العدد السادس – تموز/ يوليو 2018

July 2018

قمون

للدراسات والأبحاث الفكرية
والاجتماعية والسياسية

فصلية محكّمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

ملف العدد
جورج طرابيشي مفكرًا بيننا

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مركز حرمون للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER FOR CONTEMPORARY STUDIES

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مركز حرمون للدراسات المعاصرة هو مؤسّسة بحثية وثقافية وإعلامية مستقلة، لا تستهدف الربح، تُعنى بشكل رئيس بإنتاج الدراسات والأبحاث المتعلقة بالمنطقة العربية، خصوصًا الواقع السوري، وتهتم بالتنمية الثقافية والتطوير الإعلامي وتعزيز أداء المجتمع المدني، ونشر الوعي الديمقراطي وتعميم قيم الحوار واحترام حقوق الإنسان، إلى جانب تقديم الاستشارات والتدريب في الميادين السياسية والإعلامية للجهات التي تحتاج إليها.

يعمل مركز حرمون للدراسات المعاصرة لتحقيق أهدافه من خلال مجموعة من الوحدات التخصّصية (وحدة دراسة السياسات، وحدة الأبحاث الاجتماعية، وحدة مراجعات الكتب، وحدة الترجمة والتعريب، وحدة المقاربات القانونية، وحدة النشر والإصدارات، وحدة الدراسات الاقتصادية)؛ وعددٍ من برامج العمل (برنامج المبادرات السياسية، برنامج الإعلام والصحافة، برنامج دعم الحوار وتنمية الثقافة، برنامج مستقبل سورية، برنامج الشهادات والتوثيق، برنامج التأهيل والتدريب، برنامج جوائز المركز). ويعتمد المركز آليات متعدِّدة في إنجاز برامجه، كالمحاضرات وورشات العمل والندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية والنشر الورقي والإلكتروني.

أُسِّس مركز حرمون للدراسات المعاصرة على أيدي أكاديميين ومثقفين وإعلاميين وفنانين سوريين يسعون لتقديم الفائدة في نواحٍ متنوعة؛ ويتألف مجلس أمناء المركز من أحد عشر عضوًا: الدكتور خضر زكريا، الدكتور يوسف سلامة، الدكتور يوسف بريك، الأستاذ باسل العودات، الأستاذ جاد الكريم الجباعي، الأستاذة واحة الراهب، الدكتور حازم نهار، الأستاذة ديما عز الدين، الأستاذ حبيب عيسى، الأستاذ عبد الحكيم قطيفان، الأستاذ غسان الجباعي.

قلمون
للدراسات والأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية

مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

مجلة "قلمون" للأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية هي مجلة بحثية علمية محكّمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة، لها رقم دولي معياري (ISSN: 25481339). وتُعنى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفًا رئيسًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عملية التحكيم.

تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمّقة أساسها إعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا جديدة اعتمادًا على التجاوز والتخطي الدائمين. وتولي "قلمون" التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات والمقاربات المنهجية المختلفة لقضايا الفكر والواقع، وتهتم المجلة ببناء حوار تجسيري بين المفكرين والباحثين السوريين والعرب، المعاصرين والسابقين.

ويشير اسم المجلة "قلمون" إلى التنوع والاختلاف؛ فكلمة "قلمون" في اللغة العربية تعني ثوبًا يتراءى، إذا طلعت عليه الشمس، بألوان شتى، فضلًا عن إشارتها إلى منطقة جغرافية في سورية ولبنان.

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies

للدراسات والأبحاث الفكرية
والاجتماعية والسياسية

فصلية محكّمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

العدد الخامس - نيسان / أبريل 2018

لا تعبّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها
«مركز حرمون للدراسات المعاصرة» أو «مجلة قلمون للدراسات والأبحاث»

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة
حازم نهار

رئيس التحرير
يوسف سلامة

سكرتير التحرير
حسام السعد

أعضاء هيئة التحرير

بدر الدين عرودكي
رشيد الحاج صالح
محمد عثمان محمود
سلاف علوش
منير الخطيب
سماح حكواتي
هدى الزين
عبد الباسط سيدا

أعضاء الهيئة الاستشارية

أحمد برقاوي
خطار أبو دياب
أحمد حاجي صفر
ريمون معلولي
جاد الكريم الجباعي
ساري حنفي
جمان قنيص
عزيز العظمة
خضر زكريا
غسان مرتضى
يوسف بريك

الإشراف اللغوي: وحدة التحرير اللغوي في مركز حرمون

الإخراج الفني: باسل الحافظ

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES

هاتف
الدوحة، قطر: +974 44 885 996
إسطنبول، تركيا: +90 212 524 0404

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر
34091 إسطنبول، تركيا
البريد الإلكتروني: info@harmoon.org
الموقع الإلكتروني: www.harmoon.org

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
على البريد الإلكتروني الآتي:
kalamoon@harmoon.org

Kalamoon dergisi
ISSN: 25481339
Publisher and Supervisory Scientific Institution: Maysaloon Yayıncılık İth. İhr. Ltd. Şti.
Turkey, Istanbul

Elma basım – Elma Printing & Finishing
Sefaköy, 34295 Küçükçekmece/ Istanbul
+90 212 697 30 30

ISSN 25481339

© جميع الحقوق محفوظة لمركز حرمون للدراسات المعاصرة

تموز / يوليو 2018

يوسف سلامة

حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة.

عضو مجلس أمناء مركز حرمون للدراسات المعاصرة.

مدير معهد الجمهورية لمنهجيات البحث العلمي في مركز حرمون.

عمل أستاذًا للفلسفة الغربية في جامعة دمشق، وباحثًا وأستاذًا في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى سابقًا.

له عدد من المؤلفات المنشورة.

خطار أبو دياب

من مواليد 1956، فرنسي من أصل لبناني

أستاذ محاضر في العلاقات السياسية الدولية ـ جامعة باريس، Univ.Paris XI - Saclay

مدير مجلس الجيوبوليتيك ـ باريس، Conseil Géopolitique – Perspectives

مستشار ومحلل سياسي خبير في الشؤون الفرنسية والدولية.

مقيم في باريس منذ 1983.

محمد علاء الدين عبد المولى

شاعر وناقد سوريّ

أصدر أكثر من 20 كتابًا في الشعر والدراسات النقدية

حلّ ضيفاً على مؤسسة ICORN العالمية التي قدمت له منحتين في المكسيك وفي ألمانيا حيث يقيم الآن.

ترجمت له 3 كتب شعرية إلى الإسبانية، وعشرات للقصائد إلى الألمانية والإنكليزية.

آخر ما صدر له (المدفن السوري واحد).

الناصر عمارة

أستاذ التعليم العالي في فلسفة التأويل والحجاج، والفلسفة الغربية المعاصرة، جامعة مستغانم- الجزائر.

من مؤلفاته:

«اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي».

«الفلسفة والبلاغة: مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي».

«الهرمينوطيقا والحجاج: مقاربة لتأويلية بول ريكور».

وصال العش عزديني

تحمل شهادة الدكتوراه بعنوان (الإستطيقا وفلسفة الصورة في فينومينولوجيا هوسرل)

تد رّس في الجامعة التونسية اختصاص «الجماليات وفلسفة الصورة»

لها مشاركات في الندوات العلمية وإسهامات تنظيمية في الملتقيات العلمية المحلية والدولية

لها مجموعة من المقالات في مجلات عربية

عضوة ناشطة في الحياة الجمعياتية العلمية.

