان» حقيقة هذه العبارة جملة غير مفيدة علمياً.. فما اللون الأبيض، والأسود؟ هذا الكلام في تصوري غير مفيد، فاللون الأبيض خليط من مجموعة الألوان ولا يوجد بذاته.. أيضا في ص ٨٥ «بل ان توجيه الخطاب الالهي للتقلين معا مبتدئ بتقديم الجن على الانسان، انما يحمل في طياته الكثير من الدلالات المستقبلية على مستوى تطور العلوم الطبيعية التي تستطيع فيه العلوم الطبيعية التعرف على العلاقة الجدلية في التكوين بحيث تشكل كقوة لا مرئية». عن ماذا لا مرئية؟ هذه نقطة خطيرة جدا.. «لا تصبح في وقتها ثمة اشكال في مقاربة مفهوم الخلق الالهي لسائر الكائنات غير المرئية». فأنت تحاول ان تسد الفجوة بنفسك بين المطلق الغيبي وبين الطبيعة، فتحاول ان تدرج في عملية الخلق الى ان تصبح هذه العملية عادية!! ولهذا تنتهي في النهاية» وهو تطور لم تبلغه العلوم الطبيعية البشرية بعد، ولكنها ستتطور نحوه وذلك حين تتطور علوم الأحياء والفيزياء، ويربط فيما بينها للبحث في ظاهرة التكوين التي هي النفس، فعلم النفس الآن مازالت في مراحلها الأولى» وهنا أنت تحاول ان تخلص الى عملية التكوين الفعلي للنفس من التكوين المادي الموجود حاليا، وهي محاولة ارتقائية، وأنا أرى ان هذا نوع من الضرورية، ليست ضرورية مادية ولكن ضرورية أفكار، وهنا أحاول ان أولد لا شيئا من شيء في ذهني، وأضع صورة مثالية لعملية تطور للأفكار، لان

الأساس قائم على المنهجية الخاصة بوضع قانون الفكر، ويبدو ان هذا هو آخر ما انتهت اليه، وهو انه من الممكن ان نصل كذلك في كل هذه الأشياء المعنويات.. النفس .. الروح .. الخ.. ومن هنا تصبح القضية في منتهى الخطورة دون استيعاب لجوانبها وجل اشكالياتها، والحقيقة في كل صفحة من الكتاب بعض الأشياء التي يجب الرجوع اليها، وأعتقد ان طرحه بهذه الصورة يجب التفكير فيه ألف مرة.. وهناك مثل صيني يقول «اذا كان هناك اثنان يقولان انك بلا رأس فتحسس رأسك» والحقيقة ان تخصصي في العلوم الطبية، والمفروض ان أجد شيئاً في الكتاب أفهمه ولكنني أرهقت حقيقة، وشجعني بعض الزملاء على ان أقول رأيي، أرجو ان يتقبل هذا بسعة صدر، ونستفيد جميعاً والجدوى من هذا اللقاء ان تعم الفائدة لوجه الله ورسوله. وشكراً

#### □ د. منى أبو الفضل

في ضوء معايشة هذا النمط الفكري للاستاذ أبو القاسم من عدة سنوات حينما اكتشفت هذا النسق الفكري في «العالمية الثانية» بمحض الصدفة، ولا أدري هل تعرفون هذا الكتاب؟ ومن حيث المعايشة السابقة لنعوية نسق المعرفة أو النسق الفكري.. ومن حيث خطورة الموضوع ووجودي على ثغرة من ثغرات هذا الطريق من مشروع الفكر الغربي.. كل هذه عوامل تجعلني أحاول ان أسهم ولو بشيء بسيط أو بتعليق بسيط في هذا المجال وأرجو ان يكون هناك مجال أكثر اتساعاً لمزيد من الحوار.. كما أعتقد ان مثل هذا العمل يحتاج الى حوار ممتد ومتصل ومعاودة للقراءة مرة وثانية.. ولا أحب ان أسمع وجهة نظر مثل د. أحمد فؤاد باشا.. وأعتقد اننا نحتاج الى متخصصين في الطبيعة، وبداية حوار أو تكوين مناخ عام لفلسفة العلوم الطبيعية لدى المسلمين، وطبعاً نحتاج الى قاعدة من المعلومات والمعرفة المتخصصة التي تمكن من الحكم على تصوراتنا كمفكرين أو فلاسفة.. والهدف من مثل هذا الحوار ان نحاول المزيد من الضبط لعمل في غاية الخطورة يرتبط بقضية القطيعة المعرفية.. فنحن الآن نتعامل على مستوى ان هناك عقلاً حضارياً اسلامياً غائباً عن الساحة

الحضارية المعرفية المعاصرة، وفكرة المنطق الحضاري الاسلامي مصادره موجودة وقائمة وكان هناك وجود حضاري معرفي اسلامي في فترة ما، ولكن اليوم نحن موجودون بدون وعي حضاري معرفي اسلامي.. وهذه مرحلة خطيرة.

أحب ان أشير الى أهمية مدخل عالمية الخطاب، وأسأل.. من نخاطب؟ هل نخاطب أنفسنا كمسلمين؟ خاصة وأننا مهددون.. بل العالم مهدد بحكم غياب الخطاب المعرفي الاسلامي المعاصر، وبحكم الاختراق التكنولوجي والعلمي لعقل البشر في عالم اليوم.. ونحن شئنا أم أبينا معرضون لهذه التيارات السائدة.. فأين نحن من هذه التيارات؟ خاصة وان القفز الى مستوى معرفي جديد لن يتم بجرد عمليات التوليد أو البناء أو التراكم الموجود في تراثنا على مدى زمني معين، فالقفزة الفكرية تخضع لقوانين لها بعد ابتكاري وبعد رباني، وعلى سبيل المثال فهذا الكتاب الذي أمامنا يقتضي مقدمة معينة، وهي ان نحدد موقفنا مما قدمه السلف الصالح والعلماء في الماضي في مجال علوم اللغة والأصول، ولا بد ان ندرك هذا جيدا لكي نحدد موقفنا منها ثم نبني عليها، لا بأس وهذا ما أقصده بالمدخل التطوري التراكمي، والاشكالية هنا.. أننا طالما نحن مستمرين في عملية البناء على الجزئيات ليس بالضرورة أبدا ان نصل الى الكليات التي ينبغي ان نكون عليها اليوم في موقع التحدي المعرفي المعاصر، وهذا هو أحد المستويات التي يمكن على أساسها ان نفهم معنى «القطيعة المعرفية» وما أقصده في هذا الاطار هو البحث عن التركيبة الفكرية المعرفية الجديدة، ولا نريد بالضرورة ان نلتزم بما جاء في تراثنا العلمي المعرفي حرفيا، بل القضية هي كيف نستطيع ان نميز بين مصادر الاسلام الذي نمتلكها كورثة للأديان السماوية.. وبين فكرة القطيعة المعرفية التي علينا ان نحققها حتى نستطيع ان نحقق الانطلاق الذي يمكننا من عملية اعادة الصياغة وتقديم النسق المعرفي، الذي يستطيع ان يستوعب البشرية أو العالم في الوقت المعاصر.. وهنا أحب ان أؤكد على أهمية ما قاله د. أحمد فؤاد في هذا المجال وكذلك على أهمية المفاهيم المهملة بحكم استخدامها التاريخي، فمهم جدا ان نتعامل معها فكريا ومن هنا نجد ان مفهوم القطيعة المعرفية له دلالات محددة لم تصطبغ معها - على حد تعبير عمر عبيد حسنة - النبوة، فكيف لنا ان نتعامل مع

المصطلح ومع المفاهيم التي نستخدمها، وهي مفاهيم يمكن ان تكون جسوراً مع الآخر لأنها مفاهيم مشتركة، وهذا هو التحدي الذي يفرضه علينا النسق الجديد.

#### □ د. طه جابر العلواني

لقد فهمنا ما تقصدينه من القطيعة المعرفية.. ولكننا نريد تعليقك.

#### □ د. منى أبو الفضل

تعليقي على مفهوم القطيعة المعرفية هو انه من الضروري إعادة توظيف وشرح المصطلحات والتعامل معها من منظور قرآني، وأهدف من وراء هذا الى اسقاطه على قضية أخرى موجودة في فهم العقل ومراحل التطور العقلي.. وتتساءل بعدها لماذا أخذنا هذا ولم نأخذ بذلك؟ وأنا يحضرنني الآن ان بلورة الاطوار الثلاثة في مراحل التطور البشرية قد ارتبطت بـ «أوبسكولد» مُنظر الفكر الوضعي في المدرسة الفرنسية في القرن التاسع عشر.. وأقول مرة أخرى انه من الممكن اعادة طرح المفاهيم المستخدمة اليوم في الفكر العالمي بعد عملية هضم واستيعاب ومناقشة والقاء أبعاد أخرى أو تنقيتها من أبعاد معينة، ولا نأخذها كمسلمات بل كجزء من العملية الفكرية الجديدة التي سندخل اليها في هذه الفترة بالذات.. أما عن فكرة التركيبة التي أشار اليها د. عبدالوهاب المسيري.. التحدي المعرفي الذي أمامنا هو كيف نوجد المنهجية والضوابط المنهجية؟ وتلك مسئولية على أصحاب الفكر الاسلامي المعاصر، فعليهم ألا يكتفوا بالحديث التعبدية الايماني اليقيني للاسلام الذي يقدم الحلول للعالم.. بل عليهم يقع عبء طرح النسق المعرفي القرآني كاسهام حضاري للمسلم المعاصر، وأهمية هذا الطرح مرتبطة بضرورات عملية ولها نتائج عملية وواقعية، وأركز هنا على أهمية العمل الجمعي في هذا المجال.

#### □ د. أحمد صدقي الدجاني

أستهل حديثي بانني ازاء عروس غالية مهرها هائل، وهي تحتاج الى ان نبذل

جهدا.. وجهدا كبيرا، حتى يحصل المرء على ما يريد، ومن هنا فأنا من الذين يرون ان هذا العمل يستحق المناقشة مرحلة مرحلة، بل ويستحق منا هذا الجهد.. طريقتي في طرح ملاحظاتي لقراءتي الأولى المتأنية، والقراءة الثانية السريعة.. أقول هذا لأنني أعتقد أنني سوف أقرأه ثالثة ورابعة، فهو من نوع الكتب التي تعري حقيقة بالمعاودة، طريقتي في هذه المرة ان أبدأ بشكل عام ثم أتناول النقاط بالتفصيل.

حين أنظر أولا الى العمل أجده يستحق تحية حارة حتى في شكله الحالي، مع كل الملاحظات التي قدمت وكثير منها يؤخذ بعين الاعتبار، وينبغي ان يعاد طرحه في ضوءها، وأنا مع الذين يتساءلون ما دامت هناك تفسيرات عبر العصور في كتاب الله. أليس من حقنا ان نقرأ كتاب الله متفاعلا مع زماننا ومع حقائق واقعنا؟.. فكلما قرأ المرء الأعمال السابقة يختلي بها ويزهو، ولكنه يبحث أيضا عن الجديد الذي يمثل هذا التفاعل المتصل، وهو تفاعل أراد الله سبحانه وتعالى.. فمن حيث المبدأ أنا مع هذا الجهد في قراءة كتاب الله وفي الموضوع نفسه «منهجية المعرفة» وكلما نظرت لبنيان العمل وجدته منطقيًا.. فالمدخل حدد أمورًا كثيرة.. والفصل الأول «خصائص القرآن المنهجية والمعرفية» ولي فيه وقفة، ثم تطبيقات هذه المنهجية، ثم نصل الى الندوة في مضمون الجمع القرآني بين القراءتين، فنحن اذن أمام برنامج مترابط على هذا الصعيد.. ولكن.. ما الهدف؟ الهدف يظهر في جملة محددة هي «الوصول الى القراءة التي تربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي من الغايات الوجودية الكائنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركتها، وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق والتي تمنح الرؤية لكل العيون» نقف عند هذه الكلمة.. هل هذا الهدف وارد في عصرنا؟ أقول بملء الفم.. نعم فالعلم متأثر بحضارة الغرب، وحضارة الغرب تمر بالمرحلة التي يسمونها ما بعد «الحدائث» وكان عندي مؤخرًا زائر من الولايات المتحدة ومعه كتاب ملخصه ان الكمبيوتر والعلم والحاسب اتقن كل شيء، ومع ذلك عند التطبيق هناك خلل ما يحدث، ولذلك فالكتاب يدور على فكرة الفوضى، اذن فالقضية في عالمها مطروحة، ونحن بحاجة الى ما اسماء بعضنا مثل «ابو القاسم» - وأنا أجتهدت أيضا وطرحته هذه التسمية - بـ «الرؤية المؤمنة» وهنا قفزنا من الرؤية - وهو أمر بالغ الأهمية -

الى المنهج المعرفي المؤمن، وهي نقطة مهمة للغاية، اننا بحاجة الى هذه الرؤية المؤمنة كالمناهج العلمي المعرفي في كل العلوم، وهو الشعاع الذي يندرج تحت أسلمة العلوم.. اذن العمل على هذا الصعيد مهم للغاية.. ولقد وقفت أمام التعامل مع القرآن الكريم، وهنا أسدي تحية لمؤلف الكتاب، وأنا فرح بهذه المحاولات الجارية حاليا في أكثر من مكان، وأنا فرح أيضا للحوار، ولا أعطي رأيا نهائيا، الذي دار حول فكرة «الكتاب»، حول كيف يستخدم الله سبحانه هذا اللفظ العربي وكيف نستخدمه نحن، فالموضوع في حد ذاته في حاجة الى مزيد من الجهد، وطريقة أخي أبي القاسم سواء في المنهج المثالي أو في النظر للآيات تستحق التقدير، وأنا مع رجل يعيش مع القرآن الكريم حقيقة، ويقرأ المرء الآيات التي أوردتها، فيرى رؤية جديدة طيبة، ولعله يغنينا على هذا الصعيد بانه فعلا عاش مع القرآن الكريم، وأنا تابعت اجتهادا آخر صدر مؤخرا، وهو اجتهاد المهندس محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة».

الواقع انه من النتائج التي توصل إليها أخي أبو القاسم هي: عدم الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية.. وأنا أرتاح لهذه النتائج التي تنظر الى الانسان باعتباره جزءا من الكون، ومع ذلك فالتساؤل الأساسي الذي يشغلني منذ فترة هو: هل العقل البشري الذي أعطاه الله للانسان اختلف منذ بداية الخليفة؟ هل تم نموه بين رحلتين للانسان.. رحلة تمتد على مدى أجل الانسان كفرد، ورحلة على مدى البشرية ككل؟ في معالجاتي هنا بدالي الحديث عن البشرية ككل وهنا تأتي قضية «أوجست كونت» والتركيب الثلاثي، وأصدقك القول أجد في نفسي شيئا حول هذه الفكرة، وأنا أتابع القراءات والمذاهب الفلسفية التي صدرت،.. وربما دراستي التاريخية وتأثري بمؤرخين يرون التاريخ يمر في دوائر، وان فكرة التقدم هذه، هي فكرة سماها عندما ناقش كتاب ماهية التقدم الى أفكار وجودية تحث الانسان بهذه الصورة، وابراهيم الذي جاء الاستشهاد به وصل الى هذه الأمور في مدار حياته بنفسها، فالانسان في حياته يرتبط بالشيء والشخص والفكرة، ويمر بهذا التطور، والمسألة تحتاج الى وقفة طويلة.. وأنا أحب ان أسمع من أخي لان هذا له علاقة



بسؤال التالي: ونحن نكتب هذا.. نكتبه لمن؟ أجيّب وأقول إننا نكتبه لأمة الاسلام وللعالَم، فالعالَم لديه ثقافته المتأثرة بثقافة الغرب، وكثيرون من أبناء أمة الاسلام تأثروا بثقافة الغرب، وأخي أبو القاسم وهو يكتب ونجد في خلفية رأسه عصارة ثقافات الغرب على هذا الصعيد، وهو لذلك قد ناقش المادية وتطرق الى الهيجلية وكان في الخلفية علم الاجتماع الديكارتي.. الخ وهذا مُبرّر، واذا أردنا ان نخوض غمار الحوار مع العالم فأنا لست من المدرسة التي تقول «يسقط هذا». وكلنا مررنا بجهد كبير لنحاول - أول الأمر - ان نتواء مع أنفسنا أولا ومع ثقافتنا، ثانيا ان يقول أخوة لنا «انا مضطرون لاستخدام مصطلحات الغرب»... الخ، لكن هذا يقتضي الى ان نستخدم النظرة النقدية لبعض الأفكار الأساسية، ومنها فكرة «التطور» وهذا يقودني الى تعبير البدائية في حديث أبي القاسم عن المراحل الثلاث.. «التصور الاحيائي البدائي» وأصدقكم القول.. قط لم أطمئن لهذا المصطلح، فأتمنى استنارة في هذا الموضوع والنظرة هذه حتى في الغرب الآن محل اعادة نظر، فالمجتمعات التي كانت توصف بالبدائية وبعد مرور علم الانسان الحديث بمدارسه، تغير تلك النظرة خاصة وان هذه المجتمعات تواءمت مع بيئتها، وطبيعي ان يحدث فيها انحراف.. ولكن لهذا الانحراف أسبابه، وأتمنى ان أستفيد من أخي ليساعدني على الحسم في هذه الفكرة الرئيسية المتعلقة بتطور البشرية، لذلك أستشعر بالحاجة لمزيد من الشرح والقراءة ربما مع أخي أبو القاسم، لأفهم أكثر المراحل الثلاث، والتصور الاحيائي البدائي، والتفكير الكوني، ولأفهم موضوع خصوصية الأنبياء.. بني اسرائيل والأقوام ثم عالمية الاسناد، علما بانني مطمئن للخط الأساسي فيها لكن الحاجة ماسة لمزيد من الشرح.

ضمن هذا كله.. فالكتاب في نظري - كما تفضل بعض الأخوة - في حاجة الى شرح عدد من المصطلحات المستخدمة شرقا أو في «عالم المشيئة المباركة» «عالم الارادة المقدسة» «عالم الأمر المنزه» وكيف نفصل بين «التصور الاحيائي والبدائي» «الثنائي التقاربي» «التصور الكوني»... يقينا عند أخي أبي القاسم البنيان قائم في ذهنه حين كتبه استخدم الايجاز الشديد، ونحن بحاجة الى تفصيل على هذا الصعيد،

كذلك فكرة الخلق والتشويء، استخدام مصطلح «التشويء».. طبعاً أخي أبو القاسم استخدم عدداً من المصطلحات تثير تساؤلاً.. «التشويء» «التاريخانية» وكما قال بعض أخوتي بعضنا حنبلي في استخدام اللسان العربي، يا ترى كلمة «التاريخانية» ماذا تفرق عن التاريخانية؟ أخي أبي القاسم يتعامل مع قطاع واسع من المصطلحات يستخدمها، والمفيد ان نستنير من هذه النقطة، كذلك «الاحيائية الأنيمية»، أما موضوع مصطلح «المعرفة» ومصطلح «العلم»، وهنا آتي بفكرة قيمة.. فكلنا يعاني من الصدع المعرفي، وأجدادنا استخدموا مصطلحات ثلاثة عشر قرناً متصلة - د. علي جمعة أشار الى هذا - والصدع حدث في القرن الثالث عشر للهجرة فانفصلنا عنها، وكلنا يعاني من ذلك حقيقة، فهل من المفيد عند الكتابة ان نقيم جسراً؟ أنا أرى ان هذا ضروري في كل العلوم ومنها هذا الجهد الطيب، أما النتائج التي يتوصل اليها الكتاب في النهاية تستحق النظر في الحقيقة، والمصطلحات التي يقف عندها الكتاب، مصطلحات مهمة «الأمية المعرفية»... الخ.. والحوار سيكشف حجاباً اثر حجاب اثر حجاب عن ذلك الوجه الجميل للعروس السودانية فيزداد تواؤماً وحفظ الله أخي وشكراً.

#### □ د. ممدوح فهمي

بسم الله الرحمن الرحيم.. لقد قرأت جزءاً من المقدمة، وكانت لغة الكتاب عقبة في استيعابه، وصرفتني عنه، ولكن شيئاً ما جذبني لأعاود القراءة، ولأخترق الحاجز لبعض الصفحات الأولى.. الى ان وجدت جزءاً في ص ٦٧ يتكلم فيه عن الناسخ والمسنوخ.. فبدأت أتبه وأخذت البحث بجديّة وقرأت حقيقة ثلاثة أرباعه، وحرصت على ان آتي اليوم رغم ان محصولي من الملحوظات قليل، لأنني أشعر ان هذا البحث مهم جداً وجريء في اجتهاداته، وجريء في تعامله مع القرآن، ولقد فهمت ان دعوته الأساسية تقول «انه قد آن أوان القراءة» وهي دعوة جاءت في وقتها تماماً.. والكتاب بصورته الحالية يخاطب الصفوة من الاسلاميين المهمومين بتجسيد الحضارة الاسلامية، وهو - كما شعرت - يقول أن الآوان قد جاء لنضع أساس نهضة معرفية أو

حضارية، ومن هنا فلا بد ان ننظر الى القرآن على انه قاعدة هذه الحضارة فهو كتاب شريعة ومعاملات، وكتاب تاريخ وقصص، وكتاب مواظب أخلاقية، وكتاب في فلسفة التكوين وعلاقة الانسان بالله وبالكون والمصير والبداية وكتاب للجدل والفكر السياسي والاداري.. والجديد في البحث الذي أمامنا.. انه ينظر الى القرآن على انه كتاب في علم المعرفة أو كتاب في تكوين العقل، وفي كيفية النظر في الكون وقرائه.

كما ان لي تحفظا على فكرة الجمع بين القراءتين خاصة وان المؤلف يتحدث عن الغيب والواقع.. وكنت أفضل ان لا يسمى الغيب غيبا، وانما يسميه صراحة «الله» خاصة عندما يتكلم عن القرآن والكون، وكلاهما من خلق الله، فالكون به سنن خلقها الله، والقرآن فيه جزء كذلك وأرى ان القرآن ليس معادلا للكون - كما يقول المؤلف - وإنما مهيمن عليه.. بمعنى ان بالقرآن الأمر الالهي لأنه كتاب شامل، وهذا الأمر الالهي مفارق لكل السببية الداخلية في منطوق الكون والتي تحاول العلوم الطبيعية والانسانية ادراكها، هذه الهيمنة أو المفارقة أو هذه المسافة، لا بد وأنها جوهر الايمان، .. والآية الثانية سورة البقرة ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ تضع دائما سقف التصادم بين العقل البشري وبين أي آية من آيات القرآن.. حيث يحل التصادم بالخضوع أو الايمان.. ومن هنا كانت الهيمنة عملية ضرورية.

فكرة النسخ والمنسوخ - وأنا لست عالما بالدين - كانت تؤرقني، ولقد سعدت جدا حينما قرأت في هذا البحث ان القرآن ليس فيه كلمة واحدة منسوخة، كما سعدت جدا بفكرة الآيات وترتيبها، كما لاقت فكرة «السبعة أحرف» هوى في نفسي، وان كنت أطمع في ان يقدم البحث لها تأصيلا، فنحن لا يجب ان نكون مشغولين باقامة صلة وجسر بالعالم - والتي هي فكرة عالمية الخطاب - بل علينا ان نقيم صلة وجسرا مع ثلاثة عشر قرنا مضت برز خلالها فكر جديد بالحوار معه والاجتهاد انطلاقا منه.

لاحظت ان «أبو القاسم» مشغول بارضاء العقلية الغربية وذلك باستخدام الألفاظ الصعبة، ثم يعود فينسى فيخاطب المسلمين والعرب.. كما لفت نظري هجومه على الصوفية، ومع ذلك بالكتاب «صوفية» كثيرة.. وأنا أدعوه ألا يترك هذه الصوفية لأنها

منهج هام للعلم، لان العلم ليس كله عقلانية، وبخصوص عملية الفصل التي ورد ذكرها في ص ٨١. أنا لا أرى فصلا بين العلوم الطبيعية والاجتماعية بل هي متصلة وان كانت في حدود، كما أنني أرى ان الغرب يسعى لكشف السنن الكونية فهو لا يبحث عن وهم، وانما عن جزء من الحقيقة.. ونحن لدينا الحقيقة المهيمنة وهي الايمان بالله.. وهذا ما يفتقده الغرب.

وأتساءل ما الاسماء التي تعلمها آدم، فما زلت احتاج دليلا من ان الاسماء تدخل ضمن شرعة الزواج ولا تخرج في أصولها عن زوج وزوجة وابن وابنة.. وأنا مع المؤلف من ان الاسماء لم تصنف بالشمولية ولكنها تخالف ما جاء به المؤلف أيضا.. وهذا الموضوع يحتاج الى بحث.. كما لمست رأي البحث الجريء في ان لم يؤمر ابراهيم بذبح ابنه وانما أخذ ابراهيم بصورة الرؤيا على اعتبار ان رؤية الانبياء حقيقة.. فكون ان الله لم يأمر ابراهيم.. فهذا رأي جريء.

لي ملحوظتان في المصطلح.. أعتقد ان استخدام كلمة «التفاعل» أدق من كلمة «التعاطي».. كما أبدي اعجابي بالاستخدام الجديد للمصطلحات.

#### □ د. محمد عمارة

بودي ان أتحدث بكلمات قليلة، ولكنها كلمات صريحة، والذي أريد ان أقوله ان بيني وبين أبو القاسم ودا شديدا وقطيعة فكرية شديدة، وأعتقد ان هذه القطيعة الفكرية لا تفسد هذا الود الذي بيني وبينه.

كان حظي مع هذا البحث سيئا، لانني كنت مسافرا الى الأراضي المقدسة التي يسميها أبو القاسم الأراضي المحرمة، واثرت ألا اصطحب معي هذا البحث وأنا ذاهب الى الأراضي المقدسة، وعندما عدت شُغلت بندوة للمعهد وبأوراق كثيرة، لكن الحمد لله وفقت أن أقرأ جزءا من هذا البحث وهو الذي سألقي ببعض الملاحظات حوله.. فهذا البحث بناء محكم، كمنسق في التأريخ وتقديم تصور، وهو نسق في منهجية القرآن المعرفية، وبالتالي كنت أتمنى ان يخضع لمناقشات أكثر من هذه الجلسة، وكنت أتمنى ان يكون هناك وزن في الحضور والمحاورين للونين من التخصصات،

أي أصحاب الفكر المنهجي والمعرفي، ومن لهم عمق في الفكر القرآني والبعد الفكري الديني، لانه في مثل هذه الأمور نحتاج الى نوع من الضبط والمسئولية، وهذا ما يجعلني أفهم.. ان شخصا مثل الشيخ الغزالي عندما قرأ البحث استفز الى درجة الغضب، وهو كما نعلم امام الاجتهاد في هذا العصر، والحقيقة أنا أقرأ كلام أبي القاسم في ضوء معرفتي بمنطقاته والاطار الذي يفكر فيه وينطلق منه.. وكثيرون ممن تكلموا مثل أ. عمر عبيد، أو د. فؤاد باشا وجدوا أنفسهم أمام تفسيرات لآيات القرآن الكريم في غاية من العجب، وفي غاية من الغرابة.. وأنا أسميها تفسيرات باطنية عرفانية، وأتساءل لماذا انطلق أبو القاسم الى هذه التفسيرات؟ أوجب أيضا بأن أبا القاسم له موقف انكار للسنة النبوية، ومن ينكر السنة النبوية سيجد أمامه أشياء في الشعائر والعبادات والأحكام الاسلامية لن يستطيع أن يفسرها الا بالسنة، فاذا كان هو منكرها لهذه السنة، ولا يرى مصدرية الا في القرآن الكريم فقط، فهنا يدفع دفعا على ان يفسر القرآن تفسيرات غريبة، مثلما قال ان الفجر ركعتان، لان النور والظلمة أو الضياء والظلمة اثنان.. اذن الفجر ركعتان!! والشفق به ثلاثة ألوان اذن المغرب ثلاث ركعات.. والعشاء لا أعرف كيف فسرها.. وقياسا عليها كان الظهر والعصر كذلك أربع ركعات.. اذن هذا الموقف من البيان النبوي كما يسميه يدفعه دفعا الى هذه التفسيرات.

أبو القاسم أيضا له كتاب عن العالمية الثانية، وهناك جهود أخرى عن العالمية الثانية منها كتب محمد محمود طه في السودان، وأذكر أنني سألت أبا القاسم مرة وكنا في مالطا.. هل تتبنى فكر محمود محمد طه؟ قال: «أنا أختلفت معه في أشياء» ومع ذلك فأنا أعتقد ان بحث أبي القاسم لا يمكن أن يناقش مناقشة جادة وحقيقية ومسئولة الا اذا قرئ مع كتاب أبي القاسم عن العالمية الثانية ومع كتب محمد محمود طه؛ لان هذه مدرسة يجب أن نقوم بتقييمها بايجابيتها وسلبياتها.. وبالمناسبة فأنا لم أكن مع الاخوة السودانيين عندما أعدموا محمد محمود.. فعلماؤنا يقولون ان المرتد يستتاب مدى الحياة فما بالناس بمن لم يرتد؟ وليس من مهام العلماء قتل أصحاب الاجتهادات الشاذة.. نعود مرة أخرى لأبي القاسم الذي يتحدث عن ان الرسالات السماوية من آدم حتى محمد كانت في اطار الاصطفاء ولم تكن الرسالة عالمية، وهذا ما جعل الشيخ

الغزالي يتكلم ويقول ان عالمية الرسالة جاءت في مكة وفي الآيات المكية، وليس في الآيات المدنية فقط، كما يقول اننا وبعد أربعة عشر قرنا نقف أمام ارهاصات العالمية، وان العالمية التي كان يمثلها ظهور الاسلام كانت عالمية الأُميين غير الكتابيين، ومن هنا كان لابد ان أقول أن بيني وبين هذا الفكر قطيعة فكرية ومعرفية، لان هذا الدين الذي نتدين به مسئولية، ولا بد ان نكون صرحاء عندما نتحدث مع الود الشديد الذي بيني وبين أخي أبي القاسم.

أما موضوع الثلاث مراحل التي هي العقلية والثنائية... الخ والتي تحدث فيها الكثير من الاخوة.. أقول ان هذا تأثر بالوضعية الغربية التي تقول بطفولة العقل البشري ثم الميتافيزيقا ثم الوضعية، وأظن ان أ. عمر قال ماذا نضع مع آدم في مرحلة فكره ونبوته ورسالته؟ هل كانت تمثل مرحلة طفولة أو مرحلة احياء؟ لقد قرأت في القاموس الفلسفي الذي صدر عن مجمع اللغة العربية وكاتب المادة للأسف الشديد هو الدكتور ابراهيم مذكور الذي تكلم عن التوحيد وقال ان المراحل الأولى لم تعرف التوحيد!! وان التوحيد ظهر عندما نضج العقل البشري!! هذه هي الوضعية الغربية التي دخلت في قاموس وضعه شخص درعمي (خريج من كلية دار العلوم) وهو أستاذ عظيم ورئيس مجمع اللغة العربية.. ورغم أنني أزعم انه كانت هناك قبائل بدائية وكان هناك شرك ووثنية عرفت البشرية الا ان ذلك كان انحرافا عن التوحيد، فالبشرية لم تبدأ بالوثنية كما تعلمنا الوضعية الغربية، وانما بدأت بالتوحيد ثم انحرفت، وعندما نتحدث عن البدائية لا نقول ان كل البشر كانوا بهذا الشكل أو كانوا وثنيين، وعندما يتكلم الكتاب في ص ٣٣ نجده يقول ان الخطاب الالهي ابتداء من آدم وانتهاء الى محمد (من والى) كان خطابا حصريا يقوم على الاكتفاء، ويتوجه الى دوائر بشرية معينة، وان خطاب محمد حول الخطاب الى ذرية ابراهيم واسماعيل وانتهاء بمحمد خاتم النبيين، ولقد كان بودي ان أعرف في كلام أبي القاسم شيئا عن ان محمدا لم يكن فقط خاتم النبيين، وانما خاتم المرسلين، فهذه قضية هامة عند الكلام عن العالمية وعن محمد طه والرسالة الثانية بل وتثير علامات استفهام، وتحتاج الى شيء من التوضيح خاصة وان الخطاب الاصطفائي أو التخصيصي لم يكن تخصيصا عربيا، لأن الرسالة عالمية وأن

بدأت من مكة.. وطبيعي أن يكون العرب أول المستجيبين.. ولكن السؤال هل الدعوة كانت للعرب فقط؟ هذا الكلام نرفضه.. وللأسف نجد لفكر أبي القاسم هذا انتشارا في بعض البلاد الاسلامية.. والعقيد القذافي يردد هذا الكلام أيضا.. والمدهش ان أبا القاسم يستبعد أيضا الوسطية كمنهج اسلامي، ويرى ان الوسط مجرد امتداد جغرافي!! كما انه يتحدث عن «عروج الرسول الأخير» تعبيرا عن وفاة الرسول.. وهذا تعبير - بالنسبة لي - غير مفهوم.. وفي ص ٣٨ يقول «حتمية ظهور دين على المشركين والمرتدين عن دينهم من أهل الكتاب وعلى الكتائبين من اليهود والنصارى، ولم يتم ذلك في النطاق التاريخي للمرحلة الأمية التي حددت خصائصها سورة «الجمعة» وأوقفتها على الأميين العرب» المؤلف هنا يتكلم عن المرحلة التي لحق فيها الأميون بهؤلاء الذين آمنوا، وأنا أريد ان اقول انه ليس كل الأميين لحقوا بالذين آمنوا، فظل البعض مجوسيا.. بل كثير من أهل الكتاب ظلوا على دياناتهم، ولم يلحقوا بهذه المرحلة.

أيضا حديثه في ص ٣٩ عن الخطاب المتدرج يحتاج الى فهم أو تفسير، وهناك عبارة شديدة الوضوح في ص ٤٠ يقول فيها «فالخطاب موجه الى مرحلة عالمية تالية نعيش ارهاصاتنا الآن، وبعد مضي أربعة عشر قرنا قمريا من عالمية الأميين» فهو يرى ان هناك عالميتين، الأولى عالمية الأمية وهذه التي كان بها اصطفاء وانحصار، ونحن الآن على أبواب العالمية الثانية والتي أفرد لها كتابا.. ويعود ويفرق بين الاسلام وبين الهدى ودين الحق، وان الهدى ودين الحق هو دين العالمية الثانية، وان التعبير هنا بالمضمون وليس باسم الاسلام وفي ص ٥٩ نجد جزءا من التفسير - وأنا مصر على تسميته بالتفسير الباطني - يتكلم أن السبع المثاني هي السموات السبع!! كيف اذن أتى الله محمدا «السموات السبع والقرآن العظيم؟» لم نفهم.. ولون آخر من التفسير الذي أشرت اليه يدور حول موضوع الشفق والتفسيرات التي جاءت في ص ٦٠، ٦١ حول عدد الركعات، وتفسير آخر في ص ٦٢ يعقد المقارنة ليس فقط في الموضوع الذي أشار اليه د. أحمد فؤاد الذي هو موضوع الجمل والفراغ والجبال وتسطيح الأرض - وهذه ألوان من التفاسير شديدة الغرابة - بل هو تفسير صوفي باطني، فنحن نقرأ لابن

عربي حيث نجد أشياء ذات خيال بديع ولكن لا علاقة لها بهذا الدين، ومعروف ان هناك نسقا باطنيا عرفانيا بل وغموضيا.. ونحن نعرف كيف بدأت الغموضية ونشأت في الديانة الشعبية الاسرائيلية، والافلاطونية الحديثة، والمذاهب الفارسية وكيف أفسدت المسيحية، وكيف حاولت أن تفسد الاسلام.. ونظرية وحدة الوجود الى آخر هذه النظريات الغموضية المهروفة.. ومؤلفنا في ص ٦٢ أيضا يقدم تفسيراً من هذه التفسيرات حين يقول: «حين يماثل الله في قوانين الطبيعة الكونية ما بين السماء ذات الرجوع أي التي تقذف بالماء والأرض ذات الصدع التي تمتصه في رحمها تهيئة للانبات في غاية محددة.. انبات كل ذي زوج بهيج، يمثل الله بين هذا وبين الماء الدافق من صلب الرجل ليختلط بماء الزوجة من التراب فيأتي المولود ذكراً أو أنثى كل زوج بهيج بشرعة التزاوج الأخلاقية» وأنا أتساءل ما العلاقة بين السماء التي تمطر والأرض التي تتقبل هذا المطر، وبين منى الرجل وماء الزوجة؟ تماماً مثل موضوع الجمل وارتفاع الجمل وارتفاع السماء وموضوع سنام الجمل وموضوع الجبال.. وفي ص ٦٣ يتكلم عن مقابلة بين بعض المصطلحات القرآنية، ويصل منها الى تفسير مادي حتى في عملية الخلق، العبارة تقول «فالشمس تقابل القمر والقمر مثني الشمس، والنهار يقابل الليل والسماء تقابل الأرض، فهذه متقابلات كونية طبيعية ثنائيا، ولكنها متفاعلة ببعضها كتفاعل السماء ذات الرجوع والأرض ذات الصدع» ويقول أيضا «وفي اطار هذا التفاعل بين السماء والأرض يأتي عنصر الحركة الكونية الفلكية المؤدية الى قوة التفعيل الثنائي الكوني، وهنا يتولد ما يرقى على المادة المحسوسة في ظاهرات الطبيعة أي النفس التي حيرت العلماء، فالكون المرئي يلد نتاجا غير مرئي عبر التفعيل الكوني الثنائي»، وأنا أقول اذا لم تكن هذه هي الداروينية والتولد الذاتي، فماذا تكون؟ حين يتولد غير المرئي عن الكون المرئي.. تولد النفس التي حيرت العلماء من المقابلة بين هذا الكون «الشمس، القمر، السماء، الأرض».. ويقول «فالنفس نتاج تفعيل كوني جدلي لظاهرات الطبيعة الكونية المتقابلة، فهي مركب ثالث ولذلك، وهذا أخطر مبدأ معرفي، تملك هذه النفس قابلية الاختيار؛ لأنها مركبة على أساس الانقسام الكوني وتفاعله الجدلي فهي - أي النفس - قابلة لان تنقسم بين فجورها وتقواها» هذا



لون أيضا من التفسير الذي يدفع اليه الأستاذ أبو القاسم من هذا المنطلق العرفاني. أقول ان مثل هذا الفكر نحن مطالبون بان نحاوره وان نتقبل ايجابياته وان نبه على ان القضية لا بد ان تخضع في التقويم لاناس متخصصين، لان كثيرا من استخدام المصطلحات - كما أشار د. علي - لا علاقة لها بالمصطلح العربي، ثم ان فكرة التجاوز لتراث هذه الأمة حيث نجد المؤلف لديه تجاوز للسنة وللتراث انطلاقا من المبدأ ﴿كلما دخلت أمة لعنت أختها﴾ وتلك ما تسمى بالحدائث وبعد فترة تظهر فكرة ما بعد الحدائث.. وبذلك نعمل نوعا من الانقطاع مع فكرنا وتراثنا.. وحقيقة لا أكنتمكم.. فنحن أمة في حالة قتال وفرض عليها القتال من قبل الغرب، وأمضى أسلحة لهذه الأمة هي تراثها وحضارتها، والتراكم المعرفي الموجود في تراثنا.. وأحيانا أتساءل لمصلحة من ينزع سلاح الأمة وهي في حالة قتال؟

النقطة الأخيرة التي أريد أن أختتم بها.. هي أنني لا مانع لدي من أن يجتهد أبو القاسم وغيره ما شاء له الاجتهاد، ولكن هذا المعهد الذي نحن في رحابه ومرتبون برسالته في أسلمة المعرفة يواجه الكثير من التحديات والمؤامرات والأكاذيب، ومثل هذا الفكر اذا ارتبط بالمعهد العالمي للفكر الاسلامي فأعتقد ان الكثيرين الذين يحرصون على علاقتهم بالمعهد يجبرون ويدفعون دفعا الى قطيعة معه.. ورغم انني سعيد بأن يكون المعهد العالمي اطارا لحوار مع كل الأفكار ولكن سعدت أكثر عندما كتب الشيخ الغزالي كتابه عن السنة النبوية وكتبه في اطار مشروعات المعهد، ولأن الرجل كان شجاعا فلم يشأ أن يحمل المعهد العالمي - في الطبعة الأولى للكتاب - السهام التي ستوجه اليه نتيجة نشر هذا الكتاب وقال «بل أتحمّل أنا هذه المسؤولية». ورغم ان الشيخ الغزالي استخدم منهج المحدثين والفقهاء بدقة شديدة.. «وأنا كتبت دراسة عن الغزالي ومعارفه الفكرية ونشرتها في سلسلة وطبعت الآن في كتاب» الا أن أحد منكري السنة (وهو د. أحمد حجازي المفصول من الأزهر) أراد ان يحتج بكلمة للغزالي في ترويح هذا الفكر المنكر للسنة.. من هنا أريد أن أقول ان هناك سهاما كثيرة توجه للمعهد أو لغير المعهد أو لفكر التجديد وتريد أن تشوه الصورة بشكل كامل.. وأذكر أنني سعدت كثيرا حينما أوردت في كتابي ماثورا ولم أقل انه حديث لأن

سنده لم يصح، واذا بالاخوة في واشنطن يرفضون القول المأثور، وقالوا نحن لا نصدر مأثورا غير صحيح.. رغم انه صحيح المضمون والمعنى لكنه لم يصح سنداً.. أقول هذا الكلام بصراحة شديدة لحبي لأبي القاسم ولحرصى على المعهد ورسالته وغيرتي على ديني الذي هو سلاحنا الوحيد والأمضى في هذه المرحلة التي نعيش فيها.. وأخيرا أقول مرحبا بهذا الفكر نحاوره، وأتمنى أن تكون هناك ندوة للحوار الآخر فيها الشيخ الغزالي والدكتور القرضاوي والدكتور العوا والدكتور سيد دسوقي.. لان كلام هذا البحث خطير ولا بد أن يناقش مع كتاب «العالمية الثانية» وكتب محمد محمود طه، نعرف مدى العلاقة مع هذه المدرسة التي لها توجهات نريد ان نتحاور معها.