سماح حكواتي

مدير قسم تحرير اللغة العربية في مركز حرمون للدراسات المعاصرة ودار ميسلون للطباعة والنشر والتوزيع.

ماجستير في الدراسات الأدبية بعنوان (أثر الاتجاهات النقدية العالمية في نقد جورج طرابيشي).

تعد رسالة الدكتوراه في الأدب العالمي والمقارن.

سمير ساسي

من مواليد قفصة بالجنوب التونسي سنة 1967

باحث جامعي وإعلامي وروائي

عضو وحدة البحث الظاهرة الدينية في تونس بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة-تونس.

من مؤلفاته: «المواطنة بين الديني والسياسي عند برهان غليون برج الرومي أبواب الموت»، «خيوط الظلام».

غسان علاء الدين

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة تشرين، اللاذقية – سورية

أستاذ الفكر السياسي والفلسفة المعاصرة

من مؤلفاته: كتاب «الأخلاق عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء»

وعدد من المقالات المنشورة في الصحف والمجلات المختصة.

عبد الله تركماني

باحث في وحدة دراسة السياسات في مركز حرمون للدراسات المعاصرة.

دكتوراه في التاريخ المعاصر.

نشر سبعة كتب منها: «مقاربات حول قضايا التنمية والديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي»، «الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية».

وشارك في نشر أكثر من عشرين كتابًا جماعيًا، وله عدد من المقالات والمقاربات في الصحف والمجلات العربية.

جمال أشطيبة

من مواليد 1975 المغرب

دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الفقه الإسلامي من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله-المغرب.

أستاذ مادة التربية الإسلامية بالثانوي التأهيلي في مديرية فاس.

من مؤلفاته: «إقامة الشهادة لله»، «مذهب القلب».

عبد الرحمن خلفة

أستاذ محاضر للتشريع الجنائي وفلسفة حقوق الإنسان بقسم الشريعة والقانون بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة- الجزائر.

عضو المجلس العلمي لكلية الشريعة والاقتصاد والمجلس العلمي لجامعة الأمير عبد القادر منذ 2017م.

من مؤلفاته: «حقوق الإنسان في الوثائق الإسلامية»، «واقع حقوق الإنسان في الرأي والإعلام والمجتمع المدني».

لحسن وزيني

من مدينة الرباط، المغرب

أستاذ اللغة العربية في الرباط.

يعد لأطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع.

نشر بعض الكتابات النقدية والإبداعية في مجلات ومواقع ألكترونية عدة.

عبد الباسط الغابري

أستاذ وباحث في مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان (جامعة الزيتونة)، متخصص في الحضارة الحديثة والمعاصرة.

دكتور في اللغة العربية وآدابها، تخصّص حضارة حديثة.

من مؤلفاته: «مقدّمات لدراسة تفاعل الثقافات»، «قبسات من الحضارة القيروانية خلال الحقبة الاستعمارية».

جاد الكريم الجباعي

مفكر وكاتب سوري، من مواليد السويداء 1945

متخرج في دار المعلمين العامة عام 1965، ومجاز من جامعة دمشق، قسم اللغة العربية وآدابها، عام 1968.

عمل مدرسًا للغة العربية وآدابها في ثانويات اللاذقية، والسويداء، ودمشق حتى عام 1982، ثم محررًا ومدققًا في

هيئة الموسوعة العربية بدمشق من عام 1987 حتى عام 2000.

رشيد الحاج صالح

أستاذ جامعي في عدد من الجامعات العربية (اختصاص منطق ومناهج بحث).

عميد كلية الآداب في مدينة الرقة سابقًا.

له عدد من الكتب والدراسات المنشورة في مجلات ومراكز بحوث عدة.

أنجيل الشاعر

من مواليد 1964 سورية

باحثة في شؤون المرأة والمجتمع، لها عشرات المقالات وبعض البحوث في مواقع ومجلات ألكترونية، تُرجم بعض منها إلى اللغة الإنكليزية.

لها رواية قيد النشر، ومخطوط كتاب «نحو تفكيك المركزيات والهويات القاتلة».

مية الرحبي

طبيبة سورية ومدرسة للطب بين عامي 1978 و2010

ناشطة نسوية وسياسية وباحثة في قضايا المرأة.

مديرة مساواة/ مركز دراسات المرأة، ودار الرحبة للمنشورات النسوية منذ عام 2012.

أبوبكر خليفة أبوبكر

أكاديمي وباحث في العلوم السياسية

دكتوراه في علم السياسة من جامعة الخامس الرباط، اكدال.

مهتم بشؤون ما بعد الربيع العربي وقضايا الانتقال الديمقراطي والعدالة الانتقالية والمصالحة.

سيصدر له – بالمشاركة- كتاب «الانتقال الديمقراطي في الدساتير المغاربية ورهانات الخيار الجهوي».

حيزية كروش

من مواليد 1991-الجزائر

حاصلة على الماجستير في الدراسات اللغوية، وتعد شهادة الدكتوراه.

شاركت في عدد من الملتقيات الدولية والوطنية

منشطة لفعاليات ثقافية

حواس محمود

كاتب وباحث سوري مقيم بالنرويج، أوسلو

مواليد 1960، سورية

يحمل درجة البكالوريوس في الهندسة المدنية بجامعة حلب

له 4 كتب مطبوعة

عضو رابطة الكتاب السوريين

ينشر في عدد من الصحف والمجلات والدوريات والمواقع الألكترونية العربية

عماد الدين عشماوي

رئيس مؤسسة بذور الثقافية

باحث في الشؤون السياسية والثقافية

ينجز حاليًّا رسالة ماجستير عن المشروع الحضاري المستقل في فكر عبد الوهاب المسيري

مهتم بأسباب إخفاق العرب في النهوض، وكيفية إعادة بناء العربي المعاصر ثقافيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا.

المحتويات

أولًا: كلمة العدد 11

كلمة العدد — يوسف سلامة — 13

ثانيًا: المقالات غير المحكمة 21

تطور علم الاستراتيجية — 23
والمسار العربي بين قواميس التاريخ والتفكك الراهن — خطار أبو دياب — 23
ما علاقة الشعر بالثورة؟ — 31
مقدمة نظرية في قراءة الشعر السوري خلال الانفجار الكبير — محمد علاء الدين عبد المولى — 31

ثالثًا: ملف العدد (جورج طرابيشي مفكرًا بيننا) 41

- **المحور الأول: الترجمة والنقد الأدبي 43**

أنوار جورج طرابيشي: العقل في حدود الترجمة — الناصر عمارة — 45
الأبعاد الجمالية لرؤية جورج طرابيشي التأويلية — وصال العش عزديني — 65
جورج طرابيشي رائدًا في النقد المقارن — سماح حكواتي — 85

- **المحور الثاني :جدل العلاقة بين العلمانية والديمقراطية 103**

جورج طرابيشي باحثًا عن العلمانية في الإسلام — سمير ساسي — 105
نقد مفهوم الديمقراطية عند جورج طرابيشي — غسان علاء الدين — 131
جورج طرابيشي نهضويًّا جديدًا — عبد الله تركماني — 157