#### □ د. طه جابر العلواني

شكرا للأستاذ الدكتور محمد عمارة وبارك الله فيه على غيرته على البحث والباحث والمؤسسة، وأود هنا أن أذكر أن الشيخ الغزالي بعث لنا بورقة مكتوبة سنقرأها - ان شاء الله - بعد الفراغ من تعليقات الحضور، وفي الوقت نفسه أود أن أؤكد للدكتور محمد عمارة - حفظه الله - أنه حينما استكتبناه معالم المنهج الاسلامي عقدت ندوتان لمناقشة معالم المنهج، وتجسدون معالم المنهج وحده بعد تطويره بعد الندوتين، ومناقشات الأخوة الذين شاركوا في هاتين الندوتين في نسخة أخرى.. والمعهد وهو يشق طريقه في عملية تغيير يعرف حجمها، لا يحاول أن يحابي أحدا أو فكرا وانما يحاول أن يصل الى الفكر الصحيح، وهو يعتقد ان الفكر الصحيح يمكن أخذه من كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ويعتقد جازما بأن كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) قادران على مدنا بالفكر والمنهج والشرعة التي نحتاج.. بشرط حسن الفهم وحسن التلقي وصحة الوثائق، وهذا ما نحاول أن نسعى اليه، وأقول ان هذا الكتاب - نتيجة الحرص ومدى الاهتمام بقضية القرآن الكريم، وان ما ورد فيه له علاقة بكتاب الله جل شأنه لا بشيء آخر - دفعتنا غيرتنا لأن نطبع من مسودته حوالى ٢٠٠ نسخة وزعت في سائر أنحاء الأرض على كل من عرفنا من المتخصصين الذين لديهم اهتمام، وجاءتنا بعض الردود المكتوبة، وننتظر ان نعقد ندوات في أماكن

مختلفة والتي لا نستطيع أن نحضر الناس منها في موقع واحد، لتجمع بعد ذلك حصيلة هذا النقاش وهذه الندوات.. فتم مناقشة قضاياها الأساسية، ومدى تأثيرها على الموضوع، والموضوع أهميته بالنسبة لنا أنه يحاول أن يقدم منهجية معرفية مستقاة من القرآن العظيم، وهذه المنهجية رغم ان محاولات أبي القاسم للتمثيل لها أو اسقاطها على نماذج وأمثلة ولم يحالفه التوفيق في معظمها، أو أنه حين قدم تفسيراته هذه، غلب عليه ما يغلب على الآدمي دائما من الفهم الخاص لأدنى ملابسة الذي قد نسميه ذاتيا أو ذوقيا أو نسميه تأمليا أو شيئا من هذا، فذكر امثله ليعزز بها النظرية، وأنا عندي فصل دقيق وكامل بين الفكرة الأساسية التي حاول الكتاب أن يقدمها.. وهي فكرة أن القرآن الكريم يحوي منهجية معرفية وهذه الفكرة فكرة أساسية نحن حريصون على بلورتها وتقديمها وننظر اليها على أنها وجه من وجوه اعجاز القرآن نتحدى الدنيا بها في عصر العلم والمعرفة والمنهجية، أما نماذجها أو أمثلتها وكيفية الاستدلال عليها فهي التي سوف يبلورها النقاش - ان شاء الله - واسهامات العلماء متعددي التخصصات، لكي تأتي الأمثلة والنماذج والتطبيقات مناسبة، وفيما يتعلق بي فأنا أعرف نفسي طالب علم، ولي اهتمام وعلاقة بالتراث، بالتفسير والفقهاء وأصوله.. وأخذت على أبي القاسم كثيرا من هذا!

بالنسبة لكتاب العالمية الثانية اطلعت عليه وطلبت من أبي القاسم أن يعيد النظر في كثير من قضاياها، لاعداده لطبعة قد نتبناها بعد تجريبها مما لوحظ عليها، وبعد وضعها بالشكل الذي يرتضيه منهجنا، ولتقبله في هذا المجال، ولكنني في حدود معرفتي القاصرة المحدودة لم أجد أي صلة لا من قريب ولا من بعيد بين عالمية محمود طه وبين ما يدعو اليه أبو القاسم وما ورد في عالميته، وأستطيع أن أقدم من خلال معرفتي المحدودة وقراءتي للعالمية ولهذا البحث.. أن الصلة منبثة تماما بين أطروحات أبي القاسم ومحمد محمود طه، لكنني لا أدري اذا كان أ.د. محمد عمارة يعرف ما لا أعرف أو اطلع على ما لم أطلع عليه.. هذا وأترك الاجابة عنه للأخ أبي القاسم نفسه، لكن في حدود علمي ومعرفتي لدي ثقة تامة من خلال قراءتي للعالمية، أو دراستي لها ومناقشتي لكثير من قضاياها مع أبي القاسم انها منفصلة تماما عن تلك الأطروحة التي طرحها

الرجل الآخر، وان كنت أؤيد وجهة نظر أخي د. محمد عمارة أنه بغض النظر عن أطروحة الرجل الآخر نحن لا نرى الردة الا مفهومًا مركبًا يشكل التعبير جزءًا منه وليس الكل من ذلك المفهوم، فالردة عندنا رفض كامل للاسلام، خروج على الأمة وجماعة المسلمين، والتعبير بعد ذلك بازدراء واحتقار مقدسات الاسلام أو انكار معلوم من الدين بالضرورة أو شيء من هذا، أما مجرد التعبير عن رأي، هذا لا نعتبره بمجرد كافيًا - سواء كان كتابة أو قولًا - لادانة انسان والحكم عليه بالموت، ولنا في دراسة هذا الموضوع شأن نعرفه في هذا الأمر.

بقي أن أؤكد ان هذا المنهج الذي انتهجناه - بحمد الله - نعتبره منهجًا سليمًا، وما عقدت هذه الجلسة الا لنستمع لمثل هذا، وأنا شاكر ومقدر جدا للدكتور محمد عمارة هذه الصراحة التي نحتاجها، فمع صداقته ومع مودته التي أعرفها وأشهد بها للأخ أبي القاسم.. لم يمنعه هذا والأمر أمر دين - كما قال - أن يقول رأيه بكل صراحة ووضوح بل جاوز موضوع التعبير عن رأيه الى الانطباعات أو خلفيات تلك القراءة.. هذا الأمر نحن نفتقر اليه، نحن في حالة الى أن نكون صرحاء مع أنفسنا وان لا نسمح بالمجاملات - بأي شكل من الأشكال - أن تتدخل في عمليات تكوين الفكر والرأي، فكما يقال «ان هذا دين فانظروا عمن تأخذون دينكم» فأنا شاكر ومقدر، وأعتبر د. عمارة في هذا قدم نموذجًا في التعبير عن الرأي وفي مناقشة آراء الآخرين. ولا أشك ان هذا سيقع موقع الحسن من الأخ أبي القاسم والآن قبل أن انتقل الى د. جمال عطية أود أن اقرأ رسالة الشيخ الغزالي في الموضوع أو تعقيبه.

### □ قراءة رسالة الشيخ الغزالي

«تعقيبًا على ورقة أ. محمد أبو القاسم.. يرى البعض ان اسلامية المعرفة تعني انقلابًا في مناهج البحث وموضوعات العلوم ومسيرة الحضارة، وهذا رأي يحتاج الى رأي واستبانة، فان العقل الانساني قاسم مشترك بين الشرق والغرب، والفطرة الانسانية السليمة هي الأساس الذي نريد أن نبني عليه ونعلي البناء، لقد قدنا الحضارة ألف عام ثم فقدنا خصائص القيادة فقام غيرنا بوظيفتنا، فأحسن وأساء، وخلط عملا صالحا

وآخر سيئا، وعلينا حين نستأنف رسالتنا أن نحق الحق ونبطل الباطل، فما كان حسنا أبقيناه وزدنا فيه، وما كان سيئا استبعدناه وجننا بأفضل منه، ومن هذا المنطلق أقول: ان اسلامية المعرفة ليست حكما بالموت على العلوم الحديثة التي قامت على مناهج التجربة والاستقراء واستغناء العقل المجرد فهذا مستحيل، انها قد تكون حكما بالموت على أوهام حسبت حقائق، أو على أهواء الحقت بالعلم وليست منه، ولا يعترض ذلك عاقل، ستظل الجغرافيا تصف البر والبحر والجو، ومعها في هذا الوصف علم طبقات الأرض وعلم الفلك، وسيظل علم النفس يصف الغرائز والانفعالات والمشاء العقلية.. من ذاكرة وانتباه وخيال... الخ، فاذا تدخلت الأسلمة، فلكي تمنع الشرود في الوصف واستخلاص أحكام خاطئة، أي أنها تعترض ما وصل اليه فرويد من تصور للعقل الباطن، ومن اطلاق العنان للرغبات المكبوتة دون اهتمام بضوابط الدين والخلق وستظل علوم الأحياء تعمل في مجالها، تصف آيات الله في كونه، وتبرز صفاته وأسماءه الحسنى.. حتى اذا بلغت تهويمات دارون في اصل الأنواع وتنازع البقاء والنشوء والارتقاء.. تدخلت بسلطة العلم لا بأثر الغيبات وحدها كي ترد اليه وعيه، وتحفظ الناس من خلقه.. وهكذا، وستبقى علوم الحساب والجبر والهندسة كما هي.

أما التاريخ فلا بد من تدخل الأسلمة لمنع الافتراءات التي أوقعها الغرب بتاريخنا، فقد تجاهل بحقد غريب عشرة قرون من أخطر وأندر حلقات التاريخ العالمي، فاذا تحدث عن حقيقة ما ردّ أصلها الى اليونان والرومان ونفي بخبث ان يكون للعرب أي فضل على الانسانية، وهذه نزعة صليبية منكورة تشد أزرها الصهيونية التي تزعم الآن ان الاسرائيليين هم بناء الأهرام.. ان الاسلام دين الفطرة وقد تألفت تعاليمه في حياتنا عندما كانت فطرتنا سليمة واشتغل العقل الاسلامي بالبحث المجزي في العلوم الانسانية والكونية على نحو معجب، كما ان علوم الدين استبحرت وفي مقدمتها الفقه بشعبه المختلفة، ويستحيل للفقه الروماني قدر اذا قيس بالفقه الاسلامي، وازدهرت الآداب في عصورنا الأولى، ثم نمنا نومة أكلت الأخضر واليابس من حياتنا، ونحن الآن نريد الذود عن وجودنا المادي والأدبي والعودة الى رسالتنا الاسلامية التي نهضت بنا أولا، وستنهض بنا ثانية، والمحور الذي ندور عليه هو تصحيح الفكر والتزام الوحي

فيما قال الوحي فيه كلمته، والتجديد والاجتهاد في شؤون الدنيا التي نحن أعلم بشؤونها، ولا حرج علينا أن نستفيد من تجارب غيرنا على ان نكون أيقاظا ولا نخدع أو نغش أو نصرف عن رسالتنا، وقد قرأت كتاب «منهجية القرآن المعرفية.. أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية» للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، وذكرت وأنا أقرأ كتابا آخر في موضوعه هو قصة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن للشيخ نديم الجسر، وبين الكتابين بون بعيد، وان تشابهت الموضوعات حيناً، فالأستاذ محمد أبو القاسم له أسلوب في الفكر عميق البحث يعلو ويعلو حتى يغيب عن عينك أحيانا، ولذلك فلن يستفيد من كتابه الا متخصصون كبار، والمؤلف يعز القرآن الكريم اعزازا كبيرا، ويرى بحق انه أساس فذ لأسلمة العلوم الطبيعية والانسانية، وليس فينا من يخالفه في حدود المعاني التي شرحتها وان كنت أود الابتعاد عن مصادمات لا تساوي مؤنة الاشتغال بها مثل قصة يأجوج ومأجوج، وقصة الفداء العظيم لاسماعيل بن خليل الله ابراهيم، والبحث القيم لن يخدشه حذف هذه القضايا والله ولي التوفيق..»

#### □ د. جمال الدين عطية

بسم الله الرحمن الرحيم.. والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .. الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله.. في الحقيقة كانت أولى ملاحظاتي تتعلق بما انتهى اليه حديث د. عمارة وما تناوله حديث د. طه، واذا كان كلام د. طه قد ذهب بمعظم الداعي الى ملاحظتي الأولى، فلا بأس من أن أذكر بأننا في المعهد بحاجة الى وضع ضوابط لمثل هذه البحوث، والا لو ترك الأمر مفتوحا على مصراعيه لما كان لدينا مانع من ان نجتمع ونناقش أطروحة أركون وأطروحة حسن حنفي وغيرهم ممن يكتبون انطلاقا من تفسير معين للقرآن الكريم، فأنا أظن ان الأولى قبل ان ندخل في مثل هذه النظريات والمناهج ان نضع منهجا للدخول فيها حتى يضبط الطريقة التي تناول بها بحث مثل هذه الأمور، كما أنني - من ناحية أخرى - أحذر من ان خروج مثل هذه البحوث سيفتح النور الأخضر لمن يتناولون فكرة اسلامية المعرفة بالهجوم، وكلمة عابرة في كتاب اسلامية المعرفة كانت موضوعا لمقال كبير لالسيد

ياسين، فاذا كنا نسمح بمثل هذه البحوث ان تحمل اسم المعهد فأنا أخشى ان يكون في هذا مادة كبيرة ودسمة لفرج فودة وفواد زكريا وغيرهما ممن يتربصون بأفكار المعهد ولن يجدوا أدسم من هذه الوجبة في تناول المعهد وأفكاره، وأقتصر على هذا مما كنت أعدده للملاحظة الأولى.

أخونا أبو القاسم صديق، ولأنه صديق فبحثه هذا أزعجني كثيرا وأتعبني كثيرا، وقرأته أكثر من مرة، وأتوقف وقفات قليلة دون الدخول في كل ما استوقفني عند قراءتي له، واقسم هذه الوقفات الى أربع وقفات.. الوقفة الأولى تتعلق بالشكل. شكل البحث وبنيته، فالأستاذ أبو القاسم أشار الى ان هناك ملحقا لدلالات المصطلحات وأشار الى هذا الملحق أثناء البحث في عدة أماكن، وكان الأولى ان يكون هذا الملحق الذي فيه دلالة للمصطلحات التي سيستخدمها في بداية البحث، حتى نفهم البحث أثناء سيرنا وتقدمنا فيه، أما ان نصل الى الملحق بعد ان نكون قد أجهدنا أنفسنا في محاولة فهم البحث ونجد المفتاح في آخر البحث فليس هذا في تصوري بالطريقة المثلى في هذا المجال.

الملاحظة الثانية هي وجود عدد من الصفحات مكرر في البحث، ولعل هذا خطأ في الطباعة أو سهو من الباحث.. لا أدري، هناك على كل حال في ص ٦٨ تكرار، وهناك ص ١٢٩، ١٣٠ تكرار لصفحتي ١١٦، ١١٧، ص ٦٨ كذلك مكررة.

الملاحظة الثالثة من ص ٣٦: ٤٢ فيها مقدمة طويلة عن دوائر الخطاب العالمي، وأظن انه لا داعي لها في هذا السياق، الا اذا أخذنا في الاعتبار اعتراضات د. عمارة حينئذ يكون هناك داع لها، ولكن من وجهة نظر الأستاذ أبو القاسم أما في سياق البحث، ولمن يتناول الموضوع دون معرفة بهذه الخلفيات فليست ضرورية بالمرّة للوصول الى القول بعالمية الكتاب، فهذه بدئية كتب فيها الكثيرون، ويعرفها ملايين المسلمين وليست بحاجة الى هذه المقدمة.

الفصل الثاني بأكمله.. أي من ص ٧٩: ص ١٣٥ - في تصوري - لا يحوي جديدا لا على المستوى الكلي المنهجي ولا على المستوى التطبيقي في فروع العلم، ولذلك

أقترح اما ابراز ما فيه من جديد ان كان قد غاب عني واما الاستغناء عنه بأكمله. في ص ٤٩ وحتى ص ٥٣ في الهوامش التي جاء بها الأستاذ ابو القاسم في نهاية الفصول «الفارق بين بناء المفاهيم بشكل متناثر عام وبناء المفاهيم ضمن أطر منهجية» .. هذا الهامش الكبير من أربع صفحات أظن أنه أهم من ان يبقى في الهامش وينبغي ان يجد مكانه في البحث.. هذا من ناحية الشكل وبنية البحث، ولا أريد ان أكرر ما قاله الزملاء من ناحية مصطلحات الاستاذ أبي القاسم.. خاصة وانه قد تجاوز ما يقال عن الكعبرة والاغراب والتشدد والحذقة الى ابداع مصطلحات بكاملها واستخدامها، وفي بعض الأحيان لم يكن هناك داع بالمرّة الى هذه المصطلحات الجديدة، وكان بالامكان تبسيط الأمر بالمصطلحات المتداولة المعروفة التي تؤدي نفس المفهوم، وبالتالي التي تسهل مناقشة البحث.. ولو قمنا في البحث بعملية التبسيط هذه أخشى أن نكتشف ان الأفكار التي في البحث أفكار مفهومة وعادية لدرجة ان نجد ان البحث لم يقدم اضافة في الموضوع، ونكون بصدد التحدي الرئيسي.. وهو ايجاد مضمون لهذه الأفكار البسيطة، المعروفة والمتداولة، من ان الله هو الخالق، وانه وضع للكون قوانين وانه خلق الانسان وكلفه بتكاليف.. وغير ذلك من المبادئ والاشارات التي تعرض لها البحث.

البحث يمكن ان نسميه محاولة أو مشروعاً لنظرية عامة للكون، وأنا أفضل هذا من تسميته الحالية «منهجية القرآن المعرفية» لاننا من أيام كنا نحاول تعريف أو وضع مفهوم لكلمة منهج ومنهجية، ولا أظن ان هذا البحث يغطي أيّاً من هذه المفاهيم، فلا هو يتحدث عن المنهج كطريقة في الحياة، ولا كمنهج للبحث، ولا كمنهج للفكر، ولكنه محاولة لوضع نظرية عامة للكون وأظن ان هذا يكون أقرب لبيان موضوع البحث، وعملية التنظير هذه، ووضع نظرية ليست أمراً جديداً، وليست بدعة، ولنا في تراثنا الكثير من محاولات التنظير، والتصوير بان البحث جاء بجديد في مجرد فكرة التنظير فيه تجاوز للتراث وما فيه من محاولات، قد تكون طريقة أو مضمون التنظير



ونتيجته، أو مسابرة لمكتشفات العلوم المعاصرة فيها جديد.. ولكن فكرة التنظير نفسها كما ورد في أكثر من موقع في المقدمة وفي البحث نفسه ليست جديدة، وحبذا لو اتجه الأستاذ أبو القاسم - عند إعادة النظر في البحث - الى ان يتعمق في جذور التنظير في هذا الموضوع بالذات في تراثنا وان يربط ما انتهى اليه بما سبق اليه الأولون.. يحضرني مثلا كلمة الشاطبي حينما يقول «ان تكون عبدا لله اختيارا كما أنك عبد له اضطرارا» في محاولة للربط بين القوانين التكليفية التي وجهها الله سبحانه للبشر حاملي الرسالة وأصحاب حرية الاختيار وبين القوانين التي تتحكم في الكون بما فيها الانسان نفسه في جسمه ونظامه.

بخصوص ما أورده الأستاذ أبو القاسم في شأن يأجوج ومأجوج والأمين والنسخ وإبراهيم وغير ذلك، ليس من المسلمات في علوم الشريعة مما يجعل ايرادها في منظومة يراد بها التنظير أمرا محظورا كمن يبنى على شفا جرف هار فيسقط البناء كله بالتشكيك في هذه المقدمات غير المسلمة.. الأمر الآخر أنه الى جانب مستوى التنظير بالصعود من الجزئي الى الكلي، هناك مستوى آخر للتنظير قد يكون أنسب لموضوع هذا البحث، وهو سد ثغرات لتكوين صورة كاملة، سواء كان سد هذه الثغرات بنصوص من القرآن أو بحقائق من العلم، ونصل بسد هذه الثغرات الى تكوين صورة متكاملة لفلسفة العلوم أو النظرية الكونية التي نريد بناءها، ثم هناك جانب آخر في موضوع التنظير، وهو الفرق بين التنظير الذي يضعه الفلاسفة.. وهذا البحث من هذا النوع، والتنظير الذي يضعه العلماء، علماء الطبيعة والفلك والذرة وغير ذلك، وأنا أظن ان التنظير الذي يضعه العلماء أولى بالثقة في عصرنا هذا من التنظير الذي يضعه الفلاسفة والذي يصطدم في بعض جزئياته كما أشار الى ذلك د. أحمد فؤاد باشا من التنظير الذي يضعه الفلاسفة كما قلت، وأخيرا في هذا المجال فالبناء الفكري للنظرية يجب أن يكون مبنيا على المنطق لا على الرموز والتفسيرات الرمزية والأدبية وغير ذلك، لان هذا مما يعتبر مناطق ضعف في النظرية، والرمزية وغيرها ليست الا مذهباً بين عدة مذاهب لا يمكن تبنيها في هذا المجال.

وأخيراً أصل الى بعض الجزئيات التي لي عليها ملاحظات، فموضوع التفرقة بين

العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، قال بها بعض علماء الاجتماع في صدد صعوبة تطبيق القوانين على النفس الانسانية والعلاقات الاجتماعية، لأسباب كثيرة أوردتها، وذلك في مواجهة محاولة لبعض العلماء الآخرين في مجاراة العلوم الطبيعية في وضع قوانين ضابطة للنفس وللعلوم الانسانية شأن العلوم الطبيعية، هذا الاطار الذي جرى فيه مناقشة التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، وسواء أخذنا بهذه التفرقة أم لم نأخذ بها فلا يصح أن تصرفنا عن حقيقة أخرى واضحة في القرآن الكريم وهي ان هناك قوانين وسنن تحكم النفس الانسانية وتحكم المجتمع وتحكم التاريخ، رغم كل ما يقال من تعقبات ناتجة عن حرية الارادة الانسانية وعدم امكان التنبؤ بالتصرفات والنتائج المترتبة عليها.. هذه الصعوبة قائمة ولكنها لا تمنع من ان هناك سنن يضعها الله سبحانه في هذا المجال كما وضع سنن للكون الطبيعي المادي.

أظن الزملاء أغنوني عن الكلام في موضوع التصور الاحيائي البدائي والتفسير الثنائي التفاضلي وغير ذلك وموضوع العالمية كذلك، أما تناول الأستاذ أبو القاسم بالمقارنات أو المقاربات أنا أوافق على نقد هذا الاتجاه اذا كان المقصود منه محاولة جذب الاسلام الى مذهب من المذاهب لاجراء المقارنة معه، ولكن هذا لا ينبغي وجود مقارنات صحيحة ومفيدة، والمنهج المقارن لا يمكن ان نستغني عنه أو ان نلفظه على اساس الاستعمال السيئ من بعض الكتاب.. كذلك الاشارات التي أشار اليها في عدم قدرة البدايات التجديدية لمحمد عبده والطهطاوي في ص ٤٦، فأنا أظن أنه من الظلم لهؤلاء ان نحكم عليهم خارج الاطار الزمني الذي كتبوا فيه ما كتبوا ولا بد أن نعطيهم حقهم في المحاولة، والا سيأتي بعد أبي القاسم من يشير الى محاولته ويقول عنها كذلك ما قاله هو عمن تقدمه.

موضوع اعادة الترتيب بعد نزول «المتوضع» - هذه من ألفاظ الأستاذ أبو القاسم - بالنسبة للقرآن الكريم في ص ٦٧، هذا جميل في أنه للقرآن معان عامة لا تقف عند حد سبب النزول المباشر، وهذا ما عبر عنه السلف من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكنه أورد هذا في سياق لتأييد فكرته في عدم وجود نص، وأظن أنه لا يؤاتيه هذا كدليل في هذا الموضوع. أكتفي بهذه الملاحظات وأدعو صديقي

الأستاذ أبو القاسم لان يعيد النظر في بحثه في ضوء هذه الندوة، ونرحب بهذا البحث في صورته الجديدة للمناقشة مرة أخرى، وشكرا.

#### □ قراءة لرسالة د. اكرم ضياء الدين

شكرا للدكتور جمال والآن أود قبل أن اعطي الكلمة للأخ الدكتور سيف أن أتلو رسالة تعليقا على البحث من الدكتور أكرم ضياء العمري وهو رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة.. يقول: «بخصوص كتاب منهجية القرآن الكريم.. المعرفة الكونية، فانه يتعذر اصلاحه، لأن المؤلف رفض الالتزام بمدلولات الألفاظ وقت التنزيل، وهذا معناه رفض مناهج التفسير بالجملة، وكذلك مناهج أصول الفقه والأخذ بمنهج الباطن والاشارة والرمز.. والكاتب له اطلاع على مناهج البحث ومع ذلك فهو يهاجم منهج المقارنات الذي يعتبر في العلوم الاجتماعية مثل التجربة في العلوم الطبيعية ولازال معمولاً به في أحدث المناهج، ولا يرفض العقل منهج المقاربات ولا المقارنات اذا حدث دون تعسف، لان الاسلام كله سيتبدل عندما يرفض العقل الاسترشاد لأقوال العلماء في تفسير القرآن، وخاصة الصحابة والتابعين وكبار الشراح في العصور اللاحقة، وليس من الانصاف أن نتهم أفهام الصحابة والتابعين ونرميهم بالخلل في فهم دلالات الألفاظ كما في ص ٧٠، واذا ألغينا ذلك، فان كل مسلم يمكن ان يقرأ القرآن وفق مزاجه وثقافته، ويحمل آياته من الرموز والاشارت حسبما يشتهي، وينتهي الأمر الى الغاء النص نفسه، اذ لا يمكن اعماله ما دامت ألفاظه لا تحمل مدلولات محددة واضحة، والدليل اذا تطرق اليه الاحتمال بطل به الاستدلال، وهل يعقل ان نلغي جهود مئات العلماء في فهم القرآن لنقرر ابتداءً أن السبع المثاني هي السموات السبع؟ وان الآية ١٠١ من النحل هل مرادها الرد على منكر الترتيب وليس النسخ؟! أو القول بأن المراد بالأميين الآية ٢٨ من سورة الجمعة هل هم غير الكتابيين وليس غير الكتابيين لما يؤدي الى الاقرار بأن الأمية هنا هي أمية الدين وليس الكتابة وهو رأي المستشرقين؟! وماذا يعني التعبير بعروج الرسول الأخير بدل التصريح بوفاته (صلى الله عليه وسلم) الا أن يرى دوام حياته؟! وكثير من الأفكار

الأساسية للكتاب ظهرت في القرون الأولى للهجرة، لكن العقل الجمعي كان ضدها، فاعتبرت شاذة مخالفة لاجماع العلماء مثل قضية «وليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ في ص ٦٦ من الكتاب» ويدل رفض المؤلف لتنزيل القرآن على سبعة أحرف كما في ص ٦٩ هي رفضه للسنة الصحيحة، إذ لا خلاف على صحة الحديث في هذا التنزيل والحديث في صحيح البخاري وصحيح مسلم وآخرين، وتمت استنباطات والتفاتات جميلة متعلقة بالمنهج العلمي والاستدلالات لهما من القرآن، ولو جمعت هذه المسائل في مبحث واحد من أربعين صفحة فانها ستقدم معطى طريفا منها ما ورد في ص ٧٩ من الفصل الثاني.. ختاماً تقبلوا تحياتي.

#### □ د. سيف عبدالفتاح

بسم الله الرحمن الرحيم.. ﴿ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا﴾ في حقيقة الأمر كما سبقني أساتذة كرام، ان هذا البحث كليل باجهد من يقرأه وكليل باستفزاز من يقرأه على حد سواء. في واقع الأمر ان الكلمة ميزان اذا خرجت من فمك ولاسيما من قلمك فهي اما حجة لك أو عليك. ومن القلم لأنها أبقى أكثر ديمومة، ومن هنا يكون ضرورة أن تتناصح، والتناصح في هذا المقام فريضة، والورقة مليئة بالأسرار والشفرات، وعلى حد تعبير د. المسيري ان الأمر يحتاج الى فك الشفرة، وفك الشفرة قد يكون من صاحب الورقة ذاتها أو عن طريق وسيط، ولعلي سأتحدث عن خبرة قراءتي لهذه الورقة، ولن أتحدث عن الورقة ذاتها، لأنها قد تكون مفيدة في هذا المقام، لعلي وجدت الوسيط في مقدمة هذه الورقة التي كتبها د. طه، حينما دبح مدحا لهذه الورقة، فظننت أنني في يوم من الأيام سأحاور د. طه في هذا الأمر حتى يفهمني ذلك، ولكن حينما قال د. طه الآن انه قدم المقدمة قبل أن ينضج العمل فقدت الوسيط.

لغة الورقة شديدة الرمزية، وهي في هذا تتحدث عن المنهجية وصفات المنهجية كما تعلمنا ثلاث: الوضوح والضبظ والتنظيم وأمورها تتعلق بشق في التنظير وشق في التطبيق وسأتحدث عن الشقين لأننا نعمل في بحث عن العلاقات الدولية في الاسلام ونعمل على وجه الخصوص، في مجموعة ما اصطلح على تسميتها بمجموعة الأصول،

أي أنها تهتم بالقرآن كمصدر وكمنهج للمعرفة.. حقيقة الأمر بعد ان قرأت الورقة لم أعرف كيف أستفيد منها في هذا المقام.. ايضا لعلني أقول هنا ان الأستاذ أبو القاسم صاحب ومضات، والومضة تأخذ الأبصار ولكنها تتركك بعد ذلك تتخبط في ظلمة، فان أصبت بالعجز أتتكم الومضة تلو الومضة، تظنها نورا ولكنها لا تلبث أن تزول، وبناء نسق منهجي للقرآن، أو التعامل بالقرآن عملية ترتبط بأمرين.. الأول هو أن نعرف كيف نتعامل مع القرآن ثم بعد ذلك التعامل بالقرآن بما يفيدنا في تأسيس منهجية يمكن بعد ذلك ان ندرس بها موضوعات وظواهرنا المختلفة، والتعامل مع القرآن له منهج أظن انه قد قفز في هذه الورقة بلا مبرر وبلا مناقشة، ومناقشة هذا المنهج - ان كان سيوضع منهج آخر - أمر مهم جدا، ولا يجوز في هذا السياق حينما نتحدث عن بناء منهجية ذاتية، الا ان أتحدث عن منهجية التعامل مع القرآن سواء في علم الأصول أو في غيرها التي قد ترسخت بشكل من الأشكال، فان كانت خطأ فلنقل انها خطأ، ولكن القضية لا تحتاج الى هذا القفز أو الى مجموعة من التفسيرات العرفانية وشديدة الرمزية.. لأن الرمزية ضد الوضوح، والرمزية ضد الضبط لأنها في عقل صاحبها، والرمزية ضد التنظيم؛ لأنها تؤدي بذلك المتلقي الى حالة من حالات الفوضى في معرفة ماذا يستخدم بالضبط وماذا لا يستخدم، واللغة فلسفية شديدة التجريد، والقرآن أتى كتاب هداية، هل نريد بهذه اللغة أن نقطع صلتنا بالقرآن حتى نتحدث عنه بتلك الكلمات شديدة الغموض والتجريد، والقرآن أتى ليهدي بالتي هي أقوم ويعرفه ذلك الفلاح الأمي الذي لا يعرف الكتابة؟ حينما كنت في مرة مسافرا الى بلدتنا، وكنت أتكلم عن الدكتاتورية، فلم يترك هذا المفهوم في رأس أحد معنى أو مدلولاً، وحينما تحدثت في مرة عن الفرعونية السياسية وجدت ذلك الفلاح البسيط يعرف من هو فرعون موسى، ويعرف قصته واستبداده.. نحن اذن أمام أمرين، اجتهاد ذهني أو استفزاز عقلي، وفي حقيقة الأمر أحمد الله لان هناك من تناصح بحدة وبشدة، وهذا مطلوب، ولكن في خبرتي في قراءة هذه الورقة قد اتهمت نفسي بعدم الفهم والجهل، وكتبت على هامش هذه الورقة من الصفحة الثانية في البحث: «لا أفهم» ولكنني بعد لحظات أضفت كلمة: «ربما سأفهم» ثم بعد عشر صفحات كتبت: «انني لا أفهم» حتى حين

وصلت الى المصطلحات فاني لم أفهم واذا كانت «لا أدري» نصف العلم «فلا أفهم» هنا تكون أكثر من نصفه أو تكاد تكون العلم كله على ما يقوله الفقهاء .. وشكرا.

#### □ د. حامد الموصلي

لم أقرأ الا حوالي ٢٠ أو ٣٠ صفحة من البحث، وبالتالي ما يمكن أن أقوله مجرد انطباعات.. أعتقد ان توجه البحث يقول اننا نتجه من الدفاع عن النفس الى اعادة بناء النفس، وهذا في رأيي صفحة جديدة أو مرحلة جديدة من مراحل الفكر الاسلامي، فنحن نبحث عن كيفية بناء أنفسنا، وكيفية وضع أساس لمشروع حضاري اسلامي، وفي رأيي أننا يجب ان نعيش هذا المناخ وان نضبط أنفسنا على هذه الموجة، فكفانا دفاعا عن النفس، وكفى حوارا مع الآخر الغربي، وكفى اهتماما به ولنضع أساس بناء ذات بالمعنى الحضاري.

نقطة أخرى أو انطباع آخر، هو أن معنى الاسلام صالح لكل مكان معناها ان من حق كل جيل أن يخوض تجربته الخاصة انطلاقا من رؤية الاسلام وعلاقتنا بالسلف الصالح يجب أن تكون علاقة استرشاد، أكثر منها علاقة اعجاب وانبهار، ومن حقنا أن يكون لنا تجربتنا الخاصة، ومن حقنا أن نشعر كما لو كان القرآن ينزل علينا هنا والآن، وان نشعر بهذه الحالة من حالات الجدة، كما لو كنا نستقبل كل آية لأول مرة والآن.. لان مراجعتنا لما قاله من سبقونا تمكنا من التفرقة بين أمرين - اذا أخذنا كتاب نهج البلاغة - نفرق بين ما قاله عن الكون وبين ما قاله في الحكمة، وما قاله عن الكون وعن عالم المحسوسات مرتبط باطار زمانه أو مكانه، ولكن ما قاله في الحكمة أعتقد انه يجب أن يعامل معاملة أخرى، فاذا شئنا أن نتعامل مع تراثنا بشيء من النسبية يجب ان نفرق بين أمرين، بين ما هو بطبيعته أسير للرؤية العلمية في هذا الوقت وبين ما هو حكمة وادراك روحي أو ايماني بكل ما اجتهد فيه السابقون.

النقطة الثالثة.. في اعتقادي الشخصي انه عندما نزل الاسلام وقتما نزل كان سابقا لكل المعايير لهذا الزمان، وكان سابقا لقدرات العقل في هذا الزمان، والتجربة التي قدمت والتي استمرت حتى نهاية الخلفاء الراشدين كانت تجربة سابقة لكل زمانها

وهذا معناه.. انها كانت نورا وستظل نورا حتى الآن.. والبحث يشير الى ان وظيفة الاسلام هي العلانية التي تبدأ من الآن عندما تنضج قدرات العالم في التعامل مع الكون هذا الانفتاح، وعندما يكون مطلوباً أن تكون هناك نظرة الى الكون تستطيع ان تتعامل مع هذه القدرات العقلية في التعامل مع مقدرات الكون، ومن حسنات الكتاب أنه يجعلنا ننظر الى المستقبل أكثر من الماضي، واننا يجب ان نوقن ان للاسلام دورا في المستقبل، ويصعب علينا ان نتوحد مع هذا الكون الفسيح اذا لم نؤمن بالله.

#### □ د. طه جابر العلواني

لعل الأخ أبو القاسم جمع كل ما سمع وأرجو ان يكون قد قام بتسجيل الاشكالات أو الاستشكالات التي وردت لكي يستطيع الرد عليها مصنفة ولعل في بعض تعليقاته أو اجاباته ما يجعل الأخوة الذين لاحظوا قادرين على اعادة القراءة مع هذه التوضيحات بشكل قد يجعل د. سيف يتجاوز سألهم.. لا أفهم.. الى أفهم.

#### □ د. أبو القاسم حاج حمد

لن أبدأ من حيث يفترض البعض بالرد على التعليقات.. فهنا ليس مجال للرد.. وانما مجال للحوار.. وسأبدأ بأهم موضوع الى نفسي وهو كيفية رؤيتي لآيات وألفاظ القرآن، فان سلبي الناس كل شيء كالوضوح، والقدرة على وضع بدايات المنهج فالشيء الوحيد الذي لا أسمح بسلبه هو علاقتي بالقرآن.

نأخذ كلمة «مس» و«لمس» التي اعترض بعض الأخوة على استخدامي لها.. وأفسر الأمر بما قاله ابن حزم (انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون) وأقول انكم تأخذون تفسير القرآن بالجزئيات - الآيات المجزئة - وتهملون السياق - كما انتقدت لي الحق ان أنقد - وأسأل كيف يبدأ السياق؟ .. يبدأ بـ «فلا أقسم بمواقع النجوم»، وليس «فلا أقسم بالنجوم» فهنا قسم بموقع والموقع يحدد العلاقة «فلا أقسم بمواقع النجوم». وانه لقسم لو تعلمون عظيم. انه لقرآن كريم.. وأتساءل مرة أخرى ما العلاقة بين تحديد مواقع وبين عظمة القرآن؟ خاصة وأن كلمة كريم تعني تجدد

العطاء فاذا كان فلان الفهيم العلامة قد نجح في تفسير القرآن في ذلك الوقت.. إلا أننا لا يجب ان نحبس معاني القرآن حتى لا يصبح قرآنا عقيما عاجزا عن العطاء.. والذين يقولون بعدم تجدد المعرفة القرآنية، انما يصفون القرآن بالعقم وليس بالكرم، وحين قال الله انه لقرآن كريم أكدها في كتاب مكنون، والمكنون لا قيمة له ان لم يتكشف، فاذا كان الانسان أعمى لا يرى شجرا أو نهرا أمامه، فالشجر والنهر لا وجود له في الواقع الموضوعي للأعمى، فقيمة المكنون تعرف بالتكشف.. وحينما تأتي للفظه «لا يمسه» و«لا يلمسه».. نجد القرآن يقول ﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم...﴾ نجد انه أعطى صورة المباشرة الكاملة (كتاب.. قرطاس.. لمس) وحين يتحدث عن العلاقة بين الرجل والمرأة، وافترض الطهارة ﴿لا مستم النساء فلم تجدوا ماء﴾ فعرف لماذا طلب الماء.. لان الاستخدام هنا باللمس وليس بالمس .. وسوف آتي الى المس ووزنه الفقهي...، ثم قالوا ان هذا الكتاب المكنون هو في اللوح المحفوظ.. وهذا كلام جيد، ولكن قطع الله دابر هذا اللسان بآية ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ فانه لم يحفظه معلقا، ﴿انه لقرآن كريم﴾ ﴿في كتاب مكنون﴾ ﴿لا يمسه الا المطهرون﴾ ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ لقد نزلناه لك، ولم يعد هناك.. وهذا القرآن مركب على مستوى الحرف، وأنا أتعامل معه على مستوى الحرف، هاجموا كل شيء فيما كتبه عن المنهجية ولكن لا تهاجموا تعاملي مع القرآن على مستوى الحرف قبل المفردة، وأنا بهذا ما أتحدى به من الصباح الى المساء، وأتجاوز عن كل ما قيل من أن المنهجية خطأ، وأن هذه نقطة ضعيفة.. وأن تلك نقطة قوية.. أو نركب هذا على هذا.. كل هذا مباح ولكني هنا لا أساوم.

لماذا جاءت قضية ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾.. الفقه هنا يطبقها في حال ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾ أي تم العقد وكتب الكتاب وأخذتها إلى البيت، ولكنك غيرت رأيك ولم تلمسها ثم طلقتها وأعطيتها نصف الفريضة، أنا أنسف هذه القاعدة الفقهية، وأقول انك حينما تأخذها الى دارك فقد لامستها.. لأنك بمجرد أن أتيت الى داري وخطبت ابنتي، وفرضت لها فريضة، ولم تأخذها الى البيت، وانما أخذتها فقط الى السينما وبعد أسبوع



حدثت مشادة بينكما ولم تعد لك رغبة فيها، أين ذهبت كرامة العائلة؟ عليه أن يدفع نصف الفريضة.. هذا ليس مزحا، فاذا كان الفقيه فلان قال بذات الرأي فالقرآن المضبوط على مستوى الحرف لا يترك لهذا الفقيه ان يتصرف بمس هنا بوصفها اللوح المحفوظ ان يأتي ويتصرف في مادة الفقه لحط من كرامة بنات المؤمنين، وهذا قول لا أتعسف فيه.

ولنأت الى «مس» كنموذج في التعامل مع القرآن حين يقول تعالى: ﴿... ولم يمسنني بشر﴾ من قال ان لم يمسنني تعني لم يلمسنني؟ بينما ﴿لم أك بغيا﴾ هي التي تعني لم يلمسنني.. أما لم يمسنني تأتي من قولها ﴿اني نذرت لك ما في بطني محررا لك﴾ أي لا يصاب بشهوات البشر ليقصر قربانا عليك، فكانت مريم فاقدة القدرة على الاشتهاء الجنسي، ولذلك استخدمت كلمة ﴿أنى يكون لي ولد ولم يمسنني بشر﴾ ثم استخدمت القضية العضوية ﴿لم أك بغيا﴾، ثم نطقها على يحيى.. حين دعا زكريا الله دعاء خفيا وأنا مستعد أن أفسر لمدة ساعتين لماذا كان الدعاء خفيا ولم يكن علنيا، قال لقد بلغ الشيب مني.. وقال ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾.. يريد غلاما ﴿واجعله ربي رضيا﴾ لماذا؟ لأن زكريا آخر أنبياء بني اسرائيل لا يحق له ان يكون له امتداد من ظهره.

هذه معاني أكبر من أن يتناولها فقيه جالس على لسان العرب،.. فأنا أتسامح في كل شيء.. ومستعد أن أقول أن منهجي كله خطأ.. ولكنني على استعداد لأن أناقش لمدة أسبوع كامل استخدامي للقرآن، وكذلك اذا انتقلنا لكلمات «الأميون» و«السنة النبوية» «مناقب الرسول» «الأسماء التي تعلمها آدم» ولكن ما الفارق بين أحمد وما الفارق بين المسيح وعيسى، وما الفارق بين يحيى وزكريا، وحين يخاطبنا القرآن ﴿إن هي الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ فما معنى الاسم بالدلالة الوظيفية اللغوية لاستخدام القرآن؟ وحين ندرك ذلك سندرك الأسماء التي تعلمها آدم، فالاسم ما يحمل خصيصة معناه وليس مجرد التعريف «فمحمد» تعريف، عيسى تعريف، ولكن أحمد اسم، ولذلك المسيح قال: «برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» وحينما بشر بعيسى قال اسمه «المسيح» وعندما بشر بيحيى «اسمه يحيى» لم

نجعل له من قبل سمياً، ثم يعاتب الله المشركين ﴿.. أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ فما معنى كلمة سلطان المصرفة للاسم في لغة القرآن وليس في لغة العرب، فالعرب حتى الآن لم يكتشفوا معنى الاسم في هذه الحضارة ١٩٩٢، فما بالك من ان تطلب من شخص ان يكتشفها من ١٤٠٠ سنة؟ .. والتفسير الوارد لدى كل المفسرين سواء، كانوا آباءنا، فنقول من سفر التكوين وسفر التسمية في التوراة (جبل الاله ترابا ونفخ فيه، جعله الروح.. آدم يشناق الى أنثى.. قطع منه الضلع الأيسر والأيمن.. ثم ركب له أنثى، ثم نادى البرية كلها.. بهائم.. الخ فنظروا ماذا يدعوها، كلما دعا آدم أصبح اسمها) أنا لا أحاكم فقهاء المسلمين، أنا أحاكم الفكر التوراتي الخرافي، المستمد من الوحي البابلي، وأنا أنتقد تفسيراً يمتد الى القرن الأربعين قبل الميلاد، وجاء من نقله وقال ان هذا تفسير الاسلام!! اذن معرفتي تنبع من مرحلة تمتد الى ما قبل حامورابي! فهل هنا من بينكم من يريد أن يدافع عن هذه المرحلة الخرافية وهي مرحلة ما قبل حامورابي؟! أما كلمة «الأميون» فأنا لا أوافق على الرأي الذي يدعي انها تعني «الذين لا يعرفون القراءة.. والا أصبح هذا الكتاب الذي أمامكم لا قيمة له.. فأنا لا أتعامل مع الألفاظ وانما أتعامل مع دلالات اللغة، وربنا سبحانه وتعالى حينما خاطب الرسول قال: ﴿قل للذين أتوا الكتاب والأميين أءسلمتمم..﴾ فالمقابلة هنا بين من أتوا الكتاب والأميين، أي من لديهم كتاب ومن ليس لديهم الكتاب، وحين عاتب الله اليهود قال ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ وهنا نجد ان الأمي يكتب .. هكذا قال الله وليس ابن كثير.. وعندما يأتي ابن كثير ويقول ان المعنى غير ما وقع لي في ثقافتى، فأنا أتشكى من ابن كثير من الله فلا تقطعوا علي الطريق.. والقضية واضحة تماما في استخدام القرآن لكلمة «أميين» فاستخدامي لمفردات اللغة ليس عبثاً، ومن هنا فأنا لن أتسامح.

كذلك ينبه الله في سورة الجمعة ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾ ويأتي فيما بعد ويقول ﴿وآخرين منهم لما يلحقوا..﴾ فلنقل ان بعض الأميين الذين بقوا على أميتهم سيلتحقون بعد وفاة الرسول، ولكن حين توفي الرسول كانت الجزيرة كلها قد

آمنت، وكل من فيها من أمي قد آمن، فمن ذلك الأمي الذي سيلحق من بعده؟ الأمية تعني كل الشعوب غير الكتابية، تعني مصر وتعني فارس والصين والهند، تعني كل الحضارات المتوسطة، غير الأمي هو الكتابي، أما أن هذا المعنى ينطبق على الرسول من مفهوم ان غير الأمي هو غير كتابي، هل يعني ذلك ان الرسول كان يكتب؟ لا.. ﴿وما كنت تتلو قبله من كتاب ولا تخطه يمينك﴾ هذا نص على ان الرسول لا يكتب، ولا علاقة له بهذا النص، واذا مضيت في التفسير لتحديد مصطلح «الأمي» سنجد أنكم تدرسون لأولادنا المعلقات، أين كانوا يعلقونها؟ رغم انه لم يكن موجودا خط عربي، بل نزل مع القرآن، وجبريل فتح مدرسة لتعليم الخط في حراء، ولكن اذا نظرنا الى تطويع اللغة الاسلامية والابجدية العربية في حضارة الجنوب.. وأبجدية الأنباط.. وتسجيلات تجارة الشتاء والصيد والكتابات التي كانت تدون.. ثم عدا ذلك يأتي من يقول ان أمة الأميين تعني أنهم لا يقرأون ولا يكتبون ولا يحسبون؟! أقول له هات مصدرك لأراجعه.. خاصة وأنتي وصلتني نسخة من رسالة الرسول الى المقوقس ووجدت ان الخط كان قد تطور، وهناك صحائف كثيرة.. فالأمة لم تكن أمية بمعنى انها غير كاتبة؟.. لا بل كانت أمية بمعنى انها غير كتابية.

#### □ د. طه جابر العلواني

لازال هناك - بدون شك - اختلاف شديد مع الأخ أبي القاسم في بعض نقاط الكتاب الأساسية، وتوضيحاته تعبر عن اجتهاد في قضية اللغة واجتهاد في تحديد المصطلح، للأصوليين منهم بصفة خاصة موقفاً من عملية الاجتهاد في اللغة، ومحاولة تحميل المصطلح معنى آخر، على كل حال.. المعهد باستمرار قضيته الأساسية التي حولها يدندن، هي قضية اعادة تشكيل العقل المسلم، كما عبر أخونا الدكتور عماد الدين خليل في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، وهي محاولة اعادة بناء هذا العقل بشكل يعيد له فاعليته، وتألقه، ونعتبر أن القضية الأساسية، المحورية في رسالتنا هي هذا.. ونعتبر أن كل ما نفعله في مجال خدمة الفكر أو ما أسميناه بالاصلاح الفكري أو الاصلاح المنهجي أو بناء النسق المعرفي كله يستهدف هذا الهدف وحده، كيف نعيد

تشكيل العقل المسلم؟ بحيث نعيد له فاعليته وتألقه، وقدرته على أداء الدور الاستخلافي الذي عهد الله سبحانه وتعالى به الى هذا الانسان المسلم، فالمسلمون لا يعوزهم موارد ولا يعوزهم عدد ولا يعوزهم حب لتراثهم ولا اعجاب حتى بالغير أو استعداد للأخذ عنه، لكن الذي يعوزهم ذلك العقل القادر المتألق المجتهد المعطاء.. ويوم أصاب العقل المسلم ذلك الغيبش.. ويوم اضطرب العقل المسلم فاضطربت رؤيته، واختلت موازينه، واضطربت قراءته لمصادره، حتى قراءته لمصادره نتيجة المرض، والاصابة.. اختلت ولم تعد قراءته لمصادره تشكل نفس ما كانت تشكل عند السلف الصالح ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس﴾ فالله سبحانه لاشك انه جعل هذا القرآن العظيم مرجعنا الأساسي ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ يُزاد في السنة وينقص، كذب على رسول الله وهو حي، وضعت على لسانه الأحاديث في مختلف العصور، غيرت الأسانيد، والموضوعات اليوم تشكل مجلدات وقد جمع ابن الجوزي موضوعات بثلاثة مجلدات كبار ﴿واللاكئ المصنوعة في الأحاديث الموضوععة للسيوطي﴾ مجلدان كبيران وغير ذلك من موضوعات.. فعلم الموضوعات يعتبر في حد ذاته علما من علوم الحديث الملحقة به، والمختار الثقفي جاء الى أحد المحدثين يرجوه ان يضع له حديثا يوضح ان رسول الله قد أشار الى انه سيأتي رجل في مثل شكله يحكم أمة محمد وعلى الناس ان يطيعوه ويسمعوا له، وعرض على الرجل عشرة آلاف دينار فقال له الرجل محترف وضع الحديث «أنا مستعد أن أضع لك على لسان صاحبي بخمسة آلاف بدلا من عشرة على لسان الرسول».. المهم أن الحديث يعتريه ما يعتريه ولكن جاء الجهابذة من العلماء وغربلوا هذه السنة وميزوا صحيحها من سقيمها وقويها من ضعيفها، وتركوا لنا تراثنا نفخر به، وما من رجل أو امرأة روى عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حديثا واحدا الا وضع على طاولة تشريح ليبين ما اذا كان كاذبا أو صادقا، أو ضعيفا.. الخ وعلوم الحديث في الحقيقة علوم نفخر بها.. ولكن رسول الله لم يحاول أن يفسر القرآن العظيم لنفسه كله، ولكنه فسر آيات قلائل لكن الثلاث والعشرين سنة التي قضاها الرسول كانت كلها بيانا للقرآن الكريم، بيانا عمليا لآياته،

وليس تفسيراً بالمصطلح التفسيري للتفسير، والا لربما أغنانا الأمر عن أي اجتهاد أو أي جهد عقلي في معرفة هذا.

نحن اليوم نواجه هذا السيل المعرفي، نواجه هذا العالم.. نحتاج فيه الى منهجية واضحة في هذه المواجهة.. منهجية تجعل من القرآن العظيم أساس جهادها، منه تنطلق وبه تجاهد وتجعل من سنة رسول الله الهادي والمرشد، وتجعل من تراث هذه الأمة تراثاً بشرياً يؤخذ منه ويترك، ولكن لا ينبغي أن يؤخذ منه ويترك الا بموازين ومقاييس، لا يهمل بعاطفة ولا يقبل بعاطفة، وانما يخضع لمقاييس ونحمد الله ونشكره ان هذه المقاييس ليست عنا بعيدة، وان اهم وأعظم مقياس يبقى هو القرآن الكريم المهيمن على كل شيء، المقاييس لكل شيء الذي يستطيع أن ينير لنا السبيل في كل هذا، فهو المهيمن على ما سبق، وعلى أي فهم دار حوله أو لحقه، قضيتنا اذن هي قضية تدريب هذا العقل المسلم على ممارسة دوره، سوف نخطئ، وسوف نصيب، وسوف نقول باطلا، وسوف نقول خطأ.. وسوف نقول صواباً.. لا ينبغي ان نخطئ شيئاً من هذا الا اذا توافر سوء قصد أو خروج على جادة، رسمها الله.. أما في اطار نية القصد الحسن والالتزام بكتاب الله وسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فلا ينبغي أن نخشى الخطأ، وما شجعنا الرسول ذلك التشجيع الذي ليس في أمة من الأمم مثله.. «الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اخطأ فله أجره» الا ليدفعنا لهذا، ليس هناك أمة تعترف بالخطأ وتضع أجراً وثواباً على خطأ في اجتهاد.. وقد تختلف القراءات، وقد تختلف بمقتضى ثقافتنا وخلفياتنا في فهم ما نقرأ أو حتى في فهم ما نسمع، وقد يسمع كل منا عبارة فاذا طلب منه تفسير العبارة جاء بتفسير مختلف نتيجة فكره وخلفيته.. ولا ينبغي أن يزعجنا هذا.

قضية أخرى أود أن أنبه اليها وهي ما عرف في تاريخنا وأصولنا بسد الذرائع ولطالما جنت علينا قضية سد الذرائع.. فسد الذرائع منهج أصولي يعرفه الشيخ علي، ويعرفه الكثيرون وهو واحد من الأدلة المختلف عليها، ولكن طالما رفع سيف سد الذرائع في وجوه الكثيرين.. وحال بين العقل المسلم وبين ان يفعل أشياء كثيرة بحجة ان هذا قد يكون ذريعة الى كذا وقد يؤدي الى كذا، ونحن الآن في وضع لم يعد

عندنا ما نخشى عليه غير كتاب الله وسنة رسوله، ولا أظن ان هناك دركا أسوأ من الدرك الذي نحن فيه ينتظر ان نتردى له، فنحن في القاع، ليس هناك درجة أخرى أقل من ذلك.. فعلام نخشى؟ هل نخشى ان ننزل عن مرتبة الخيرية أو الوسطية، أو نحن قادة العالم كما كنا؟ نحن في وضع آخر تماما، فعملية الحوار العقلي، والعذاب.. والمعاناة التي عاناها الأخ سيف، وعانيتها وعاناها د. عمارة و د. دجاني وكل منا.. وعاناها د. المسيري يقول هذا الكتاب أزعجني حوالى ستة أسابيع، لكنها معاناة لا بد منها، لأنني اذا جاءني هذا الرجل بكتابه هذا وقلت له من النظرة الأولى، ألقه في السلة.. معنى ذلك أنني حرمت هذا العقل من أن يفكر، ومنعته من التفكير، أنا أسمح له أن يفكر ولكن في اطار، يقول ما عنده بكل حرية، ونسمع ما عنده ونسمعه ايضا ما عندنا بكل قوة، وتبدأ العقول تتفاعل وأنا رغم تأكيد د. عمارة على القطيعة المعرفية بينه وبين أبي القاسم، لكنني سوف أجد في يوم من الأيام أثرا من آثار أبي القاسم في قلم د. عمارة شاء أم ابى.

أذكر انه جاءني من يقول ان هذا المعهد.. حرب على الدين لماذا؟ أنتم تتبنون كتابات د. عمارة، وهو يريد أن يهدم الدين من الداخل، فاذا كنت قد استمعت اليه لحرمت المسلمين من فكر جيد هم في حاجة اليه.. واليوم أبو القاسم، قبل هذا كان الشيخ الغزالي.. هناك طاقات كثيرة مختلفة لا بد أن نسعى لاكتشافها، لكن فيما يتعلق بنا، نحن حقيقة شديدا الصرامة مع أنفسنا، كذلك عبدالحميد أبو سليمان.. لديه كتاب وهو يعتبر من أهم مؤسسي هذا المعهد ومن الرواد الأوائل فيه، وهو رئيس مجلس أمنائه الحالي وقد كتب كتابا سماه «أزمة العقل المسلم» هذا الكتاب كتبه منذ خمس سنوات، لم نسمح بطباعته الا هذا العام، وأظن الذين كتبوا وعدلوا على هذا الكتاب خلال الخمس سنوات ربما يتجاوزون المئات، والموضوعات التي تناولها أقل خطورة من الموضوعات التي تناولها أبو القاسم بكثير، فبقيت الى ان أنضجت والآن قال لي الأخ عمر فيه مطبات كثيرة جدا ولا أبيع لكم أن تعيدوا طباعته قبل ان نعطيكم ملاحظتنا.. وأنا أعرف أن فيه مطبات، ولكن مطبات بعد خمس سنوات، المهم ان الكلمة التي سوف تسهم في تشكيل العقل المسلم، يجب أن تكون كلمة مدروسة غير

فردية، نحن في حاجة الى التفكير الجماعي، لا ان يقول أبو القاسم ما عنده أو ان يقول عبدالله أو ان يقول فلان.. وفلان، لم تعد هذه الأمة بتمزقها بوضعها الرديء الذي هي فيه تحتل الانطباعات والآراء بالطريقة الفردية، لا بد أن نكون مدرسة قادرة على ان تنضج الفكرة قبل أن نقدمها الى هذه الأمة، لأننا لا نريد مزيدا من المقالات، نريد فكريا ناضجا تنضجه عقول العلماء.. يعود الى ويستنبط من مصادر هذه الأمة « كتاب الله وسنة رسوله » ليعود الى العقل صائغا قادرا على ان ينمو.. ومن هنا تصيح هذه الجلسات والحوارات ضرورة جدا ومن هنا يصبح كل تأليف وبحث من هذا النوع وعلى هذا المستوى ذا علاقة بالفكر والمنهج وذا علاقة بالتكوين الثقافي والعقلي للأمة، لا بد من مناقشته ضمن هذه الأطر ولا بد للكاتب ان يستفيد من كل ملاحظة، ولا بد للملاحظين ان يتبادلوا الحوار وان نجتهد في الوصول الى الفكرة السليمة أو الأطروحة القويمة، لأنه هو اجتهاد في دين الله سبحانه وتعالى، ونحن محاسبون عليه أمام الله جل شأنه وكل كلمة نقولها أو نكتبها هي مسئولية كبيرة، لا في الدنيا وحدها وانما في الآخرة.

هذه أول الغيث يا أبا القاسم، وسوف تستدعي لندوات وندوات، وسوف تحاسب حسابا عسيرا، ولكن أرجو ان تنقلب بعد ذلك الى أهلك مسرورا، ان شاء الله.. هل تكتفون بهذا.. شكرا لكم.. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

## نقد التمرکزات الثقافية في العالم المعاصر

د. عبدالله إبراهيم\*

### ١- مدخل

دار جدل طويل خلال العقد الأخير حول تفسير التنازعات الكبرى القائمة في العالم، أقصد تلك التنازعات التي توجهها أيديولوجيات كبرى، وتغذيها رؤى تستند إلى تصورات ثقافية أو دينية أو عرقية، وانتهى الأمر إلى الأخذ بتفسيرين، أولهما صراع الحضارات، وثانيهما صراع الأصوليات، وفي موضوع جدالي مثل هذا تترتب فيه النتائج في ضوء زاوية النظر، ليس المهم الاتفاق الاصطلاحي حول المفاهيم، إنما المهم الاتفاق على الحثيات الموجهة لتلك التنازعات، ومع أن المجتمعات في العصر الحديث قد طورت ما يكفي من أسباب التنازع كالأيدولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، لكن الأمر الذي يقترحه هذا البحث، هو أن

\* مفكر عراقي، مستشار أكاديمي في وزارة الثقافة في قطر.



التنازعات الكبرى هي نتاج لمركزيات ثقافية وجدت لها باستمرار تسويغا من أطراف التنازع، وبسبب غياب التصورات النقدية التي تجرّد تلك المركزيات من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلّبت تصوراتها، واصطنعت لها دعائم عرقية أو دينية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات والدونية والانتقاص في الآخر، ومع أن كثيرا من أطراف العالم قد تداخلت في مصالحها وثقافتها، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النقدي حال دون أن تتلاشى المركزيات الكبرى، وبقدر تعلق الأمر بالعالم الإسلامي، يجد هذا البحث أنه من المناسب ان يقف على تلك المركزيات المتصلة به، فيحاول أن يضعها تحت مجهر التحليل والنقد، لتخفيف شحنة التفاضل المتأصلة فيها، وسنحاول تقديم تحليل ثقافي لظاهرة التمركز الثقافي المهيمنة في العالم الآن.

لا يمكن تجاوز المحدّدات الثقافية التي تلعب أدوارا حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل وتحرم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعا في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد ظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ؛ ومن ذلك فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي الحديث كوسيلة لتثبيت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبني على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه. فأهل الطرف الأول من الثنائية، أهل الغرب، هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني، خارج مجال العالم الغربي، فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا. وما كان لأحد أن يفلت من التأثير بهذا التمايز

طوال العصر الحديث في كثير من البلاد التي وقعت تحت السيطرة الغربية . فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَنْ هم من الجنس الأعلى وَمَنْ هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجردة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثروبولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظفت في إبراز هذا التمايز .

إن الثقافة وسيلة خطيرة وفعالة لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع . وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للقارات، فالتمايز على أسس ثقافية، يضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تشبّع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون - في الوقت نفسه - قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية. وفي هاتين الحالتين تتعرض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيلة عن عصور الشفافية الأولى كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى . وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّيين في آن واحد: الذوبان أو الجمود . وهو أمر يعطل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير.

إن الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيلة، ثم تنحلّ. ومع ذلك فإن الثقافات الأصلية مازالت هي التي تحدّد معالم الثقافات الجديدة، ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات

تتمازج لكنها لا تتلاشى. يبدو هذا التفسير لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحق ضررا بالغا بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها .

يصحّ هذا التصور حين يكون التبادل متكافئا بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ففي المجتمعات التقليدية، لا يمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفق من جانب الغرب فقط. فهذه الثقافة تتلقّى منشطات يومية تصل إليها بشكل مناهج أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج. ومعلوم أن كل تلك المنشطات ظهرت تدريجيا في إطار ثقافي - سياسي معيّن فأصبحت جزءا من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي . فحينما يصار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحامها لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة، وهنا لا تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية؛ فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها انساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعا صعبا إنما يعتبر خاطئا، فالأمر إنما هو «استعارة» أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية . ولا يخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن «الغرب» من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة، منظومة تركزت حول نفسها، وأنتجت أيدلوجيا محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الأيدلوجيا اختزلت «الآخر» إلى مكوّن هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية، وبالمقابل لم تطوّر الثقافة الإسلامية، بتعدد هوياتها اللغوية والعرقية القائمة الآن في دول كثيرة، أية منظومة فروض خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة «الآخر» ومزقت نسيجها الداخلي، فلم يكن ثمة تداخل فعال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من «التهجين» المنقوص إذ انهيار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدت بها انساق أخرى. هذا

«التهجين الثقافي المشوّه» لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسوية، بل كان مجرد «استعارة» من «الآخر» وظل هذا المبدأ قائماً في أشدّ مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والقرضيات، وأفضى ذلك إلى تفرّيع الأنساق من مضامينها وشحنها بمعاني مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك «التهجين» قد نشأ في ظل غياب كامل لـ«الحوار المعرفي» وكلمما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي والسياسي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشط يعزّي الثقافات بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران. لا يخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز الثقافات التقليدية في هذا العصر.

## ٢- تعريف التمرکز

يمكن تعريف التمرکز بأنه نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معينة، إلاّ أن ذلك النسق سرعان ما تعالی على بعده التاريخي، فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكرة الواعية لذاتها أو تلك الذات غير الواعية التي تقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها. ولا يقتصر الأمر في التمرکز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية، إنما - وهذا هو الوجه الآخر لكل تمرکز - لا بد

أن يتأذى عن ذلك تركيب صورة مشوهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدعى النقاء المطلق، والآخر الملتبس بالتشوه الثقافي (=الديني والفكري والعرقى)، ينتج التمركز أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفيا على ذاته، لكنه أيديولوجيًا يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد.

استمد مفهوم التمركز مكوناته من الدلالة المباشرة لـ Egoentricity التي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، تجعله يركز العالم في أنه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، فيصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يُعطي أي اعتبار للآخرين واهتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات.

ينبغي التأكيد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردى الخاص لماضٍ مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزية، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب «إدوارد سعيد» إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد أن «ثمة منهجا لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما.. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة... وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماضٍ مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محلّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثًا نتيجة التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة

المتجددة، سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسردا قوميا، ومكانا في العالم.»

إن الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لو هن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشيع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهايار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضح رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداما أيدلوجيا بما يضيفي على الأنا سموًا ورفعة، والآخر خفضا ودونية. وإعادة قراءة المرويات الإسلامية في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها عبر الصور الاكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إن نسيج متشابك من التصورات والمرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالبا ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة، ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيدلوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكنا وقف ذلك إلا استنادا إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

### ٣- نقد التمرکزات الثقافية

ولعل أول ما ينبغي الانصراف إليه هو نقد يكشف التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، فالنقد هو الذي يدفع بتلك التناقضات إلى أن تفسح عن مضمراتها؛ لأنه يتتبع بدقة الممارسات الملتوية للمفاهيم التي تكوّناتها. ولا تقف مهمة النقد عند إظهار أخطار التمرکز، إنما يهيئ الأمر لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحوّل ومتجدد ومتشعب الموارد من المنظورات والمكوّنات الثقافية المنتجة أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية. وبما أنّ هوية التمرکز تظهر

مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكونية في آن واحد، فإن الهوية الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تفر بالثبات ولا الشمول وتحصر على بعدها التاريخي، وفيما تصطنع هوية الثقافة المتمركزة أصولا عرقية ودينية وفكرية توافق مضمونها، فإن هوية الاختلاف تتجنب إنتاج أيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز؛ فاتصالها بهذه الركائز اتصال تاريخي طبيعي ليس له بعد أيديولوجي متصل بمعنى الهوية.

وأخيرا فيما تقوم هوية الثقافة المتمركزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كما أنتجت تلك الثقافة واستبعادها، بحيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية، فإن هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكونات فاعلة فيها، وهي تمثل جانبا من جدلها الذاتي مع نفسها وغيرها. النقد هو الممارسة التي يمكن اعتبارها دعامة الاختلاف الشرعية. ونقد «المركزية الغربية» و«المركزية الإسلامية» إنما يتصل أساسا بواقع الثقافة العربية الحاضرة، ثقافة المطابقة، وهو نقد اقتضاه بالدرجة الأولى حضور الثقافة الغربية وهيمنتها في معطيات الثقافة العربية، وحضور ثقافة الماضي بسياقاتها الأولى التي نشأت فيها، وهو نقد لا يعني بأي شكل من الأشكال إصدار حكم قيمة بحق ظاهرة ثقافية لها شروطها العامة، وهو نقد لا يدعي تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقدوره استبدال معطى بآخر، لأنه نقد لا يقر بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفية استنطاقية، غايتها توفير سياقات تمكن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية، ومصادراته، واختزالاته للثقافات الأخرى.

تنبغي الإشارة أيضا إلى أن النقد هنا، لا يؤمن بتغليب مرجعية على أخرى، وهو لا يدعي القدرة على الإجهاز فورا على كتلة ضخمة ومتصلة من الممارسات المتمركزة على نفسها سواء أكان ذلك على مستوى العلاقات الواقعية أم العلاقات الخطابية. فالنقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا يصر أبدا الإجهاز على ظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك، ف«التفكير الرغبوي» تفكير انفصالي بطبيعته عن موضوعاته، لأنه يكيّف نظريا مسار الوقائع للرغبة دون الأخذ بالاعتبار الهوية التي تفصل الرغبة عن موضوعها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب

ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها هو نوع من العمل المنهجي الذي يتصل بموضوعه وينفصل عنه في الوقت نفسه، إنه يتصل بالمركزيات على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها وإشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق «ألفة» نقدية من التواصل مع ركائزها وآلية عملها، ولكنه انفصال واضح عنها، لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها وإقصاءاتها، وإبراز تناقضاتها الضمنية. بعبارة أخرى، النقد هنا، لا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكلات الداخلية لتلك الظاهرة، والارتباطات الخفية بين المفاهيم المكوّنة لظاهرة التمرکز، ووصف شحن الغلواء التي تمرُّ بها، دون أن يعني ذلك - بأي شكل من الأشكال - انتقال تلك الشحن إليه هو. إنه يريد أن يتجاوز التذلل والولاء، فيُدخل موضوعه في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة وأي يقين، كما أنه لا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك.

إن هذا النقد ممارسة معرفية واعية تنتمي إلى ذاتها، تتوغل في تلافيف الظاهرة، وتضيء الأنوار في العتمة الداخلية لها، لتكشف أمام الأنظار طبيعة الظاهرة، وآلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدعي النقاء أو في اختزال الآخرين إلى نمط يوافق منظور تلك الذات. والهدف من ذلك، توسيع مديات الوعي فيما يخص طبيعة الظواهر الثقافية القائمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب شعباته، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية. إنه، في نهاية المطاف، ممارسة حرة واعية بشرط حرّيتها، وهو تفكير في موضوع التمرکز، من أجل إبطال نزعة التمرکز وتكسير مقوماتها الداخلية، وفصل الوقائع المُختلطة ببعضها، والمنتجة في ظروف تاريخية متصلة بـ«الذات» و«الآخر».

هو نقد لا يتقصّد إيجاد قطيعة بين الاثنين، إنما ترتيب العلاقة بينهما على وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرمزي عن الذات المتمركزة وخرافاتهما، والآخر المتمركز ومصادراته. ولا يمكن أن تكون «معرفة الآخر» معرفة مفيدة إلا إذا تمّ التفكير فيها نقدياً، والاشتغال بها



بعيدا عن سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيدا أيضا عن أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا.

أخيرا فإن من الأهداف الأساسية لهذا النقد، تغيير مسار التلقّي، الذي نقصد به الطريق الذي تأخذه الأفكار الأخرى للدخول في وعي الذات، فتتشكّل ضمنها، وهي حاملة معها دلالاتها، دون أن تخضع لمراجعة، بحيث تحتفظ بمحملاتها وسياقاتها الأصلية، وهو ما يحدث انقسامًا شديداً في الذات الثقافية، لأنها لم تُكَيّف تلك العناصر، بسبب غياب الإطار المنظّم والمكَيّف القادر على إعادة إنتاج تلك العناصر، بما يجعلها مكوّنات في هذه الذات، وليس جزءاً غريباً عنها، مهيمناً عليها، وما يحصل أن تلك العناصر، ستمارس أفعالها كأنها ضمن نسقها الثقافي الأصلي، وهذا يقود إلى تعريض مكوّنات الذات إلى انهيارات داخلية؛ لأن تلك العناصر نُصّدت جنبا إلى جنب، ولم ترَكّب محمولاتها وفقا للشروط التاريخية للذات الثقافية.

وظيفة النقد المعرفي هي المساهمة في تغيير مسارات التلقّي، واقتراح كفاءات لاندرج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية؛ فالثقافة الإسلامية أصبحت حقل صدمات لانهاية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة، وذلك سببه، فيما نرى، عدم الاهتمام بمسار تلقي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغريبة على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديد الذي يحتضنها. وهذا الأمر يتصل بموضوع التمركز، فالأفكار تمارس أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أطر الثقافة الأخرى على أنها مكوّنات فاعلة فيها. وبالنظر إلى أن التمركز ظاهرة ثقافية، وباعتبار التمايز بين الطبيعي والثقافي، فإن كل خروج على ما هو طبيعي يندرج في مجال الثقافي، وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز؛ ولأن التمركز متصل بالمنظور الثقافي للإنسان في رؤيته لذاته ولغيره .

#### ٤- وسائل التمركز

أنتجت القرون الوسطى مرويات ثقافية إسلامية تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراف والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثّل معيارا يتدخل في رفع قيمة

ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافيا أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. وما دامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحالة والمفكرين والفقهاء، وكل من يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

لم يكن الأمر خاصا بتلك المرويات في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارة، فالإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التمنيظ غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموما بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها.

كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استنادا إلى السجال، وليس التجربة والمعينة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية،

والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استنادا إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج «التمثيل» ذاتا نقيّة، وحيويّة، ومتعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج «التمثيل» «آخر» يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحيانا، والخمول والكسل أحيانا أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتبّت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع «التمثيل» تمايزا بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتيبات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق. وباستثناء حالات محدودة خاصة بالعالم الشرقي، وبخاصة الهند والصين، فمن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغا رمزيا، فترشح من تضاعفها كل المواقف القيمية والثقافية.

هذه الآلية التي وفرت اعتصاما بالذات وتحصنا وراء أسوارها المنيعه، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمرکز حول الذات داخل دار الإسلام، والتمرکز نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي

يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

لقد كان هذا النموذج الفكري مهيمنا في القرون الوسطى، وتغلغل في تضاعيف التصورات العامة، وتحكّم في توجيه الأفكار وصوغها، وركد مطمورا، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكّداس الخطابات والتصورات والتخيّلات، فحجب ولمدة طويلة، كل إمكانية للبحث في أمر تعديلها. وهو أمر يوجب إعادة النظر مجددا في كثير مما اعتبر من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة دائما، قضية «الأنا» و«الآخر». ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمرکز والتفوق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكّلت في ظروف أخرى، وفي ظل موجّهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة. تمارس الأصول ضغطا شديدا في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات. تلك المرويات تمثل ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعا أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسيا لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

## ٥- أصول التمرکز الغربي

يتعذّر، على وجه الدقّة، تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما:

«أوروبا» و«الغرب». فهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلّبة التي يُصطلح عليها «العصر الوسيط»، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعية والدينيّة والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكّل «هويّة» الغرب، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب»، بأبعاده الدلالية الأولى، وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوروبا الغربية».

هذا المفهوم ذو الدلالات المتموّجة، لم يمثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينيّة، ومن ثمّ تبيّن مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينيّة على أنها ركائز قارّة، تشكّل أسس هويته، وغدّي هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو «المركزية الغربية». وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب»، بناء على إعادة إنتاج مكوّنات تاريخية، توافق رؤيته، معتبرا إياها جذورا خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشاعات الحضارية القديمة، وقاطعا أواصر الصلة بينها والمحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم، أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربيا، دافعا به إلى خارج الفُلك التاريخي الذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالا يتمدد فيه، وحقلا يجهره بما يحتاج إليه. إن ولادة «العصر الحديث» اقترنت بالممارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركاثرها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية. ومن الواضح أنّ صفة «الحديث» التصقت بالمضمون الأيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتب ضمن الأفق العام لتصوراتها، فيما يخص العالم والإنسان. وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمرکز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيّمته، وإحالة «الأخر» إلى مكوّن هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها.

وجدير بالذكر أنّ الانتماء الديني كان طوال العصر الوسيط شكّل نوعا من الوحدة الشعورية، وقد لعب دورا أساسيا في تكوين «الإمبراطوريات الدينيّة» المتصارعة، التي

رُكِّبت لنظائرها صوراً مشوّهة، ومختزلة، لم يُشف من آثارها إلى الآن. ومع أن مهمة المبشرين النصارى آتت أكلها متأخرة جداً، ذلك أنهم انتهوا نحو «سنة ألف إلى تنصير وثنيي أوروبا». إلا أن انتشار المسيحية في أوروبا بدأ يُعرف منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وهو انتشار بطيء اقتصر في معظمه على الشريط الجنوبي لأوروبا. ويمكن القول تجوّزاً انه شاع أول الأمر، فيما كان يسمى من قبل بأوروبا الرومانية». وفي القرن العاشر أمكن استكمال مشروع تنصير «أوروبا البربرية» التي يمكن اعتبارها، بصورة عامة، سلف «أوروبا الغربية» بالمفهوم الحديث وطبقاً لشروط الجغرافية.

كان التحدي الديني الخارجي قد ذوّب التعارض الذي كان قائماً في قلب أوروبا، وشدّ أزرها فظهرت بوصفها قوة طالعة وجديدة، تهدف - من بين ما تهدف إليه - تحقيق مجموعة من الدعاوى ذات الأهداف المزدوجة، وفي طليعتها: القضاء على الوثنية من جهة، ووقف التحديات الخارجية من جهة أخرى. ويمكن القول إن أوروبا قد أسفرت، بسبب تلك الأهداف، عن وجهها المسيحي، لإيجاد نوع من توازن القوى، وامتصاص التعارض الداخلي القائم آنذاك. وكل هذا جعل دوفيز يضع استنتاجه الآتي؛ وهو: إن «أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية... إن أوروبا هي حامل راية، وجندي المسيح. إن التصور الجغرافي لعصر الحملات الصليبية بسيط، لكنه منطقي: «أورشليم مركز العالم». القدس إذن «سُرّة العالم» والهدف المسيحي في هذه الحقبة يخضع للفرضية الآتية: بما أن «أوروبا بلاد المسيحيين» فإن «إفريقيا وآسيا يجب تنصيرهما». الأصح كما يؤكد دوفيز «إعادة تنصيرهما ما دامت هذه الأراضي كانت جزئياً مسيحية في العصر القديم».

يصعب الآن البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرضة للطعن من كل جانب. أولاً: لا تلزم النتيجة المطلوبة عن المقدمة الموضوعية (هل يجب تنصير آسيا وإفريقيا لأن أوروبا مسيحية؟). وثانياً: مهما حشدت الأسباب للقول إن آسيا وإفريقيا ينبغي «إعادة تنصيرهما»، فإن الأمر تمحّل محض، ذلك أن المسيحية لم تُعرف إلا في نطاق محدود جداً في هاتين القارتين قبل ظهورها في أوروبا. وتحديدًا فإن مهد

المسيحية كان الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط. فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسف المتقصد في الإساءة لتاريخ المسيحية المتحدرة من أصول شرقية، فإن الحوار مع تلك الفروض يصبح ممتنعاً. إنها فروض مركبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء إلى فروض مستمدة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول. كانت أوروبا تغادر حقبة العصور الوسطى ولم تغلح بعد في إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة «أوروبي» ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلا الشعور الديني الذي يشكّل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازعه قطبان، كثيراً ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور.

دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طوّرت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووُظفت لتكون نسغاً حياً يجري في العروق التي جمدها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر مؤثراً في العالم. ويعدد دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكوناً متجانساً ومؤثراً:

- ١- اللغة اللاتينية.
  - ٢- الأدب القديم.
  - ٣- الانتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.
  - ٤- طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.
  - ٥- البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.
- إذا نظرنا الآن إلى تلك العوامل، نجد أن فعاليتها تتجه في الأساس إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حوله الذات الأوروبية. وكما هو واضح فإن الاهتمام انصب على النظم الرمزية، وبخاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحية، وإعلاء شأن اللاتينية لأنها الوسيط والحامل لتلك النظم. وسرعان ما اقتضى الحال أن تُضفى القداسة على اللاتينية؛ لأنها لغة الحقيقة الدينية، لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ورافق

الشوق إلى استلهام الماضي، الاهتمام بالحاضر، سواء في أوساط طبقة المثقفين أو الفئات الحاكمة، ثم المحاولات الأولى للتعرف إلى «الآخر» بواسطة «الرحلات الأولى إلى الشرق». لكنّ التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمتين، لهما أثر غاية في الأهمية في التاريخ الحديث:

١- الكشوف الجغرافية.

## ٢- الثورة العلمية والفكرية.

الكشوفات حسب تودروف هي الحدث الذي دشّن وأسس هوية الغرب الحديثة، إذ «لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام ١٤٩٢، العام الذي يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعا - الكلام على لسان تودروف - الأحفاد المباشرين لكولومبوس، بقدر ما للكلمة (بداية) من معنى». فاعتبارا من هذا التاريخ يصبح الغرب يعيش زمنا جديدا «لا يشبه أي زمن آخر». فقد انكمش العالم وصار صغيرا. ارتهنت أوروبا كقوة بلذة الاكتشاف، ووصف «العالم الجديد»، بأنه «أمريكا»، ومنذ أن وطأت قدم الأميرال الأسباني «أمريكو فيسبوتشي» هذه الأرض، أعلنت نسبتها إليه، ألغى وجودها وتاريخها الذاتي، وأعلنت ملكيتها بـ «التسمية»، وأصبحت علاقة هذه الأرض، بكل ما فيها، أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة. فمنذ «الاكتشاف» لا تُعرف هذه الأرض إلا بعلم معرف بذاته.

إنّ التسمية بذاتها تنطوي على ممارسة إقصاء فريد من نوعه. لقد انتسب هذا العالم، منذ اللحظة التي عرفه فيها الغرب إلى الغرب نفسه، وأخمل أصله تماما. أيكون هذا الإجراء إيذانا بالتعبير عن استراتيجية التمركز التي سترتبّ علاقتها بالآخرين، بمقدار ما يندرج الآخرون في نطاق تصوراتها؟ والواقع، أنّ تلك التسمية الاستملاكية قد عمّدت بالدم، شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايتها كما يقول تودروف، الاستحواذ والإخضاع، وذلك بدّ اقتراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري». هذا العماد بحد ذاته أول ما عبّرت به أوروبا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها. وتراجيديا اكتشاف أمريكا انطوت على هدف مزدوج: الإعلان عن الذات الغربية بالقوة، واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب، وكأنّ ثمن الشطر الأول من الهدف، لا بد أن يكون الثاني.



أظهرت الكشوفات لأوروبا عالما «ثريا وخاملا». وكما ازدوج هدف الاكتشاف، فقد ازدوج هدف الاستثمار، فقد رافق المستكشفين باحثون عن الذهب، وحاملون للإنجيل. الفئة الأولى غايتها نقل الثروة إلى أوروبا، وغاية الفئة الثانية بثّ الحيوية الروحية في ذلك «الخمول الوثني». وظهر تبادل غير متكافئ قوامه، كما يقول دوبريه: «ذهبك في مقابل إلهي. أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنني أهدي للحق». ومعلوم أن الكشوفات تمت تحت غطاء ديني، فكولومبوس يكتب إلى «البابا» أن رحلته ستكون «لمجد الثالوث المقدس ولمجد الدين المسيحي». وأن ما يفعله هو أمر «جليل ومن شأنه زيادة مجد ونمو الدين المسيحي المقدس» وهدفه «نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون». وجملة ما ينتظره كولومبوس من ذلك هو «استخدام ما سوف يتم كسبه في ردّ الديار المقدسة إلى الكنيسة المقدسة»، ويخص الكاثوليكين بالخير الوفير، قائلا: «إنّ أخيار الكاثوليكين فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطئ قدم هنا، بما أنّ الهدف الأول للمشروع هو دائما نشر الصليب والعقيدة المسيحية». ولكن تحت هذا الغطاء كان يتم استنزاف كامل ونهب لم يسبق له مثل لثروات البلاد المكتشفة، التي لم تلبث أن حوّلت إلى مستعمرات.

أفضى الفتح - الاكتشاف إلى شعور جارف بالتفوق والقوة، فالفتاح، سواء أكان مكتشفا أم مقاتلا أم باحثا عن الذهب أم راهبا وجد نفسه في مواجهة منظومة قيم مغايرة لمنظومة القيم التي يحملها. فكلّ الأهداف التي عبر المحيطات من أجل تحقيقها غير مفهومة من أهالي البلاد، كما يظهر ذلك بجلاء في علاقة الشعوب بالفتاحين في كل مكان وصلوا إليه، ومثال ذلك حالة العداء المستحکم التي قوبل بها البرتغالي «دلبوكيرك» خلال طوافه المتواصل لحوالي عشر سنوات في سواحل الجزيرة العربية واليمن وعمان ثم الشواطئ الهندية، دون أن ينجح بصورة نهائية في الاستقرار بمكان ما، فكان الأسطول البرتغالي هو المكان المفضل له، يقطع فيه طرق السفن، ويستولي على حمولاتها من الفلفل وغيره، فيصادرها ويبعث بها إلى البرتغال في مطلع القرن السادس عشر، وفي الوقت نفسه يبدي في كل لحظة تعلقا بالقيم المسيحية التي جعلته موجودا في هذه الأصقاع لنشر الفضيلة وخدمة الكنيسة، منبع

الخیر الأبدی التي ینبغی أن تعم سلطتها العالم من أجل تطهيره من ذلك العفن الوثني كما یرى «دلبو كیرك». وتنبثق المفارقة من التضاد الذي یسبب صدمة بین الأخلاقیات المسیحیة المعروفة والعنف المبالغ فیه الذي یمارسه «دلبو كیرك» ضد المسلمین حیثما یراهم باسمها، كما یصور ذلك ابنه بالتبني فی السجل الخاص والضخم لأعماله الكاملة فی البلاد الشرقیة.

والحق فإنّ الاكتشافات الجغرافیة وضعت ولأول مرة منظومات القیم فی صراع مباشر. وتمخّض ذلك عن انهيار قیم وظهور أخرى، ومن وجهة نظر الفاتح الغربی، فإنه بقوته وحضارته وأهدافه قد اخترق سكّون ذلك العالم الخامل. ولكنه فی الوقت نفسه كان یفوّض نظم العلاقات الاجتماعیة والأخلاقیة والاقتصادیة، دون أن یكون معنیًا بالنتائج التي تترتب علی كل ذلك. لقد تم الإجهاز علی المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشریة، وألحقت بنموذج غربی أصبح یغذّي تلك المناطق بالحیة، لأنه امتد بنفوذه إلى أعماقها، وسیطر علی المفاصل الرئیسة فیها. كان كل شئ یرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غیر الأوروبی یحیا بها. أما فیما یخص الثورة العلمیة والفكریة فإن أوروبا خرجت من العصر الوسیط حیثما أظهرت الانتلجنسیا إلى الوجود حسا جدیدا من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم. وبدأت الرؤی والتصورات الجدیة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحسر نفوذ الكنیسة فی الأوساط الثقافیة عمّا كان علیه من قبل، وأصبح الاتصال بالماضی الیونانی والرومانی محكوما بعلاقة متحررة من سلطة التقالید والكنیسة، ثم تفجّرت الثورة العلمیة التي استبدلت بكثیر من المعتقدات أخرى جدیدة، وأصبح العالم مجالا للممارسة العقلیة الغربیة فالبنیة الذهنیة للأوروبیین لا ترتضی حقا إلا بمبادئ واضحة وعلیة تفضی بسلسلة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء». وفكرة الكونیة، الداعیة إلى عولمة القیم والثقافات والعلاقات الاجتماعیة، بدأت تتخلی عن مضمونها الدینی الذي أشاعته أحلام العصور الوسیطی، وحل محله مضمون عقلي وعلمي یرتبط إلى السیطرة علی العالم. ویرى دیکارت أنّ البناء العلمی الذي تشیده أوروبا من أجل العالم كافة،

ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة، لأنها وحدها «تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين».