- **المحور الثالث: إشكاليات التراث 171**

رؤية جورج طرابيشي في تحرر بعض الفقهاء من النص — 173
الإمام مالك نموذجًا — جمال أشطيبة — 173
أثر انتصار مدرسة الحديث في تاريخ الفكر الإسلامي وراهنه — 202
من منظور جورج طرابيشي — عبد الرحمن خلفة — 202
أسئلة النقد ونقد النقد وعلاقتها بالتراث العربي الإسلامي في — 233
فكر جورج طرابيشي — لحسن وزيني — 233

- **المحور الرابع: نقد الفكر العربي الحديث والمعاصر** **265**

طرابيشي قارئًا للحداثة العربيّة — عبد الباسط الغابري — 267
اللاعقلانية في التراث والنزعة التراثية — 311
العقل المخارج والعقل المفارق — جاد الكريم الجباعي — 311
إشكالية التراث وتحليل طرابيشي النفسي للمثقف العربي — 347
حسن حنفي أنموذجًا — رشيد الحاج صالح — 347

- **المحور الخامس: رؤى المرأة عند جورج طرابيشي** **371**

الشرط العبودي ورهان الحرية — 373
قضية المرأة في فكر جورج طرابيشي ونقده النزعة الذكورية — أنجيل الشاعر — 373
المرأة في فكر جورج طرابيشي — مية الرحبي — 405

رابعًا: الدراسات **425**

الإسلام السياسي والربيع العربي بين الغاية والوسيلة — أبو بكر خليفة أبو بكر — 427
التأهيل اللغوي للطفل الأصم الأبكم — حيزية كروش — 437

خامسًا: قراءة في كتاب **463**

قراءة في كتاب «الثورة بلا قيادات» — حواس محمود — 465
قراءة في كتاب: الإسلام والعلمانية — عماد عشماوي — 475

سادسًا: ملحق **487**

رؤية إلى واقع سورية ومستقبلها - وثيقة فكرية سياسية — 489

أولًا: كلمة العدد

كلمة العدد

يوسف سلامة

على عادة (مركز حرمون للدراسات المعاصرة) والمؤسسات المنبثقة عنه سائرها، ومن بينها (مجلة قلمون للأبحاث والدراسات)، فإن مجلتنا تواصل الاهتمام بالشأن السوري بشؤونه وشجونه كلها. وأول ما نود فعله في مفتتح هذا العدد السادس من مجلتنا الترحيب بالسادة الذين تكرموا بالموافقة على الانضمام إلى (الهيئة الاستشارية) لمجلتنا واثقين أنهم سيلعبون دورًا بناءً في إغناء المحتوى الفكري والسياسي لأعداد مجلتنا المتتالية.

باسم هيئة التحرير نرحب بالسيدات والسادة الذين تكرموا بالموافقة على أن يكونوا أعضاء في الهيئة الاستشارية لمجلة قلمون، وهم: الأستاذ الدكتور (خطار أبو دياب) (عضو المعهد الدولي للجيوبوليتك- باريس) وأستاذ العلاقات الدولية في الجامعات الفرنسية، والأستاذ الدكتور غسان مرتضى أستاذ النقد الحديث والأدب والمقارن في الجامعات السورية وأستاذ الأدب العربي في جامعة سرت- تركيا، والأستاذة الدكتورة جمان قنيص عميدة كلية الإعلام بجامعة بيرزيت- فلسطين، والأستاذ الدكتور ساري حنفي رئيس قسم علم الاجتماع بالجامعة الأميركية- بيروت، وتتوجه إليه مجلة قلمون بالتهنئة الحارة على الثقة التي منحه إياها أعضاء الجمعية الدولية لعلم الاجتماع بانتخابه رئيسًا لهذه الجمعية في جلستها المنعقدة بـ 02 تموز/ يوليو الجاري في كندا، وقد سبق له أن كان نائبًا لرئيس هذه الجمعية في جلستها السابقة في طوكيو- اليابان. ونثق بأن الأساتذة المحترمين سيسخّرون جزءًا من قدراتهم ومواهبهم لإثراء المجلة بأفكارهم وإسهاماتهم القيمة.

وباسم هيئة التحرير أيضًا نرحب بالأعضاء الجدد الذين وافقوا على الانضمام إلى هيئتنا، ونثق بأنهم سيلعبون دورًا بناءً في إغناء المحتوى الفكري والسياسي للمجلة، وسيشكل جهدهم إضافة نوعية إلى ملفات المجلة وإصداراتها. نرحب بالأستاذة الدكتورة (هدى الزين) الأستاذة في قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة كولونيا في ألمانيا. كما نرحب بالزميلات والزملاء السيدة (سماح حكواتي)، السيدة (سلاف علوش) والسيد (محمد عثمان محمود).

وإذا ما عدنا إلى الشأن السوري، خاصة في ضوء ما تواجهه (الثورة السورية) من عقبات ناجمة أولًا وقبل كل شيء عن العامل الذاتي والقصور في الأداء والتصور، وعن وحشية التدخل الخارجي الدولي والإقليمي، وخاصة التدخل الروسي الإيراني، فإننا في مجلة قلمون نذهب إلى القول مع غيرنا من السوريين: إن خير مواجهة لهذه الأخطاء والأخطار كلها تتمثل في صياغة مشروع وطني سوري جامع. وننظر إلى هذه المهمة على أنها ذات أولوية قصوى للسوريين جميعهم، مهما كانت اتجاهاتهم السياسية، ومهما تباعدت رؤاهم حول المستقبل السوري أو تقاربت. لذا فإن (مجلة قلمون) ستنشر ملحقًا في الصفحات الأخيرة من هذا العدد هو وثيقة صاغها وطنيون سوريون معنيون بهَمِّ الوطن حاضرًا ومستقبلًا، ونرى أن هذا المشروع الذي تنطوي عليه هذه الوثيقة، صالح للمناقشة والبناء عليه، وهو مفتوح لصور الحوار البناء كلها.

ومن الضروري أن نلفت الانتباه إلى أن هذا المشروع ليس صادرًا عن (مركز حرمون) ولا عن (مجلة قلمون)، ونشره في مجلتنا يعبر عن تقييمنا الإيجابي له، وحرصنا على أن تكون الوثيقة المحتوية عليه متاحة لأكبر عدد من السوريين المهتمين بشؤون الثورة والإصلاح في صوره وتجلياته المختلفة. ونلفت الانتباه أيضًا إلى أننا سننشر هذه الوثيقة مغفلة من أي اسم أو توقيع أو إشارة إلى من صاغها، والسبب في ذلك راجع إلى أننا نفضل التركيز على مناقشة المضمون الفكري والسياسي للوثيقة حتى لا تتبعثر المناقشة حول مسائل فرعية، فتضيع أجزاء كبيرة منه. فالأهمية الأولى في نظرنا تتعلق بالمشروع ذاته، تقييمًا وتعديلًا وتطويرًا بأمل الانتقال من هذا الجهد النظري الضروري إلى استكشاف الصيغ العملية والأطر السياسية التي تسمح للجميع بالانخراط في إنتاج الكيان السياسي الذي قد يتم التوافق حوله، والذي قد يكون قادرًا على السير بالمشروع الوطني، ولو خطوة واحدة إلى الأمام.