صار الغرب مصدرا لمدرية جديدة، فيما وسم العالم الآخر بالتوحش والهمجية، وأصبح القول بـ«حيوية أوروبا» و«خمول العالم» شائعا، فـ«أكاديمية علوم باريس» تؤكد في القرن الثامن عشر «أن أوروبا هي ما تتغير وما يتغير بتقدم معارفنا» و«كل أجزاء العالم الأخرى هي في الجمود». ثنائية جديدة تحل محل ثنائيات تناسلت من بعضها قبل ذلك: في العصور الوسطى كان الإيمان يوضع قبالة الكفر، ومن قبل كان الرومان يوضعون مقابل البرابرة. وجاء الآن دور ثنائية الحيوية والخمول، والتمدن والتوحش.

يعبر أحد الرحالة في القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة بقوله إنه في آسيا لا شيء يتغير «آسيا هي الجمود، أوروبا بالعكس، تغير دائم» وأصبحت الثقافة ممارسة روحية وعلامة مميزة للمتحضرين، يؤكد هيغل هذه الفكرة بقوله: «في أوساط المتمدنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأن تغيرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من نتاج الثقافة الروحية إلا لدى المتمدنين وحدهم». وتحتشد النتاجات الفكرية والأدبية بالثنائيات الضدية: المدني في تعارض مع الهمجي، الإلهي في تعارض مع الطبيعي، الروحي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيد جميعها روح الثنائيات الضدية المترسبة في المخيال والعقل على حد سواء، والمتأصلة في الثقافة والتصورات العامة.

برزت أوروبا بوصفها مكوّنا ثقافيا، وحيثما شاعت نظمها الفكرية والسياسية والاقتصادية تكون أوروبا. ويبدو وكأن الفكرة الرومانية يُعاد إنتاجها مرة ثانية، فقد اختزل العالم حضاريا لكي ينطوي تحت شمول أوروبا. فالفتح والكشف والتبشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوروبا. وهذا البناء يلزم الإجهاز على المكوّنات الحضارية القائمة في العالم، وإذا تعدّر ذلك فاخترتها إلى أنماط معيقة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والتاريخ، وحسب مونتسكيو، فإن «أوروبا لم تعد سوى أمة مؤلفة من أمم عديدة» ونشر الدين المسيحي يقوّي روابط هذه «الأمة»، فقاموس «تريفو» الصادر في عام ١٧٧١ يقول إن «أوروبا أصغر

قارات العالم، لكن لها على الأجزاء الأخرى مزايا كثيرة، المزية الرئيسة هي: الدين الحقيقي الذي حفظته على النحو الأفضل والذي تنشره بشكل رئيس منذ قرنين في أجزاء الكون الأخرى». وفي الموسوعة التي أشرف عليها «ديدرو» و«دالمبير» يكتب «جوكور» في نهاية القرن الثامن عشر معرّفًا «أوروبا»، بأنها «تفرض نفسها بالمسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيرة إلا إلى سعادة البشرية». وقبل ذلك كان «لامارتير» يؤكد أن «أوروبا هي الجزء الأعظم بالدين المسيحي الذي أصبحت شطره الأثمن ونوعا ما مورده». و«الموسوعة» التي أشرنا إليها، والتي اعتبرت أنموذجا للتطوير العقلي، تعدد فضائل أوروبا، وتختتمها بـ«المسيحية»، أما الأوروبيون في قاموس «تريفو». فتتصد لهم الخصائص الآتية: «الأوروبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذبًا، الأكثر تمدنًا، والأحسن صنعا. يبرزون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون... في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرما، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية».

إن فكرة «السمو الأوروبي» وفكرة «امتدادية أوروبا» وشموليتها، وفكرة «أوروبا مركز العالم» ستفرض نفسها في القرن الثامن عشر. بحيث تصبح أوروبا حسب دوفيز «الوسيط للتقدم الكوني» و«السيد المعطاء» الذي ينبغي على العالم أن يكون «معتمدا عليها سياسيا وتكنولوجيا» ذلك أن ما تهدف إليه الحضارة الغربية، كما يذهب توينبي هو «جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء، التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة».

تضافرت إذن منذ بداية القرن السادس عشر مقومات ظهور الغرب الحديث المتمركز على نفسه، الذي سعى إلى تجاوز تناقضاته، بإعلان ضمني ومن طرف واحد: اعتبار العالم بأجمعه ميدانا للاستثمار الاقتصادي والفكري والسياسي. اقتضى هذا الهدف السيطرة على معظم ما كان يعرف بـ«العالم القديم» خارج «القارة». والكشف عن «عوامل جديدة»، وإحاقها بأوروبا بالقوة، وتجاهل خصوصياتها وقيمها، وإعلان ولادتها طبقا لطقوس كنسية. ولا غرابة أن يخلع كولومبوس على المدن التي

«اكتشفها» في «العالم الجديد» تسميات مثل: سان سلفادور، وسانتا ماريا، أو اقتداء بملوك البلاط الإسباني وأميراته مثل: إيزابيلا، وفرناندا وجوانا. مستعينا بكل الموروث الديني والزمني لإضفاء أسماء جديدة على كل المناطق التي يمر بها، معلنا أنها من أملاك الكنيسة والملك الإسباني لأنها مُنحت الأسماء الصحيحة المعبرة عنها، وكذلك فعل «دلبوكيرك» في الشرق. فإطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها». وحيثما وصل الغربيون، أعلنوا أن الهدف هو إدراج «العالم الخامل» في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وظهرت رسالة «الرجل الأبيض» مثلث الوجوه: الفاتح المسلح، والمبشر الديني، والباحث عن الثروة.

ترتبت علاقات الأوروبي بغيره في ضوء علاقة جديدة. هي علاقة المتبوع بالتابع. وقد عبّر الأدب الروائي رمزيا عن هذه العلاقة الملتبسة على لسان «دانيال ديفو» في روايته «روبسن كروزو» إذ يقوم «كروزو» الأبيض، بتعليم «فرايدي» الملوّن: التفكير والفهم والسلوك، ليوفّق في خدمته، خدمة الرجل الأبيض. وإذا وضعت تلك العلاقة تحت النظر العقلي لتحليل مكوناتها. نجد أن العلاقة بينهما كمتبوع وتابع تقوم على الركائز الآتية: قيم روحية، قيم فكرية، قيم سلوكية. أي أن الأبيض يلقن الملوّن: الدين والعقل والأخلاق. إن المتبوع يبشر بهذه القيم، كغطاء مخفف لواقعة التبعية ذاتها، أما التابع فيتلقاها لا لكي يحقق بها ذاته، وإنما ليخدم بها سيده، ويكون ماهرا في التعبير عن ولائه وطاعته. الكلمة الأولى التي يتعلمها التابع من المتبوع هي «نعم» بلغة السيد. الطاعة أولا. إن التبعية تعني تفوق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيراركية خطيرة تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

## ٦- أصول التمركز الإسلامي

إن العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (يقصد بالمرويات كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية، بغض النظر عن الصيغة) وبخاصة الجغرافية والتاريخية والدينية والتخليعية، وكتب الرحلات، طوال القرون الوسطى تبيّن بجلاء أن صورة الآخر مشوشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال

الإسلامي المعبر رمزيا وتمثيلا عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر. فالعالم خارج دار الإسلام - كما قامت تلك المرويات بتمثيله - غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة وواضحة، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجز نقد معمق لها، ولا كشف التلميحات الثقافية الجاهزة للآخر.

كشفت صورة الآخر في أعين المسلمين، خلال القرون الوسطى (هنالك اختلاف حول الدلالة الزمنية لهذا المفهوم بين المؤرخين بحسب الأمم والثقافات، كما هو معروف) لا يراد منه سوى تفرغ الأوهام المستبعدة بنا، والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي، وصورته في أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى، في وضع مسافة نقدية تمكن من كشف انحراف فهمنا التقليدي في عمل خطير، وهو يريد ألا نظل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر للذات والآخر بعيدا عن التحيزات الأيدلوجية الجاهزة. فالمركزيات تصاغ استنادا إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية (=الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأنثروبولوجية) للذات المعتمنة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنس بالدونية الدائمة، فالتمركز هو نوع من التعلق بتصور مزدوج عن الذات والآخر، تصور يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكّل عبر الزمن، بناء على ترداد متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة.

يلاحظ أن مصطلح «العالم الإسلامي» قد بدأ يحل محل «دار الإسلام» وهذا يتسبب في نشأة وضع آخر، وهو التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على «العوالم الأخرى» فما دام قد غُطي هذا العالم بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد والثقافات واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللب المكوّن للمصطلح القديم، فشان هذا شأن ذاك، لا يمكن أن يُعبأ بغير الأبعاد الثقافية.

ومادام التفكير في ( الأنا ) يتم في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف. ولكن هل يمكن أن نكون أكثر دقة لو استخدمنا مصطلح « العالم الإسلامي »؟ الواقع ينبغي التحسّب أيضا عند استخدام هذا المصطلح ؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقة من جهة، والتعميم من جهة أخرى. فهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكّلوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

كان القدماء قد استخدموا مصطلح «دار الإسلام» كتنقيض لـ«دار الحرب». أما « العالم الإسلامي » فاستعماله في الوقت الحاضر يوجب بحثا عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطا بالحذر في عالم تداخلت مصالحه وعلاقاته وأفكاره وشعوبه، وتخلّص جزء كبير منه من سجلات القرون الوسطى التي يقوم نموذجهما الفكري على الثنائيات الضدية، وإن كانت بعض أمشاج الماضي مازالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر، إذ لم تندثر تماما الحساسيات العقائدية والثقافية بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب على سبيل المثال، ولا بين المجالات المؤمّمة من هذه العقيدة أو تلك، أو هذه الثقافة أو تلك.

ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعا بصورة كاملة لفهم مجموعة عرقية، أو حقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية كان، ولا يزال متصفا بتنوع مميّز بحسب الأعراق والأقاليم، والثقافات. وهذا الوصف لن يُنقصه في شيء، إنما يضيف عليه حيوية لأنه يستجيب للبنية الاجتماعية الخاصة بالمؤمنين به كمنسق ثقافي وعقائدي، ويتفاعل معها، بما يظهر إسلاما متنوعا. لقد بُذل جهد كبير للحفاظ على وحدة دار الإسلام خلال القرون الوسطى بوجه التحديات الخارجية والداخلية في محاولة لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والثقافية، لكن ذلك لم يتحقّق إلا بعد التفكك السياسي الذي لحق بتلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومات وثقافات وتقاليد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في الحقيقة نتيجة لها .

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع (دار الإسلام) كما كان ينظر إليها حينما

كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشريا وثقافيا لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن دلالة رغوية كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحديات حقيقية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعادا خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكن مفهوم دار الإسلام كان يتأكد وجوده من كونه عالما واسعا يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر مما يمثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفا عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة. نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضمارا للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا، وتنتظم في أهداف، لكنها تستعين بالميكان الثقافي - العقائدي كمنشط في صراعها مع الآخر. مازلنا بعيدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساحلات الحوارية. ومادام الأمر قائما فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلص الآن نهائيا من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ «دار الإسلام» أو «العالم الإسلامي» أو «الغرب» وحتى «دار الحرب» و «دار الكفر» المفاهيم والتسميات تعبر عن حقيقة ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفرغ دلالاتها القديمة. المفاهيم التي توجه الأفكار لها سنن تطور خاصة بها. ولا يراد استخدامها لبعضها موافقة لدلالاتها، إنما نهدف إلى تعديل الدلالات الموروثة فيها.

يشير مصطلح «العالم الإسلامي» الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعززت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسان دون أن يلغي أي منهما الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاما متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقا للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة



ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمتممين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن يحتج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتبه مصطلح «العالم الإسلامي». ومؤدى اعتراض أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عددا كبيرا من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث إن مفهوم «العالم الإسلامي» يفقد كل فعالية حقيقية، وبالتالي فيصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة.

يصعب من ناحية تاريخية تحديد اللحظة التي بدأ يتداول فيها مصطلح «دار الإسلام» ليس لأن هذا المصطلح غير قادر على الإفصاح عن مضمونه، إنما لأن قيمته الحقيقية تكمن في دلالاته الثقافية، فدار الإسلام لم ترتهن أبدا لمعنى جغرافي مباشر. كانت تتمدد وتنحسر على وفق درجة حرارة البعد الثقافي للإسلام كمنظومة ثقافية يوجهها بعد ديني لتفسير العالم. فوحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وجرى باستمرار تهميش للعوامل العرقية والجغرافية. ولكن هذا لا يقصد منه طمسها، إنما هي انتماء طبيعي، فيما العقيدة انتماء ثقافي. كان الحديث عن دار الحرب قد احتل مكانا بارزا في الأدبيات الفقهية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، وزاد الاهتمام به في القرون اللاحقة، وأسهم فيه نخبة من الفقهاء، إذ كان العالم حسب المفهوم الإسلامي ينقسم إلى قسمين: دار الإسلام التي تضم المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية التي رضخت للسيادة الإسلامية، ودار الحرب. أما دار الإسلام فتشمل فئة المؤمنين، والفئات التي حالفت المسلمين من أهل الكتاب الذين آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، وجميع الساكنين في دار الإسلام يعتبرون من رعايا الإمام أو الخليفة، ولهم حق الحماية في الداخل وحق الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. أما دار الحرب فكانت تضم العالم المحيط بدار الإسلام، وتضم جميع الشعوب والأقاليم غير الخاضعة للسيادة الإسلامية. وكانت دار الحرب هي الهدف الذي كان

الشرع يسعى إلى ضمّه إليه، ومن واجب كل حاكم مسلم أن يسعى لإخضاع دار الحرب للسيادة الإسلامية عندما تتوافر له القوة الضرورية لذلك، وسكان دار الحرب يُعتبرون أنهم لا يزالون على سجيّتهم الأولى البدائية، وكانت تفصّهم الكفاءة الشرعية التي تؤهلهم للدخول في مفاوضات مع المسلمين على قدم المساواة، وعلى مبدأ العدالة بالمثل، لأنهم يعجزون عن الانسجام مع المستوى الخلقي والشرعي لدى المسلمين، وعلى هذا فالمعاهدات معهم لم تكن معترفاً بها ضمناً طبقاً للشرع الإسلامي.

وقع خلاف بين الفقهاء المسلمين فيما يخص هذا التقسيم للعالم، ومع أن الغالبية قبلته كأمر واقع فإنّ فئة منهم، ولاسيما فقهاء المذهب الشافعي، افترضوا وجود عالم آخر هو دار الصلح أو دار العهد. وحسب هذا المذهب فإن الإسلام قد اعترف اعترافاً محدوداً ومشروطاً بالشعوب غير الإسلامية التي تكون قد أبرمت معاهدة أو حلفاً مع المسلمين على شروط متفق عليها من قبل الطرفين المتعاقدين على أن يدفعوا الجزية، لكن فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهذا، وما اعترفوا أبداً بالصلح، وحجّتهم في ذلك أنه متى عقد سكان الإقليم معاهدة سلام، ودفعوا الجزية؛ فإنهم يصبحون بذلك ضمن دار الإسلام، وعلى الإسلام أن يضمن لهم الحماية. إن دار الإسلام من ناحية نظرية هي في حالة حرب مع دار الحرب، لأن الهدف الأخير للإسلام هو العالم بأسره، وإذا أفلح في ذلك، فإن حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحلّ محلّ كل تدبير سلمي آخر، وتصيح الشعوب غير المسلمة إمّا جزءاً من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقليات دينية معترف بها، أو كوحدات ذات استقلال ذاتي تربطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظّم العلاقات بينهما.

طبقاً لهذا التصور فإن الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقدّس قائم على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع ولا بين الدولة والدين. وكما يذهب شاخّ فإن الشريعة هي نموذج للقانون الديني. وكان الخليفة أو الإمام هو الشخص المسؤول مباشرة عن حماية الشريعة، ومسؤول أيضاً ليس فقط عن الحفاظ على حدود دار الإسلام وصيانتها، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعل

العالم كله معتنقا للإسلام؛ فالله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمة الله، وممتلكاتها مال الله، بما في ذلك الغنائم، وأعداؤها هم أيضا أعداء الله .

وقد نظر إلى الشعوب المقيمة خارج دار الإسلام باعتبارها شعوبا ضالة ينبغي أن تمثل للشريعة الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام فيها قيمه الأخلاقية. هناك حرب قائمة بين دار الإسلام ودار الحرب، حرب معلنة أو مضمرة، وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها دائما، فالهدنة مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكنا وضروريا. وكان هذا يشمل كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى. يتضح مما سبق أن النظرة إلى الآخر كانت تقوم على أسس دينية وقيمية، فالدين هو الذي يمنح المعنى للأشياء، وللظواهر وللشعر، لذلك فإن البحث عن ملامح الآخر يفترض العودة، بكيفية ما إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن، الذي يزود النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي، ويطعم المتخيل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز. ومادام الإسلام يحمل تصورا للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكتيفا للكلام الرباني، وتعبيرا عن تجليات المقدس، فإنه يشكل مصدرا للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة.

لم يستطع المسلمون الحفاظ على هذه الوحدة المتناسكة التي توجهها الشريعة وتنظمها، فسرعان ما تفككت أو اصر الوحدة السياسية داخل دار الإسلام، وظهرت مراكز سياسية تدعي احتكار الإسلام الحقيقي، وتصارعت تحت ستار امتلاك الشريعة الحقيقية، وقسمت دار الإسلام سياسيا، وإن ظلت موحدة عقائديا، ولهذا فدار الإسلام كانت ذات طابع ثقافي أكثر مما هو سياسي، ومع الزمن تم قبول الجوار كحقيقة لا بد منها، فمادام التنوع قد قبل داخل دار الإسلام، فقد امتد، مع كثير من التحفظ الذي أبداه الفقهاء باعتبارهم منشطين لقيم الشريعة، ليشمل العالم كله، لكن واقع الحال هذا لم يفرض نفسه إلا في وقت متأخر، بعد أن تعددت الكيانات السياسية داخل دار

الإسلام. لم تتبّت أبدا حدود جغرافية لدار الإسلام، ولكن ليس هذا ما نريد الإشارة إليه هنا، إنما الأمر الرئيس الواجب إثارته هو عدم إمكانية ظهور دلالة ثقافية لهذا المصطلح في ظروف فتوحات كاسحة، وما إن توقفت إلا وجرى شبه تثبيت عقائدي، هو الذي لعب دورا بالغ الأهمية في ظهور مفهوم دار الإسلام.

ولم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة لها في يوم ما ثابتة، ولم يجبر طوال القرون الوسطى في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة، والقول بحدود خاصة وشرعية فكرة تمخضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوروبية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها النهائي إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة لها قوة حقيقية في القرون الوسطى أمر سيادة الدولة المتاخمة لها بعين الجسد الكامل، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق على مجموعة الدول التي كانت تتنازع السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها. وهو يفسر لنا جزئيا ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، مجال فرضه التنازع الدائم، وشكل دارا ثالثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح). وغني عن البيان تفصيل القول في أن هذه الدار المزدوجة الولاء بين الدارين المذكورتين كانت هشة التكوين، ضبابية الهوية، مخترقة دائما من إحدى القوتين المحاذيتين لها، تقوم بدور التخوم الفاصلة، حينما تغيب التخوم الطبيعية المانعة لتقدّم هذا أو ذاك، إلى ذلك كانت سهلة الاختراق، فنسيجها الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من هذا وذاك. وهي دار رمزية يتزحزح مكانها بصورة دائمة، لا تعرف الثبات أبدا، وكثيرا ما يندم وجودها.

كان التصور الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويته من المركزية الدينية، أي تلك البؤرة التي تنبت منها قيم الحق إلى الأبد. وبالنظر إلى أن التصور يذهب إلى اعتبار أن الله هو مصدرها، وأنه قد حلّ هنا «دار الإسلام» ولم يحل هناك «دار الحرب» فينبغي إذا الوصول إلى نتيجة واحدة: قيم دار الإسلام هي الحقيقية، وهي الشاملة، وهي المطلقة الصواب. وقيم الآخر مثار استغراب، واستهجان؛ فهي وثنية، محقرّة، مدنّسة،

يلزم تطهيرها من النجاسة الوثنية. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وقليل ما استأثرت بوصف موضوعي. في عصر يتصدّر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة والشراكة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظلّ ذلك الشعور حيًا، متوهجا، ومتقدما بالتنازع القيمي لا بد من تفریق حاسم قائم على ثنائية الحق والباطل بين قيم(نا) وقيم(هم). هذه الثنائية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيلاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات وخفض قيمة الآخر. لقد تم تخطّي الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدّد من كونه بشرا، إنما في اعتناقه ضربا من القيم دون غيره. سلّم القيم الذي صاغه الإسلام، وتحول إلى جزء مكمل من العقيدة حسب الفهم الشائع لها سيتدخل في تركيب صور مشوّهة واكراهية للآخر. وبالإجمال فصور الآخر منقصة، يشمل الانتقاص بالدرجة الأساس القيم الشائعة لديه، ويمتد ليشمل الإنسان حامل تلك القيم، هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنيا وجسديا وعقائديا، ففضلا عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبهيمية، يتراوح الآخر بين تصغير يشوش إنسانيته، كما هو الأمر بالنسبة لأقوام أقصى الشمال حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود كما هو الأمر في حالة الزنوج والصقالبة وكثير من الأقوام الشمالية.

تتصف القيم الدينية بالثبات، وكان الفهم الديني للحياة يقوم دائما بمراجعات دقيقة كيلا يخرم الزمن ثبات القيم، فتصاب بالفساد بسبب التحول، بعبارة أخرى فالقيم الدينية تتخطى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات؛ لأنها قيم مكانية وليست زمانية. فهي لا تقرّ بالتحول، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، تريد للإنسان أن يتكيف معها، فيظل في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمثل لها، هي المركز المشع الدائم، وهو يدور في فلكها، قربه وبعده عنها هو الذي يحدد قيمته. مادامت القيم الدينية هي التي تحدد أهمية الإنسان فمن الطبيعي أن تجرد قواها كاملة لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها، يسود العنف والقسوة كوسيلتين لذلك أصبحت القيم جوهرًا، وصار الإنسان عرضا. تُستمد القيم من

طبيعة المجتمع الذي رسمه الإسلام، تلك القيم هي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المرء أن يسلكه، ذلك سيؤدي لا محالة إلى وجود نقيض؛ النقيض يسوغ صيانة القيم من جهة، والعمل على نشرها لتعمّ العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصي القرآني تمثل الثنائيات الضدية دورا حاسما في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظل الصراع منحسبا في المصحف، واستنادا إلى مركزية كلام الله بوصفه المرجعية الكلية والشاملة والدائمة لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي، كما قرر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلامية. في نهاية المطاف، لا بد من انتصار وظفر، فكل من أهل الباطل والشر والكفر يتأكلون؛ لأنهم زاغوا عن الحق والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديمومة، وأهل الحق هؤلاء أنيطت بهم مهمة خالدة: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمة حدود نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد والأديان والثقافات. فمن المنتظر أن يتعرّض أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد. فالجهاد إذن وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدد، وما دام نسق الثنائيات الضدية قائما في صلب التفكير الديني فالجهاد لن يتوقف. إنه فعل محكوم بنظام لاهوتي عام. والحق فإن فعل الجهاد كمارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدة واحدة، سيصطدم مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولما كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائما في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوّبة خادعة.

لقد أشار جاك بيرك إلى هذا التضاد الذي يحكم هذه الأطراف بالصورة الآتية: المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب أنماط الغيرية. ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشركين موقف التضاد المنطقي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط.. في حال المنافقين الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة تتحرك سلوكياتهم المراوغة بين جميع اللابقينيات

والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل.. غير أن هنالك خصوما آخرين سبق أن لمسهم الحق وبلغوا به، لكنهم يرفضونه ويخفونه. إنهم الكفار، هؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين، وإنما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل. العالم طبقا للتصور العقائدي يحتاج إلى الانقسام أولا من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود فيما بعد، ومادام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية والجغرافية والأخلاقية. وهذا فيما نرى الدافع وراء مركزية دار الإسلام طوال القرون الوسطى حسب التصورات الإسلامية. من الصحيح أنها تمددت جغرافيا في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحق فاق المكون الجغرافي في تثبيت مركزيتها. ظهرت الجغرافيا لتسوغ كل ذلك.

#### ٧- تنازع المركزية الثقافية: مجتمعات تقليدية ومجتمعات مدنية

يصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجة الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغوية تتأذى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامنا في صلب الحضارات القديمة والوسيلة، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه بصورة تامة، إذ مازال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية.

ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافا

جديدا تمثله مفاهيم التمرکز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشط مرة أخرى المفاهيم التناقضية - السجالية التي تخمّرت في طبّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية - العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلّعات، تولّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمّعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للانبعاث مجددا في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّي بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه.

وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحّا حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية. تعيش المجتمعات الإسلامية حاليا ازدواجا خطيرا تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح أبدا في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذا يوجّه الحاضر انطلاقا من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرزات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

هناك زمانان يحملان قيما ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشريا: العالم الإسلامي (= بوصفه منظومة ثقافية) الذي لم تستطع شعوبه أن تتجزّز فهما



تاريخيا متدرجا ومطورا للقيم النصية الدينية، بما يمكنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكن أيضا من أن تتكيف مع الحضارة الحديثة المنبثقة أساسا من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدموا قراءة هشة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيق له يعنى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنتين والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحبس فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحث على التغيير والتجديد. وهنا سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تذويبها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجلات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبد الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعا إبان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها.

ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبني نموذج لمجرد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفاء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدد بتجدده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائما مع المستجدات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئا في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنب الانحباس داخل قمم مغلقة، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتكئ على السجلات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدم نفسه كنموذج مفتوح يُثري بالاقتراحات والممارسات، ويفك نفسه من الأقواس التي تقيدته، فلا يدعي أنه يقدم الخلاص، ولا يعد بالنجاة الكاملة. أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حدثه، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطور في معظم مجالات الحياة العملية، وضمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسخ سنا قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعم بالمجتمع والفرد على حد سواء، فإنهم يتخطون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه أشتق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه زبدة ذلك الواقع، لأنه متصل به اتصال الجنين بالرحم. وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكن ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها. والحقيقة فإن التوترات القائمة في العالم

الإسلامي حاليا، يتصل كثير منها بالصدمات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجا دينيا مستدعى من الماضي أم نموذجا غربيا مستعارا من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لا يمكن تخطيها بأي شكل من الأشكال. لأنها متصلة بسلسلة من التطلعات الحاملة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. وقد أصبح معروفا أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيرا من وعودها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لا يمكن إنكارها في البنية الاجتماعية بما في ذلك الفكر والعلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الإنسان وغير ذلك. لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعد من مخاض الحداثة، وما زالت تتخبط دونها، ولم تطور مفهوما خاصا بحداثتها؛ لأنها لم تراكم معرفة عقلية - نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة بعد، الحداثة كمشروع لتغير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، وما زال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقا إقطاعيا - أبويا يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبي. وما زال مفهوم الحريم شديد السطوة في قطاعات واسعة من هذه المجتمعات الذكورية في ثقافتها وعلاقاتها، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، والتمايز بين المرأة والرجل يخضع لمفهوم الجنوسة. ومازلنا أبعد ما نكون عن الاقتراب إلى مفهوم المجتمع المدني الذي تنظّمه وتضبط إيقاعه وتعبّر عنه المؤسسات المستقلة، ومازلنا نهبنا للانتماءات العرقية الضيقة المعززة بميول مذهبية أو عشائرية أو مناطقية (=جهوية).

الحداثة الحقيقية تقوم بتفكيك هذه العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل

ضروباً مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب، إنها تجعل الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية والعقائدية والمذهبية والقبلية والجنسية الضيقة التي تحول دون التواصل والتفاعل. هذا الأمر هو الذي يجعل تلك المجتمعات تحيا ازدواجية عقلية، لأنها تعيش في بعض جوانب حياتها على بعض معطيات الحداثة الغربية، والاستهلاكية منها بوجه خاص، وفي الوقت نفسه تعيش واقعياً في نمط من العلاقات المتصلة بالقرون الوسطى، ونموذجها الفكري. وهذه الازدواجية التي ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوى الإشكالية التي لا يمكن حلها هي التي تجعل خيار التحديث أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لأن الفكر لم يتسق بعد باتجاه محدّد ليفضي إلى نتيجة معينة. فالتعارضات الناشئة بين نموذج الحداثة الغربية المستعار من الآخر دون اعتبار للسياقات الثقافية - التاريخية التي نشأ فيها، والنموذج المنبعث من طيات الماضي التقليدي، وقد جُرد هو الآخر من المحض الثقافي - التاريخي الذي نشأ فيه، بحيث اعتبر نموذجاً صالحاً لكل زمان ومكان، تلك التعارضات بدأت منذ حوالي قرنين تحول دون ترجيح أي خيار على آخر، بغض النظر عن مدى صلاحية أي من النموذجين.

هنالك تفويض دائم للنسيج الاجتماعي والفكري والشعوري أدى خلال هذه المدة الطويلة إلى حيرة عقلية حقيقية إلى درجة لا يستطيع فيها أحد أن يقترح العلاج اللازم، ذلك أن الأثر الذهني الذي تركته الحداثة الغربية، بفعل التجربة الاستعمارية أو بفعل المعرفة المباشرة بالطرق المتاحة الأخرى أنتجت فئة محاكاتية اندهشت بمنجز تلك الحداثة، وأدرجت نفسها في رهان التقليد دون أن تأخذ في حسابها الصعوبات الناشئة من نقل التجارب الثقافية والحضارية للأمم الأخرى، وهي تجارب قد تصلح في إثارة الأسئلة، ولكنها لا تصلح للنقل والتطبيق الحرفي، وبالمقابل لم يتم تحديث الأبنية التقليدية طبقاً لنمط خاص من الحداثة متصل بالظرف التاريخي لهذه المجتمعات. وكما يلاحظ كل معني بهذا الأمر فإن الفئات المحاكاتية، وبخاصة

السياسية منها، هي من مخلفات التجربة الاستعمارية أو ذبولها، وأنا اشدّد على أهمية هذا الموضوع لأنني أنظر إلى تلك التجربة كحقبة تاريخية لا ينبغي علينا أن نظلّ إلى الأبد نرتّب عليها أبعاداً أيديولوجية تهييجية، فمعظم الشعوب قد مرت بتجارب مماثلة، والمطلوب هو تخطّي تلك التجربة بصورة حقيقية، وليس الدوران في حلقتها المغلقة باستمرار.

وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والآمال فإننا نعود ادراجنا شتناً أم أبيناً إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشد مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي بها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلاً، والحق فإن الرهان المشوّه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقا من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلى بعث نموذج مستعار من الماضي، بإلحاح من فكرة اننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعث الخصوصية، وندراً حالة الذوبان في الآخر. والأمر الملفت للنظر هو تصاعد أهمية هذا التيار في الأوساط الاجتماعية وتأثيره فيها، فإذا عرفنا أن بنية المجتمع التقليدي المهيمنة، هي بنية أبوية - ذكورية من مستوى العائلة إلى مستوى الدولة، وهي تجد انسجاماً عاماً مع هذا الاتجاه، فإن ذلك يفسّر أطراد أهمية ذلك النموذج في كثير من مجالات الحياة.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمناً أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والخطأ من شأنه. ومهما أدركنا التفكير في المناحي المتعدّدة لهذه الإشكالية وقبّناها على وجوهها فإننا لا نجد سوى التوتّر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلّمات الأولية التي يعتقد في صحتها المطلقة، وتغلّغت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت الإنسان في الصميم، فهو يجد نفسه على حافة خيارين، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خيار ثالث مختلف عنهما لكنه غير متقاطع

معهما، وهذا الخيار هو الذي نستخدمه عليه (الاختلاف) بوصفه بديلا عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معا.

إن كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة لا يمكن لها أن تتجاوز هذه القضية، لأن ثقافة المطابقة قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقدة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلها الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تليق تلك الأصول، أصول قد تبعد من طيات الماضي أو تستعار من الآخر، لا فرق كبيرا بين ذلك وهذا. إنها حالة من التوتر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنين ومكانين وثقافتين ونسقين من القيم في آن؛ فيما الحداثة الفاعلة إنما هي موقف فكري جديد، ورؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقا لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقا لحاجات اللحظة التاريخية المتجددة، فالحداثة المنشودة لا تقر بالثبات إنما تتطلع دائما إلى التجدد، وبذلك تنتج فكرا يتحول باستمرار متخطيا فكرة الهوية القارة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمة متحوّلة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكل مضمونها من نسيج متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقلب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتر.

ظهرت العولمة، وكأنها تُسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطا جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة. إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بديلا عن التمزق

والثشت والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافية، ولكن العولمة في دعاها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم . وتتخطى حقيقته باعتباره تشكيلا متنوعا من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلعات، لأن توحيدا لا يقرّ بالتنوع سيؤدي إلى توتر يفجر نزعات التعصب المغلقة، وعودة إلى إحياء الخصوصيات الضيقة التي تتغذى من مرجعيات عرقية ودينية مغلقة، وذلك يقود إلى الارتقاء في سجن الهويات الثابتة. فالتاريخ البشري لعوب في تحولاته، فكل رغبة بالتعميم والشمول قد تفضي إلى التضييق المبالغ فيه، وبازاء العولمة الداعية إلى ضغط المجتمعات في إطار واحد، تنشأ رغبات احتجاجية مضادة ترفض الامتثال لعملية الدمج التي تنزع عن المجتمعات خصوصياتها الثقافية من لغة ودين وبنية اجتماعية ونفسية وأخلاقية، ويقود مسار التنازع إلى تعارض بين القيم ذاتها، إذ من الصعب الاحتكام إلى مبدأ الترتاب حينما يكون الأمر متعلقا بالبطانة الشعورية والثقافية للمجتمعات؛ لأنها نسبية، وتحدد أهميتها من نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان الذي ينتمي إليها.

إن العولمة تتجاوز هذه الخصوصيات وتسعى إلى قيم تدعي أنها عالمية، والقول بعالمية القيم التي تبشر بها العولمة فيه كثير من مجانية الحقيقة، لأن القيم التي تريد العولمة تعميمها إنما هي القيم الغربية التي تبلورت ضمن المحضن الغربي خلال القرون الأخيرة، إنها ذات القيم التي نشرتها المركزية الغربية وطبعها بطابعها، وإذا كانت تلك القيم قد تشكلت في بيئتها الغربية في ظل شروط تاريخية معينة، فإن نزعة التمرکز الغربي عملت على تعميمها لتصبح كونية. وكانت التجربة الاستعمارية قد أسهمت في إشاعة تلك القيم على مستوى العالم، لكن العولمة تجاوزت الأسلوب التقليدي فصاغت جملة من القوانين والضوابط الملزمة التي بها يصبح الأخذ بتلك القيم إجباريا، ووظفت التقدم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونيا على العالم . لقد بدأت وسائط الاتصال والإعلام تصوغ وعي الشعوب صوغا يرمي إلى تقبل نسق القيم الغربية . وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك، وقد بدأت فعليا تطبق تشريعات ملزمة

تهدف إلى ذلك في بعض المجالات الاقتصادية والسياسية والبحث عن أطر عالمية لذلك، وذلك سيفضي إلى استبعاد كثير من التشكيلات الثقافية والقيمية الأصلية التي تبلورت عبر العصور ضمن سياق خاص . على أن الأمر الأكثر أهمية هو أن بعض المجتمعات بدأت تعبر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، وهي تسعى إلى استلهاهم صور الماضي كـمقاومة رمزية. ففرض قيم غريبة ينتج ردود فعل مضادة، وأحيانا يوقد شرارة التفرد الأعمى، لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد كما تسعى العولمة إلى ذلك لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما قد يؤدي على العكس إلى ظهور أيديولوجيات تضخ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وشفاء الهوية. ثم إن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لانهاية من التقليد المفتعل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي سبعت على أنها نظم معنوية تُستثمر لتأجيج التعصب العرقي والديني والثقافي. وستؤدي العولمة إلى تراتب جديد أكثر من السابق؛ لأنها تنمي فكرة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطور، وتفجّر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية . وكل ذلك يسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية. تشطر العولمة العالم إلى شطرين، وتعمق بينهما التناقض: عالم تمثله المجتمعات التقليدية، وتقوم العولمة بوضع التقنيات الحديثة والاتصالات تحت تصرفه، فيقوم من خلالها بإعادة إنتاج الأفكار التقليدية الموروثة دون أن يتمكن من الانخراط في تحديث نفسه على مستوى إنتاج المعرفة العلمية - العقلية التي يشترطها كل تحديث مهما كانت سياقاته الثقافية، وعالم آخر أنجز رهان الحداثة وهضمها، وتمثله المجتمعات الحديثة، وفيه تقوم العولمة بتحديث المعرفة وتجديدها بشكل مطرد . وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليدية بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة جديدة بوسائل حديثة. فذلك سيفضي إلى أن المجتمعات التقليدية ستطوي على نفسها، وتُشغل ببعث الأفكار الموروثة الخاصة بها والتي حجزتها ضمن نسق اجتماعي - ثقافي شبه مغلق، إنها ستكون بعيدة عن إنتاج



المعرفة المطلوبة من أجل التحديث . وفي الوقت نفسه ستتأنف المجتمعات الحديثة تطوير المعرفة من آخر نقطة وصلت إليها.

وحسب التحليل المعرفي فإن المجتمعات التقليدية سترتمي في أحضان الماضي وتجعله هدفا لها، وتعمل على انتقاء صور خاصة منه تعزز فيها أوضاعها، فيما سيكون المستقبل هو هدف المجتمعات الحديثة، وحتى تلك الوسائط التقنية التي ستضعها العولمة تحت تصرف الجميع ستستخدم في المجتمعات التقليدية لبعث الفكر التقليدي ونشره كما بدأت تظهر إلى العيان بوادر ذلك، ومن ذلك ان الشكل الديمقراطي والتعددي في الحياة السياسية بدأ يستخدم في إشاعة الأفكار والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية والثقافية الضيقة ونشرها في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندماجية، تحترم المؤسسات، وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلة . وكما يلاحظ فان شبكة الاتصالات الحديثة قد وضعت تحت تصرف الجميع إمكانية إنشاء منابر تبشر بالانتماءات الطائفية المغلقة التي يسود فيها الرأي المطلق، ونزعة تكفير الآخر، وذلك في محاولة لتشكيل صورة ثابتة وضيقة الأفق عن الماضي .

ومن الواضح أن ثورة الاتصالات والمعلومات وقد نزعزت نزوعاً إعلامياً - وهي الآن أبرز ما تمخضت عنه العولمة - ستبلي النزوات الفردية - الرغبةوية المتصلة بميول شخصية ضيقة، وانتماءات خاصة إلى نوع من الماضي، ومن خلالها يسهل التلاعب بالرأي العام عبر إنتاج أيديولوجيا عدائية ضد المعرفة العلمية - العقلية. فكل ما يتعارض مع النسق الثقافي والاجتماعي التقليدي سيكون موضوعاً للشبهة والخوف والرفض والاتهام . وبالمقابل ستمكّن العولمة المجتمعات الحديثة من تجاهل آمال وتطلعات المجتمعات التقليدية العالقة بين مفاهيم ضيقة غير قادرة على تفسير لأوضاعها ولا أوضاع المجتمعات الحديثة . فمجتمعات النخبة قد تخطت التاريخ بمفهومه القديم، وغادرت إلى غير رجعة كما يرى « فوكوياما » فيما لم تزل المجتمعات التقليدية عالقة فيه، أو بمعنى أدق في فهم ضيق له، فهم ضيق للدين والعرق والتفاوت الطبقي،

والعجز عن المشاركة، فيما غادرت المجتمعات الغربية الحديثة كل ذلك فوصلت نهاية التاريخ. لن يعاد تشكيل العالم على نحو جديد كما تعد العولمة بذلك إلا من ناحية زيادة انكفاء المجتمعات التقليدية على نفسها، وإنتاج مآثراتها لتعزز بها مفهوما معيّنًا للهوية، وإعادة بعث الصور الموروثة الانتقاصية عن الآخر، وبالمقابل توسيع سيطرة المجتمعات الحديثة وتجديد معرفتها. تعمق العولمة تصورات متناقضة عن النفس والتاريخ والهوية، وتسهم في ظهور معارف متعارضة، ولن يتحقق رهانها في تحطّي الاختلافات وإعادة توحيد المجتمعات الإنسانية.

إن ادعاء العولمة بتشكيل عالم تتوحد فيه المفاهيم والقيم والأهداف يتضمن مغالطة، لأنه في إطار فرضية التقارب التي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التنافر وعدم الانسجام التي تقوض تلك الفرضية، فالحث على استيراد نماذج غربية من قبل المجتمعات التقليدية يفصح عن عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تحريض تلك المجتمعات على التكيف مع القيم الغربية، يجدد الآمال برود فعل خطيرة وغير محسوبة، إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرد، والتأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولاً عن السلطة، يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعة وتفاقم الصراع، وحين تسعى العولمة إلى وضع نهاية للتاريخ فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة، فعدم توافق النموذج مع المجتمعات التقليدية لا ينتظر منه حل المشكلات المتوطنة فيها، بل إن محاكاة ذلك النموذج قد فشلت في جميع المجالات التي ظهرت فيها المحاكاة، وما حصل هو تعميق مفهوم المحاكاة نفسها؛ فالنخب الثقافية والسياسية والاقتصادية مضت في اقتباس النماذج الغربية في أكثر من مجال، حتى ولو أبدت ظاهرياً نوعاً من الاستنكار، فالعولمة راحت تعمق التناقضات، وذلك قاد إلى نتيجة واضحة، وهي: أن المجتمعات غير الغربية وجدت نفسها على الدوام ممزقة وحائرة بين منهج التكيف ومنهج الابتكار. فالعولمة في ضوء كل هذا جددت بناء فكرة التبعية في كثير من مجالات الحياة. النتيجة المترتبة على ذلك هي

أن مفهوم التبعية الثقافية استند إلى تصوّر محدد للمحاكاة عمق الروح الامتثالية، فظهر ازدواج خطير، هو إفراز حالة التمزق التي أشرنا إليها؛ ففيمّا اعتبر هدف العولمة إنجاز اندماج كليّ للعالم، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولاً فعلية، وهذا هو الذي دفع إلى « صحوة الثقافات الطرفية » التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمق الخلاف بحيث ان مفهوم الهوية قد انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية بما يوافق ضرباً انكفائياً من الأيدولوجيا.