لقد صدَّرنا هذا العدد السادس من قلمون بمقالين غير محكمين لباحثين يجمع بينهما العمق وسعة الاطلاع كل منهما في الباب الذي كرس حياته لخدمته والعمل في إطاره. وقد تفضل بكتابة المقال الأول الأستاذ الدكتور (خطار أبو دياب) تحت عنوان (تطور علم الاستراتيجية والمسار العربي بين قواميس التاريخ والتفكك الراهن). والمقال حافل بكثير من التحليلات السياسية المعمقة والملاحظات الذكية اللافتة. وهو غني بالتصورات والتحديدات المتعلقة بتاريخ الاستراتيجية وتطور معانيها ووظائفها إلى أن تبلورت اليوم في صورة جهد يتطلع إلى أن يكون علمًا شاملًا «يقدم الخلفية ويرسم الإطار النظري لأنواع الصراعات جميعها». وبما أن الأمر متعلق بالصراعات – وهي أشد ما يعاني الإنسان خطره، مع أنها من صنعه فإن الاستاذ الباحث يحاول أن يكشف كيف أن الإنسان يستخدم العلوم المتعلقة بالاستراتيجية كافة من أجل حل ما يخلقه من صراعات إذا لم يستطع الفوز فيها.

وبما أن الاستراتيجية على هذا القدر من الأهمية، فمن الطبيعي أن تنشأ وتتطور «في مطبخ صناع القرار أو عند النخب السياسية والفكرية والعسكرية المتمكنة علميًا ومعرفيًا»، وهذا يعني أن قدرة أي مجتمع على بناء ورشة استراتيجية يدير من خلالها علاقاته الداخلية وصلاته الخارجية في ضوء مصالحه العليا على المدى البعيد متوقفة على توفير كفايات تكاد تكون شاملة فروع المعرفة الإنسانية كلها، لكون العلم الاستراتيجي مكونًا من اندماج مجموعة غير محدودة من العناصر المعرفية التي بغيرها يتعذر الكشف عن مصادر القوة للمجتمع ذاته، وعن مصادر الضعف للمجتمعات التي قد يدخل في صراع معها في يوم قريب أو بعيد. والنتيجة المستنبطة من ذلك هي أن المجتمعات العربية – مجتمعة ومنفردة – لاتملك مؤسسات بحثية يمكن وصفها بأنها مراكز بحوث استراتيجية.

وفي ضوء ذلك ليس ثمة من لايستطيع أن يكتشف بنفسه غياب (الوزن الإستراتيجي) للعرب اليوم، لأن كثيرين ممن يلعبون دورًا أساسيًا في (صناعة القرار الإستراتيجي) يفتقرون إلى التأهيل، بل إن منهم من تتعارض مصالحه مع أن يكون للعرب (وزن استراتيجي) مجتمعين أو متفرقين.

ويبين الاستاذ أبو دياب بما لا يدع مجالًا للشك أن الأمر يتعدى غياب المشروع الإستراتيجي العربي المشترك إلى «عدم وجود استراتيجية للأمن الوطني لدول بمفردها ومنها الدول التي كانت يومًا دول المواجهة مع إسرائيل أو الدول التي تعاني التوسع الإيراني أو تلك التي تواجه التحدي حول مصادر مياهها أو ممراتها».

وبعد ذلك كله، هل ثمة ما يدعو إلى العجب من النتيجة التي انتهى إليها الباحث في تشخيصه الوضع العربي الراهن بأنه «انكشاف استراتيجي كامل «؟.

أما المقال الثاني، فقد كتبه الناقد والشاعر السوري البارز الأستاذ (محمد علاء الدين عبد المولى) تحت عنوان (ما علاقة الشعر بالثورة؟ مقدمة نظرية في قراءة الشعر السوري خلال الانفجار الكبير) والمقال بجملته -كما هو واضح- يتطلع للإجابة عن سؤال واحد هو: ما العلاقة بين الشعر والثورة؟.

وثمة نقاط لافتة في هذا الجهد النقدي من المفيد الإشارة إلى بعضها. فلقد أنشأ الكاتب مقدمة نظرية تحتوي على الأجوبة المطلوبة أو على بعضها من خلال «بناء نظري محمول على قراءة واقعية للشعر السوري أفضت في النهاية إلى تشكيل هذه المقدمة». والفضيلة هنا تكمن في تنظير الشعر اعتمادًا على الشعر ذاته.

ويتعزز هذا الاتجاه بملاحظتين أخريين يشير الأستاذ الناقد في أولاهما إلى عدم وجود علاقة وظيفية للشعر يؤديها اتجاه الثورة. «ففي الأساس يكمن عمل الشاعر في الثورة التي تبدأ من اللحظة التي يجد نفسه شاعرًا».

وفي ثانيهما يؤكد الأستاذ الناقد أن الشاعر «حين يدخل في لعبة الشعر فعليه أن يحترم خصوصية شروط اللعبة ولايدخلها في شروط أخرى». فطبيعة الشعر تلزم الشاعر أن يكون نصيرًا لأي ثورة عادلة، لأن من طبيعة الشعر أيضًا أن يكون معارضًا، بصورة أو بأخرى، لكون الشعر يستمد طبيعته من المسافة التي تفصل أي نظام – مهما كان عادلًا- عن تصور العدالة وجوديًا.

ولا سبيل إلى إنهاء الكلام في هذه المقالة من دون التنبيه إلى ما أورده عن شعر المرأة السورية وتفاعله الفني والأخلاقي مع الآلام والتخريب والتدمير والقتل والتهجير على نحو فني لافت. ولا بد من إبراز إشارته البديعة إلى (شعر المكان) ورثاء الأشياء، من مثل الطرق والجسور والمباني والمدن بعامة. والمقالة بجملتها قطعة نثرية جميلة فيها كثير من الشاعرية جنبًا إلى جنب مع نزعة نقدية عميقة.

وأما ملف العدد، فيتعلق بشخصية باحث ومفكر سوري بدأ حياته بالترجمة والنقد الأدبي، ثم لم يلبث أن تحول إلى باحث ومنظر متعمق في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وفي الثقافة والتاريخ الإسلاميين. وقد جمع هذا الباحث إلى ذلك كله ثقافة غربية معاصرة، واطلاعًا واسعًا على التاريخ السياسي والأيديولوجي، مع

إلمام واسع بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا سيما علم النفس، وخاصة التحليل النفسي، وبصورة أخص التحليل النفسي الفرويدي، الأمر الذي يفسر اهتمامه بترجمة كل ما كتبه فرويد إلى العربية، ولو كان ذلك عن اللغة الفرنسية.

إنه المفكر السوري الراحل (جورج طرابيشي) 1939–2016. ومن المعروف عنه أنه غادر سورية في الستينيات، على الرغم من أنه كان يشغل منصبًا رفيعًا في الإعلام السوري. وقد أقام في بيروت حتى عام 1980 مكرسًا وقته معظمه في تلك المدة للترجمة في مجال الفلسفة الوجودية والماركسية والفرويدية حتى نافت ترجماته على المئة. وابتداءً من عام 1980 رحل إلى (باريس) وأقام فيها حتى وفاته بما يشبه الإقامة الجبرية التي فرضها على نفسه في تلك المدينة التي تعج بالثقافة والفن والسياسة والفلسفة والدبلوماسية.

وقد كان المستهدف من البحث في فكر جورج طرابيشي وإسهاماته في حقول الترجمة والنقد والتحليل النفسي والمرأة وبحوثه في إطار الفكر العربي الحديث والمعاصر، ودراساته في التاريخ الإسلامي، أن يعقد (مركز حرمون ومجلة قلمون) ندوة دولية حول هذا الفكر والتعريف بأهمية الإنجازات التي حققها، وفتح باب المناقشة في هذه الإسهامات في الوقت نفسه. ولكن التعقيدات اللوجستية حالت بين الباحثين المشاركين في هذه الندوة والوصول إلى مكان عقدها لأسباب لا دور لمركز حرمون فيها.