يضاف إلى كل هذا فالتبعية أدت إلى تعارض واضح في صلب الإستراتيجيات المشتملة على نشر ثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين بصورة أفضل، وبذلك تصطنع خصوصية معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا يتم استيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزوّد بوسائل مؤثرة لمجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء في الوقت نفسه للهوية وتوظيفها لصالح إستراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معاً، بحيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي، وهذا سيكشف أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة، فهي متحركة ومتعددة، تتغير على وفق المقتضيات والأحوال وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيين. ولا يخفى أنه خلف هذه التناقضات يكمن صراع عميق بين انساق ثقافية مختلفة، انساق متجددة المعاني تتشكّل طبقاً للتطلّعات المختلفة، سواء أكانت تلك التطلّعات خاصة بالقائليين بالخصوصية أو بالعالمية .

إنّ التمعّن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية محتكرة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونيّة القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية إنما هي وهم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على انساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساساً بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة

تخدم أهدافها، وبما أن معاني الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيثياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة - كما يقول لاتوش - أن يسأل عن : همجية الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهناك أشياء عديدة في الأخلاق والعادات الغربية تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيراً، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة في الغرب مثلما يستطيع الغرب منع الممارسات التي تبدو للغربيين غير محتملة . إن الشروط التي تبلور العولمة تحت رعايتها تكشف عمق التناقض بين السياقات التاريخية والقيمية الخاصة بالثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها، والسياقات التاريخية والقيمية للثقافات التقليدية. والاختيار بين ذوبان محتمل، وانكفاء أكثر احتمالاً بدأ يتشكل في أفق التفكير. وكل اختيار حاسم من هذا النوع تسبقه عملية اصطناع أو بعث تواريخ أو صور رمزية، لتسويغ الذوبان أو الانكفاء.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيثة في طياته. وبمواجهة عناد يأخذ طابعا تاريخيا مصيريا، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم، مرة أخرى، في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكونا عاما ومشاركا، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وإن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحدا بالتفرد المطلق في الزمان والمكان.

## الإسلام والعلوم الاجتماعية

د. عبد الكريم سروش

---

نتناول في حديثنا هذا العلاقة بين الإسلام والعلوم الانسانية والاجتماعية او بتعبير أوضح اشكالية أسلمة العلوم. وقد اكتسب هذا الموضوع في بلادنا بعد الثورة اهمية واضحة وتم تكليف المسؤولين في حقل التربية والتعليم وخاصة التعليم العالي بالاهتمام بذلك.

وكما تعلمون فإن قسماً من المفكرين والاساتذة في الحوزة العلمية وجامعات البلاد إضافة الى مسؤولي الدوائر العلمية والثقافية، اولوا اهتمامهم لهذا الموضوع وحققوا بعض الانجازات، لكن التساؤل حول ذلك لا يزال قائماً. فأولاً: ماهو المقصود بأسلمة العلوم.

وثانياً: ماهو المنهج في تحويل هذه الفكرة الى واقع عملي. ان الفكرة هذه هي أقدم من ذلك ولا تختص ببلادنا او البلاد الإسلامية الاخرى، بل هو تساؤل قديم، طرح منذ وصول الآيديولوجيات، وحتى الآيديولوجيات غير العلمية الى السلطة. كما قدمت ازاءه اجابات متعددة ولا تزال تلك الاسئلة وهذه الاجوبة مطروحة حتى اليوم تتطلب بحثاً وتحليلاً متواصلاً.

اذن يمكننا ان نستخدم تعبير (تدين العلم) بدلا من أسلمته او أن نستخدم بدلاً من

ذلك تعبيراً أكثر عمومية هو أدلجة العلم لنسأل: هل يعد من الممكن تأسيس علم ديني او آيديولوجي، وهل ثمة وجود لذلك العلم، وماهو المنهج في تحقيق ذلك على فرض امكانه؟.

وسنخصص حديثنا هذا لفكرة أسلمة والأدلجة في نطاق العلوم الإسلامية والاجتماعية، وكما تعلمون ان ذلك هو النطاق الذي تناوله الاسئلة المهمة المطروحة في الوسط الثقافي، وذلك ان الثقافة الإسلامية بل والثقافات غير الدينية ايضاً، قد تغاضت مبكراً عن فكرة أدلجة العلوم الطبيعية واهتمت بأدلجة العلوم الانسانية وستولى هنا ايضاح السر في ذلك.

انطلقت الدعوة لأسلمة المعرفة للمرة الاولى في عصرنا من قبل جملة من مفكري اهل السنة الذين لم يكونوا رجال دين. ورغم ذلك فإن التحديد الدقيق للشخص الرائد في هذا المجال ليس بالميسور، وذلك لأن رواد هذه الفكرة كغيرهم ممن نعرف من اصحاب الانجازات الاخرى في فلسفة العلم اذ أن كلاً منهم يدعي السبق، وفي حدود علمي فلعل تعبير أسلمة المعرفة (Islamization of Knowledge) طرح لأول مرة من قبل احد الاساتذة المسلمين في جامعات امريكا وهو الدكتور اسماعيل الفاروقي.

وقبل ذلك عقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٧ مؤتمرحول التربية والتعليم في الإسلام ظهر فيه رواد تلك الفكرة. ومن ضمنهم أيضاً البروفسور العطاس الذي يشغل الآن منصب رئيس المؤسسة الدولية للحضارة والفكر الإسلاميين بماليزيا، حيث يقول بأنه هو صاحب تعبير أسلمة المعرفة وأن اسماعيل الفاروقي قد أخذه عنه وهو يدعي بأن ثمة سرقة علمية قد حصلت، بل ان هذه الفكرة تحولت نتيجة لذلك الى فكرة سطحية حين اصبحت في يد اولئك الذين لم يستوعبوا أهميتها بالشكل الكافي وراحوا يترجمونها بطريقة سيئة كما تسرب ذلك الى المستوى العلمي حيث راحت تتجسد بشكل سطحي ساذج.

اذا عدنا الى الوراء قليلاً لنبحث عن جذر لمفهوم العلم الآيديولوجي او الديني فعلياً ان نسلط الضوء على الفترة التي راح العلم يتعارض فيها مع الدين في اوربا. والقصة معروفة للجميع اذ لا حاجة الى ان نكررها ونذكر بأن الكنيسة إنما كانت

تطلب من امثال غاليلو ان لا تكون العلوم في منافاة مع الفكر المسيحي او التعاليم المسيحية وحسب، ولم تدعهم الى تحويل الفيزياء او الرياضيات والجيولوجيا الى علوم دينية او مسيحية.

وكما نعلم فإن ذلك الصراع لم ينته لصالح الدين حسبما يبدو، لكن الحقيقة انه كان صراعاً مباركاً حقق المكاسب لكلا طرفيه، فقد دفع العلماء الى بذل جهود اكبر وأفضل ليدركوا بنحو أفضل جوهر العلم، ومن جهة اخرى ادى الى ان يستوعب التيار الديني ويحدد دائرة الدين وجوهر الفكر الديني، ليحولوا على الأقل دون نشوب النزاع في المستويات التي لا يكون ذلك فيها ضرورياً.

لكن الصراع استؤنف مرة اخرى خلال عصرنا في روسيا او الاتحاد السوفيتي السابق في ضوء السلطة الأيديولوجية التي ظهرت هناك، حيث طرحت الدعوة السابقة ثانية وتمت مطالبة العلماء بشدة بأن يتولوا تنقية سائر العلوم على اساس الفكر الأيديولوجي او أن يجعلوها على الأقل في وضع لا تتقاطع معه.

وفي كلا الموردين التاريخيين نجد عدداً من الحوادث المؤلمة التي انطوت على درس بليغ للعلماء بالنحو الذي جعل طرح فكرة العلم الديني او الأيديولوجي اليوم أمراً لا يتبادر معه الى الأذهان ما يعبر عن تقييم منطقي بل يتداعى إليها بسببه تلك الاحداث المؤلمة الأمر الذي يمنح المعالجة التي تقدم ازاءه طابعاً غير منطقي، ولعل فكرة الأدلجة او العلم الديني لا تجد اليوم انصاراً بين العلماء والباحثين في الفروع التجريبية بل تعد تركة مستهلكة من الماضي تجاوزت في يوم ما اختبارها وعجزت عن الحصول على درجة نجاح كافية، كما يعد جهد اولئك الذين ينشغلون بطرح هذه الفكرة محاولة غير مبررة لإحيائها، جهلاً بأساسها التاريخي وبأنها تعبر عن تجربة اثبتت إخفاقها ولا أمل لها في الحياة ثانية.

ويمثل ذلك ما يعمر ضميرنا ووجداننا نتيجة لتلك السوابق التاريخية، غير أننا على كل حال لا نستغني عن بحث ومعالجة منطقية ودقيقة للموضوع تستوعب جوانبه بشكل صحيح، اذ ينبغي ان نعد اولئك الذين حاولوا التوفيق بين العلم والدين او الذين

سعوا الى الاستدلال على القضايا العلمية بالنص الديني، من رواد فكرة العلم الديني في شكلها الأولي الخام.

ولنا ان نستذكر الملاحظة التي وردت في كتاب (جدل العلم والآيدولوجيا) للمؤرخ المهم أندرو هال بارك حيث يقول بأنه عادة ما يقطع التعارض بين العلم والآيدولوجيا ثلاثة مراحل، أي انه يتم طي المراحل هذه في كل مسألة واحدة بعد اخرى.

الاولى هي مرحلة التعارض المباشر حين يطرح الموضوع العلمي حيث يتخذ اللاهوتيون ورجال الدين ازاءه موقف رفض مباشر يستند الى اساس ديني.

وبعد ذلك وحين تتكسر قوة ذلك الموضوع العلمي ولا تغدو معارضته أداة لاكتساب الشرف والوجاهة بل يتحول الموضوع هذا بنفسه الى لون من الفخر والشرف، حينئذ نجد أن موقف رجال الدين يصبح اكثر مرونة، ويأخذون بشكل تدريجي في نفي ان يكون ذلك مما يتقاطع والدين او يتعارض معه.

وبعد فترة من الزمن يذهبون أبعد من ذلك ويدخلون المرحلة الثالثة ليقرروا أن ذلك المعطى العلمي موجود في النصوص الدينية غير أننا كنا غافلين عن ذلك، وهكذا يأخذون في التماس القرائن التي تشير الى امكانية استنتاج ذلك من النص الديني.

ولا تلاحظ هذه الظاهرة في العالم الإسلامي وحسب، حيث كانت في البدء ملاحظة في بقاع اخرى بل هو سبيل تم طيه من قبل الجميع، وهو يعبر بنحو يبلغ عن وحدة التجربة البشرية في هذا المجال، فليس ثمة منهج مبتكر كان يروج بيننا حول ذلك ويختص بنا، بل كانت هناك بنحو وآخر سبل ومناهج مشابهة في الثقافات المختلفة في نطاق المواجهة بين المعطيات الانسانية ومعطيات الوحي.

ينبغي ان تدرج المساعي هذه في سياق فكرة تأسيس العلم الديني، والدافع من وراء ذلك واضح جداً، حيث ان الايمان أمر يلبس روح الانسان وحياته وكافة شؤونه، وحين يؤمن المرء بفكرة ما فإنه يكون مستعداً للتضحية بكل ما لديه حتى عقله، اذ ان التضحية بالنفس والمال والمكانة هي درجات متواضعة من التضحية والدرجة الاعظم من ذلك امام المعشوق هو التضحية بالعقل، وهو ما يظهر في اعلى



مستويات الفكر الانساني من بين اكثر الشرائح الاجتماعية وعياً بالدين، فهو ليس بالأمر الذي يظهر بين العامة اذ أنهم لا يدركون المعنى الدقيق للعلم ولا المضمون المبرهن عليه من الدين.

بل ان الباحثين وحسب هم الذين يدركون مفهوم العلم بالمستوى البحثي التخصصي ويمتلكون بذلك المستوى ايضاً وعياً بالدين، وحين يتعارض هذا التخصص وتلك الجهود البحثية في اطار الايمان، فإن النتيجة التي يتمخض عنها ذلك غالباً هي التضحية بالعقل في سبيل دين المعبود وتجاهل دائرة الاختصاص العلمي بشكل مؤقت.

وكما قلت آنفاً فإن هذه هي السبيل التي اعتمدها وعلى وتيرة واحدة، اهل الرأي والاختصاص في دائرة الثقافات المختلفة. اذن فالعلم الديني او الأيديولوجي يستند الى دافع قوي هو الايمان القوي ذاته بفكرة ما وثمة دافع آخر وهو الاعتقاد بامتلاك الحقيقة بأكملها.

فالمسلم الذي يعتقد بحقانية دينه حين يكون متخصصاً في بعض الفروع العلمية ويعتقد بأن المعطيات التي تعرف عليها في دائرة اختصاصه هي من الحقيقة ايضاً بنحو وآخر، فإنه سيدرك في ضوء هذه المقدمات بأن هذين النمطين من الحقائق يتمتعان بالانسجام ولا ينبغي ان يكون بينهما تعارض ذاتي واذا وجد فهو تعارض في الشكل يمكن معالجته، وهذا الدافع موجود لدى اتباع سائر الاديان والمذاهب.

ويوجد دافع ثالث وهو ليس عاماً ويظهر حين يعتقد المرء بشمولية مذهبه حيث لا بد أن يستدعي ذلك تأسيس العلم على اساس ذلك المذهب، حيث تعني شمولية المذهب انه جاء بكل ما يحتاجه الانسان، فالنتيجة المنطقية جداً لذلك هي ان العلوم ومنها العلوم الانسانية لا بد ان تكون قابلة لأن تستخرج من المذهب، وعلى الاقل فإن العلوم الانسانية لا بد ان تكون كذلك، حيث ان اتباع المذاهب الدينية والأيديولوجية غالباً ما يعتقدون ان مذهبهم جاء لهداية الانسان وتنظيم شؤونه، فتقع العلوم التجريبية خارج هذه الدائرة، ولذلك فإنني لن اتحدث حولها هنا.

لإجل ان يتضح الموضوع منطقياً وبنحو كامل اتساءل: بماذا نعرف العلم، وبماذا

نعرف الدين؟ يمكننا بعد ذلك تحديد طبيعة العلاقة بينهما، ولست في صدد الحديث عن قضية التعارض بينهما بل اركز على اساس امكانية تأسيس العلم الديني او الايدولوجي، او بأي المعاني يكون ممكناً وبأيها يكون محالاً.

يمكن القيام بتعريف العلم على اساس موضوعه او منهجه او غايته، ويمكن هنا ان نوظف جميع هذه المستويات في تحديد أن العلاقة بين العلم والدين هل تقتضي استخراج احدهما من الآخر أم لا.

اسمحوالي ان اذكر مثلاً ينطوي على السخرية من جهة لكنه يساهم في إيضاح المسألة من جهة اخرى. ففي سفرتي الاخيرة الى ماليزيا كنت اتحدث مع احد علماء الاجتماع هناك حول أسلمة العلوم والعلوم الاجتماعية وفهمت من حديثه انه كان ضمن المشاركين في مؤتمر التربية والتعليم الإسلامي عام ١٩٧٧ في مكة المكرمة، وأن فكرة الأسلمة تشكل حاجساً له، لكنه كان يعارضها ويذكر في سبب ذلك انه طرح سؤالاً في المؤتمر قال فيه: هل لديكم نوع اسلامي من الدراجات الهوائية ام لا؟. وكان من الواضح ان الاجابة بالنفي ولذلك كان لا بد أن نساءل: اذن هل لدينا نمط اسلامي من قيادة الدراجة؟ ويبدو أن الاجابة هي ذاتها كذلك اذ أن قيادة الدراجة هي عبارة عن حفظ التوازن وتدوير العجلات وليس ثمة فارق بين المسلم وغيره من هذه الناحية.

اذن فلنطرح تساؤلاً ثالثاً حول الهدف من قيادة الدراجة فهل يختلف الهدف الإسلامي عن غيره؟ وقد بدا هنا من تقاسيم الوجوه ان البعض يعتقدون بإمكانية وجود فارق في ذلك اذ أن قيادة الدراجة تكون لأغراض مختلفة ولأجل الذهاب الى اماكن مختلفة.

فصحيح انه ليس ثمة دراجة اسلامية وقيادة اسلامية للدراجة لكن على مستوى الغاية والهدف من اقتناء الدراجة او قيادتها او الاتجار بها... يمكن الحديث - ولا أقول لا بد من الحديث - عن نمط اسلامي وآخر غير إسلامي إذا كانت هذه المقدمات صحيحة بشكل اجمالي.

المحصلة التي اريد استخلاصها من ذلك هي أن لدينا قاعدة تقرر أن الشيء اذا لم يكن له سوى نوع واحد فليس في وسعنا الحديث عن نمط اسلامي منه وآخر غير إسلامي، بخلاف ما لو كان له عدة اشكال وانواع حيث يصبح من المعقول .لا من اللازم .الحديث عن نمط اسلامي منه، والمثال الذي ذكرناه يدل على القاعدة هذه، اذ وجدنا الدراجة ذات نوع واحد لا يمكن تصنيفه، بينما لاحظنا على مستوى الاهداف والغايات تنوعاً يجعل من المعقول الحديث عن الأسلمة والأدلجة.

ونعود بعد هذا التمهيد الى قولنا بأن العلم يعرف عبر موضوعه او غايته او منهجه، ولنا ان نحدد في ضوء ذلك ما يمكن ان يقصد بالعلم الديني او الأيديولوجي. ولكل من هذه المستويات الثلاثة زاويتان وجهتان احدهما من حيث هو في نفسه وواقعه الثبوتي او في نفس الامر حسب التعبير الفلسفي، والاخرى من حيث واقعه الذي ادر كناه نحن أو الصورة التي نحملها نحن عنه.

ربما يمتلك العلم مثلاً في نفسه منهجاً ما ولكننا لم نكتشفه وتخلينا ان له منهجاً آخر لاعتقادنا انه مناسب له، وكذلك بشأن المستويات الاخرى، وعلى هذا فإن لدينا هنا ستة مستويات.

لعل في وسعنا ان ندرك بشكل سريع انه ليس ثمة خلاف كما يبدو في ان أي علم إنما يدور حول موضوع معين، وليس أمر تحديد موضوع العلم من صلاحية أحد بل يرتبط ذلك منطقياً بطبيعة العلم، فعلم الوجود والأنطولوجيا مثلاً له موضوع معين ولهذا الموضوع تعريفه وتحديده الخاص وكذلك علم النبات والانثروبولوجيا (علم الانسان) حيث للنبات والانسان تعريفهما الخاص بهما، سواء ادر كناه بشكل صحيح ام لا.

فتعريف هذه الاشياء ليس أمراً خاضعاً لميلنا وذوقنا بل يكون على اساس بنية الموضوع، فالانسان مثلاً ليس له نموذج اسلامي وغير إسلامي، فتلك البنية لها بالتعبير المنطقي اعراض ذاتية أي خواص ذاتية حين ندر كها فإننا سنحدد موضوع علم الانسان بشكل متكامل فلا معنى للقول بأن للانسان تحديداً إسلامياً وغير اسلامي وأن له نمطين من الأعراض والخواص الذاتية، والضابطة التي تقدمت تأتي هنا كذلك حيث اننا اذا لم نمتلك سوى نمط واحد من الماهية او الشيء فلا يمكن الحديث

عندئذ عن نوعين للماهية ولا يمكن الحديث حينها عن الأسلمة او الأدلجة.  
وفي ضوء هذا فإن تعريف العلوم من حيث ما تمتلكه من موضوعات يخضع  
لخصائص الموضوع الحقيقية وإذا لا توجد أنواع عدة للموضوع وخصائصه، فليس  
في وسعنا الحديث عن الأسلمة .

وهكذا نستطيع ايجاز ذلك بالقول بأن العلوم بأسرها على مستوى موضوعاتها لا  
يمكن ان تدخل في نطاق الحديث عن الأسلمة او العلوم الأيديولوجية. وهذا يتني  
على ما قرره المناطق بقولهم ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات واذا تم تغيير موضوع  
العلم فإنه يصبح علماً آخر، وحتى اذا أراد أصحاب الأيديولوجيات والأديان تأسيس  
علوم خاضعة لمذاهبهم فعليهم الالتزام بموضوعاتها.

الأمر الذي يعني في هذا المستوى انه ليس هناك انطولوجيا اسلامية او علم اجتماع  
او فلسفة اسلامية بل وليس هناك ايضاً علم اجتماع مسيحي او ماركسي، وهذا هو  
المراد بعالمية العلم، ولا يعني ذلك انه لا يوجد اختلاف في وجهات النظر بين علماء  
الفيزياء مثلاً كما لا يعني ان الفيزياء لا تمتلك بعداً تاريخياً.

اما فيما يرتبط بالمنهج العلمي أي اذا عرفنا العلم على اساس منهجه واعتبرنا تمايز  
العلوم قائماً على تمايز مناهجها، فسلاحظ اننا سنصل الى النتيجة ذاتها حيث ان منهج العلم  
كموضوعه بالضبط لا يخضع لرغبتنا ولا نمتلك نحن صلاحية تحديده، فلا يسوغ للمرء  
حين يهدف الى اكتشاف الحقيقة ان يمارس انتقاء المنهج على اساس ما يؤدي اليه من  
معطيات، وذلك لأن هذا الكون ترتبط فيه المقدمات بالنتائج عبر آلية خاصة وليس ذلك  
في دائرة مشيئتنا، وليس المنهج سوى ما يعبر عن ذلك الترابط الخارج عن صلاحياتنا، فهو  
يكشف الكيفية التي تؤدي بها المقدمات الى النتائج ولسنا نحن الذين نحدد طبيعة العلاقة  
بين المقدمات والنتائج، وإلا فستورط في لون صارخ جداً من النسبية ويمتلك حينئذ كل  
شخص لوناً من الحقيقة خاصاً به وهو يصل اليها من المقدمات التي يشاء وبالطريقة التي  
تحددها رغبته الشخصية، وحينئذ لن يكون هنالك علم.

وفي ضوء ذلك يبدو أننا لا نمتلك إلا نموذجاً واحداً للمنهج، وحين نلاحظ مثلاً  
منهج الفلسفة نجد أن الفلاسفة والمناطقة يؤكدون بأن المنهج فيها هو البرهان العقلي

دون اسلوب التمثيل او الاستقراء، فالمنهج الفلسفي هو القياس البرهاني الذي يقدم نتائج يقينية خالدة، غير أن هذا البرهان، ليس بالأمر الذي يمكن لأي شخص ان يقدم له معنى خاصاً، ومع انه يمكن للمرء ان يخطئ في ترتيب مقدماته لكنه يظل واحداً مع ذلك وهذا في الواقع هو الرد الواضح على اولئك الذين يعتقدون بإمكانية الدمج والمزاوجة بين العلم والقيم، فلا يسوغ للمرء ان يستنتج المعطيات العلمية على أساس ذوقه وقيمه التي يؤمن بها، وإلا فما هو دور مقدمات البرهان والاستدلال حينئذ.

وفي نطاق الفلسفة ذات المنهج البرهاني العقلي، اذا كان ثمة رفض لهذا المنهج فإنه لا يعني سوى ان هناك اعتقاداً بعدم صحة المنهج هذا وبأن هناك منهجاً آخر هو الصحيح، وحينئذ فليس لدينا نموذج اسلامي وغير اسلامي لمنهج العلم، وعلى المسلمين مثلاً ان يتبعوا البرهان بقدر ما على غيرهم.

وتكتسب المسألة شيئاً من الدقة حين نلاحظ ان فلاسفتنا اكدوا على اهمية موضوع العلم. أي ان اولئك الذين يقدمون تعريفاً للعلم على اساس غايته فإن تعريفهم في الحقيقة يؤول الى موضوع العلم لأن غاية العلم لا استقلال لها عن الموضوع، وهذا ما ينطبق على العلوم التي تتمتع بوحدة في موضوعها.

اما فيما اذا لم يكن للعلم وحدة في موضوعه او أنه لم يكن يمتلك موضوعاً أصلاً فحينئذ ستكتسب الغاية اهمية كبيرة، ونموذج ذلك بين العلوم النظرية هو علم اصول الفقه الذي ثمة جدل شديد حول تحديد موضوعه، وعلى اية حال فإن اغلب الاصوليين قالوا بأنه لا موضوع له بمعنى انه لا يمتلك محوراً واحداً تدور حوله المسائل، بل يوجد لهذا العلم غرض يتمتع بالوحدة والمحورية وهو كونه آلة وأداة للاستنباط الفقهي. فالعلوم التي لا موضوع لها وتتمحور مسائلها حول غاية واحدة وحسب هي علوم آلية أي يتم توظيفها كأداة لتحصيل غايات معينة.

وحين نعود الى مثال الدراجة التي قلنا بأنه يمكن الحديث عن أسلمتها في مستوى الهدف والغاية، نجد أننا في دائرة العلوم الآلية أي العلوم التي لا موضوع لها بل يتم تعريفها على اساس الغاية والغرض، نتمكن ايضاً من طرح فكرة العلم الديني او الأيدولوجي، دون تلك العلوم التي لها موضوع واحد وغاية تابعة الى ذلك الموضوع.

ولعل في وسعنا ادراج علم الطب في دائرة العلوم الآلية هذه كنموذج للعلم التجريبي، حيث نجد ان الطبيب يدرس علوماً مختلفة كعلم الادوية والانسجة والبيولوجيا الكيمائية... وغيرها ليوظفها جميعاً في تشخيص المرض وعلاجه، فعلم الطب لا يمتلك موضوعاً واحداً لكن له غاية واحدة.

انا حين نجد علماً ليس له موضوع واحد بل ثمة غاية تجمع بين قضايا متعددة وتمثل الدائرة التي يعالجها العالم، فإننا في الحقيقة نقرر انه ليس هنالك علم بل نواجه عدة علوم تتظافر لتحقيق غرض واحد، غير ان لكل منها موضوعه الخاص ولهذا فلا يمكن الحديث عن نموذج اسلامي منها وآخر غير اسلامي.

فالمقصود بوجود علم لا موضوع له هو أننا نجد عدة علوم تشكل علم الطب (الذي لا موضوع واحد له) وهي علم الانسجة وعلم الفسلجة... الخ غير أن لكل منها موضوعاً محدداً فموضوع علم الحشرات هو الحشرة وليس هنالك حشرة اسلامية واخرى غير اسلامية، وكذلك وظائف اعضاء الجسم التي لا يمكن تصنيفها الى اسلامية وغيرها.

نعم يمكن ان نمتلك علم طب اسلامي بمعنى ان الطبيب يوظف خبرته العلمية لأجل معالجة شخص مسلم، حيث يستند ذلك هنا الى غاية العلم كما يوجد نمط اسلامي لقيادة الدراجة حين يكون ذلك مثلاً لأجل قضاء حاجة مشروعة لانسان ما، فالعلم يكون اسلامياً بهذا المعنى.

وبالطبع يمكن ان يقال ان هذا المعنى للاسلامية لم يستند على عنصر ذاتي ومقوم للعلم، أي ان توظيف علم الطب في تحسين وضع البلاد الإسلامية لا يكفي بشكل حقيقي لأن نعتبر هذا العلم اسلامياً، بل يمكن القول فحسب ان ذلك هو نمط اسلامي في توظيف علم الطب او قيادة الدراجة، لكن دائرة التوظيف والاستثمار تبقى خارجة عن نطاق عناصر العلم الذاتية التي يتم تعريفه على اساسها.

والمحصلة التي اتوخى تقديمها في ضوء ذلك هي أن العلم اذا أخذناه في نفسه وواقعه، سواء لاحظناه على مستوى موضوعه او غايته او منهجه وهو طبعاً لا يخرج عن الجهات الثلاثة هذه، فإنه يكون بمعزل تام ومستقل بذاته عن الاتجاهات

والآيديولوجيات ولا يمكن وصفه بالنعوت الآيديولوجية او الإسلامية ولا يقوم ذلك على اي وجه معقول.

غير أن القضية لا تنتهي هنا لأن ماقلناه يلاحظ العلم في مستوى واقعه وفي نفسه، او بتعبير اكثر بساطة اذا لاحظنا العلم بالرؤية التي لا يخفى عليها شيء وتكشف لها سائر التعاريف والموضوعات ولا يتطرق اليها الخطأ كالعلم الالهي. لكن ماذا لو لا حظنا العلم في المستوى الاوطأ ومن حيث الادراك البشري المحدود كموجود تاريخي لا تتجلى له الحقائق دوماً كما هي عليه في الواقع، بل تكتنف علمه اخطاء كثيرة وهو يتحرك نحو الحقائق بشكل تدريجي بواسطة الظن والتخمين والتأويل؟ اذ أننا موجودات تاريخية وتسم علومنا ومعارفنا بالتاريخية كذلك.

ولكي تتضح الفكرة بشكل أفضل لنقدم تعريفاً بنحو آخر للعلم غير التعريف الذي طرحناه آنفاً وفق رؤية المنطقة على مستوى الموضوع او المنهج او الغاية.

نجد في التعريف الآخر أن العلوم وعلى مر تاريخها لم تتكون بالطريقة التي طرحها المنطقة حيث تصوروا في اذهانهم الفيزياء او الفلسفة ودرسوا بنيتها فلاحظوا ان لها موضوعاً محدداً ومنهجاً وغاية.

لكن الحقيقة انه لم يكن يفكر أي شخص ابداً، في حدود معلوماتنا حول التاريخ البشري، في وضع علم الفيزياء على اساس التعريف او المنهج او الغرض المحدد لها، فالعلوم لم تتشكل بهذه الطريقة وإنما حاول المنطقة بعد أن ظهرت اكتشاف موضوعها ومنهجها.

شبهياً بالشعر او اللغة فلم يحصل ابداً أن جاء شخص او جماعة وقرروا وضع اللغة الفارسية فطرحوا موادها وقواعدها، بل ظهرت اللغة بين قوم فارس ثم امتلكت تدريجياً قواعدها وأفعالها القياسية والسماعية وظهر فيها المجاز والحقيقة، وكذلك الشعر والنثر، كلها امور تكونت في اطار تحول تاريخي، وكما يقول هايك فإن هذه الامور من جملة النتائج غير المقصودة للفعل الانساني والمنظومات التي لم يتم التخطيط المسبق لها، الامر الذي يقوم بدور بالغ الاهمية في حياة المجتمع.

ان عملية تشكل العلوم وتكوينها من جملة هذه الامور التي لم يسبقها تدبير أو

تخطيط بل ظهرت تلقائياً، حيث كانت هنالك اسئلة مشتتة ولم يدر في خلد أحد من اولئك الذين طرحوها في البداية ان سؤاله ينتمي الى علم الطبيعيات او الالهيات او الرياضيات... بل كانت الاسئلة تطرح بشكل تلقائي، وقد ظهرت العلوم تدريجياً من تصنيف عادي لهذه الاسئلة حين راحت تمتلك تلقائياً نقطة محورية او موضوعاً تجتمع حوله ويضفي عليها طابع الوحدة.

وهكذا جننا نحن بعد عشرة او عشرين قرناً ولاحظنا بالتدريج اننا نواجه مجموعات من الاسئلة تمتلك موضوعاً وغاية، وهذا بالضبط مايقوله أيضاً فيلسوف العلم ومؤرخه توماس كوهين.

وإذا امتلكننا هكذا تصور حول التكوّن التاريخي للعلوم فإن التساؤل حول أسلمة المعرفة أو أدلجتها سيطرح بشكل آخر، حيث لا نلاحظ العلوم في ضوء ذلك على اساس موضوعها او منهجها او غايتها بل نلاحظها مكونة من قسمين أي تلك الاسئلة والاجوبة التي قدمت لها في اطار لون العلاقة القائمة بين هذين القسمين كوحدة تاريخية متواصلة.

حينئذ سيكون نطاق تساؤلنا الاساسي هو هذين القسمين، فهل يمكن تصنيف الاسئلة الى آيدولوجية وغيرها، وهل يمكن تصنيف الاجابات التي تقدم لها الى ذلك؟ ومن الواضح ان الاجابة هي بالنفي.

هنالك كتاب مهم للغاية لأحد فلاسفة فرنسا المعاصرين الذي توفي قبل بضعة أعوام وعنوانه «روح فلسفة القرون الوسطى»، ونلاحظ في هذا الكتاب المهم والجاد ان احدى المسائل الاساسية التي طرحها هو التساؤل حول وجود فلسفة مسيحية، ولاجل ان يكتسب ذلك دقة وتماسكاً اكبر طرحه بنحو آخر وتساءل: لو لم يكن هنالك نصارى فهل كانت الفلسفة قد اتخذت مساراً آخر أم لا؟ أي انه في الواقع نقل الموضوع من دائرة التحليل المنطقي الى نطاق المعالجة التاريخية.

ولا يقتصر ذلك على الفلسفة بالطبع بل يمكن طرحه ازاء سائر العلوم بل وسائر الاديان والاتجاهات. وكل اجابة تقدمها لهذا السؤال ستحدد في مستوى معين ماهو التصور الذي امتلكناه حول تاريخية هذه العلوم ولون التأثير الذي تركه الدين او



الأيديولوجيا في تكون العلم.

وحيث توصلنا آنفاً الى عدم وجود علاقة منطقية بين الايديولوجيا والعلم، فإننا نتساءل الآن حول العلاقة التاريخية بينهما خلال المسار التكويني لهذه العلوم. ويجيب فيلسوف العلم جيلسون على ذلك بما مؤداه انه لولا الدين المسيحي واللاهوت وتلك الجهود الجادة التي بذلها علماء اللاهوت لتقديم تحليل عقلاني لعقيدتهم والدفاع عنها بنحو عقلاني، لكان للفلسفة تاريخ آخر ووجهة مغايرة ومضمون مختلف.

ولا تتنافى وجهة النظر هذه مع ما قلته سابقاً حول استقلال الفلسفة عن الدين وعدم امكان وجود فلسفة اسلامية ومسيحية بالمعنى المنطقي، وذلك لأن احدى الرؤيتين تلاحظ نطاق التكوين التاريخي بينما تلاحظ الاخرى مستوى البنية المنطقية التي تقتضي استقلالية العلم كما بيناه، لكن نجد على مستوى التكوين التاريخي للعلم ان المسيحي يطرح لوناً من الاسئلة يتناسب مع طبيعة العقائد الثاوية في عقله، بينما يقدم المسلم لوناً آخر يتناسب مع الاسئلة والاشكاليات التي يألفها.

وهكذا يمكن القول انه وفي مرحلة صياغة المسألة العلمية اذا كان المرء مشغولاً بجانب خاص يؤثر على طبيعة التساؤلات التي يطرحها، فإن العلم الذي يظهر كمحصلة لذلك سيختلف عما ينتجه قوم آخرون لهم أسئلتهم الاخرى.

ويمكن ان نلاحظ بدلاً من الاسئلة تلك الاشكاليات التي تعالجها العلوم الآلية، فإذا كانت لدينا إشكالية معينة وكان لاولئك الذين يعيشون في بريطانيا او الهند اشكاليات من لون آخر، فمن الطبيعي ان نبداً علوماً آلية مغايرة لأجل معالجة اشكالياتنا.

اذن فيمكن ان تختلف العلوم على مستوى طبيعة الاسئلة المطروحة فيها وتصنف الى دينية وغيرها، ولكن علينا الآن ان نترث لنرى ونحدد مدى هذا الاستنتاج، اذ اننا جعلنا كل شيء هنا منوطاً بالاسئلة العلمية غير أن ذلك ليس بصحيح، فالعلم يشمل على الاجابات العلمية أيضاً وهي على أي حال مستقلة عن التصنيف الايديولوجي او الديني باعتبارها تفسيراً للفرضيات.

ونعود هنا ثانية الى المعيار السابق ونقول بأن السؤال ليس له سوى اجابة واحدة ولا

يمكن ان تكون له عشرة اجوبة. فيمكن ان اتساءل أنا حول كروية الارض ويكون طرحي لهذا السؤال على اساس اهتمامي بنزعات خاصة لا تهتم الآخر الذي لا يطرح هكذا سؤال، فيمكن ان تتعدد الاسئلة وتختلف لكن الاجابة على ذلك السؤال تظل واحدة ولا يمكن الحديث عن اجابة اسلامية وأخرى غير اسلامية، وهكذا فإن قسم الاجوبة في العلوم مستقل عن الاتجاهات الدينية والفكرية، مع ان قسم الأسئلة يمكنه ان يكون متأثراً بها.

ومن جهة اخرى فإننا بحاجة الى منهج في اعداد الاجوبة، وقد تحدثنا آنفاً عن ذلك وتوصلنا الى ان المنهج أمر مستقل بالكامل عن الدين او الأيديولوجيا، اذن لا يمكن الحديث عن الأسلمة والأدلجة في مستوى الاجابات العلمية والمناهج التي تعتمد في ذلك وإنما يمكن هذا في مستوى الاسئلة المطروحة في العلم.

ويمثل هذا تعبيراً آخر عن القول بأن العلوم في نطاق تقييم الفرضيات والبت فيها مستقلة ومحيدة، لكنها في نطاق التكوين يمكن ان تتأثر بالاتجاهات الفكرية والدينية كما في مستوى اسئلتها.

لا بأس هنا باستعراض نماذج من جهود الاخرين ووجهات نظرهم، ولنعرّف أولاً كتاب Islam and Science (الإسلام والعلم) لعالم الفيزياء الباكستاني كادلو، وهو عمل نقدي حول مشروع أسلمة العلوم، جدير بالمراجعة من قبل الباحثين في هذا المجال لأن المؤلف خبير وفيزيائي رغم تواضع مستوى خبرته بالإسلام حيث انه لا يدعي ذلك أيضاً.

وهو يبدي استياء شديداً ازاء بعض التيارات التي تدعو الى أسلمة المعرفة في الباكستان وقد وضع كتابه لأجل تسليط الضوء على طبيعة الأنشطة والجهود التي تمت هناك وتسجيل ما تكون لديه من ملاحظات نقدية حول ذلك.

منذ عام ١٩٧٧ وبعد الانقلاب الذي أوصل ضياء الحق الى السلطة، طرحت مشاريع مختلفة كأسلمة المجتمع والعلوم وأسلمة كل شيء، وفي ضوء المعلومات التي جاءت في هذا الكتاب فإن البلاد شهدت حركة واسعة للغاية، ونجد أن بعض الأنشطة التي ظهرت هناك لا تخلو من الشبه بجانب من الأنشطة التي شاعت في ايران بعيد الثورة،

وهذا ما يعكس وحدة التجربة البشرية.

يورد مؤلف الكتاب أسماء عدد من علماء الفيزياء الذين نظموا مؤتمراً دولياً واسعاً في الباكستان، وتحدثوا فيه عن الاعجاز العلمي في القرآن الكريم، ثم انتقلوا الى الحديث عن أسلمة الفيزياء والعلوم الاخرى، وكان ضمن المسائل التي طرحت فيما يرتبط بذلك مسألة قياس درجة الحرارة في الجحيم حيث راح البعض يلاحقها كشأن مرتبط بأسلمة العلم، اضافة الى محاولة تحديد التركيب الكيميائي للجن.

ثم يذكر ان قسماً من علماء الفيزياء طرحوا ملاحظة مفادها ان الجن خلق من النار وهي نوع من الطاقة ولذلك فعلل في وسعنا اكتشاف طريقة لتوظيف طاقة الجن وتلافى بذلك جانباً من النقص الذي يعاينه قطاع الطاقة.

ولا يمثل ذلك تقريراً خبرياً مستوعباً حول أنماط الأسلمة هذه وذلك النزوع المتطرف الساذج في هذا المجال، بل ان المؤلف ذكر ذلك كنماذج فقط، كما ذكر شخصين احدهما الدكتور حسين نصر وهو إيراني والآخر باكستاني اسمه غراومير سردار وقد قدما مفهوماً خاصاً حول أسلمة العلم، وهو يقول ان ذلك يؤكد انهما لا يساهمان في دعم التنمية العلمية في العالم الإسلامي.

ثمة جهود للدكتور حسين نصر في هذا المجال وهو يعمل منذ سنين حول الموضوع حيث طرح آراء خاصة، ووجهة نظر الدكتور نصر التي يشترك فيها مع آخرين ولها أنصار في ايران كذلك، هي ان العلوم الغربية ذات منشأ علماني ولا يمكن بأي شكل من الاشكال ان تتسجم مع الإسلام، وينطوي هذا الرأي على جانب معقول وآخر لا يمكن قبوله يتمثل بالاعتقاد بأن المنشأ العلماني لهذه العلوم يحول دون التوفيق بينهما وبين الإسلام، ولذلك فعلى المسلمين ان يقاطعوها ويتخذوا منهاجاً آخر. كما يقرر هذا الاتجاه انه ليس من الممكن أبداً أن نظل نحفظ بالرؤية الكونية العامة للدين والإسلام في ذات الوقت الذي نعتنق فيه الرؤية العلمية الحديثة العلمانية، وكلما قمنا بالتوفيق بينهما فإن جهودنا ستخفق يوماً ما، ولذلك فمن الأفضل أن نغض النظر عن هكذا محاولة.

ويمثل ذلك طبعاً محصلة سلبية تماماً تنشأ عن أسس فكرية خاطئة للغاية ولها اتباع

وأنصار في بلادنا. لكن محصلة هذا على كل حال أنه لا يوجد ثمة علم اسلامي، ولعل في وسع المرء ان يقول هنا بأن هذا العلم الموجود الآن ليس باسلامي لأنه علم علماني، غير أن هذا المبرر غير صحيح رغم صحة النتيجة التي يقدمها، أي انه واستناداً الى أي مبرر كان ليس في وسعنا ان نستخلص من هذه العلوم شيئاً نظير العلم الإسلامي، غاية ما هنالك اننا حين اطلقنا هذا الحكم العام فإن نطاقه سيكون واسعاً للغاية حينئذ.

وهكذا فإن رأي المؤلف كما جاء في الكتاب هو ان سائر الجهود التي بذلت حتى الآن لأسلمة العلوم، إما ان تكون مواقف وآراء متطرفة وغير ناضجة كالحديث عن درجة الحرارة في الجحيم، وإما أنها دون جدوى حيث ظلت كشعارات وحسب.