واليوم نقدم هذه المادة العلمية المتنوعة والغنية التي تدور حول جوانب كثيرة من فكر (جورج طرابيشي)، في إهاب الملف الرئيس للعدد السادس من (مجلة قلمون)، تحت عنوان (جورج طرابيشي مفكرًا بيننا). وقد قصد بهذا العنوان الدلالة على حيوية فكره وأصالته، وتمكين الباحثين مساءلة هذا الفكر والحوار معه حول عدد من القضايا التي أسهموا في طرحها ومناقشتها، وفض كثير من مغاليقها.

ومن الضروري التنويه بجهود الأساتذة الزملاء في هيئة تحرير قلمون الدكاترة (رشيد الحاج صالح وبدر الدين عرودكي وعبد الله تركماني) للدور البنّاء الذي لعبوه في بلورة المحاور الرئيسة لهذا الملف. ومن الطبيعي أن يكون أعضاء هيئة التحرير جميعهم قد أكملوا هذا العمل بالمناقشة والتقويم والمتابعة والتواصل مع الباحثين، إضافة إلى إسهاماتهم من خلال ما قدموه من بحوث في هذا الملف.

ولقد صمم هذا الملف في الأصل ليكون مكونًا من تسعة محاور، بحيث يغطي كثيرًا من الحقول التي طالتها اهتمامات مفكرنا الراحل من جهة، وليكون من ناحية أخرى منصة تعطي هذا الفكر حقه من العرض والمناقشة والتحليل. فبذلك تتاح الفرصة لأكبر عدد من الباحثين لتقديم أفكارهم وملاحظاتهم حول القضايا الأساسية التي انصب عليها هذا الجهد الفكري والثقافي، وعرض أطروحاتهم البديلة في تضاعيف هذه المناقشات.

غير أن ما توفر لدينا من بحوث صالحة للنشر جعلنا مقتنعين بضرورة إرجاء الخوض في مناقشة بعض المحاور عبر هذا الملف، ذلك أن مفكرًا، في منزلة (جورج طرابيشي)، لا يمكن استنفاد فكره في ملف أو كتاب واحد. لذا، فهذه فرصة لأن ندعو الكتاب والباحثين والمهتمين بفكر (جورج طرابيشي) إلى إرسال بحوثهم إلى مجلة (قلمون)-إذا كانوا راغبين في الكتابة- في أي وقت يشاؤون في المحاور الآتية:

1. جورج طرابيشي مترجمًا.
2. العلمانية من حيث هي إشكالية إسلامية.
3. الطائفية من حيث هي إشكالية إسلامية.
4. نقد المجتمع العربي.
5. أدوار المثقف ونقده.

أما المادة العلمية التي ننشرها في هذا الملف تحت عنوان (جورج طرابيشي مفكرًا بيننا)، فقد جعلناها في خمسة محاور لعلها تغطي بعض الجوانب المهمة من فكر هذا العلم السوري.

ولقد دار المحور الأول حول (الترجمة والنقد الأدبي)، واحتوى على ثلاثة بحوث ألقت الضوء مجتمعة على جوانب مهمة في هذا الحقل من نشاط الراحل طرابيشي. أظهر الأول منها ما خلقته ترجمات طرابيشي من فعل تنويري لدى قراء العربية، بينما عني الثاني منها بالكشف عن بعض العناصر المتعلقة بجماليات التأويل الفني من خلال دراسات طرابيشي حول بعض النصوص الروائية والقصصية. وقد جاء البحث الثالث مستكملًا للبحثين السابقين لعنايته بالكشف عن ينابيع النقد المقارن عند (جورج طرابيشي)، وعن قيمة الإسهامات التي قدمها في هذا المجال من خلال الفحص الجمالي والفني لبعض الجوانب التطبيقية في النقد المقارن.

أما المحور الثاني، فقد انصب على (جدل العلاقة بين العلمانية والديمقراطية). تركز البحث الأول منه على الجهد الذي بذله طرابيشي في استكشاف صورة من العلمانية داخل التراث الإسلامي تاريخًا وثقافة. أما البحث الثاني، فقد تمحور حول مراجعة مفهوم طرابيشي عن (الديمقراطية)، وعن الوسائل الضرورية التي تسمح بالانتقال من الديمقراطية بوصفها مطلبًا إلى كونها معطى عينيًا قابلًا للتحقيق في حياة العرب المعاصرين. وقد اختتم هذا المحور ببحث ثالث اضطلع برسم صورة لطرابيشي بوصفه واحدًا من أهم من قدموا تصورات واضحة لـ (مرتكزات النهضة العربية).

أما المحور الثالث، فقد عني بملامسة إشكاليات التراث. تركز البحث الأول منه حول (قراءة جورج طرابيشي للفقه الإسلامي). وقد كشفت هذه القراءة عن أن بعض الفقهاء تحرروا من حرفية النص، فاتسعت الرؤية لهم. وقد كان الإمام (مالك) نموذجًا لهذا التحرر. واستنادًا إلى ما تقدم، فإن البحث الثاني قد ركز على الأثر السلبي الذي ترتب على انتصار (مدرسة الحديث) من وجهة نظر (جورج طرابيشي). والمقصود بذلك

أن المحدّثين قد أنتجوا إسلامًا من التراث المتراكم بفعل القراءات المختلفة والمتعددة، فكادت روح الإسلام -كما يمثلها القرآن- أن تضيع أو تضعف على أقل تقدير. من هنا يبرز الباحث دعوة (جورج طرابيشي) للعودة إلى (الإسلام القرآني) ويناقشها مفصلًا. ويشكل البحث الثالث في هذا المحور نوعًا من التفاعل الحي والنقدي مع البحث السابق، لأنه ينطلق من التسليم بأن طرابيشي مارس كثيرًا من النقد والحفر المعرفي التاريخي مستعينًا بالمنهجيات الحديثة. ولكنه في مقابل ذلك يطرح سؤالًا، يجمع بين التشكك والإنكار، يتلخص بأن طرابيشي قد يكون انتهى، بصورة أو بأخرى، إلى الوقوع من جديد في ما أخذه على من نقدهم من المفكرين، فيكون بذلك قد عاد إلى البحث في الإشكاليات والأسئلة الزائفة بنوع من التكرار القهري للخطاب المعصوب، فضلًا على الوقوع في فخ العقل الفقهي، الذي لا يتسع منطق أفقه إلا (لثنائية الأصل والفرع) في انتصاره لإسلام القرآن ضد إسلام الحديث.

أما المحور الرابع (نقد الفكر العربي الحديث والمعاصر) فقد تكون من ثلاثة أبحاث متكاملة في ما بينها. دار أولها حول قراءة (طرابيشي) للحداثة العربية. والسؤال الرئيس في هذا البحث منصب على ما إن كانت قراءة طرابيشي للحداثة تسهم فعليًا في صياغة حداثة عربية حقيقية. والبحث معني بدراسة الآليات المعتمدة في القراءة وترتيبها معرفيًا وأيديولوجيًا. صحيح أن طرابيشي قد اعتمد آلية التفكيك في تأويله للتاريخ العربي، لكننا مع ذلك نلمح تضادًا في هذه القراءة بين عدد من الحقول ضمن ما يمكن تسميته بتفاعل الآليات أو تفاعل المناهج. وهذا ما أفضى بطرابيشي – وهو ما يذهب إليه البحث – إلى العودة من جديد إلى آلية الترتيب وإعادة الترتيب. وبتعبير آخر العودة إلى آلية التركيب.

أما البحث الثاني في هذا المحور فقد جاء تحت عنوان (اللاعقلانية في التراث والنزعة التراثية: العقل المخارج والعقل المفارق). وينطلق هذا البحث من الافتراض أن أعمال جورج طرابيشي في نقد الجابري قد انصبت على (عقل مخارج ومستقل بذاته) لا يزيد عن كونه تجليًا (لعقل مفارق) يوحي ويشرع. وهذا الافتراض قد تم بناؤه على افتراض أسبق منه مؤداه أن اللاعقل يؤسس العقل ويحده، واللاعقلانية تؤسس العقلانية وتحدها. ويؤكد البحث أن الحد الثاني في الجملتين لا يعرف إلا بالحد الأول، ولا يُحَدُّ إلا به. والنتيجة التي يتوصل إليها البحث هي أن بعض أعمال الجابري وطرابيشي التي انصبت على نقد العقل العربي ونقد نقده دارت حول عقل مخارج ومستقل بذاته، وليس حول عقل مفارق فقط. وهو يضيف إلى ذلك أن أعمالهما قد بينت أن هذا العقل ليس بشيء سوى التراث الذي انقطعت صلة العرب والمسلمين به منذ قرون أو هو ثقافة الأسلاف بتعبير طرابيشي نفسه، وليس التراث المندمج في ثقافة الأحياء هنا والآن، فضلًا على أنه ليس الثقافة المعاصرة التي أعلن كل منهما أن مشروعه يهدف إلى نقدها ثم انصرفا عنها غير عابئين بالتاريخ والتاريخية.

أما البحث الثالث في هذا المحور، فقد اختار كاتبه عنوانًا له: (إشكالية التراث وتحليل طرابيشي النفسي للمثقف العربي: حسن حنفي أنموذجًا). ويلحظ الباحث أن جورج طرابيشي كان من أوائل المثقفين الذين التفتوا إلى ضرورة العودة إلى فحص الأدوار التي نهض بعبئها المثقف العربي، في محاولة منه تقويم هذا الدور

من حيث الأهمية والقيمة والأثر. ولتحقيق ذلك استعان طرابيشي بمنهجيته المفضلة، وهي (التحليل النفسي الفرويدي). وتمشيًا مع مقتضيات هذا المنهج أخضع طرابيشي أطروحات هذا المثقف وأفكاره للتحليل النفسي الذي أدى به إلى اكتشاف ما سماه (بالعصاب الجماعي) أو (عودة المكبوتات) أو (الجرح النرجسي) التي يعانيها هذا المثقف عمومًا. وهكذا لم يكن من سبيل إلا أن يركز على الأصل اللاشعوري للأمراض النفسية التي تعانيها المنظومات الثقافية المسيطرة منذ عام 1967، ولهذا التاريخ أهمية لا تخفى على أحد. ولا بد في هذه العجالة من الإشارة إلى المفهومات الأساسية التي استند إليها طرابيشي في تحليلاته: التماهي، العصاب الجماعي والجرح النرجسي. وبالاعتماد على هذه المفهومات أو الأدوات المنهجية تمكن طرابيشي الكشف عن الأمراض النفسية التي تبدت في التعامل مع التراث من جانب المثقفين. وأهمها: التناقض، التطهرية الحضارية، وأخيرًا النكوص في الصيغ الحضارية المختلفة.

أما المحور الأخير في هذا الملف، فقد تم تخصيصه لمناقشة آراء (جورج طرابيشي) في المرأة وقضاياها. ولمفكرنا اهتمامات واسعه في هذا الباب احتوت عليه كثير من كتبه التي أثارت مناقشات وإشكاليات ما تزال موضوعًا للجدل والخلاف.

وقد تصدت للبحث في هذا المحور باحثتان سوريتان لكل منهما خبرتها الواسعة في المجال الأكاديمي، ولكل منهما أيضًا خبرتها العميقة في شؤون المرأة وقضاياها وقيادة العمل في عدد من المنظمات والدوائر المختصة بقضايا المرأة وأدوارها حصرًا.

ومن شأن البحثين المقدمين إلى هذا الملف الإحاطة بكثير مما قاله طرابيشي في المسائل المختلفة التي تهم المرأة، مضافًا إلى ذلك مراجعة كثير من أطروحات مفكرنا الراحل حول هذه القضية وتشعباتها المختلفة.

ومن المعروف لمتابعي (قلمون) أننا ننشر خارج الملف الرئيس للعدد بحثين محكمين أكاديميًا. وفي هذا العدد عني أحدهما بمناقشة الإسلام السياسي والربيع العربي: الوسائل والغايات لباحث ليبي. ومن مدعاة سرورنا إسهام الباحثين الليبيين في تحرير مجلتنا. أما البحث الثاني، فقد كان بحثًا شبه تجريبي لباحثة جزائرية شابة انصب على مشكلات التواصل لدى الصم والبكم. ونحن نرحب بإسهامات الباحثين المغاربيين وننتظر المزيد منها.

اهتم العدد أيضًا بنشر قراءتين نقديتين حول موضوعين يستحوذان على كثير من المناقشات التي طرحها الربيع العربي. تدور أولاهما حول مفهوم الثورة بلا قيادات، وهو مفهوم غربي يراهن على دور الفرد في أحداث التغييروالتطوير وقيادتهما، من دون الحاجة إلى انتظار الشروط التي تسمح بظهور قيادة جماعية لأي عمل يستهدف التطوير أو الابتكار. ومؤلف هذا الكتاب (كارن روس) المعروف بالتمرد على المؤسسات الغربية لما لاحظ فيها من بطء وروتين من شأنهما تعطيل العمل وشل الإبداع. لذا فقد بادر إلى إنشاء منظمة

معروفة اليوم بفاعليتها في المجال السياسي هي (دبلوماسيون مستقلون).

أما الكتاب الثاني (الإسلام والعلمانية)، من تأليف (أوليفيه روا). فيتناول المؤلف في كتابه هذا العلاقة بين الإسلام والعلمانية في فرنسا، ويستمد الكتاب مادته العلمية من الأحداث التي شهدتها ضواحي باريس عام 2005، التي فجرت عددًا من المناقشات حول مسلمي فرنسا وعلاقة الإسلام بالعلمانية والجمهورية والهوية الفرنسية.