هذا هو رأي عالم الفيزياء الباكستاني ولا أرغب في تفصيله أكثر، لكن اشير الى أن الدكتور عبد السلام كتب مقدمة حادة للكتاب ذكر فيها أن ما صنعه امثال الدكتور حسين نصر إن لم يكن خيانة فهو يسيء الى العلم والبلدان الإسلامية وذلك عبر تدريسهم للافكار التي تعتبر العلم في ذاته علمانيا يتنافى مع الفكر الديني، الأمر الذي يؤدي الى تنفير المسلمين من العلوم ويخلق عائقاً امام احتضانهم اياها واستثمارها، في الوقت الذي لا يقدم هذا الاتجاه بديلاً للعلوم الحديثة.

وحسب اطلاعي فإنه لم يذكر أي من الباحثين الذين عارضوا العلوم الحديثة، ما هو البديل الذي يطرحه اذا رفض العلوم العلمانية التي يعتقد أنها تتقاطع مع العقيدة الإسلامية، فلم يذكروا من اين نأتي بالبديل او كيفية ابداعه ووفق أي منهج وموضوع وعلى اساس أي تعريف، واولئك الذين يثيرون دوماً مشكلة الطابع التغريبي للعلم في بلادنا هم ايضا لم يطرحوا بديلاً واضحاً.

في الحقيقة ان سائر اتباع الاتجاه هذا يشتركون في رأي يمثل لوناً من الحتمية التاريخية، حيث يؤمنون بأننا ابتلينا بأمر ليس في وسعنا التخلص منه وليس أمامنا إلا الشكوى والصراخ، وتلك اليد التي جاءت بهذا البلاء هي الوحيدة القادرة على تخليصنا منه، وأنه لا يمكننا التدخل في التاريخ او الثقافة.

في عام ١٩٨١ تأسس في امريكا المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمهمة الرئيسية لهذا المعهد هي أسلمة المعرفة او اسلامية المعرفة، وفي عام ١٩٨٢ نظم مؤتمر واسع

من قبل المعهد في باكستان شارك فيه العديد من مفكري العالم الإسلامي ومنهم الدكتور اسماعيل الفاروقي الذي اشرت اليه سابقاً.

ونشرت الاوراق المقدمة الى المؤتمر ومن بينها مقالات واسعة حول أسلمة المعرفة منها مقال اساسي للدكتور الفاروقي وآخر لعبد الحميد ابو سليمان وهما اكثر رجال المعهد شهرة اضافة الى آخرين عالجوا الموضوع.

كما جمع ملخص لذلك في كراس صغير موجود في حوزتي، ولأجل القاء الضوء على جهود هؤلاء المفكرين ذوي الدأب الرسالي في هذا المجال، ارى من الواجب ذكر جانب من الملاحظات التي قدموها.

فما هي الضرورة التي تدعو الى أسلمة العلوم الإنسانية الغربية؟

ورد في الكراس «أن هذه العلوم، إنما تعكس قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته وتشكل بالتالي وفقاً لتلك الأسس والغايات الغربية، مختلف الوجوه والنشاطات والمؤسسات الاجتماعية».

وقد ذكر الكاتب هنا اربع مقولات هي قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته، وهي التي كانت محوراً لمعالجات المؤتمر، أي ان هذه العناصر موجودة وكامنة في علوم الغرب وهي التي تجعل منه غربياً ولهذا فإن الدكتور العطاس يدعو الى تنقية العلم منها وجعله علماً لا غربياً، لأن هذه العناصر ستعكس على النطاق العملي وتؤثر عليه بل تجعله مطابقاً لها.

اذن فالأسلمة بناء على هذا التحديد هي تغيير تلك العناصر في العلم الغربي فنطرح كبديل لها المعادل الإسلامي. أي ان علينا زج القيم الإسلامية في مرحلة البناء العلمي، عبر طرح الاسئلة العلمية على اساس القيم والاشكاليات الدينية لتنفيذ في مسائلنا، وأن نتبدع الفرضيات على اساس المفاهيم الدينية.

وهذه النقطة اساسية جداً، اذ ان ابتكار الفرضيات يقوم على المفاهيم وطبعاً فإن الاختبار وتوظيف المناهج الفلسفية والتجريبية يأتي في مرحلة لاحقة ليس فيها نمط ديني او فكري وآخر مغاير، بل كل ذلك انما هو على مستوى التكوين والتشكيل والجمع ولا علاقة له بمستوى التقييم واختبار الفرضيات.

اذن يتم توظيف المفاهيم الدينية في تركيب النظريات، وتوظف القيم الدينية في طرح الاسئلة، وتلحظ الغايات الدينية والمقاصد في توظيف العلوم وتدوينها. وهكذا وطبقاً لما قلته فيما سلف مما يوافق الرأي الذي ورد هنا، فإنه يمكن بناء علم اسلامي، لكن مرحلة التقييم والاختبار فيه هي امر عام لا خصوصية دينية فيه ومناهجه عالمية بالنحو الذي مضى الحديث عنه.

ولكي يتكامل الحديث اعود الى ذلك الكراس الذي ذكر فيه أن الطريق الى أسلمة المعارف يتطلب أن يكون المرء مستوعباً للعلوم او التراث الإسلامي لكي يتأهل الى تنفيذ خطة الأسلمة المذكورة هنا، وينبغي له ثانياً أن يستوعب العلوم الحديثة، وعليه ثالثاً أن يمتلك وعياً بمشاكل العالم الإسلامي، وأن يكون رابعاً من اهل الإبداع، وحينئذ يمكنه بناء علوم اسلامية.

ثمة كتاب للدكتور العطاس بعنوان (الإسلام والعلمانية) يعرب فيه عن امتعاضه من ان الآخرين قد سرقوا جهوده وأفكاره، ويدور حديثه الأساسي هناك حول ان الأسلمة هي عبارة عن صب العلوم في قالب اسلامي. وهي تعابير شاعرية حاملة بالنحو الذي لا تقدم لنا فكرة متماسكة.

لكنه في المستوى التطبيقي يفكك بين الحقيقة وبين تفسير الحقيقة ( Fact and Inter Preation of Fact) حيث يوجد لدينا في العلم حقيقة نكتشفها كما يوجد تفسير للحقيقة. وليس ثمة مشكلة في المستوى الثاني حين يأتي دور تفسير الحقائق. ثم يقول اننا نحتاج في ذلك الى توظيف مجموعة من البنى النظرية وعلينا ان نحاول ادخال المقولات الدينية في هذا المجال وإبعاد المقولات الغربية نظير الهومانزم (محورية الإنسان) وازدواجية الحقيقة ونحوها.

ان هذه النصوص ورغم ما تتسم به من اجمال، تعكس بنحو عام الطريقة التي يفكر بها المعنيون بهذا المجال من المفكرين في العالم الإسلامي.

وكل ذلك انما يتعلق بالعلوم البشرية، اما العلوم التي تؤخذ مباشرة من النصوص الدينية كالفقه والاخلاق فإن الموقف ازاءها واضح ويمكن بسهولة وصفها بالاسلامية وغير الإسلامية.

## أسلمة الجامعات رؤى في الإمكان والضرورة

مصطفى ملكيان

(١)

يبدو انه ليس ثمة شك في حقيقتين احدهما ان جامعات العالم كلها تقريباً هي حداثة (Modern) علمانية (Secular) وتؤمن بحرية الفكر (Liberal)، والاخرى ان الجامعات بأسرها تعاني من جملة عيوب ونواقص ونقاط ضعف، مما يختلف الخبراء في مجال التربية والتعليم في تحديدها بشدة، الا انهم في مستوى المعالجة واقتراح سبل الحل، كما يمكن ان يقال، يتوزعون على اتجاهين واسعين.

يسعى الاتجاه الاول الى معالجة المشاكل تلك مع الحفاظ على سمات الحداثة والعلمانية والليبرالية للجامعة، بينما يعتمد الاتجاه الثاني فكرة ان المشاكل تلك تنبع من ذات الخصوصيات المذكورة أي طابع الحداثة العلماني الليبرالي وليست بمشاكل طارئة تعرض لذلك الهيكل المؤسساتي، الامر الذي يعني ان معالجتها مع الاحتفاظ بتلك الخصائص هو امر غير ممكن، ولذلك فلا مفر من تأسيس جامعة تقليدية وآيدولوجية<sup>(١)</sup>.

نلاحظ في مستوى العالم الإسلامي ان اصحاب الاختصاص الذين هم من انصار التجديد الإسلامي (Modernistic) ينتمون الى الاتجاه الاول، بينما نجد ان اتباع التيار الأصولي (Fundamentalistic) والتيار التقليدي التراثي (Traditionalistic) ينتمون الى الاتجاه الثاني.

ويتفق التياران الاخيران ورغم اختلافهما النظري الواسع في الدوائر الاخرى في ضرورة تأسيس الجامعة الإسلامية التي تمتلك هوية دينية تراثية وآيدولوجية، خاصة منذ انعقاد المؤتمر العالمي الاول للتربية والتعليم الإسلاميين في مكة المكرمة عام ١٩٧٧، حيث بدؤوا منذ ذلك الحين بأنشطة شملت المستويين النظري والعملي في هذا المجال<sup>(١)</sup>، وفي بلادنا ايضاً ومنذ انتصار الثورة الإسلامية، اخذت شخصيات وجماعات بالحديث عن ضرورة أسلمة الجامعة.

سنكتفي في هذا المقال بذكر جملة من التأملات في مستوى امكان أسلمة الجامعات وضرورة ذلك، وحيث نعتقد بشكل جاد ان مجرد رفع الشعارات لن يؤدي الى أسلمة جامعاتنا ومؤسساتنا التربوية، كما لن يؤدي الى ذلك العمل الذي لا يقترن بالتخطيط ولا يتم في اطار مشروع متكامل، ولن يؤدي اليه ايضاً الهروب من المواجهة ازاء الاشكاليات العلمية ومناقشتها، في ضوء اعتقادنا هذا نتساءل: ماهي الجامعة الإسلامية وبماذا تختلف بشكل جوهري وحقيقي عن الجامعات غير الإسلامية لاسيما ذلك النموذج الحداثي العلماني الليبرالي؟ ثم هل ان عملية الأسلمة ممكنة اساساً؟ وهل هي ضرورية اخيراً؟.

## (٢)

ماذا نقصد بالجامعة الإسلامية؟

يمكن القول ان اهم مقومات وجود المؤسسة الجامعية هي أ: المبدأ والهدف الذي تأسست لأجله، ب: العلوم التي تشكل مقرراتها الدراسية، ج: المقررات الدراسية، د: الاساتذة، هـ: الطلبة، و: النظام الاداري والتنفيذي.

على هذا الاساس لعل من الممكن ذكر أوجه التفاوت بين النموذج الإسلامي



والنماذج الاخرى على مستوى سائر هذه المقومات او بعضها. وفي الجانب العملي ايضاً نلاحظ ان المختصين الذين يتوفرون على دراسة موضوع أسلمة الجامعات والجامعة الإسلامية، قد حددوا مرادهم من (الجامعة الإسلامية) بهذه الطريقة كذلك، رغم انهم راحوا يؤكدون على الاول والثاني من المقومات التي ذكرناها.

حول المبدأ والهدف الذي يؤخذ بنظر الاعتبار في تأسيس الجامعة الإسلامية، فقد جاء في (التوصيات العامة للمؤتمر العالمي الاول للتربية والتعليم الإسلامي): « ان الهدف من التعليم والتربية الإسلاميين هو صنع الانسان الصالح الذي يعبد الله بالمفهوم الصحيح للكلمة، ويقيم حياته الروحية والمادية على اساس الشريعة ليسخر هذه الحياة في سبيل دينه.

ان الهدف من التربية والتعليم يجب ان يلاحظ التنمية المتوازنة لشخصية الانسان عبر تربية الروح والعقل والذات العقلانية والعواطف والانفعالات والحواس الجسمية للانسان. وفي ضوء هذا على التربية والتعليم ان توفر سبل تكامل الانسان في جميع ابعاده... سواء في الدائرة الفردية او الجماعية، لتوجه ذلك نحو تحقيق الصلاح ونبيل الكمال. والهدف النهائي للتربية والتعليم الإسلاميين هو التسليم المحض بالله في مستوى الفرد والمجتمع وبشكل عام في السياق الانساني»<sup>(٣)</sup>.

يقتررب المبدأ والهدف الذي تم تحديده هنا الى حد كبير مما طرحه سائر الاشخاص او الجماعات التي تعمل لأجل تأسيس الجامعة الإسلامية، وهي تعاني ثغرتين كسائر النماذج المطروحة!

الاولى انها قدمت في نص لا تمتلك الفاظه وصياغاته وضوحاً في المفاهيم اضافة الى ان اية محاولة لتوضيح دلالاتها لن تؤدي سوى الى خرق اجماع اولئك المتفقين. اذ نلاحظ بعض ما ورد من تعابير مثل الانسان الصالح المتقي، عبادة الله (بالمعنى الصحيح للكلمة)، تسخير الحياة الروحية والمادية في سبيل الدين، التكامل المتوازن للشخصية، الروح، العقل، الذات العقلانية، الانفعالات والعواطف، الصلاح، الكمال، التسليم الكامل بالله، ونجد أن هذه التعابير من جملة المفردات التي لا يمكن تحديد

اهداف الجامعة الإسلامية دون ايضاح مفهومها وحين نحاول ان نحدد مفاهيمها فإننا لن نقوم الا بالكشف عن مواطن الاختلاف في وجهات النظر.

ونقطة الضعف الاخرى هي ان الهدف من الجامعة الإسلامية اذا كان شيئاً من هذا القبيل فيحق لنا ان نتساءل: ما هو الفرق بين النموذج الإسلامي للجامعة والنموذج اليهودي او المسيحي؟ واعني بذلك ان الصياغات التي لاحظناها لم تكن تتوفر على خصوصية اسلامية، ويكفي ان نستبدل كلمة (الله) بكلمة (الاب السماوي) او (يهوه) ونكون بذلك قد حددنا الهدف الذي تلحظه الجامعة اليهودية او المسيحية.

وفيما يرتبط بالعلوم والمعارف التي يتم تدريسها في الجامعة الإسلامية فيلزم ان نتنبه الى انه ليس المراد بذلك . كما هو الاحتمال الراجح . ان يتم ضم العلوم والموضوعات الإسلامية الى المناهج الجامعية، حيث ان ذلك ممكن حتى مع المحافظة على النموذج الجامعي الحالي، اضافة الى اننا نلاحظ في العديد من الدول الإسلامية ومنها ايران، وجود عدد من المواد والمقررات الإسلامية التي ادرجت في بعض الفروع كمواد الزامية، الامر الذي يعني ان ذلك متحقق فعلاً.

كما ان هناك احتمالاً قوياً في انهم لم يريدوا بذلك ان يتم توفير فرص اكبر لطلاب الفروع الإسلامية في الجامعات لأجل تقديم البحوث والدراسات العليا باعتبار ان هذا يتحقق بمجرد تأسيس (مؤسسة للدراسات الإسلامية) او افتتاح (كلية للشريعة) في سائر جامعاتنا.

بعد هذا الذي تقدم يمكننا الحديث عن أسلمة العلوم والمعارف. واذا لاحظنا العلم بأكثر معانيه عمومية أي مطلق الوعي، يمكن القول بأن في وسعنا تقسيم العلوم التي في متناول يد الانسان الى مجموعتين: الاولى هي العلوم التي يدعى انها تمنح من قبل الله تعالى عبر الوحي الى اشخاص مختارين أي الانبياء وتصل الى بني البشر، وهي في شكلها المدون بقيت ضمن النصوص المقدسة الدينية. والاخرى هي العلوم التي اكتسبها الانسان عبر توظيف مختلف قواه الادراكية. واذا اقتصر حديثنا على الدائرة الإسلامية فيمكن القول بأن مجموعة العلوم الاولى تتمثل بالقرآن والاحاديث المعتمدة. اما اذا اردنا ان نلاحظ العلم في معنى اضيق أي بمعنى الفرع العلمي (Discipline)

ونقتصر في حديثنا على نطاق الثقافة الإسلامية فلنا ان نقسم العلوم الى اسلامية وغير اسلامية. والأولى هي التي من شأنها ان تتولى فهم وبيان الكتاب والسنة والدفاع عنهما، او التي يحتل فيها الكتاب والسنة مرجعية معرفية في مقام اثبات رأي ما او نفيه او نقضه وابعاده وردده أو القبول به.

وعلى اساس ذلك يقع في نطاق العلوم الإسلامية نظائر تفسير القرآن وشرح الحديث وسيرة الرسول (ص) وعلم الكلام الإسلامي وعلم الاخلاق الإسلامي والفقهاء وقسم من اصول الفقه<sup>(٤)</sup>، بينما ستكون العلوم التي لا تتسم بأي من الوصفين المذكورين غير اسلامية، وعلى هذا فإن علوماً مثل المنطق والرياضيات والطبيعات التجريبية والعلوم الانسانية التجريبية (كالنفس والاجتماع والاقتصاد) والعلوم التاريخية (كالتاريخ واللغة) هي علوم غير اسلامية<sup>(٥)</sup>.

ليس من شك في ان الحديث عن أسلمة العلوم لا يراد به أسلمة العلوم الإسلامية (المجموعة الاولى) حيث ان لا معنى لذلك وهو من تحصيل الحاصل، ولهذا فإن جهود أسلمة الجامعات تستهدف أسلمة تلك العلوم غير الإسلامية التي اشرنا لبعضها وأسلمة منهج البحث فيها مما هو عقلي (بالمعنى الاخص)<sup>(٦)</sup> او تجريبي او تاريخي.

وسنواجه الآن سؤالين: ماهو المراد بأسلمة العلوم وهل ان عملية الأسلمة ممكنة؟ لعل المراد بأسلمة العلوم هو ان نقوم بعرض القضايا التي تتضمنها العلوم العقلية والتجريبية والتاريخية على القرآن والاحاديث المعتمدة لنقبل منها ماصادق عليه القرآن والاحاديث المعتمدة ونذر ما دونه، وتكون حصيلة ما قبلناه في ضوء ذلك علماً اسلامياً، واذا كان ذلك هو المقصود بالأسلمة فعلينا ان نلاحظ:

اولاً: كيف لنا ان نثبت ان من صدر عنه القرآن او الروايات المعتمدة، كان في صدد بيان الحقائق العقلية او التجريبية او التاريخية التي طرحتها العلوم، او اثبات انه قام ببيان ذلك؟ (قضية هرمنيوطيقية).

وثانياً: ان ما نقبله في العملية المذكورة او نرفضه هل يكون عبر مجرد تصديق القرآن والرواية له او تكذيبه اياه، ام ان ذلك يستعين ايضاً بأساليب الاستدلال ومعايير الرفض والقبول المتعارف عليها في تلك العلوم ذاتها لنمارس عملية تبرير معرفي

(Justification) لما نصنع؟ ففي الصورة الاولى تكون قد خرجنا عن قواعد البحث حيث لا يمكن لذلك ان يقنع اياً من المختصين في تلك العلوم، بينما يصبح رجوعنا الى الكتاب والسنة في الصورة الثانية عملاً دون طائل.

ثالثاً: هل يوجد ثمة بديل لمجموعة القضايا التي سيتم رفضها في العملية تلك؟ ومن اين لنا بذلك البديل؟ ان العلم لا يمكنه ان يتواصل ويستمر دون رأي او نظرية في حوزته ولهذا فإننا نلاحظ في العديد من المواطنين وجود نظريات تحافظ على موقع لها في العلم رغم انها لا تتمتع بأساس مبرهن كاف وربما كانت هناك معطيات علمية تثبت بطلانها، وما ذلك الا لعدم وجود بديل لها<sup>(٧)</sup>.

رابعاً: ان هذا الفعل ينطوي على مضمون سلبي يجعل من موقفنا مجرد رد فعل متأثر أي ان هذه العملية لا يمكنها ان تمثل اداة في تكامل العلوم بل يمكنها وحسب ان تدعي انها تحول دون انحراف العلوم وضلالها.

خامساً (وهذه ملاحظة سنتولى ايضاحها بشكل اكبر لاحقاً): من هم الذين سيرحبون بهذا العلم الذي خضع لتلك العملية؟.

في احتمال آخر يمكن ان يراد بأسلمة العلوم ان نمارس فعلاً ايجابياً عبر الرجوع الى الكتاب والسنة أي ان نقوم باعادة بناء وانتاج العلوم فنبداً من الصفر، فبدلاً عن ممارسة التقويم والتصحيح للعلوم الموجودة في ضوء الكتاب والسنة والانشغال بالأخذ والاعتباس منها، نتولى في ضوء الاساس ذاته طرح مشروع جديد وتقديم علوم جديدة. والمواد الاولى الخام التي تتطلبها هذه العملية ليست بالقليلة في مطاوي الكتاب والسنة.

افلم يعمد الشيخ الانصاري مثلاً الى تحديد سائر موضوعات البيع والخيارات عبر توظيف عدد من الآيات والاحبار التي استطاع بواسطتها معالجة كافة المسائل ذات العلاقة بهذا الموضوع واعداد كتابه الواسع والمهم (كتاب المكاسب)؟.

وما ينقصنا فقط هو الارادة والعزيمة التي امتلكها الشيخ الانصاري لنستخرج من صميم الكتاب والسنة علوماً اسلامية في الاقتصاد والاجتماع والنفس بل والاحياء والكيمياء والفيزياء والرياضيات والمنطق... الخ.

ويلزمنا أيضاً ان نعلق على ذلك بما يلي:

اولاً: ماهو الدليل على ان الكتاب والسنة اخذاً على عاتقهما بيان الحقائق العقلية والتاريخية والتجريبية؟ ويبدو انه ليس ثمة دليل على هكذا دعوى وانما يمكن البرهنة على عكسها بالقول بأن ذات الكتاب والسنة لا يزعمان بوجود هكذا حقائق بالمستوى الكافي لتأسيس مئات الفروع العلمية.

كما ان من الواضح عدم معقولية الدعوى التي تفترض ان جميع ما تم اكتسابه بالعلم يحمل السمة الإسلامية بمبرر أن الكتاب والسنة اكداً على اهمية طلب العلم وممارسة التعقل، وذلك لأن هذا الزعم يقوم بإلغاء سائر الفروق الرئيسية بين العلوم الإسلامية وغيرها لأن كافة العلوم هي حصيلة استخدام تلك القوى المدركة التي حباها بها الخالق عز وجل.

ولا يمكن للاستشهاد بما صنعه الشيخ الانصاري ان يعالج اياً من هذه المشاكل، حيث انه وبقطع النظر عما يمكن تسجيله من ملاحظات على منهجه<sup>(٨)</sup>، فإنه لا يمكن ان نقارن بين انجازاته والمشروع الذي نلاحظه هنا، إذ أنه من الممكن ان يتم استنباط احكام البيع وخياراته بل وسائر احكام الفقه من الكتاب والسنة، ولا يمكن في نفس الوقت ان نستنتج أي قضية رياضية او اقتصادية منها، خاصة اذا لاحظنا ان موضوعات الفقه تقع في نطاق العلوم المعيارية (Normative) بينما الموضوعات التي تلاحظ في ذلك المشروع هي بأسرها تقع في دائرة العلوم الوصفية (Descriptive).

ثانياً: في تلك العلوم التي تنتج عن العملية المذكورة، كيف لنا تقديم تبرير معرفي والبرهنة على موضوعات العلم وقضاياها؟ فإذا اقتصر منهج البحث والاستدلال على الكتاب والسنة فقط فإن هذه العلوم ستتحوّل جميعها الى علوم تقليدية مما يعني عدم امكان جعلها بديلاً للعلوم العقلية والتجريبية التاريخية، إذ ان الاخيرة تمتلك مناهج بحث وتقييم عامة لا تتقيد بالدين ولذلك فهي مؤهلة لأن تطالب الجميع بقبول معطياتها، بينما العلوم التي يفرزها ذلك اللون من الأسلمة انما تستند الى دين محدد ولذلك فهي لا تستطيع ان تخاطب سوى اتباع الدين هذا فقط.

أما لو تم اعتماد منهج البحث العقلي أو التجريبي أو التاريخي فعلى حد تعبير هانس

ريشباخ (Hans Reichenbach) فيلسوف العلم الألماني (١٨٩١-١٩٥٣) لن يمكن توظيف الكتاب والسنة إلا في مستوى الفرضية أو سياق الاكتشاف دون مستوى البرهنة والتبرير المعرفي، ومن الواضح ان المستوى الأول يمكن فيه ان نستفيد من سائر المصادر ولا ينحصر ذلك في الكتاب والسنة، لكن هذا المستوى لن يحول العلم الى علم ديني بل يظل كون العلم دينياً أو عقلياً أو تاريخياً أو تجريبياً بحاجة الى توظيف المرجعية والمصدر المعرفي المعين في المستوى الثاني أي مستوى البرهنة والاثبات.

ثالثاً: لو استطعنا عبر الاستناد الى الكتاب والسنة ان نقدم نسخة اسلامية لسائر العلوم، فماذا ستكون فائدة القوى الإدراكية التي وهبها لنا الله أو الطبيعة؟ خاصة مع الالتفات الى دعوة الكتاب والسنة وتوصياتهما بالتدبر والتفكير والتعقل، إذ كيف سنفسر ذلك حينئذ؟.

رابعاً: تدلل نفس المبادرة الى انتاج نسخة اسلامية من العلوم الموجودة على ان اصحاب المشروع لا يرتضون العلوم تلك أو قسماً منها على الاقل، ولذلك من الوارد جداً ان سائر النظريات التي ستظهر في النسخة الإسلامية او قسم منها سيتقاطع مع نظريات العلوم الموجودة، فماذا نضع حينئذ وبأيها علينا ان نأخذ؟.

وأما يكون هذا التساؤل اكثر خطورة وجدية حين لا نمتلك رؤية اخصائي في فلسفة العلم أو الاتجاه الذرائعي أو التوافقي او البراغماتي أو العملي أو بتعبير جون ديوي، لا نكون في مستوى اختباري تجريبي، وإنما نعتقد أن مسألة الصدق والكذب للقضايا والنظريات هي أمر جدي ولا يقبل غض النظر.

وسيجاب على ذلك بالطبع بأن معالجة هذا التعارض تكون بالانحياز الى النسخة الإسلامية على اساس ان معطيات الوحي حقائق مطلقة وخالدة، بينما تظل الحقائق العقلية والتجريبية والتاريخية اموراً لا تتمتع بالطابع القطعي الدائم وتحتاج الى تقييمها على اساس الوحي.

لكن علينا ان نتنبه الى ان قضية كون «حقائق الوحي مطلقة وخالدة» بنفسها اضافة الى مقدمات هذه القضية بأسرها، هي من المعطيات العقلية أي انها ستكون في ضوء الزعم المار حقائق مؤقتة غير قطعية! وحين يمكن التحلي عن سائر أو بعض المعطيات

العقلية، فما هو المانع من رفض القضية التي تؤكد اطلاقية معطيات الوحي وخلودها؟. وحول المقومات الاربعة الاخرى للجامعة الإسلامية فسكتفتي بالحديث عن ثالثها وهو المواد الدراسية، حيث بادر البعض من انصار أسلمة الجامعات والعلوم في العقدين الاخيرين وفي مختلف البلاد الإسلامية، الى وضع وتأليف كتب دراسية تضمنت مادة علمية اسلامية تم تدوينها بمراعاة الضوابط والمواصفات اللازمة للمنهج الدراسي وفقاً لادعائهم، وتدلل الملاحظة الدقيقة لهذا النوع من الكتب على ان معظمها اعتمد المنهج الاول من الاحتمالات التي ذكرناها لمفاد الأسلمة.

### (٣)

سنتولى الآن معالجة الموضوع التالي: هل ان أسلمة الجامعات ممكنة؟ وقد ذكرنا سابقاً اهم مقومات وجود المؤسسة الجامعية، وبالطبع فإن الجامعة الإسلامية هي التي تشكلت سائر مقوماتها هذه على اساس الضوابط الإسلامية، وستواجهنا هنا قضايا نظرية ومشاكل في المستوى العملي تتوقف امكانية تأسيس الجامعة الإسلامية على معالجتها، وحيث ان تلك المعالجة على الاقل متعسرة وصعبة الى حد كبير ان لم نقل مستحيلة، فإن تأسيس النموذج الإسلامي للجامعة هو مستحيل عملياً او تواجهه مصاعب كبيرة على الاقل.

لأجل وضع المقومات الستة للجامعة طبقاً لتعاليم الإسلام وأحكامه، فلا مناص من الاستناد الى الكتاب والسنة في ذلك واستنطاقهما. غير انه، ولسوء الحظ او حسنه، يناط تحديد موقف الكتاب والسنة ويتحدد بمن يتولى استنطاقهما حيث يؤدي ذلك الى ظهور أجوبة متعددة لسؤال واحد وهو ما دعى الى ظهور قراءات متعددة للإسلام. ورغم ان هذه القراءات يمكن تصنيفها الى ثلاثة اتجاهات واسعة (الأصولية، وتيار التجديد، والتيار التقليدي)<sup>(٩)</sup> فإنها اكبر من ان تحصى بسهولة وبشكل كامل.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: الى أي القراءات والاتجاهات سنتجى في تحديدينا للضابطة الإسلامية التي نضع على اساسها خصائص النموذج الإسلامي للجامعة؟. ويمكن ان نجيب على ذلك بأن الرجوع الى الكتاب والسنة هو الذي يحدد لنا

الصحيح من تلك القراءات والاتجاهات، غير أنه يلزمنا الالتفات الى ان ذات رجوعنا هذا الى الكتاب والسنة يعبر عن ذات السبب في ظهور القراءات المتعددة للإسلام، وما يكون سبباً للاختلاف ليس بوسعه أن يكون عاملاً في تبديده.

ويمكن أن يقال اننا نلجأ في هذا الى تلك الضرورات التي يجمع عليها المسلمون كافة، بيد ان ضرورات الإسلام، ومع قطع النظر عن النقاشات التي يمكن ان تطال تحديد مفاهيمها ومصاديقها على السواء، ليست في مستواها الكمي والنوعي بالنحو الذي يوفر لنا إمكانية تحديد خصائص الجامعة الإسلامية.

ولعل آخر يقول ان من الممكن تشكيل لجنة تتألف من جميع الزعماء الروحيين ورموز الفكر الإسلامي، لتتولى ابداء الرأي حول مختلف الاشكاليات، على ان يكون ما تتفق عليه من رأي ذا طابع الزامي لجميع مسلمي العالم بما في ذلك ما يرتبط بخصائص الجامعة الإسلامية.

غير أنه يجدر القول هنا بأن ذات تأسيس لجنة بهذا المستوى ستكون له مكاسب عديدة أقلها ان الزعامات الإسلامية ستلتقي ببعضها وتجلس للحوار وتبادل وجهات النظر، والاخرى هي الحؤول دون تكرر الظاهرة المقيتة التي تتمثل بمن يطلعون علينا من آونة لأخرى ليمارسوا، لضيق أفقهم وضعف مستواهم العلمي، رمي الاخرين بالكفر والالحاد حيث يجعلون من انفسهم معياراً لفرز الحق من الباطل وتحديد الإسلامي وغير الإسلامي.

لكن مع كل ذلك نلاحظ في العالم المسيحي أيضاً ان الكاثوليك عمدوا خلال ١٦٧٥ عاماً الى تشكيل ٢١ لجنة عالمية ومع هذا فهم لا زالوا يعانون من عدم حصول اتفاق حول الضابطة في كون الرأي المعين مسيحياً او غير مسيحي، وحول المعيار الدقيق للكفر والايمان والبدعة والفسق ولا يزال الباب مفتوحاً لديهم للبحث والمعالجة والنقاش والجدال.

ولا أظن ان ثمة فرقاً عميقاً بين العالمين المسيحي والإسلامي وأوضاعهما الفكرية والثقافية ليقول القائل بأن ذلك قياس مع الفارق ومن الممكن جداً حل جميع الخلافات في وجهات النظر من خلال تأسيس لجنة اسلامية عالمية.



ولنفرض الآن ان كافة الاختلافات قد تم حلها وحددت بدقة خصائص الجامعة الإسلامية، فإن التساؤل يبقى أيضاً حول ضرورة ان يلتحق شباب البلدان الإسلامية بذلك النموذج الإسلامي الذي صورناه، ويلتزموا بضوابط هكذا نظام تعليمي وتربوي؟ فهل ذلك لأنهم مسلمون أي ولدوا في بلدان اسلامية لأبوين مسلمين، ام لأن الجامعة الإسلامية تتمتع بقدر اكبر من الحقانية وهي نموذج اكثر عملية؟.

ان البناء على الفرض الاول يمكنه ان يواجه باعتراض الشاب المسلم الذي سيطلب بأن يكون له حق اختيار النظام التربوي والتعليمي الذي يشاء هو بعد أن لم يكن له الخيار في تحديد أبويه او مكان ولادته وزمانها. اذ ماهو الداعي لأن يستتبع الفعل غير الاختياري المزيد من الافعال الاخرى غير الاختيارية؟ واذا اخترنا الفرض الآخر فعلياً حينئذ ان نتولى اثبات أحقية الجامعة الإسلامية وكونها عملية اكثر من النماذج الأخرى.

ويمكن الاستعانة بما يعبر عنه برتراند راسل بوسائل الردع والترغيب في دفع الشباب الى النظام الإسلامي في التربية والتعليم، ولكن الشأن في أن الوسائل الإقناعية اذا لم توظف في هذا الاطار فلا يمكن لعمليات الدفع تلك ان تتواصل كما لن يمكن تحقيق مكاسب عبر ذلك وهو الامر الاهم، وذلك لأن الفائدة من التعليم والتربية الدينية انما تتأتى بشكل اساسي حين يختارها المرء عن دراية وقناعة.

وتظهر هذه الازمة في ذروتها حين ننتبه الى اننا في عصر الحداثة (Modernity) او غلبة الحداثة على الاقل، وتنقلنا هذه الحقيقة الى الفقرة اللاحقة.

«علينا ان ندرك اننا دخلنا صراعاً مهماً، صراعاً مع رؤية نقدية غير دينية، ورؤية تحليلية لا تتبنى حقائق الوحي كقضايا معقولة دون تقييمها في معيار العقل الانساني. أي انها تنكر وجود مصدر آخر للمعرفة الانسانية غير العقل بشكل قاطع، وتسود هذه القاعدة الديكارتية على جميع الانشطة التي تعد عملية، ولذلك يلزمنا ان نقوم بتنظيم المفاهيم الدينية واثبات جدواها من خلال ممارسة التحليل ازاء شخصية الانسان والمجتمع وسائر العلوم التي يكتسب الانسان بفضلها المفاهيم».<sup>(١٠)</sup>

ان هذه المواجهة مع الرؤية النقدية اللادينية التحليلية التي تمثل رؤية انسان الحداثة، هو امر صعب وفي الوقت نفسه تعبر عن مقدمة لا مفر من توفيرها لمن يريد

تأسيس الجامعة الإسلامية حيث تلزمه بالدخول في الحوار والنقاش الجاد مع المفكر الديني غير المسلم والمفكر اللاديني أيضاً بل والمناهض للدين، حواراً يتوخى الحق ويتم في آفاق حرة. وعبر ذلك وحسب يمكن للمفكرين والباحثين المسلمين «ان يدركوا الى أي حد تمثل نظرياتهم وآراؤهم اموراً يمكن ان تتقبل عقلياً ومنطقياً، والمواطن التي لا تزال أبحاثهم تعاني فيها النقص، وطبيعة ما يحتاجونه من جهود الإعداد والتمهيد النقدية الحديثة والأكثر تأثيراً، والمواطن التي لا تقبل أي لون من الوفاق والتعايش والتراجع»<sup>(١١)</sup>.

وجميع ذلك انما يعني ان على اصحاب مشروع الجامعة الإسلامية ان لا يستهينوا بالمعارف والدراسات الجامعية والانشطة البحثية للحدثة واللا دينية او الليبرالية، وههنا . كما اعتقد . تبثلى فكرة تأسيس الجامعة الإسلامية بنوع من التناقض الموهوم او الاشكالية، اذ لأجل تأسيس جامعة إسلامية قوية ومجدية لا بد من توفر جامعة غير اسلامية تتمتع بالرصانة وتنطوي على الجدوى.

#### (٤)

فيما يرتبط بمستوى الضرورة أي الضرورة في تأسيس الجامعة الإسلامية، فلاشك ان جامعاتنا ونظمنا التربوية في كل العالم تعاني من عيوب وثغرات حقيقية ونواقص متعددة ويكفي في ذلك ان نطالع بدقة الاعمال المركزة ذات الطابع الانساني لأشخاص نظير ايفان ايليتش وثيودور روزاك، لنذكر أي صنف من البشر يتم اعدادهم في جامعات الحدثة وانظمتها التعليمية... اولئك الذين تتمثل ابرز صفاتهم في انهم لا يمتلكون أي غاية او هدف نهائي سوى مواجهة ما يطرأ من المشاكل الاقتصادية والتقنية والاجتماعية ليوظفوا علومهم كوسيلة للاستعانة بها في تأمين حاجاتهم العاجلة والآجلة رغم المشكلة تلك.

فالنموذج المعاصر للتربية والتعليم ليس شيئاً سوى فن الصراع والغلبة في احوال وظروف النزاع والعداوة التي نراها حولنا. وعبر هذا الفن يقومون بانتزاع حصتهم من حنجرة الديار التي حولهم ليتولوا صيانتها بالعض على النواجذ، فلا هدف متعالياً آخر

وراء الاستجابة للحاجات والرغبات العاجلة او المؤجلة.

يقول جاك مارتين في نص حزين ومؤلم: «انني احب شباب هذا العصر واعتز بهم، وكلما اخذت في التفكير بظروفهم يتملكني احساس غريب مضطرب ومشوش... ان مستواهم الاخلاقي اجمالياً ليس بأقل مما كان عليه الجيل السابق رغم انهم اكثر تساهلاً كما هو واضح. انهم يمتلكون صدقاً وصراحة يبعثان على الاطمئنان وينشرح لهما الصدر... ذلك لأنهم جيدون ومنفتحون بشكل حقيقي، ويتمتعون ببعد في النظر وحرية وعفوية، وثمة في اعمالهم الشريفة وحتى غير الاخلاقية نوع من النقاء يشبه براءة الطيور والغزلان. لكنهم في واقع الامر يمرون بمرحلة انهارت فيها البنى المكتسبة للارث الاخلاقي والديني حيث لا يزال الانسان مشغولاً بالعبث في ميراثه... ان شباب هذا العصر يقف على مرتفع العدم»<sup>(١٢)</sup>.

ان كل هذا صحيح ولكن هل ينتج عن الازعان بعيوب ونواقص النموذج الجامعي للحدائث ونظامها في التربية والتعليم، الايمان بضرورة تأسيس الجامعة الإسلامية؟ أجل ولكن شريطة ان تثبت ثلاثة عناصر اخرى. احدها ان يكون هذا النموذج الإسلامي خالياً عن تلك الثغرات، والآخر ان لا يكون مبتلى بنقاط ضعف اكبر، وثالثها ان يكون هذا النموذج المتكامل المجرد عن النواقص خاصاً بالمفهوم التربوي والتعليمي في الإسلام دون ان تكون للمفاهيم الاخرى المسيحية او البوذية حصة فيه.

### (٥)

ان ما ذكر حتى الآن حمل في اغلبه طابعاً نقدياً سالباً، ولا بد ان يكون القارئ الكريم قد توقع ان يسمع مقابل ذلك حديثاً ايجابياً، ولذلك اقدم فيما يلي جملة من الملاحظات الايجابية بشكل صريح وموجز.

أ. ليس من الممكن او الضروري أسلمة العلوم والمعارف الوصفية والبشرية اذ أنها في هذه المرحلة لا تنطوي على عيوب ونواقص ذاتية لنحاول ان نطرح لها بديلاً. وكل العيوب والاشكاليات انما تتوجه الى تيار الغلو العلمي (Sceintism) أي الرؤية المعرفية التي تزعم ان المنهج التجريبي هو القناة الوحيدة للمعرفة الانسانية (كما هو

المفهوم الأرجح)، او تزعم ان ذلك هو المنهج الوحيد الذي يتوفر لدينا حالياً كقناة تعد مؤهلة للوثوق بها (كما هو المفهوم الاقل رجحاناً).

وهذا الغلو العلمي هو الاتجاه المعرفي الذي انتهى الى اتجاه مادي على المستوى الانطولوجي ومعرفة الوجود أي بالقول بأن الواقع المادي هو الواقع الوحيد الذي ندرکه ونرتضيه. وأدى في مستواه الابستمولوجي وبضربة واحدة الى تدمير البناء الوجودي الضخم للكون وحافظ على طابقه الارضي فقط أي عالم الطبيعة.

والمسؤولية الملقاة على عاتقنا في هذا المجال هي ان نعمل في جامعاتنا على تنبيه الطلبة الى ان ذلك الغلو العلمي المعرفي غير قابل لأن ننحاز له بشكل منطقي، وأن المرور من دائرة ذلك اللون من المغالاة المعرفية الى المادية في فلسفة الوجود هو نقلة تحمل طابعاً سيكولوجياً غير منطقي، كما لا يمكن الانحياز منطقياً الى المادية في فلسفة الوجود.

ب. اضافة الى ما مر يلزمننا ان نكشف للطلبة ان العلم هو نشاط انساني، وهو على عكس ما يتصور معظم الاشخاص الحداثويين، ليس نشاطاً محايداً يستند وحسب على العقل الهادئ الحذر والمنطقي الذي يستعين بمجموعة من القواعد ليكون من معطيات خاصة نتائج استقرائية تتحول الى نظريات وفرضيات ستخضع آخر الامر الى اختبارات حسية وتجريبية.

وهذه هي الحقيقة بالغة الدقة التي ادركها كبار مؤرخي العلم كشارلز غلليسي<sup>(١٣)</sup> وجون. س. غرين<sup>(١٤)</sup> وتوماس كون<sup>(١٥)</sup>، وباحث في لغة العلم مثل ستيفن تولمن<sup>(١٦)</sup> وفلاسفة علم نظير مايكل بولني<sup>(١٧)</sup> وبرنارد لونرغن<sup>(١٨)</sup> وفلاسفة ولاهوتيون مثل كارل رونر<sup>(١٩)</sup> وبول تيلتش<sup>(٢٠)</sup>، وفتنوا اليها.<sup>(٢١)</sup>

يمارس العلماء انشطتهم عبر مختلف قواهم وليس بواسطة العقل وحسب، وهذه هي الحقيقة التي اذا تم ادراكها بشكل جيد فإن سطوة العلم وهيبته تتضاءل في اذهاننا وضمائرنا كي لا نكون عبيداً للعلم كممثل للمرجعية الموثوقة في دائرة الحقيقة والمعرفة.