وقبل أن نختتم هذه الافتتاحية بودنا أن نحاول طمأنة الصديق الباحث السوري (جمال شحيّد) والباحث المغربي (منتصر حمادة) إلى أن جهد (جورج طرابيشي) قوبل دومًا بعكس ما ذهب إليه الباحث المغربي واقتبسه الباحث السوري من أن جهود جورج طرابيشي العلمية الهائلة «قد قوبلت بكثير من الجحود والنكران بعد وفاته»[1]، وأضاف الصديق (جمال شحيّد) مقتبسًا عن (منتصر حمادة) مرة أخرى «أن ذلك مرتبط بديانته المسيحية. كأني باسمه قد جنى عليه في ديار العرب»[2]. ونحن نطمئن الباحثين إلى أن (جورج طرابيشي) قد حظي دومًا بكل الاحترام والتقدير في أثناء حياته وبعد وفاته. لقد كتب (أسعد أبو خليل) في موقعه قائلًا: «توالت المراثي عن جورج طرابيشي في الصحافة العربية وفي وسائل التواصل الاجتماعي. وهذا حسن في حد ذاته لأن الكتابة والفكر لا يزالان يأخذان حيزًا في الثقافة العربية»[3]، وأردف يقول: «إن إرث طرابيشي كبير ويستحق الدراسة والتمعن والنقد، على طريقته في التدقيق والدحض والتفنيد والتفكيك»[4]. فضلاً على أن موقع الأوان[5] قد حفل بعشرات المقالات والدراسات حول فكر (جورج طرابيشي) في أثناء حياته وبعد وفاته. ويكفي أن نذكر بأن نخبة المفكرين العرب قد احتفلوا بجورج طرابيشي عندما عملوا معه يدًا بيد على إنشاء رابطة العقلانيين العرب[6] من غير أن يخطر ببال (صادق العظم) أو (نصر حامد أبو زيد) أو غيرهما أن (جورج طرابيشي) قد كان مسيحيًا أو غير مسيحي.

وأخيرًا يشهد هذا الملف الضخم الذي أنتجته مجلة قلمون في فكر الراحل أن منزلته لا يرقى إليها الشك في عيون كل مستنير داخل العالم العربي، وبخاصة داخل الثقافة السورية.

(1) جمال شحيد، «جورج طرابيشي بين الترجمة والنقد والدراسات الإسلامية»، موقع ضفة ثالثة، (28 تشرين الأول/ أكتوبر، 2017) https://www.alaraby.co.uk/diffah/herenow/

(2) جمال شحيد، المرجع السابق نفسه.

(3) أسعد أبو خليل، الموقع الشخصي 26) angryarab.blogspot.com، آذار، 2016)

(4) أسعد أبو خليل، المرجع السابق نفسه.

(5) موقع الأوان: https://www.alawan.org/

(6) منبر رابطة العقلانيين العرب هو جمعية الأوان، https://www.alawan.org/

ثانيًا: المقالات غير المحكمة

تطور علم الاستراتيجية

والمسار العربي بين قواميس التاريخ والتفكك الراهن

خطار أبودياب

يبدو من المسلم به أكثر فأكثر في عالم اليوم أن الاستراتيجية تأخذ منزلة مهمة جدًا في السياسات كلها، وفي إدارة شؤون الدول، وقيادتها. ومما لا شك فيه تلمس وجود رابط عضوي بين الاستراتيجية وعلم السياسة. ولذا بهدف الإحاطة بموقع الاستراتيجية من التاريخ السياسي والعسكري العربي، وكذلك من ناحية تطور هذا المفهوم نظريًا وعمليًا، لا بد من التطرق لعلم السياسة بشكل مستقل والتطور في الاستراتيجيات الدولية، وذلك قبل التعمق في رحلة البحث عن مآلات الاستراتيجية في عوالم العرب، واحتمال بلورة فكر استراتيجي عربي يواجه حالات التفكك الراهن، ويكون الغلاف للمشروع النهضوي المنشود.

تختلط في حقبتنا مفردات الاستراتيجية والجيو-استراتيجية والجيوبوليتيك في مقاربات صناع القرار ومراكز البحث والأكاديميات العسكرية والسياسية، علمًا أن ذلك يتداخل مع الحقول الفرعية التي تتناولها العلوم السياسية: النظرية السياسية، والفلسفة السياسية، والمدنيات وعلم السياسة المقارن، والأنظمة القومية وتحليل السياسات بين الأمم والتطور السياسي والقانون الدولي وتاريخ الفكر السياسي والحريات العامة وحقوق الإنسان. وأصبحت الجامعات تعترف بعلم السياسة بوصفه علمًا أو فرعًا من العلوم الاجتماعية والإنسانية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وترسخ هذا الاعتراف بإنشاء كل من المدرسة الحرة للعلوم السياسية في باريس في عام 1872، ومدرسة لندن لعلم الاقتصاد والسياسية، وقد تأكدت أهمية هذا العلم باعتماده مادة للتدريس في الجامعات الأوروبية بصفة عامة، والجامعات الأميركية بصفة خاصة. وقد أدى وجود عوامل عدة للاهتمام بعلم السياسة، وقد اقترن ذلك الاهتمام بمزيد من الاتجاه نحو الدراسة الاستقرائية لمختلف الظواهر السياسية كالأحزاب السياسية والرأي العام وجماعات الضغط والمصالح وغيرها، خاصة في الولايات المتحدة، حيث غلبت فيها النزعة المنهجية لدراسة الوقائع والجزئيات إلى درجة أحدثت تطورًا منهجيًا جديدًا جعل علماء السياسة فيها يتبنون نظريات جديدة.

تمتاز الاستراتيجية في منزلتها الكبيرة ضمن العلوم الإنسانية والعلم العسكري، وتطمح أن تكون علمًا شاملًا يقدم الخلفية، ويرسم الإطار النظري لأنواع الصراعات جميعها. ومهما كانت التباينات حول شموليتها أو تنوع اختصاصاتها، تنشأ الاستراتيجية في مطبخ صناع القرار أو عند النخب السياسية والفكرية والعسكرية المتمكنة علميًا ومعرفيًا. وعبر التاريخ تطور علم الاستراتيجية بصورة

تدريجية حتى أصبح في العصر الحديث فرعًا مستقلًا يدرس في الأكاديميات العسكرية. وبالطبع ثمة لبس في التعبير لا يتوقف فقط على استراتيجيات خاصة بالشأن السياسي، بل يصل إلى عالم الأعمال (استراتيجية تسويق وبيع وإعلان). وتترابط الاستراتيجية مع الاستشراف والرؤية لصلتها بالمستقبل وتصوره والتخطيط له. وفي هذا الصدد رأى الاستراتيجي الصيني الشهير سون تزو: ((إن الأكثر تميزا من القادة بيننا هم هؤلاء الأكثر حكمة والأكثر استشرافا و رؤية)). واليوم بعد عشرين قرنًا على هذا الإسهام في التأسيس للاستراتيجية علمًا ومقولة، أتى القانون العسكري الياباني متأثرًا كثيرًا بذلك مع تعليم الفنون والنظريات العسكرية جنبًا إلى جنب، ثم أتى فريدريك الثاني (1194– 1250) الإمبراطور الروماني، ليؤكد أهمية ((قراءة الأدب وفنونه في الحياة العسكرية)).

من دون الذهاب بعيدًا في التخطيط الاستراتيجي (الربط بين النظرية والعمل التطبيقي والتوقعات) والفكر الاستراتيجي وتطور علوم الاستراتيجية: التطبيقات الروسية والبروسية والفرنسية وغيرها، ومن الأسماء البارزة Clausewitz كارل فون كلاوزفيتز الذي أبرز الصلة بين السياسة والحرب، إذ رأى أن ((الحرب ليست فنًا ولا علمًا هي أكثر من ذلك هي شكل من أشكال الوجود الاجتماعي، إنها نزاع بين المصالح الكبرى يسويه الدم... ومن الأفضل بدلًا من مقارنتها بالتجارة التي هي أيضًا نزاع بين المصالح والنشاطات البشرية. وهي أكثر شبها بالسياسة التي تعتبر بدورها، ولو بجزء منها على الأقل، نوعًا من التجارة على مستوى عال. إن السياسة هي الرحم الذي تنمو فيه الحرب، وتختفي فيه الملامح التي تكونت بصورة أولية، كما تختفي خصائص المخلوقات الحية في أجنتها...)).