ج. حينئذ، سنتنقل العديد من الموضوعات الى خارج حدود البحث العلمي أي ان العلم لن يكون بوسعه الا الصمت ازاءها، وعلى الاقل كما نقرر هيوستن سميث ستكون

القيم الذاتية والقانونية والاهداف والمفاهيم العالمية والوجودية... كل هذه خارج دائرة العلم<sup>(٢٢)</sup>. وكان انشتاين يعترف حتى في المرحلة التي كان للقضايا العلمية موقع بارز في فلسفته، ان تلك القضايا تترك «المسائل الحياتية... على حالها»<sup>(٢٣)</sup>.

د. بقطع النظر عن ذلك ينبغي للطلبة ان يدركوا ان العقل الاستدلالي (Reason) ليس بالأمر السيئ ابدأً شريطة ان لا يتخلى عن رؤيته الشمولية الجامعة، وليست مشكلة انسان الحدائة في اتباعه لذلك العقل وانما في انه لم يلتزم دوماً بذلك بل انه راح يمارس الكيل بمكيالين ازاءه، أي انه وبمجرد ان يواجه حقيقة يعجز عن تفسيرها في اطاره الفكري والعقلي، فإنه يسارع الى انكارها او تجاهلها بدلاً عن ان يرى في ذلك مؤشراً على وجود خلل في اطاره ذاك.

هـ - ينبغي ان يصبح من الواضح لدى الطلبة ان علماء الدين والالهيات اذا لم يكن في وسعهم دوماً ان يدافعوا عن الدين بشكل عقلاني او يقدموا تفسيراً يتم قبوله بشكل منطقي للمفاهيم الاساسية للايمان الديني، فإن فلاسفة العلم ايضاً يعانون من هذا العجز بنفس المستوى من الحيرة وعدم الاتفاق في اطار محاولة الاستيعاب الدقيق لما يطرأ في عملية البحث والاكتشاف العلمي. وليس لأي منا ان يتهم العلم بأنه غير منطقي أو دون جدوى على اساس الصعوبة التي يواجهها في اعداد تفسير دقيق وموسع لبنية العلم النظري، فكيف يسوغ لنا ان نبرر هكذا استنتاج ازاء الدين؟<sup>(٢٤)</sup>.

و - يتمثل الامر الذي يجمع بين هذه الملاحظات وتلك التي لم نتطرق اليها، هو أنها في الوقت الذي تعترف بأهمية العلم فإنها تؤكد وتعلن ضعف رؤية العلم للكون وأزمة اتجاه المغالاة في العلم مما يعبر عن اساس الأزمات التي تواجه انسان الحدائة.

ز. وأما الجامعة، فإننا في اشد الحاجة اليوم الى جامعة تهتم بالابعاد المعنوية، ويمتلك طلبتها مفهوماً عن عالم الوجود اوسع من عالم الطبيعة، ولا يرون وجودهم منحصرأ في دائرة الجسم المادي. طلبة يدركون للعالم ولدواتهم معنى وهدفاً يوفر لهم فرصة ان يمنحوا ما يرونه في هذه الحياة وما يصنعونه كذلك، طابعاً موحداً ومنظماً، ليشهدوا قيم الاخلاق تتجسد ولا يعتبرون أحداً سواهم مسؤولاً عما يواجهونه في الحياة... وأن لا يحرموا متعة الطمأنينة والسعادة والأمل.

## الهوامش

- and Teacher Education.
- Professor Isma'il Rogi al-faruqi and Dr Abdullah Omar Nasseef (ed.), social and Natural Sciences.
  - Dr Wasiullah Khanced ., Education and society in The muslim world.
  - Dr syed Hossein Nasr (ed.), philosophy, literature and fine Arts.
  - Dr syed Ali Ashraf (ed.), Muslim Education in the Modern world: a survey
- جميع هذه الأعمال نشرت في مجموعة Islamic Education Series تحرير د. علي أشرف، جامعة عبد العزيز ودار Hodder & Stoughton للنشر .
- H. H. Bilgrami & S. A Ashraf, The Concept of an Islamic University.
  - S. A Ashraf, NewHorizons in Moslim Education.
- (3) S. A Ashraf, NewHorizons in Moslim Education, (cambridge: Hodder and Stoughton, 1985) PP. 102-104.
- (٤) عد البعض علم الفقه بأسره إسلامياً، واضاف آخرون تلاوة القرآن وحفظه وسيرة الصحابة والتابعين (مما يستوعب تاريخ صدر الإسلام) واللغة العربية (على
- (١) للاطلاع على آراء المفكرين الذين قدموا أعمالاً نظرية في العالم المسيحي في مجال تأسيس نموذج ديني للتعليم والتربية، يلاحظ:
- Smith, Hoston, The purposes of Higher Education (Newyork: Harper and Brothers, 1995)
  - Whitehead, Alfred North, The Aims of Education and other Essay Eclarke, sirfard, Freedom in the Educative society (london, 1948)
  - Jeffreys, M.V. C.The Aims of Education (london, 1970)
  - Niblett, W. R. (ed) The sciences, the Humanities, and the Technologic Threat (london 1975)
  - Maritain Jacques, Education at the crossroads (New Haven, 1944).
- (٢) يمكن ملاحظة قسم من الاعمال العلمية لهؤلاء المفكرين الإسلاميين في مايلي:
- Dr Seyd Sajjad Husain and Dr Seyd Ali Ashraf. Crisisin Muslim Education
  - Professor Syed Muhammad al-Naquib al- Attas (ed.) , Aims and obyectives of islamic Education.
  - Professor Muhammad Hamid al-Afendi and Professor Nabi Ahmed Baloch (ed.), curriculum

Effect will not Go Away?" in Journal of the Theory of Social Behaviour, V, 2 (1976).

التي نجد فيها كاتب مقالة « سر البقاء » يقرر أن علماء النفس السلوكيين يعتقدون ان (قانون النتيجة) الذي ابدعه إدوارد لي ثورنديك عالم النفس الأمريكي المتخصص في التربية والتعليم (١٨٧٤ — ١٩٤٩) «والذي يفترض ان الافعال التي تتم مكافأتها ستتكرر» ورغم انطوائه على جملة من النواقص غير انه لا بدليل له. نقلاً عن:

Smith, Huston, Forgotten Truth, (Harper & Row, 1967), pp.134-6.

(٨) اوردت جملة من الاشكاليات الموجودة في المنهج التقليدي في محل آخر، يلاحظ: مجلة نقد ونظر، السنة الثالثة، العدد الرابع، خريف ١٩٩٧، ملف (فلسفة الفقه).

(٩) للإطلاع على وجوه الاشتراك والتقاطع بين هذه الاتجاهات الرئيسية في الإسلام، تلاحظ مقالتنا «حديث في حجم وطبيعة العلاقة بين الإسلام والليبرالية» في مجلة كيان، السنة التاسعة (آب . تموز) ١٩٩٩، ص ١٢، ١٣.

(١٠) H. Bilgrami and S. A. Ashraf, op. Cit. , p. 49.

(11) ibid, p 50.

(12) Maritain, Jacques, Education at the crossroads, (New Haven:Yale

الاقبل في المستوى الذي يتعلق بالقرآن). ولا يتمتع أي من هذه الآراء بالدقة او الصحة.

(٥) تعمدت ان لا أتحدث هنا عن الفلسفة والعرفان الإسلاميين، وأحيل ذلك الى مناسبة اخرى.

(٦) منذ عصر ابن خلدون فما بعد، اتبع المسلمون ما قرره في هذا المجال حيث عدوا العلوم التي ذكرناها كعلوم اسلامية (علوماً نقلية) وغيرها (علوماً عقلية). ومن الواضح ان الاخيرة يمتلك بعضها منهجاً عقلياً، وآخر تجريبياً، والثالث تاريخياً، وعلى هذا فالمنهج العقلي له مفهومان، يكون الاول بالمعنى الاعم الذي لاحظه ابن خلدون، والآخر بالمعنى الأخص الذي هو أكثر تداولاً اليوم، وقد جعلنا تعبير «بالمعنى الأخص» بين قوسين للتنبية الى استخدامنا المعنى الثاني.

(٧) يراجع كمثال لذلك:

Nature, CLXXIII, 4397 (Feb. 6, 1954), 227.

حيث نجد فيها السير جيمس غري استاذ جامعة كامبردج يبرر بقاء نظرية التكامل الدارونية في علوم الاحياء رغم بعض نقاط ضعفها الواضحة بأن «معظم علماء الاحياء يعتقدون ان ممارسة التفكير على أساس من الفرضيات غير المحتملة أفضل من أن لا نفكر أصلاً».

ويراجع كذلك:

Dennett, D. C. , "Why the law of

(21) See Gilkey, Iongon, Religion and the scientific Future (MUPIROSE, 1981).

(22) See Smith, Huston, Beyond the post \_ Modern Thought, (Illinois: auest Book, 1996), PP. 84\_ 90; and his Forgotten tract, (New York, Harper and Row, 1976), PP. 14 \_ 17.

(٢٣) الفقرة ٦٠٥٢ من رسالته المنطقية الفلسفية.

(٢٤) يلاحظ:

shapere, Dudley, philosophical problems of Natural science (New York, The macmillan company, 1967), PP. 1\_ 29.

حيث حاول الكاتب بأسلوب معبر وصریح ان يعيد قراءة طيف واسع من الاختلافات ونماذج الحيرة والشك لفلاسفة العلم في مجال بنية العلم الاساسية.

ان طبيعة الاسلوب العلمي ذاته، والالفاظ والمفاهيم النظرية (Theoretical Terms) للعلم، وحجم وكيفية اختبار الفرضيات والنظريات العلمية، والجانب اللغوي أو الفلسفي لنظرية اوقانون علمي ما... كل هذه تظل كما يبدو في عرف فلاسفة العلم، من الاسرار.

University press, 1944), p. 86.

(13) Gillispie, Charles C., Genesis and Geology (New York, Harper Torch books, 1959).

(14) Greene, John C., The Death of Adam (Ames: Iowa state University press, 1959).

(15) Cuhn, Thomas, The structure of scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago press, 1962).

(16) Toulmin, Stephen, Foresight and Understanding (New York, Harper Torch books, 1961).

(17) Polanyi, Michael, Personal knowledge (New York, Harper Torch books, 1964); The Tacit Dimension (Garden city, N. Y. : Doubleday Anchor, 1966); and science, Faith and society (Chicago: University of Chicago press, 1964)

(18) Lonergan, Bernard J. F. In sight (London: Longmans, 1964).

(19) Rahner, Karl, Spirit in the World, tr. William Dych (New York, Harper and Herder, 1968)

(20) Tillich, Paul, The Search for Absolutes (New York, Simon and Schuster, 1967).



## المبادئ التطبيقية لأسامة العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية

محمد ابو القاسم حاج حمد\*

---

نتجاوز مرحلة الدراسات التي تنادي بأسامة المعرفة إلى وضع الأسس التطبيقية لصياغة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وفق المنهجية المعرفية القرآنية، حيث يمكن ان يشرع المتخصصون - كل في مجاله - بتطبيق هذا المنهج عمليا. لن نتوقف في هذا المجال التطبيقي لمناقشة تلك الأفكار العامة التي تفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية التطبيقية، كما لن ننصرف لمناقشة الدعاوي التي تفصل بين الدين والعلم، أو تلك التي توفق بينهما بشكل انتقائي. فدراساتنا التطبيقية تعتمد منهجية معرفية قرآنية لا تقبل بفصل وتجزئة الظواهر الكونية وحركتها، بما فيها الإنسان، فليس لدينا منهجيات مختلفة نتعامل بوجه من وجوهها، مع شكل أو ماهيات معينة من الظواهر، ثم نتعامل بوجوه أخرى مع أشكال أخرى. وعوضا عن مناقشة فرضيات إمكانات واحتمالات هذا الموقف المنهجي المعرفي

---

\* باحث ومثقف من السودان، تزخر كتاباته بمعالجات نظرية مبدعة، لقضايا الاجتماع الاسلامي، والمنهجية المعرفية من منظور قرآني.

فإننا سنشرع فوراً في تطبيقه، لتتضح من خلال التطبيق فاعليته القرآنية العلمية في أسلمة المعرفة موضوعاتها، مؤكداً سلفاً أننا (نستنبط) هذه التطبيقات من قراءتها المنهجية والمعرفية للقرآن بمنطق علمي تحليلي، يستند إلى وحدة الكتاب العضوية، ولا نتوقف في حدود الاستقراء الذي استند إلى موروث العقليتين الإحيائية والثنائية المتقابلة، فالقراءة هنا قراءة جديدة، لأن خصائص التركيب القرآني الكوني قابلة لذلك، علماً وعالمية، ودون الأخذ بهذه القراءة لا تتم أسلمة العلوم إلا بوصفها - أي هذه الأسلمة - إضافة عبارات دينية لمفاهيم العلوم أو نفي - ما يراه البعض - متعارضاً في هذه العلوم مع منطق الدين.

في هذا الإطار نضع المبادئ التطبيقية لأسلمة هذه العلوم أو المعرفة الإنسانية، استنباطاً من المنهجية المعرفية القرآنية، وندع للحوارات حولها فسحة الزمن اللاحق بإذن الله، إذ يهمننا الآن الخروج من الدعاوي والمساجلات إلى التطبيق، وقد من الله علينا بكتاب يوازي بالوعي الوجود الكوني وحرركته (السبع المثاني والقرآن العظيم).

### المبدأ الأول: (منهجية المعرفة الوظيفية) عدم الفصل بين مناهج العلوم

#### الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية

يقرر القرآن، تماماً كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعية، أن الإنسان بدناً وحواس، وكذلك نفساً وعقلاً، هو مولود طبيعي للمجال الكوني، وبالتالي يمكن أن تنسحب عليه، وعلى أطره الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية، كافة القوانين والنظريات المتولدة عن العلوم الطبيعية، ثم تفترق (النهايات) المنهجية المعرفية للقرآن افتراقاً جذرياً عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية الأخرى، فالأولى، وهي المنهجية المعرفية القرآنية تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم (الخلق)، في حين الثانية، وهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية تنتهي إلى مفهوم (التشيؤ). والفارق بين المفهومين أن الخلق أكبر من التشيؤ، لا من زاوية الإعجاز الإلهي في التركيب المعقد في الخلق والتخليق، بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في التشيؤ، ولكن من زاوية هيمنة مفهوم (الخلق) على مفهوم (التشيؤ)، ونسف

قوانينه الطبيعية ذاتها علما بأنه قد ركب عليها الوجود.

ولنشرح هذا الفارق نقول بأن العلوم الطبيعية تعتمد على قوانين التشيؤ، التي تتحكم في التحولات الاحيائية، أو الفيزيائية، أو غيرها، بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات، ويكتسب كل ناتج خصائص مركباته الأولية، ولو تطور عنها بشكل نوعي نتيجة التفاعل، فخلط اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه في النهاية إلا مركب الثلاثة ألوان، أي لون الشفق.

أما مفهوم الخلق فينتهي إلى غير قوانين التشيؤ، وينقضها بذات الوقت، إذ يمكن أن تتحد خصائص المركبات الطبيعية ويختلف الناتج. ويمكن كذلك ان تختلف خصائص المركبات الطبيعية ويتحد الناتج. وهذا نسق منهجي - ولكن على مستوى نظرية الخلق - لكل قوانين العلوم الطبيعية.

أ - فعلى مستوى اختلاف العناصر المتفاعلة ووحدة الناتج الطبيعي يرشدنا الله بقوله: ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (فاطر/١٢).

ب - وعلى مستوى وحدة العناصر المتفاعلة واختلاف الناتج الطبيعي يرشدنا الله بقوله: ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد/٤).

فقانون التشيؤ الطبيعي لا يحتمل وحدة الخصائص التكوينية الأولية لعناصر متفاعلة، ثم يختلف ناتجها ويتعدد ويتنوع، ففي سورة الرعد ليس سوى (تراب + ماء) = (قطع متجاورات - تسقى بماء واحد) والناتج يبلغ حد اللامتناهي. وفي سورة فاطر تختلف الخصائص التكوينية الأولية (ماء عذب فرات - وماء ملح أجاج) ويتحد الناتج الطبيعي (لحما طريا).

ليس بعد حتى نقول ان قوة التخليق أعظم من مفهوم التشيؤ الطبيعي، متى أدركنا بالقرآن ان مظاهر الحياة في تعددها وتنوعها قد تولدت عن عنصر واحد هو الماء: ﴿أولم

ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾ (الأنبياء/٣٠).

وليس بعد حتى نقول ان مفهوم الخلق وليس التشيؤ الطبيعي يمضي لتوليد ناتج حي من ميت، وتوليد ناتج ميت من حي: ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنتى توفكون﴾ (الأنعام/٩٥).

ليس لنا ان نقول ذلك الآن في معرض تقرير المبدأ التطبيقي الأول والخاص بعدم الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث تتحدد قواعد المعرفة التطبيقية بين الخلق والتشيؤ في الفعل الكوني، ولكنهما يفترقان في النهايات المنهجية، فعلى ان نوضح لطلابنا، وفي مختلف التخصصات، الطبيعية والإنسانية، ان مفهوم الخلق اللامتناهي، والذي يصل إلى مستوى نفس قوانين التشيؤ الطبيعي، يتحد مع نظريات التشيؤ في صياغة قوانينها العلمية على مستوى الطبيعة والإنسان، ولكن على مستوى كوني. فنتفهم القوانين الطبيعية ومنعكساتها الإنسانية والاجتماعية فهما (وظيفيا) تنبني عليه أسس المعرفة العلمية المنهجية البشرية، وليس فهما (مطلقا) يمتد بفلسفة العلوم الطبيعية إلى نهاياتها المادية.

### المبدأ الثاني: المعرفية الوظيفية وليست النسبية في المنهج القرآني

يميل البعض من المفكرين ضمن قناعته بقوانين ونظريات العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية من ناحية، وخشيته من الناحية الأخرى على الإخلال بالمفهوم التوحيدى، إلى ان يطلق على قوانين الطبيعة صفة (النسبية)، حتى لا تأخذ بلباب الطلاب وتجنح بهم إلى المادية. غير ان هذا المعنى يقلل من قيمة القانون العلمى الطبيعي وثوابته، ويضعف الانتماء للعلم، في حين ان الله - سبحانه - يعطي القانون الطبيعي كامل طاقته الوظيفية، وليس النسبية إلا حين يتعالى الإنسان بهذا القانون الوظيفي الطبيعي على مفهوم (الخلق). وقتها توضع الكوابح المنهجية بوجه السلوك المتعالى، وليس بوجه المعرفة والمنهج العلمى الوظيفي، فإذا حاولنا تدمير المنهج العلمى الوظيفي نكون قد انتقصنا بذات الوقت من معرفة الإنسان

لوجوده في إطاره الكوني الطبيعي الذي شيأه الله به وله. ونكون قد وضعنا حائلا بين الإنسان والوجود. فالقول بالمعرفة (النسبية) للعلوم وليس المعرفة (الوظيفية) من شأنه أن يقود إلى إيجاد هوة معرفية ومنهجية بين قدرة الله المطلقة وقانون السببية الوظيفي، فيأتي من ينفي السببية مطلقا باسم النسبية، معتقدا انه يحقق المعرفة التوحيدية بذلك، فيجعل الأسباب مجرد (قرائن) لا روابط بينها من ذاتها، مستشهدا بالآية: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا \* ثم قبضناه إينا قبضا يسيرا﴾ (الفرقان/٤٥-٤٦). فالشمس هنا مجرد دلالة على امتداد الظل وليست علة له. وهذه الآية لا تتعارض مع العلم الطبيعي بصفته الوظيفية الكاملة، ولكنها تتعارض مع العلم الطبيعي بصفته النسبية، وذلك حين نحاول التحول بهذه النسبية السببية إلى (مطلق) في حين ان المنهجية العلمية المعرفية الوظيفية لا تتحول إلى مطلق، لأنها وظيفية، ولا تتدنى في قوانينها ونظرياتها العلمية إلى نسبية، لأنها كاملة القوة، ومن هنا نعطي فلسفة العلوم الطبيعية، وبمنعكساتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية، كافة دلالاتها المنهجية والمعرفية، دون الالتفاف عليها بمنطق النسبيات في إطارها الوظيفي الكوني، ففلسفة العلوم الطبيعية فلسفة وظيفية، يقرها القرآن، ويقر منعكساتها الاجتماعية والإنسانية في دائرة الخلق الكوني. وفي إطار هذا المنهج العلمي الوظيفي يكشف القرآن، بمنهجته المعرفية عن المنشأ والتكوين والغايات، بحيث لا يفهم الإنسان حقائق القرآن نفسه بمعزل عن استخدام هذا المنهج العلمي الوظيفي، ونستثني الفهم التأملي، وذلك القائم على مبادئ العقل الفطري، وهو فهم يشكل أساس تراثنا.

هنا نلخص المبدأ الأول والثاني في إسلامية المعرفة، وذلك بتجريد فلسفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية عن نهاياتها المادية والوضعية الانتقائية، ودراستها ضمن منهجيتها الطبيعية الوظيفية، باعتبارها مصدرا لقوانين ونظريات التشيؤ وليس الخلق.

بذلك يتحدد الإطار المعرفي لهذه العلوم قرآنيا، وبقدر ما نشرح للباحثين الفرق بين

النظريتين، ونساعدهم على تطبيقاتها في مجالات المعرفة المختلفة، بقدر ما مضينا خطوات في اسلمة مختلف العلوم، إذ نضع مقابل كل نظرية معتمدة في التشيؤ الوظيفي نظرية في الخلق، بحيث يتكامل المنظور المنهجي والمعرفي.

### المبدأ الثالث: العلاقة بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ

ان منهجية الخلق، والتي تعكس قدرة الله المطلقة في الوجود، لا تعني قط تجاوزا لمنهجية التشيؤ الوظيفي، فليس هناك (انفصام) بين المنهجيتين، بما يوحي للبعض بأن الله يحتفظ لنفسه - سبحانه - بـ (أسرار منهجية الخلق ليعجز بها الإنسان). فمنهجية الخلق تعني فعل الله في (الإطار الكوني) المهيمن على الإطار (الأرضي)، فالكرة الأرضية (نقطة فلكية) سابعة في كون طبيعي متسع (سبع سموات وسبع أرضين)، فالظواهر والقوى الكونية المتسعة تمتد بتأثيراتها إلى تفاصيل التشيؤ في الكوكب الأرضي وفق جدلية معقدة يستحيل إدراكها ما لم تدرك كافة أبعاد هذه الكونية وتفصيلها وانعكاساتها في تشكيل ظواهر الأرض لدرجة توليد اللامرئي من المرئي، واللامادي من المادي، إلى مدى ما يصبح فيه الطين بشرا ناطقا ومدركا ومريدا، وإلى درجة توليد الحي من الميت والميت من الحي.

ان إدراك هذا التخليق الكوني بالمدى الذي ذكرناه، وعبر تبادل التأثيرات الفلكية عبر الأرض ومحيطها الكوني هو (كبير) في (الصدور) لا تبلغه البشرية ولو عمرت بلايين السنين، وليس لأن الله - سبحانه - لا يريد ذلك، فهو كريم مطلق الكرم، ويجب للإنسان العلم والمعرفة، غير ان الأمر فوق الطاقة الإنسانية: ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير﴾ لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴿وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء قليلا ما تتذكرون﴾ (غافر/٥٦-٥٨).

فالذين يريدون الوصول إلى معرفة دقائق منهجية الخلق فلا بد لهم من استيعاب الكونية كلها اولا ﴿لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس

لا يعلمون﴾ (غافر/٥٧). فالناس نتاجات جزيئية في هذه الكونية المحيطة التي ركبوا ضمنها، والتطلع للإحاطة بهذه الكونية - التي تصل فيها وضمنها - قدرات التخليق لتوليد الحي من الميت، والإنسان من الماء والطين، هو كبير في الصدور لا يبلغه الإنسان ﴿إن في صدورهم إلا كبير ما هم بباليه﴾. إذ كيف يبلغ الإنسان كل مدارات المحيط الكوني، الذي ينفذ إلى خارج أقطار السماوات والأرض، ليستجمع في إدراكه كل قوى التكوين: ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾ فبأي آلاء ربكما تكذبان \* يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران \* فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ (الرحمن/٣٣ - ٣٦).

خارج أقطار السماوات والأرض، خارج مدارات المجموعة الشمسية كلها تنفجر بنائية الإنسان نفسه، تنفجر مركباته التي استمدت أصولها من مكونات كوكبه الأرضي، فالسماوات نفسها، وما تحمله من طبقات، تنشق وتنفجر حين يعمد الله - سبحانه - إلى إعادة تركيبها في كونية مغايرة لعصرنا الفضائي الكوكبي الراهن، ذلك ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار﴾ (إبراهيم/٤٨). ولهذا ربطت الآية في سورة غافر ما بين (كبير) خلق السماوات والأرض و(كبير) في صدور الناس (ما هم بباليه)، فلو تجاوزوا أقطار السماوات والأرض، أي تجاوزنا فضاءنا الكوني لانفجرت تركيبتنا المكونة ضمن فضاءنا الكوني، تماما كما تنفجر تركيبية السماء فيما يلي من آيات سورة الرحمن: ﴿فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان﴾ فبأي آلاء ربكما تكذبان \* فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان \* فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ (الرحمن/٣٧-٤٠). وهو انفجار كوني سيأتي لاحقا، حين يعاد التركيب الكوني للحياة الأبدية، فكل ما نسبح فيه الآن من سماوات وأرض، بسفنا الفضائية، وما سنسبح فيه غدا، يشكل مجرد (عرض) وليس طولا حين إعادة التركيب: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين﴾ (آل عمران/١٣٣).

لهذا سيأتي وقت تتطور فيه قدرات البشرية على السباحة الفضائية، فتكاد تخترق

مجالها الكوني وصولاً إلى حدود الانفجار التي تتبدى معالمه الفيزيائية الكونية في الشظايا المتفجرة من نار ونحاس، بحيث لا تصمد تركيبتنا، وقد تفجرت المواد الأولية نفسها. فالله - سبحانه - لا يرسل علينا (شهباً) من نيازك أو غيرها، ليحول بيننا أو بين تطور البشرية والعلوم الكونية، ولكنه يندرنا من الانفجار (شواظ) ونحن بصدد تحقيق (كبر في صدورنا) ما نحن ببالغيه - بحكم التكوين - وليس بحكم (تعجيز) الله لنا، كما يفترض البعض. ولهذا قال الله ﴿يرسل عليكما﴾ وليس (نرسل) عليكم، حتى لا يتضمن المعنى إيهاء بالمواجهة الإلهية التي تحول دون تقدم الإنسان في علمه.

بل إن توجيه الخطاب الإلهي للتقليل معنا، مبتدئاً بتقديم الجن على الإنسان، إنما يحمل في طياته الكثير من الدلالات المستقبلية على مستوى تطور العلوم الطبيعية، فبالمدى الذي تستطيع فيه العلوم الطبيعية التعرف على العلاقة الجدلية في التكوين، بحيث تشكل (النفس) كقوة (لا مرئية) عن مادة مرئية، لا يصبح وقتها ثمة إشكال في مقارنة مفهوم الخلق الإلهي لسائر الكائنات الغير مرئية، بما فيها (الجن). وهو تطور لم تبلغه العلوم الطبيعية البشرية بعد، ولكنها ستتطور نحوه، وذلك حين تتطور علوم الأحياء والفيزياء، ويربط فيما بينهما، للبحث في ظاهرة (التكوين) للنفس، فعلم النفس الآن لازالت في مراتبها الأولى، وهي مقتصرة على فهم انعكاسات المجال والتاريخ على النفس بأكثر من فهم النفس ذاتها. وهو فهم سيتحقق بإذن الله، ونسأل الله وقتها ألا يستخدم مثل هذا العلم الخطير في غير موقعه وغاياته الإنسانية.

هذا إطار نفهم من خلاله علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ، فهي علاقة تدامجية وتكاملية، فحيث تكون منهجية التشيؤ قابلة للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية فان منهجية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي.. نقطة الانفجار.

#### المبدأ الرابع: منهجية الخلق والمعرفة الوظيفية للعلوم (الضرورة)

قد شأ الله الإنسان كائناً غير منفصل عن المجال الكوني الطبيعي إلا بقوة الروح التي وصفها - سبحانه - بأنها من أمره: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (الإسراء/٨٥). وكذلك: ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره



على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون ﴿ (النحل/٢)﴾. أما دون ذلك فكله عائد إلى (النفس) التي جعلها الله من نتاج الكون الطبيعي المتفاعل بشائية جدلية في سورة (الشمس)، وبحكم ثنائية التكوين الكوني الجدلي توفر لها متاحات الاختيار، فألهمها فجورها وتقواها بموجب التكوين الطبيعي والتركيب.

قد تناول الخطاب الإلهي النفس في مواضع عدة في القرآن، فوردت نفس (٦١) مرة، ونفسا (١٤) مرة، ونفسك (١٠) مرات، ونفسه (٤٠) مرة، ونفسها (٢) مرة، ونفسي (١٣) مرة، والنفوس مرة واحدة، ونفوسكم مرة واحدة، والأنفس (٦) مرات، وأنفسكم (٤٩) مرة، وأنفسنا (٣) مرات، وأنفسهم (٩١) مرة، وأنفسهن (٤) مرات، فيكون المجموع (٢٩٥) مرة.

لم يذكر الله الروح قط كمصدر لطاقة الحياة والوجود، ولم يذكر قط ان سلبها يؤدي إلى الموت، وإنما جعل ذلك قصرا على (النفس) المكونة داخل النطاق الطبيعي الكوني، فالنفس هي التي تموت ﴿وما كان لنفس ان تموت إلا بإذن الله﴾ (آل عمران/١٤٥)، وفي حال الموت النفس هي التي تخرج وليس الروح: ﴿...ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم﴾ (الأنعام/٩٣). وفي قمة المجاهدة والبيعة الإلهية يشير الله إلى النفوس وليس الأرواح: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم﴾ (التوبة/١١١). وحين البعث لا تزوج الأرواح إلى الأبدان، ولكن تزوج النفوس: ﴿وإذا النفوس زوجت﴾ (التكوير/٧) فالنفس هي مستودع الحياة والمشاعر والأحاسيس والمواقف بما سواها الله خلقا في إطار التشيؤ الكوني الطبيعي، غير ان الدارج من اللغة ودلالات الألفاظ يجعل الروح في موضع النفس، والروح من خارج النسيج الكوني لأنها من أمر الله، ويهبها الله لمن يريد، لغايات تسمو على مكونات الطبيعة.

صحيح ان الإنسان يدرك - على الصعيد الديني - ان الله قد خلقه من طينة الكون ومائه، ولكنه لم يدرك على الصعيد العلمي والمعرفي بعد ان هذا الخلق من عناصر الطبيعة الكونية يشمله جسدا ونفسا وعقلا ومشاعر، إذ يظن ان قواه النفسية والإدراكية متعالية على التكوين المادي الطبيعي، فالمادة في تصور الإنسان ترتبط بأدنى مستويات

التكوين، فلا يعتقد الإنسان ان نفسه وقواه الشعورية والإدراكية هي نتاج للطين والماء، غير ان القرآن يعطي مفهوم (الخلق) وليس (التشيؤ) ضمن الطبيعة هذا المعنى، إذ يشير إلى ان خلق السماوات والأرض أشد تعقيدا من خلق الإنسان بكامل ما لديه من قوى وعي.

فهذا الإنبات الكوني للإنسان يجعل من قواه النفسية والإدراكية موضوعا لقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية، وعبر مناهجها التطبيقية تستدرک مناحيه الإنسانية والاجتماعية، وهكذا لا يمكن الفصل بين قوانين ونظريات العلوم الطبيعية والوظيفية في منهج التشيؤ عن أطر المعرفة الاجتماعية والإنسانية، فمنهجية الخلق متضمنة لمناهج المعرفة الإنسانية والاجتماعية في وحدتها مع مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية، والتي تفتح لنا آفاقا لمعرفة (علم الإنسان) وثقافته المقارنة وفق المنظور الكوني لوحدة خصائص الإنسان بحكم وحدة خصائص التركيب.

**المبدأ الخامس: التركيب الطبيعي للإنسان في علاقته بالزمن والضرورة**

### وإنتاج الأفكار

في المبدأ الثاني أوضحنا التكوين الإنساني في الإطار الطبيعي الكوني، ضمن قوانين التشيؤ الوظيفي المرتبطة بمنهجية الخلق، وتعود الآن لتوضيح ما يعكسه هذا المبدأ الثاني على مستوى معرفة الإنسان بذاته وبوجوده، وهو أمر يتعلق بكيفية التكوين، فمنهجية الخلق الإلهية المتعالية لم تشأ أن تجعل خلق الإنسان فجائيا ينطلق من إحداث الكائن الإنساني في المكان، ولو جاء تكوينه من عناصر الطبيعة، دون ان يمتد التكوين في الزمان عبر ضرورة ممتدة تنعكس عليها قوانين التشيؤ الوظيفي، والفارق بين المعنيين ان الخلق المكاني الفجائي يبطل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة، في حين ان الخلق المرتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي على مستوى الطبيعة ينقل الطبيعة وقوانينها وحركتها إلى داخل الإنسان باعتبارها نتاجا متولدا عنها. فتكمن في داخله قدرات الاتصال والتفاعل بالكون الذي تولد فيه بداية من الأحاسيس الغريزية وتطورا عبر الضرورة إلى أرقى إشكال المعرفة العلمية بعد المرور بمرحلة تكوين

البديهيات العقلية منذ فجر الحضارات الإنسانية، وما هذه البديهيات العقلية التي يسميها بعض الفلاسفة (مقولات قبلية) سوى نتاج الصيرورة في التكوين.

في هذا المجال يوضح لنا القرآن أصل الصيرورة في التكوين والتي تعني الزمن والحركة، خلافاً للمفهوم التوراتي السكوني حول خلق الإنسان، وليس بالضرورة ان تكون الصيرورة الزمنية القرآنية مرتبطة بمراحل الارتقاء الداروينية، التي اعتمدت على قوانين التشيؤ العلمية الطبيعية الوظيفية، دون الالتفات إلى منهج الخلق الإلهي الأكبر للسموات والأرض كما أوضحته الآية (٥٧ من سورة غافر).

يشير الله في سورة الانفطار الى تعدد مستويات التكوين الإنساني عبر الزمن والصيرورة، فيبدأ بالخلق، ثم الاستواء، ثم الاعتدال، ثم يشير إلى تعدد الصور التي استمدت من أشكال مختلفة، وليس من القردة كما تشير الدراسات التطورية: ﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم \* الذي خلقك فسواك فعدلك \* في أي صورة ما شاء ركبك﴾ (الإنفطار ٦-٨).

في سورة الانفطار أجمل الله صيرورة الخلق الإنساني، وفي آيات أخرى في سور أخرى فصل ما هو مجمل، فالخلق نفسه يبدأ من أصل الحياة في الماء بعد مرحلة سبقت في الصيرورة الكونية حين فتق الله رتق السماوات والأرض: ﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾ (الأنبياء/٣٠). والرؤية التي يجعلها الله حجة على الكافرين ويسائلهم عنها، ليست رؤية شهود عين لواقعة فتق الرتق الكوني بعينها، فتلك واقعة لم يشهدها أحد: ﴿ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾ (الكهف/٥١). غير ان رؤية الفتق كأصل للتكوين يستدل عليها برؤية حركة الانفلاق = الفتق في مجال الحركة الطبيعية، إما بالعين المجردة في التكرار اليومي لانفلاق الصبح، وإما بالملاحظة التجريبية لانفلاق الحب والنوى: ﴿إن الله فائق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون \* فائق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (الأنعام/٩٥-٩٦).

بالانفلاق يبدأ عنصر الزمن الكوني ليعطي الصيرورة معناها، فتبدأ الحياة من أصل الماء، خلق، ففسوية، فاعتدال، فتركيب، في متعدد الصور، وتستمر الصيرورة في فعلها ضمن طور الآجال الزمنية المختلفة: ﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تموتون﴾ (الأنعام/٢)، وتأتي الدقة المنهجية في هذه الآية بإشارة الله إلى نوعين من الأجل: أجل (مطلق) وأجل مسمى. والمسمى هو المعرف بشرائطه التكوينية، والذي يرتبط بقوانين التشيؤ الطبيعي، أما الأجل المطلق فيرتبط بهيمنة الخلق على التشيؤ العلمي وقوانينه، فدمج الله بين الاثنين في منهجية واحدة، ليؤكد على إطلاقية القدرة الإلهية في الخلق من ناحية جنبا إلى جنب مع مسميات الأجل الزمانية وقوانين التشيؤ.

ثم يفصل الله المجمع فيدخل عنصر الطاقة الحرارية في أصل التكوين الطيني والمائي، والطاقة الحرارية تفاعل يعني الحركة، والحركة تعني الصيرورة الزمانية: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون \* والجنان خلقناه من قبل من نار السموم \* وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون \* فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (الحجر/٢٦-٢٩).

ان من مهمات المنهجية المعرفية القرآنية ألا تتعاطى بعفوية عقلية مع التراث التفسيري الذي يستمد أصوله من الموروث التوراتي الذي يستمد أصوله بدوره من الموروث الأسطوري البابلي، وإلا لاختلطت المعرفية القرآنية بأساطير الأولين الخرافية وأغلقت دونها قدرات الوعي المنهجي، وقد تم ذلك باستناد المفسرين الى الموروث التوراتي الخرافي إذ تجمع كتب (التفاسير) ان الله - سبحانه - من بعد ان خلق السماوات والأرض قبض قبضة من تراب ونفخ فيها فأصبحت (آدم)، ثم خلق له زوجة هي (حواء) من ضلعه، ثم أمر الملائكة بالسجود له كخليفة عنه في الأرض، وسجد الملائكة واستكبر إبليس. ثم علم الله آدم كافة الأسماء، وتعني أسماء الشجر وأنواعها، والبهائم، والنجوم، وغيرها، وأمره بعدم الأكل من شجرة معينة، فلما أكل منها ياغواء إبليس له طرد من الجنة.

هذا مختصر مفيد، غير ان هذا التفسير يأتي بالنص ان لم يكن بالحرف في

الإصحاح الأول والثاني والثالث من سفر التكوين في (التوراة)، وسأجتزئ بعضاً من النصوص التوراتية التي توضح ذلك: (فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكراً وأنثى خلقهم وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها وقال الرب الإله ليس جيداً ان يكون آدم وحده، فاصنع له معيناً نظيره، فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها لحماً وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها وتناولت حواء من ثمرة الشجرة التي في وسط الجنة وأكلت وأعطت رجلها معها أيضاً فأكل، فانتفخت أعينهما وعلما انهما عريانان فخطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن.

قد نقول ان العقلية الأيدولوجية العربية لم تصنع هذا التفسير الدارج في كتبنا الآن، وأن الأيمن العرب قد قبلوه على علته كتنفسير لآيات القرآن الكريم الخاصة بالخلقة والتكوين، وبالطبع فان تبني هذا التفسير التوراتي يعني القبول به، وهذا يعني انسجام الذهنية العربية وقتها مع مقولاته، خصوصاً وان العرب لا يملكون ثقافة (كتابية) تراثية سابقة يقيسون عليها ما جاء به القرآن من مواضيع كونية، ثم ان بعض الآيات القرآنية في شكلها المجتزئ يمكن ان تعطي (انطباعاً) بصحة اشارات التوراة التفسيرية للوهلة الأولى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين / ٤٠)، مما يعني ان آدم قد خلق من جبلة الماء والطين بشراً للوهلة الأولى بالأمر الإلهي، ثم تم نفخ الروح فيه، وكذلك ما تشيحه معاني آية ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ بما يعني الارتباط الظرفي في اللحظة بين خلق آدم وتعليمه الأسماء كلها. ومع تحديد هذه الأسماء تفسيرياً بأنها أسماء الشجر والحجر.

ان القرآن إذ يسترجع الماضي التاريخي للبشرية، تكويننا عضويًا وتراثياً روحياً، فان هذا الاسترجاع يتخذ الطابع النقدي التحليلي خارج الإسقاطات الذهنية، التي أشاعت في هذا التراث البشري الفوضي والتزييف، بما جعل العلم - فيما بعد - خصماً لمقولات

الدين، والمفاهيم الأسطورية والخرافية، التي أسقطت نفسها عليه، دون ارتباط بمنهجية الكلمة الإلهية ومعرفيتها البالغة الدقة. فالتخريف لا ينتهي في حدود مسألة الخلق البشري فقط، وإنما يمتد إلى ميراث النبوات في علاقتها مع الله، فشوهت فلسفة (القربان) مثلا حين كتب الجميع - انطلاقا من الإرث التوراتي، ان الله قد طلب من إبراهيم ذبح ابنه وقتله قربانا له، في حين ان الله يشير إلى هذا النوع من طلب القربان البشري كعادة وثنية، حيث يضحى المشركون بأبنائهم في معرض النذر لآلهتهم: ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون ﴾ وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾ (الأنعام/١٣٦-١٣٧).

### المبدأ السادس: الغائية الكونية المزدوجة

قد درجت الفلسفات اللاهوتية على استلاب الطبيعة والإنسان معا، في سعيها لمعرفة توحيدية جاءت مشوهة في النهاية، لأن هذه الفلسفات لم تضع يدها على المفهوم الوظيفي للعلوم الطبيعية، وعلاقتها بالإنسان مجتمعا وسلوكا، بوصف هذا الإنسان جزءا من التكوين الطبيعي، عبر صيرورة ممتدة، ولأنها لم تضع يدها كذلك على منهجية الخلق، المستوعبة والمتجاوزة بذات الوقت لقوانين التشيؤ الوظيفي، ففسرت الغائية في الخلق بمعنى الاستلال، ومضت تبحث عن نقاط ضعف الانسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم من ناحية التشيؤ.

إن المنهجية المعرفية القرآنية لا تأخذ بمبدأ الغائية الأحادية الساذجة، ولكنها تأخذ بغائية مزدوجة أساسها الخلق والتشيؤ معا، فالظواهر الكونية المتشيئة عبر الصيرورة والتحول، تحكم في ذاتها غاية ترتبط بوجود الإنسان نفسه، وبما ان منهجية الخلق مهمنة على منهجية التشيؤ، وعاملة من خلالها، فإن توجهاتها الغائية لا تظهر - كما كان في السابق - بخرق قوانين الطبيعة والإنسان، كشق البحر مثلا - ولكن تظهر من خلال قوانين التشيؤ نفسها. وما يحكم هذه الغائية المزدوجة هو مقابلة تكوين الخلق بالحق.

ليس على مستوى الحركة والاتجاه فقط (كما في إرادة الله التاريخية وقضائه) ولكن على مستوى المبادئ المستخلصة من تكوين الوجود وحركة ظواهره، فمبدأ الصيرورة مثلا يمكن ان يفضي - إذا لم يرتبط بمنهجية الخلق بالحق - إلى التطورية المادية، التي تنتهي إلى البقاء للأصلح، ومفاضلة الأعراق، وصراع الطبقات على المستوى الاجتماعي، في حين ان الصيرورة بصفتها العلمية الوظيفية تمنحنا فهما مختلفا للوجود، إذ تبدأ هذه الصيرورة بوحدة الخصائص الإنسانية في الخلق، ثم بداية الاستخلاف المضاد للصراع والإفساد وسفك الدماء، وشرعة الزواج، وحرمة الأسماء، وتمضي معنا إلى (السلم). فالوظيف المادي للصيرورة هو الذي أفسدها، ومهمة أسلمة المعرفة ان تعيد توظيف قوانين الصيرورة ضمن اتجاهات الغاية التي يحملها التركيب الكوني في ذاته معرفة وأخلاقا، فنأخذ بالصيرورة الكونية الغائية بحديها المزدوجين، كمنهج علمي متجاوز للتطورية المادية، كما نأخذ بفلسفة العلوم الوظيفية في بعدها الطبيعي والإنساني، كمنهج علمي يتجاوز فلسفة العلوم الطبيعية الوضعية والمادية.

في هذا الإطار توظف الصيرورة الكونية والعلوم الوظيفية للبحث المعرفي، الإنساني والاجتماعي، في غايات الوجود، عبر قوانين التكوين وغايتها المزدوجة، فنكتشف المبادئ والقيم التي تبثها في الوجود غائية الخلق، آخذين في الاعتبار أن القرآن هو المعادل بالوعي للوجود وحرركته، إذ لا يمكن ضبط مقولات المنهج دون الرجوع إلى القرآن، والقدرة على استكشاف دلالات القضايا في ثنياه. إن بنائته هو الآخر - أي القرآن - بنائية كونية، تتطلب مقولاته النظرة والاكتشاف ضمن وحدة الكتاب المنهجية، تماما كما تتطلب الظواهر الكونية النظر والاكتشاف ضمن وحدتها العضوية الطبيعية. فالتعامل مع القرآن تدريب عقلي وتربوي، فالباحث عن المعرفة الكونية يستجيب لهذه المعاناة القرآنية، كما يستجيب عالم الطبيعة في مختبره لمعاناة اكتشاف الظواهر (الآيات) وفهم علاقاتها المنهجية.

من هنا ننتقل لنقول ان أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية تختلف عن غيرها، لا من حيث وسائل البحوث الميدانية والإحصائية في تكوين المجتمعات والثقافات، ولكن من حيث التعرف على قدرات هذه المجتمعات في اكتشاف غائية وجودها،

ومبادئ الوجود الكوني وحركته، فالمسلم يدرس كافة المجتمعات وفق هذه الحالة وضمن هذا الاتجاه، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية البحتة تكتفي بدراسة الحالات الثقافية والعادات والتقاليد وتكون الجماعات ونمط تكوينها ووعياها، وهذا كله مطلوب، ولكن ما هو هدف البحث؟ هل لمعرفة كيفية تطويع هذه الجماعات للسيطرة والتحكم في نظمها العقلية والسياسية؟ أو حتى لمعرفة لغة المخاطبة المناسبة معها؟ أم ان الهدف يتجه إلى منحى آخر؟

ان غاية علم الاجتماع الإسلامي، والذي تمتد وسائله وأدواته لاستخدام كافة الإمكانيات المعرفية، إنما يرتبط بالغائية الكونية، ويدرس بالتالي مدى تطور المجتمعات البشرية، باتجاه هذه الغائية الكونية، وأساليبها المختلفة، لمقاربتها والوصول إليها، عبر استخدامها لما هو متوافر لديها من قوانين التشيؤ الوظيفي، ولو على مستوى بدائي؟ فهنا تدرس (منظومة القيم) لكل المجتمعات، بما فيها منظوماتها الأخلاقية والفكرية والثقافية، ونظمها السياسية والاجتماعية، وتكون اتجاهاتها وآرائها الفلسفية والتأملية، لندرك مدى مطابقتها لقوانين الوجود التي تتضمن الكشف عن الغائية وتقود إليها.



## من الخطابات المفلقة إلى التعددية والاختلاف ملفات التأويل وإشكاليات القراءة

سرمد الطائي

لو شئنا ان نتخذ من حركة الزمن عند الجار الشمالي مقياساً لتحديد موقعنا من خارطة التاريخ، فهل لنا القول بأننا نعيش اللحظة الكانطية، أو الهيجلية مثلاً؟ أم اننا لا نزال في الاتجاه العام مرتين بلحظة توما الأكويني الذي عاش هو اجس الجمع بين العقل والنقل أو السماع والتوفيق بين العلم بمفهومه البدائي، والدين، والمصالحة بين المعرفة والآيديولوجيا؟ بمعزل عن مدى مشروعية تساؤل كهذا، فإن الإجابة تبدو بالغة التعقيد، وأنا نفسي سأكون قانعاً لو نجحت في تقديم صياغة متماسكة للسؤال وحسب، حيث اخشى ان نكون حتى هذه اللحظة داخل مرحلة العجز عن صياغة الأسئلة! تتضاعف مخاوفي حيال ذلك حين اتصور اننا لا زلنا مرتين بلحظة تحريم التساؤلات تلك باعتبارها لم ترد في كتاب أو سنة ولم تؤثر عن صحابي أو تابع أو إمام. يبدو ان حصر اهتمامنا بالاتجاه العام المنوه إليه، لا يبعث على التفاؤل، كما لم يعد من المجدي مواصلة نظم البكائيات أو جلد الذات وندب حظ حضاري عاثر أدخلنا متاهة الزمن وبعثنا في تدافعات تاريخ لا نعلم تحديداً من هو المؤثر فيه بالدرجة الأولى! مما يعني اننا نجعل في الحقيقة على من نلقي باللائمة ومن ذلك الذي نجعله

محوراً لندبنا وعودنا التاريخي. هكذا فإن عزاء أمثالي هو في الاهتمام باتجاهات خاصة محاصرة، غير انها تبعث على التفاؤل ولا تزال تبدي تحدياً عنيداً للسياسات العامة التي تنبذها وتضطهدها وتعمل على طردها والتعامل معها كـ «جَمَلٍ أجرب» (والتعبير للصديق العزيز علي الديري الذي صادفته في واحدة من لحظات ذلك «التيه في الزمن»).

ألتقي فصلياً بنموذج متميز (للاتجاهات الخاصة) هو مجلة قضايا اسلامية معاصرة، التي يستهوي بعض القراء فيها، خوضها في مساحات غائبة عن الخطاب الإسلامي المؤلف (الاتجاه العام)، وبحثها عن الراهن والجديد، وتهورها أحياناً في قيادة الجدل نحو مستويات لا تزال تنتمي إلى اللامفكر فيه الإسلامي، أو التابو العائلي. كما تنفّر شريحة أخرى من القراء، بعدم تضمنها لمادة تزود القارئ باليقين أو تأخذ بيده إلى ساحل الأمان، فهي مشروع للقلق العقيدي أو الفكري مهما نفت ذلك، تتحرك أبداً نحو إثارة التساؤل ومحاولة العثور على صياغة أفضل له، وقلماً تحرص على توفير إجابات نهائية تنطوي على ملامح «برد اليقين» التي يبحث عنها بعض القراء.

### أركان، سروش، الأمين... التعددية الدينية

خصصت قضايا اسلامية معاصرة عددها المزدوج (٢٠-٢١) للقسم الاول من ملفها (التعددية والاختلاف: تجليات التعايش بين الاديان والثقافات) بعد ان انهمكت في الاعداد السابقة بإشكاليات القراءة والتأويل.

ورغم ان حاجة هذا الموضوع الى معالجات مكثفة ليست بالأمر الطارئ أو الجديد، بيد ان ثمة اعتبارات متعددة تكسب الأمر مزيداً من الاهمية، أعني بذلك التحولات المتسارعة في عصر المعلوماتية وما تمليه على المجتمعات البشرية من إرساء تقاليد جديدة للعيش المشترك ترتفع الى مستوى الوضع الجديد في قرية كونية، اضافة الى ظهور أزمة العنف الاصولي وتدويلها بعد ١١ أيلول وانفتاح العالم أجمع على احتمالات مجهولة، ناهيك عما يستشعره الجميع من ضرورة ملحة للفهم المتبادل كقاعدة للتعايش بدلاً عن منطق القوة، وعلى حد تعبير الفيلسوف الألماني الراحل جورج غادامير فإن عالم اليوم لم يحقق تقدماً في سبيل الحوار، لكن الحقيقة

القاسية للمستقبل تجبرنا على الحوار الحقيقي الذي يتيح التعرف على الآخر.<sup>(١)</sup>  
يحتشد عبد الجبار الرفاعي رئيس تحرير المجلة في عدده هذا نخبة لامعة من المفكرين طارحاً عليهم اسئلة بالغة الجدية لا يزال معظمها ينتمي الى نطاق (اللامفكر فيه) في الفكر الاسلامي المعاصر، على حد تعبير محمد اركون الذي اجرى معه الباحث المغربي د. سعيد شبار حواراً مثيراً (كما هو الحال مع المجالات التي يخوضها اركون) حمل عنوان (التسامح ومنايع سوء الفهم) وهو حوار لم يقتصر على ما يشي به عنوانه من هموم، بل تضمن هامشاً عريضاً من اسئلة تصلح لوصفها بأنها محاكمة نظرية لمشروع اركون الضخم والمثير والرصين في آنٍ واحد. رغم الموقف السلبي للأستاذ سعيد شبار حيال مشروع اركون، مما يلقي بظلاله على طبيعة الأسئلة والمدخلات.  
اما الباحث الايراني مصطفى ملكيان فهو يفتح العدد باثنتي عشرة سمة يحدد من خلالها مواصفات الإيمان العقلاني كنموذج يصلح للحركة في اطار التعايش والحوار الثقافي.  
يبادر محمد حسين فضل الله، عبر اجابته على اسئلة المجلة، الى حث (الأمة الاسلامية) على عزل وإقصاء الزعامات الدينية ذات الثقافة الفقهية الضيقة التي لم تفتح على موسوعية الثقافة الاسلامية ولا تزال تحمل إرث عصور الظلام المغلق وسماته الإطلاقيه، وتعمل على استهداف محاولات الحوار وحرية الفكر واتجاهات الاجتهاد التجديدي النقدي.

ونجد واحداً من الاسماء الاسلامية الاكثر جرأة ووضوحاً في التعبير، وهو محمد حسن الأمين، يؤكد في حوارهِ مع الرفاعي، على المجال الحيوي لفقهِ التعدد والاختلاف، منطلقاً عن إيمان شديد بنسبية المعرفة وتاريخية الفكر وعدم وجود وصفات اطلاقية جاهزة، الامر الذي ينتهي منطقياً الى ضرورة التعايش الموضوعي بين حالات التنوع الحضاري والثقافي.

وفي العدد ترجمة للمقال الرئيسي الذي صاغ فيه عبد الكريم سروش رؤيته للتعددية الدينية مؤطراً إياها بعنوان ينطوي على قدر من الجرأة يوازي حجم دلالاته

(١) يلاحظ، حرب، علي. اوهام النخبة او نقد المثقف. بيروت، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٨،

الدرامية (السرطات المستقيمة) في تنويه بأننا لا نمتلك حقيقة سراطاً مستقيماً واحداً ويحتوي العدد على نموذج من الردود الكثيرة التي اثارها نظرية سروش في البيئة الايرانية المحافظة، مما يعكس ان جهد عبد الكريم سروش وحماسه يتناسبان طردياً مع ما تثيره ابحاثه من جدل وسخط واسعين. لم يكد الجدل يهدأ حول القبض والبسط في الشريعة حتى ظهرت السرطات المستقيمة، وقبل ان يستفيق الايرانيون من صدمة الاخيرة طلع عليهم سروش بفكرة «بسط التجربة النبوية» التي تؤكد تاريخية النبوة ذاتها بعد ان تركزت الافكار السابقة على تاريخية الفكر الديني.

يتضمن العدد ندوة موسعة حول التعايش والحوار بين الاديان والثقافات تحدث فيها محمد مجتهد شبستري وآخرون، ودراسة للمفكر الايراني داريوش شايفان تحت عنوان (هوية بأربعين بعداً) هي جزء من كتابه الصادر حديثاً باللغة الفرنسية تحت العنوان ذاته وهو يحاكي شخصية المهرج arlecchino الشهيرة في المسرح الايطالي والذي يرتدي ملابس تتكون من اربعين قطعة بألوان غير متناسقة. والحقيقة ان شايفان يعمل جاهداً بفضل خبرته الموسوعية في أديان العالم، على إعادة رسم المشهد الفكري العالمي وتحديد موقع الإيمان بالغيب من ذلك النسيج المعقد، متسائلاً بتهكم غير خفي وميول صوفية وجودية لا تستسلم للتأطير الأرثوذكسي، حول الهوية التي باتت مبرراً لترسيخ العديد من تقاليد الأيديولوجيا الميتة.

يتضمن العدد مقالاً للرئيس الايراني محمد خاتمي حول العقلانية وحوار الاديان، ودراسة للمفكر المغربي طه عبد الرحمن (تعددية القيم)، ومساهمة للباحث الامريكي المسلم محمد لغنهاوزن جاءت تحت عنوان (المتكلمون واللاهوت الحديث).

ترجمت المجلة فصلاً من كتاب dialogues in the philosophy of religion الصادر حديثاً للمفكر الامريكي جون هيك وهو ابرز من طرح فكرة التعددية الدينية خلال السنوات الاخيرة في العالم المسيحي، وعالج هيك في هذه المقالة مجموعة من الاسئلة الإشكالية تركزت في عنوان مقاله (هل المسيحية هي الديانة الوحيدة الصحيحة؟).

وكتب الباحث العراقي المقيم في السويد غالب حسن الشاندر مراجعة نقدية للعدد السابق من المجلة تناول فيها عدداً من اشكاليات التأويل والتعامل مع النص

مسجلاً ملاحظات عدة على التصور الذي قدمه محمد حسين فضل الله لمنهج التأويل والألسنيات الحديثة.

ما يمكن ان اسجله هنا على عجالة هو ان اهتمام طيف من الاسلاميين بفكرة التعددية يعبر عن محاولة لتمثل المعطيات الحديثة في العلوم الانسانية في سياق العمل على تقديم قراءة جديدة او قراءات تعتمد تأويل النص الديني وتفسير المفاهيم والمقولات الدينية للخروج من المأزق الراهن في الخطاب الاسلامي، وزحزحة اشكالياته التي تنتمي الى قراءات عتيقة لا زالت تعمم خارج نطاقها التاريخي الخاص.

### مأزق الأديان والمركزيات: مفاهيم تنوء بعبء التاريخ

يزجنا رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي في العدد ٢٢ الصادر في بيروت، في ملف التعددية والاختلاف، حاشداً نخبة من (ممثلي الاتجاهات الخاصة) وغيرهم، للبحث عن مرتكزات للتعايش بين الثقافات والأديان، في محاولة تبدو مستميتة للخروج من أسر الخطابات المغلقة والأنساق الجزمية وسياقات الوثوق الحديدي والنصوصية الحرفية في التعامل مع الذات والآخر.

يكتب مصطفى ملكيان، وهو من أبرز المتخصصين في اللاهوت المعاصر في ايران، افتتاحية العدد حول معنى الحوار بين الحضارات، وهو لا يبارح أسلوبه المعتاد المتمسك باعتماد التدقيق المنطقي والسعي إلى تحديد الدلالات ومقاربة المفاهيم التي يستخدمها في معالجاته. ويزحزح ملكيان مفهوم الحوار قليلاً ليخرج من حقبة ما بعد الحرب الباردة ويعود إلى بدايات القرن الماضي، ويخلص إلى ان الحوار الحضاري لا يتيسر دون تحديد الإشكالية التي يدور حولها كل نموذج حضاري والآليات التي تجترح لمعالجتها، فيما يبدو حواراً بين إشكاليات حضارية. لا يتوقف الأمر عند ذلك بالطبع بل يلزم الحوار هذا بالتححرر من مجموعة معوقات نظير الترجسية الحضارية ووجود أحكام مسبقة والتمسك بالعصبية وغياب منطق التسامح واعتناق الخرافة.

حاروت المجلة الباحث العراقي د. طه جابر العلواني، مستفهمة عن مرتكزات التعايش بين الحضارات والأديان، وهو تعبير انحاز له العلواني ووجد انه أفضل من مصطلح التعددية الثقافية أو الحضارية، إذ ينطوي الاخير على إقصاء للنماذج

اللاتعددية! لا أدري بالضبط ما يقصده الدكتور العلواني بذلك على وجه التحديد مع انه يبدو قفزاً على مفهوم التعايش ذاته، الذي سيتحول كاستراتيجية حضارية، إلى نموذج تعددي في نهاية المطاف ويقصي الأشكال اللاتعددية بالتأكيد، كما هو الحال مع التعبير الذي لا يروقه.

وفي إجابات العلواني، خطوات هامة تتسم بالجرأة بالنسبة إليه كفقيه يمارس الإفتاء، حيث لا يعتقد بأن من العملي أو المعقول اليوم الحديث عن كتب الضلال وتحريمها، بل لا بد من التحوار معها بعيداً عن لغة التحريم، كما يفرض استخدام الفتوى كسلاح في دوائر الجدل، والأكثر إثارة انه يمتلك تصوراً فقهياً خاصاً حول حكم الردة كما يبدو، ويقول انه يبحث الموضوع منذ مدة وقد انتهى إلى بعض الآراء النقدية فيه، لكنه لا يقدم تصوراً حول تلك النتائج ويظل يتحدث بطريقة متحفظة نسبياً، بقدر ما كانت أسئلة الحوار تحاول تجاوز درجة الحرارة الخاصة للموضوع والانتقال إلى منطقة أكبر من الصراحة، ولا أدري هل يتكتم على ذلك خشية من انضمامه إلى مجموعة العلاج ونصر أبي زيد أم انه يؤجل الموضوع حرصاً على عرض صياغة متكاملة له؟

ثمة حوار آخر في العدد لداريوش شايغان، الذي يؤسس مشروعية التعدد على وجود مساحة هائلة من المشتركات الروحية والنظرية بين الأديان، يأخذ في رصد عدد كبير منها بفضل خبرة واسعة في تاريخ الأديان المقارن، انطلاقاً من الشامانية وهي دين شاع قبل ثلاثين ألف عام في كهوف الإنسان الأول، مروراً بالديانات الآسيوية والإبراهيمية، حتى آخر الموضوعات الدينية والروحية. والأمر الأكثر متعة وإثراءً لحديثه هذا، هو تلك المقارنات الدقيقة المتحررة بين مقولات وطقوس تنتمي إلى دوائر جغرافية ودينية متباينة للغاية كالشيعية والبوذية أو الحنابلة وبعض طوائف الشتو، يدعم من خلالها فرضيته الشهيرة حول مقولة الهوية، أي القول بأن الهوية نتاج تفاعلات متنوعة لا يمكن لمصدر محدد ان يستأثر بها دون آخر.

حاورت المجلة كذلك المفكر العراقي عبد الله ابراهيم حول مشروع الهام (المطابقة والاختلاف) الذي أصدر في إطاره أكثر من ثلاثة كتب حتى الآن، آخرها (المركزية الإسلامية) حيث يحاول تحليل خطاب المركزيات الثقافية المغلقة ويتناول سياق المرويات الشفاهية والسرد التي يجد ان لها صلة عميقة بالأنساق المركزية.

وبقدر أهمية مشروعه وفردته، فلا زال هنالك مستوى من الغموض يحف النقطة التي يحاول عبد الله ابراهيم الوصول إليها كما يتراءى لي. لأنني أظن أتساءل: كيف اختلفت مع الذات وأنا أتطابق مع منطقتها بعينه، وكيف اختلفت مع الآخر وأنا غارق في أدواته النقدية؟ هل ثمة أمر ثالث سوى الأنا والآخر كي ألجأ إليه في اختلافي معهما؟ أم انني سأختلف معهما من خلالهما أيضاً كي أعود لأتطابق ثانية؟ ألسنت مضطراً إلى التطابق مع أحدهما ولو نسبياً وعلى نحو إيجابي، كي أمارس الاختلاف مع الآخر؟ وبالتالي فهل يمكن لنا الخروج من المركزيات والبارادايماوات نهائياً، أم اننا نخرج من خطاب مركزي لنسج خطاباً مركزياً آخر؟ أسئلة اتمنى لها ان تحظى بقسط من الاهتمام في مشاريع الدكتور عبد الله ابراهيم القادمة التي ترقبها بشغف؟

#### د. عمارة وحكم المرتد: تهرب من (عورات فكرية)

في الحوار الذي أجرته المجلة مع د. محمد عمارة، يبدو الرجل أقل تحملاً بكثير من الدكتور العلواني الذي سبق ذكره، حيث يؤكد عمارة على وجود إسراف في استخدام سلاح الفتوى وأحكام الردة ومحاربة كتب الضلال، لكنه يؤمن بمشروعيتها ويتأول لها وجوهاً ليست بالجديدة، داعياً وحسب إلى تقنينها وإيكال شأنها إلى أجهزة قضائية عادلة، مؤكداً خطورة الموقف ووجود سموم تدس في أفكار المسلمين ولا بد من الوقوف في وجهها ووقاية المؤمنين من أضرارها! يقول في عبارة لا أنفهم دلالاتها: «فالتكفير لا يسارع إليه سوى الجهلة، أو المتعصبون... وأغرق الجامعات الإسلامية وفي مقدمتها الأزهر الشريف، بريئة من هذه العورة الفكرية، بما تشيعه من الفكر الوسطي المعبر عن حقيقة الإسلام، ومع هذه الجامعات في هذا النهج أوسع الحركات الإسلامية انتشاراً وتأثيراً بين جماهير المسلمين». أحسب ان حديث الدكتور عمارة تضمن كالعادة، تبسيطاً مهولاً للقضية خاصة في حديثه عن حقيقة الإسلام والوسطية، وربما ساغ لي في ضوء حديثه المتبرئ من تلك العورة الفكرية، ان أتساءل عن العناصر المجهولة التي جاءت من كوكب بلوتو أو (مدار الفلك الأطلس)، وحكمت بارتداد نصر أبي زيد وهاشم آغا جري وعشرات غيرهم، فيما نفذت الحكم بإعدام المفكر السوداني المجهول، محمود محمد طه وغيره، ناهيك عن النكبات التاريخية الحلاجية السابقة؟

سألجأ إلى الدكتور عمارة بالتأكيد، كي يتوسط لدى الجامعات المعتدلة والحركات الإسلامية الأوسع تأثيراً بين الجماهير، في المرة القادمة حين يصدر حكم بارتداد أو قتل مفكر أو تنويري قادم، كي نتحاشى بهذه الطريقة أكثر عورات الفكر وضاعة وبربرية.

أختم ملاحظتي العاجلة حول الدكتور عمارة، بتساؤل: هل يمكن لله عز وجل، ان يطالبني بأن أضع حداً لحركة عضلاتي غير الإرادية أو أوقف حركة الدم في شراييني؟ كي أتساءل ثانية: أليس ظهور الأفكار على لوح الخاطر، أمراً خارجاً عن إرادتي المحضة، وهو نتيجة لتفاعل غير واع بين معطيات هائلة لا تنفك تكون لدي، وهو بالتالي على غرار شتى الحركات غير الإرادية عندي؟ ألم يقل متكلمونا قبل ألف عام (ان من القبيح التكليف بما لا يطاق «غير الإرادي»؟) ألا يعني ذلك ان الله يجعل عن أن يطالبني بما لا حول لي ولا قوة فيه، أو يتوعدني بالعذاب الدنيوي والأخروي، إذا أنا لم أعتنق الفكرة الكذائية أو عجزت عن الإيمان بالمقولة الفلانية؟ أم ان الموضوع أبعد من أن يكون تكليفاً يعصى أو واجباً يطاع، وهو بمثابة التخلص من عضو فاسد، و«جمل أجرب» منعاً لتفشي دائه، حتى لو كان ذلك العضو أو هذا الجمل، عاجزاً عن وضع حد لمواقفه غير الإرادية؟ وأخيراً: ألا تعمل أحكام الردة هذه على تحويل الكثير من «أهل الملة» إلى منافقين يكتمون مضطرين، ملاحظاتهم التي تعد خروجاً عن الرتبة، بينما جاءت تعاليم الدين كما هو مفترض، كي تحرر الإنسان من النفاق وتدعوه إلى تأسيس موقف عقلائي يتطابق مع قناعاته، ولا يخشى الخروج عن عقائد الآباء والأجداد والقراءات الرسمية التي أحكم صياغتها أجيال من بني البشر أمثاله، إلى جانب حشود من الكهنة ووعاظ السلاطين؟ عاب الإسلام على عتاة قريش تمسكهم بمواقف الآباء والأجداد، فهل يرتضي لنا كمسلمين، ان نحيل الموقف الفكري إلى (القضاء العادل) لا لشيء سوى انه خالف عقائد الآباء والسلف، ثم لا نرضى بأن يصرخ المخنوق بحكم الارتداد، ويطلق صيحته الأخيرة: «إنها عورة فكرية»؟

لم أكن لوحدي أحمل هذا اللون من الانطباعات، حيث يقول المراسل الثقافي لصحيفة الشرق الأوسط اللندنية في الرياض في حديثه عن حوار آخر أجراه الرفاعي مع الدكتور عمارة، «ودار حوار الرفاعي مع عمارة حول علم الكلام الجديد، إلا ان



إجابات الدكتور محمد عمارة للأسف لم تكن على المستوى المأمول» مشيراً إلى ملاحظات ذات صلة بهذه التي سجلناها هنا.<sup>(٢)</sup>

### عود على حديث التعددية

تضمن العدد ندوة هامة حول التعددية الدينية شارك فيها آية الله مجتهد شبستري رائد علم الكلام الجديد في إيران، وآخرون. وهي تمثل مدخلاً ابستمولوجياً اجتماعياً، لو ساغ التعبير، لموضوع التعددية الدينية، وضمت الندوة اتجاهات متنوعة لعلها تمثل نموذجاً مصغراً لأطراف الجدل الواسع حول الموضوع.

يكتب عالم الاجتماع التونسي د. عبد الوهاب بو حديبة حول «القصدي في الغيرية وتجليات التعدد في التجارب العربية الإسلامية» متوغلاً في مقارنة مفهوم الذات والآخر، ومستعرضاً معالجات سارتر والوجودية، إلى جانب المساهمات المتنوعة التي قدمت منذ الخمسينات للموضوع في شتى الحقول. كما يلقي بو حديبة ضوءاً على مفهوم الآخر في الإسلام والتحويلات التي مر بها، ويقدم عدداً من التصورات لموقف الإسلام من الغير أو الآخر.

سجل الباحث العراقي عادل عبد المهدي مجموعة من الاعتراضات على العدد الماضي، مكرراً مواقفه النظرية السابقة من شتى المفاهيم والمقولات التي يفرزها الجدل الفكري في الغرب، وهو يحاول ان يدعم موقفه الناقد على الغرب، وما يكتنفه من مفارقات، بطائفة من النماذج التفسيرية أحسب انه استلهمها من الخطاب النقدي الغربي وعمل على توظيفها بقدرته جيدة على بناء نسيج نظري، وعلى نحو أجد ان فيه كثيراً من الاندفاع المألوف عند الإسلاميين في (الاتجاهات العامة) المنوه إليها.

وبوصف موجز فإن الأستاذ عادل عبد المهدي ينتمي إلى تلك الشريحة التي تؤمن بوجود خصوصية غربية تفرز ما يعيشه عالم اليوم من أخطاء وتجترى الظاهرة في بعدها هذا، بينما نجد في قراءة أقل حياداً، ان ما يكتنف التحول الحضاري الغربي اليوم، من

(٢) لاحظ: حوارات في تجديد علم الكلام مع شيعة وسنة، صحيفة الشرق الأوسط (لندن)، ٣٠ آذار

توظيف للقوة بشتى مستوياتها يزخر بالأخطاء، لا يمثل علامة فارقة في النموذج الغربي، بل هو دور مميز طالما لعبته الحضارات السابقة أيام مجدها، وعملت في سبيل تسويغه، على إعادة تأويل ضميرها الحضاري وإنتاجه بمقاسات ترضي طموحها. وبالتالي فإن اعتماد الخطاب النقدي ليس بحثاً عن هنات غربية خاصة، بقدر ما هو محاولة لتفادي أخطاء الماضي في مسار حضاري جديد، وهي أخطاء غاصت في أحوالها الحضارات قاطبة.

هذا ما فعله هابرماس وآلان تورين وجاك دريدا وميشيل فوكو وحتى شبنجلر وسواه من الموسومين بالتطرف، مما يعد نسقاً نقدياً يعمل على تقويم التجربة الغربية. لكن الطريف ان باحثينا يستلهمون معطيات النقدية الغربية ويقلبونها رأساً على عقب، لتحريكها في اتجاه معكوس كثيراً ما يتحول إلى لون من البروباغاندا الهجائية تستبطن ندباً لحظنا الحضاري العاثر!

يتضمن العدد ندوة نظمت في السويد حول تجربة الأعوام السبعة لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، شارك فيها عدد من الباحثين: إبراهيم العبادي، غالب حسن الشابندر، والشيخ كمال الساعدي، وجاءت تحت عنوان «مشروع إشكاليات ومقاربات وأسئلة جديدة»، مع ان الندوة تحولت في جانب منها إلى مناقشة الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي، وتناولت العلاقة مع القارئ وأنماطه والآليات التي تتيح تسويق الجدل البناء وإشاعة الاتجاه النقدي.

### أفكار للمناقشة: سروش مرة أخرى

هذا عنوان باب جديد-قديم، استحدثته المجلة لعرض ومناقشة أفكار إشكالية منتقاة، وقد خصصت الباب في عددها هذا لموضوع ينطوي على قدر غير قليل من الحساسية، أشعر برغبة في التوقف عنده قليلاً.

تقع دراسة (الذاتي والعرضي في الأديان) في سياق آخر محطات التحول الفكري عند عبد الكريم سروش، الذي يبدو وكأنه جبل ثلجي غاطس يطفو على السطح بهدوء شديد، ويحدث مع ذلك كل هذه الجلبة والضوضاء. اعني هنا كتابه الأخير (بسط التجربة النبوية).

فلئن كانت نظرية القبض والبسط النظري في الشريعة، تتحدث عن بشرية المعرفة الدينية او الفكر الديني وأنه فكر أرضي تاريخي، فإن (بسط التجربة النبوية) يتناول ما يتصل بالجانب البشري والتاريخي في الدين نفسه والتجربة الدينية ذاتها. وبكلمة اخرى فإن الكتاب هذا يتناول البعد البشري والتاريخي في الوحي والدين ويعيد قراءته، دون البعد الآخر اللاتاريخي واللاطبيعي مع انه يؤمن بالأخير ويصدق به، كما يقول سروش. وفي سياق ذلك يحاول إلقاء الضوء على طبيعة انتقال الميتافيزيقي الى عالم الطبيعة ودخول اللاتاريخي الى نطاق التاريخ، وما يلابس هذه النقلة من التواءات تطراً على بنيته وغبار يتراكم على وجهه، وما ستواجهه عناصره الذاتية من حصار تفرضه عليها الأعراض والقشور، وقيود وتخصيصات تأسر إطلاقاته.

ينبه سروش الى ان الرسول يقول في تعريف هويته النبوية (إنما انا بشر مثلكم يوحى إلي) فهو هنا يسلط الضوء على إنسانيته وبشريته، ويقدم لنا صورة متوازنة عن ذاته التي تتركب من بُعد أرضي وآخر سماوي. غير ان تراثنا عمل جاهداً على ترجيح الكفة السماوية في كيان النبوة وتولى تغييب نصفه البشري عبر جانبه الإلهي النبوي، فأغرق التاريخي بأمواج الإشراق الدافقة.

ويضيف: هكذا طغت على تراثنا الديني - العرفاني شروح وتفسيرات راحت تنهمك في مقاربة الجانب السماوي (الإلهي) من شخصية النبي، وبفضل نبوغ مئات العرفاء والمتصوفة جرى استخراج جواهر نادرة غريبة من بحر العرفان النبوي طيلة ألف عام. بينما غابت الجهود التي من المفترض تخصيصها لاكتشاف الجانب البشري في كيان النبي الأكرم، وهو الذي كان يلبس الخشن ويجلس على الأرض فيخالط الناس ويعيش معهم ويتحرك تحت سقف التاريخ وفي ثقافة عصره، كما يتحدث بلغة قومه ولسانهم ويتولى بمهارة معالجة ما يظهر في بيئته من أزمات، ذلك النبي الذي كان يضع قدميه على الأرض حين يرمق بعينيه السماء. هذا هو البعد المغيب في شخصية الرسول وهو الجانب الذي جرى تجاهل شديد لعلاقته بتلقي الوحي وطبيعة التجربة الدينية وممارسة التشريع، وهو من أبعاد شخصيته التي دخلت بتأثير من الموروث العرفاني الهائل، نطاق اللامفكر فيه من القضايا.

يعتقد سروش بأن من التفاهة ان يرى المرء نفسه بمستوى الأولياء وأن يظن بأن

الأنبياء على شاكلته ويقيس أفعالهم بأفعاله، اذ ينطوي ذلك بالتأكيد على غطرسة وإهانة. ولكنه يرى أيضاً ان من الخطأ والجهل تقديم تصور ناقص مبتر حول الانبياء يعوزه التوازن، كما لا يمكن افتراضهم طيوراً في فرايس الملكوت وقعت في سجن الأرض بنحو يؤدي الى ان نرفض كونهم اشجاراً مورقة متجذرة في بساتين التاريخ الخضراء، لأن تصورات كهذه تعبر أيضاً عن تسويق للجهل والتضليل كما تمثل غمطاً لشأن الانبياء. ويجعل سروش كتابه هذا في سياق علم الكلام الجديد الذي نتعامل معه اليوم، حيث راح هذا العلم يُدخل العاملين البشري والتاريخي في ابحائه حول الدين والفكر الديني وسيرة الشخصيات المقدسة، وهو بذلك يفتح بوعي آفاقاً لم تكن متاحة من قبل في الدراسات الدينية، الى جانب انه يحقق توازناً جرى تجاهله بشدة طيلة قرون عديدة. ويطمح سروش ان يمثل كتاب بسط التجربة النبوية خطوة صغيرة في هذا المشروع الكبير.

النقطة التي اود تسجيلها على عجلة هنا ان من المهم للغاية القيام بمقارنة بين (بسط الشريعة) و(البسط النبوي). فبغض النظر عما يتحده ذلك من قياس لدرجة التحول الذي يطرأ على الرجل باستمرار، سيبين لنا ذلك كما يبدو ان سروش قد تنازل عن دعواه التي تفيد ان ثمة تبايناً بين الدين والمعرفة الدينية، كما هو مضمون النقطة الرئيسة في نظرية بسط الشريعة. بينما يتبنى في (بسط التجربة النبوية) وجود لون من التوحد والاندماج بين الفكر الديني والتجربة النبوية ذاتها.

يقول: «لقد انتهى عصر النبوة او الدور النبوي، غير ان الطريق لا زالت مفتوحة أمام تحولات التجربة النبوية وبسطها وتكميلها، حيث ان الاقتداء بتلك الشخصية العظيمة يتطلب ان نواصل تجاربه الباطنية والاجتماعية والسياسية، وأن نعمل في سياق الحفاظ على روح الوحي وجوهره، الى الخوض في جدل واسع مع العالمين الخارجي والداخلي بجرأة وعمل تأسيسي إبداعي، فننتقل من الشروح والحواشي والإنصات والتفرج الى البحث الجاد والإبداع والاكتشاف والفعل. اضافة الى ان علينا ان نألف التعدد ولا نخشاه كي نحترم ونقدر تجارب الآخرين في هذه المجالات المتشعبة».

يضيف قائلاً: «من الضروري ان يتحول الإيمان الى تجربة تستهدف معالجة الأزمت وتفكيك مستويات التعقيد الماثلة في الأفق».

ويصف سروش ذلك في مجمله بأنه «بمثابة وحي جديد يتنزل ويتوافر فيه إطار الجدل والتفاعل الذي توفر في عصر النبي (ص) وجعل تجربته الدينية تتلاءم مع حاجات العصر وطبيعة الجمهور، أي انه لا بد للتجربة الدينية المعاصرة ان تتسق مع أداء اللاعبين وذوي الأدوار في العصر الحالي. اذ ان الانسان الجديد لن ينخرط في سياق الفهم الديني ولن يؤمن بالدين، فيما لو لم يجد نفسه طرفاً مشاركاً في التجربة الدينية المعاصرة ولم يشعر انه طرف مخاطب بالدين، ووجد انه يواجه ديناً تعسفاً مهيمناً لا مرونة فيه».

لقد حاول سروش في نظريته الاولى التأكيد على الفارق بين الدين والمعرفة الدينية، مستهدفاً انتزاع مشروعية النقد والاجتهاد، بتجريد الفكر الديني عن قداسته. ولكن يبدو انه في نظريته الثانية لم يقتنع بهذا الفصل بين الفكر والدين، وأدرك ان الدين هو شتى مستويات الفهم الديني التي يتعامل معها البشر أي الدين في مستواه الظاهر (الفيوميوني).

اما الدين بمستواه النوميوني (في حد ذاته وكما هو واقعاً) فهو امر لا سبيل للوصول الحسي أو العقلي المؤكد اليه، وبالتالي فإن الفكر الديني هو الممثل للدين الذي يتحرك على الارض ولدا (التجربة الدينية) او (النبوية) التي تتعامل مع الحياة مباشرة.

لكن هذا لا يعني كما يبدو، ان سروش يعيد إلباس الفكر الديني هالة القداسة مجدداً ويعتبره جزءاً من الثوابت الدينية، لأنه يقدم هذه المرة تفسيراً يفترض وجود جوانب متحولة (عرضية شكلية) في الدين هي أكثر بكثير من جوانبه او عناصره الثابتة.

وطالما كان مضمون الفكر الديني او التجربة الدينية متحولاً فهو اذن مفتوح على الدوام حيال إمكانات الاجتهاد والنسخ، في ضوء الجهود الفكرية التي تستوعب طبيعة المتغيرات في الواقع وتحدد ما يناسبها من تغيير في الدين ذاته! هكذا يلتقي سروش بجرأة مع (التاريخانية) ويحاول التأصيل لها من داخل الفكر الديني ذاته. ان تحديد معطيات ذلك لا يتيسر في هذه العجالة، ونأمل ان تكون لنا وقفة اخرى معه ومع السجلات التي ينتظرها المشهد الإيراني، حول هذه الفكرة المثيرة للجدل.

سيظل الطريق مفتوحاً للمقارنة البنائة بين مختلف الجهود الإسلامية التي تبحث عن تأويلات جديدة لتعاليم الدين، من محمد إقبال في تجديد الفكر الديني، إلى السوداني محمود محمد طه في (الرسالة الثانية من الإسلام) ومواطنه أبو القاسم حاج حمد في (العالمية الإسلامية الثانية)، مروراً بجهود محمد أركون في تفكيك الأنساق الوثوقية المغلقة وإعادة بناء القراءة الدينية، وليس انتهاءً بسروش و تيار علم الكلام الجديد في إيران.

كم هو ضروري للباحثين الإسلاميين المعنيين بشأن التجديد والذين يرفعون شعاراته ويملاؤن بها الدنيا ضجيجاً منذ عقود، ان يعيروا اهتماماً إلى هذا اللون من الأبحاث، كي يدركوا ان التجديد يظل لوناً من فنطازيا الفكر طالما لم يقترب من المقولات التأسيسية للفكر الديني.

ان أعمال سروش وأركون وأمثالهما تكتسب أهميتها من تركيزها على المقولات التأسيسية، بعيداً عن أي جدل ثانوي خاضع لمصادرات تاريخية كبرى، تلك المعالجات الثانوية التي تقدم نتائج لا تختلف أبداً عن نظيراتها التقليدية، بمعنى انها لا يتيح لنا سوى تجديد خيالي مفرغ من مقومات البناء الحقيقي.

بينما تنطلق التأويلات والقراءات الجديدة لتحافظ على الإيمان ولا تستهتر به من جهة، وتعيد بناءه ثانية بمضمون عقلائي متسق بعيداً عن التناقضات التي يعيشها العقل المسلم اليوم بين راهنه ومقولاته الإيمانية.

أختم هذه الملاحظات العاجلة باقتراح ان تبادر قضايا إسلامية معاصرة إلى إصدار مجمل ما نشرت حول سروش في كتاب مستقل، ليكون أول ملف شامل كتب باللغة العربية حول الموضوع، لا سيما وأن المنشور لسروش في العالم العربي يظل في معظمه نتاجاً هزلياً تستحوذ عليه العجمة والغموض، ولا يفى بأهمية أعمال الرجل، وعلى وجه الخصوص تلك الترجمة الرديئة التي قدمتها الدكتور دلال عباس لكتاب القبض والبسط النظري في الشريعة (صدر عن دار الجديد العام الماضي)، حتى تنبه لهزائها كثيرون منهم مجلة (أوان) البحرينية في عددها الأول الصادر مؤخراً.

# الإسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صيف 1423 هـ / 2002م

العدد التاسع والعشرون

السنة الثامنة

رئيس التحرير: د. طه جابر العلواني

## بحوث ودراسات

- سعيد إسماعيل علي  
عبد الغني عبود  
أحمد المهدي عبد الحلیم  
محمود قمر
- مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها  
طبيعة الخطاب التربوي السائد ومشكلاته  
السمات المنشودة في الخطاب التربوي الإسلامي  
نحو رؤية موضوعية للتربية في التراث الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية

## رأي وحوار

- عبد الحمید أبو سلیمان
- الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية

## عروض مختصرة

## مؤتمرات وندوات

## التعريف بالتراث

أبو الفداء سامي التوي

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي

الكليات لأبي البقاء

الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي

Islamiat al Ma'rifah Journal

للمراسلات:

500 Grove Street, 2<sup>nd</sup> Floor

Herndon, VA 20172-0669, U.S.A.

Tel: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922

E-mail: [islamiah@ijit.org](mailto:islamiah@ijit.org) / URL: [www.ijit.org](http://www.ijit.org)

الاشتراك السنوي للأفراد 30 دولاراً أمريكياً وللمؤسسات 80 دولاراً أمريكياً

# المسحلم المعاصر



## في هذا العدد

- التعددية د. جمال عطية
- المتعضيات المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية د. عبد المجيد النجار
- منهجية التعامل مع التراث التربوي د. علي خليل أبو العينين
- التراث العلمي العربي : شيء من الماضي أم زاد للآتي؟ د. أحمد فؤاد باشا
- وسائل الإنجاب الاصطناعية د. فريدة زوزو

العدد (١٠٥) السنة السابعة والعشرون  
ربيع ثاني- جماد الأول- جماد الآخر ١٤٢٣ هـ.  
يوليو - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠٢ م

للمراسلة / رئيس التحرير : أ. د / جمال عطية

جمهورية مصر العربية - الجزيرة - العجوزة - ١٢ شارع مرقص حنا - شقة ١٢

للاستعلام ت : ٠١٠٥٤٣٣٥٧٠