نجد مفهوم أو مصطلح الاستراتيجية في اللغات الأوروبية أو اللغات الإغريقية/ اللاتينية المختلفة. وترتبط بمصطلحات فن القيادة والحركة والقوة والخديعة والوسائل والتخطيط منذ أيام الإسكندر المقدوني إلى نابليون بونابرت ومونتغمري. ومنذ القرن الثامن عشر بدأ الفرز بين الاستراتيجية والحرب، وتم تبني مفهوم ثلاثي الأبعاد من السياسة والحكومة والحرب، إذ تحدد السياسة أهداف الحرب في إطار حكومة البلد، ومن هنا عدّ كلاوزفيتز ((الحرب استمرار للسياسة بوسائل أخرى. الحرب ليست فقط عمل سياسي، لكن أداة سياسية حقيقية، متابعة للأهداف السياسية، تحقيق لها بوسائل أخرى)). أما الجنرال الفرنسي لوسيان بواريه فقد روج للاستراتيجية الكاملة (في تخطي للجدل حول الأولوية للسياسة) ورأى في الاستراتيجية سياسة في إطار الفعل أو التطبيق بمناورة ومهارة. وهكذا فضل الفرنسيون في الخمسينيات من القرن الماضي مفهوم الاستراتيجية العامة. أما الأميركيون منذ بدايات القرن العشرين، فقد فضلوا الحديث عن استراتيجية قومية، قسموها مؤخرًا إلى استراتيجية الأمن القومي (تتعلق بالاستراتيجية الكبرى) واستراتيجية الأمن العسكري. وقد ميز الروس في حقبة الاتحاد السوفياتي بين السياسة العسكرية والاستراتيجية العسكرية. ويمكن أن نفسر رفض الروس الاستراتيجيةَ الكبرى على أنه رفض من جانب الحزب الشيوعي لإخضاع الغايات السياسية للوسائل، في إشارة واضحة إلى اقتسام سلطته المطلقة مع المتخصصين.

إذًا، الاستراتيجية اليوم في صلب نظريات الأمن القومي وإدارة الدول. وقد تطورت بعدما كانت تدعى في الماضي «علم عسكري» (خاصة في العصر الروماني)، أو «فن الفروسية» (في العصر الوسيط)، أو « فن الميليشيات أو الوحدات» (مع بداية العصر الحديث)، حتى وصلت إلى «فن الحرب»(تسمية بدأت تفرضها نفسها مع بداية القرن الثامن عشر)، إلى أن أصبحت اليوم تتويجًا للتخطيط والرؤية.

وبحسب الكاتب الفرنسي هيرفيه كوتو Hervé Coutau: ((أنه لا المصريين القدماء ولا الأشوريين، ولا حتى الفرس لم ينتجوا اتفاقيات عسكرية أو مفاهيم تقترب ولو من بعيد من مفهوم الاستراتيجية أو التكتيك)). ويضيف: ((بالنسبة للشرق الأقصى، فقد تحدث الهنود عن مفاهيم أقرب للسياسة منها إلى الاستراتيجية. أما الحضارة اليونانية، فقد تحدثت من خلال مؤرخيها عن وعي بالأبعاد العليا والراقية لفن الحرب وعن العلاقة بين الحرب والسياسة وهذا ما ندعوه اليوم «استراتيجية «. ولكن هذا لا يعني صياغة علم أو نظرية للاستراتيجية حسب المفهوم الحديث)).

العرب والمسار الاستراتيجي

ترتبط مبادئ الاستراتيجية عند العرب بتاريخ الحروب منذ نشأة الإسلام. ووفق النظرية الإسلامية الكلاسيكية يقسم العالم إلى «دار السلام» و«دار الحرب». وهكذا على وقع الفتوحات في البدايات، ومعارك إمبراطوريات الخلافة الإسلامية مع خصومها من الفرس والبيزنطيين والمغول والصليبيين، كان العرب هم النواة المقاتلة، وارتبط تاريخهم العسكري بخلفية «الجهاد» و«الحرب المقدسة». ويرى اللواء الركن محمد جمال الدين محفوظ أن ((الباحث المحقق لا يجد في الإسلام كل ما تحتويه النظريات العسكرية المعمول بها في الشرق أو الغرب فحسب، بل إنه ليكتشف بالتحليل والمقارنة أن نظريات الإسلام الحربية تتجاوز تلك النظريات وتتفوق عليها سواء من الناحية الفنية البحتة أو من حيث نبل المقاصد والأهداف)). بعيدًا عن الشحن العاطفي يمكن القول بالفعل أنه نشأت في المدينة بعد الهجرة أول مدرسة عسكرية في تاريخ العرب. استمرت نظريات العسكرية الإسلامية في شؤون الحرب والقتال المختلفة في بلورة استراتيجيات متأقلمة مع وقائع الحقبات التاريخية حتى الانهيار العسكري في الأندلس اواخر القرن الخامس عشر.

بعيدًا عن أمجاد لم يصنعها العرب وحدهم بل كانوا أبرز المسهمين فيها قبل بدء الانحطاط؛ أتى العهد العثماني ومرحلة السيطرة الاستعمارية ليطيلا السبات الاستراتيجي العربي قبل بدء الإرهاصات للمحاولة النهضوية الأولى عشية الحرب العالمية الأولى. لكن منذ «اتفاق سايكس بيكو» و«وعد بلفور» إلى الحرب ضد العراق في عام 2003 ومرحلة التفكك العربي من ضمن مخاض «الربيع العربي» منذ بداية العقد الثاني في هذا القرن؛ تزامنت الهجمة الخارجية المستمرة على العرب جغرافيًا

وتاريخيًا وإنسانيًا مع فشل دول الاستقلال والمحاولات النهضوية بسبب عدم قيام التحول الثقافي المنشود وإيجاد النموذج الملائم للحداثة على الطريقة العربية.

يمكن القول إن الاستراتيجيات العربية الرسمية حيال المسألة الفلسطينية أو إبان الحرب الباردة وما بعدها لم يحالفها النجاح، وكانت مفخخة من داخلها بعناصر الانقسام والشعور الوطني الضيق أو التبعية للقوة الخارجية. عبر تاريخهم المعاصر لم يجمع العرب عناصر قوتهم ومن لا يحسن الحرب لم يحسن في خيارات السلام، نظرًا لغياب الاستراتيجيات الناجعة وترنح النظام الإقليمي العربي في إثر حرب 1967 قبل القضاء عليه في إثر سقوط بغداد في إبريل 2003.

أضاع العرب الخيارات وتحديد اتجاهات البوصلة الإقليمية والدولية إبان الحرب العالمية الأولى وانهيار الامبراطورية العثمانية، وخرجوا خاسرين من حبكة إعادة صياغة خريطة الإقليم، لم يتنبهوا بقدر كاف إلى حجم ما جرى في الحرب العالمية الثانية (1939 1945) التي كانت آخر مواقع الصراع الكبرى على مسرح التاريخ الإنساني، حيث صُهِر العالم كما نعرفه الآن، وظهرت القوى الغالبة في هذا العصر. وكانت الولايات المتحدة الأميركية هي القوة التي انتصرت في تلك الحرب، وكان شريكها الأكبر في تحقيق النصر هو الاتحاد السوفياتي، لكن وسيلة النصر لدى كل منهما حددت وحسمت أيهما يملك الزمان الجديد، أو على الأقل يسيطر عليه. لكن الحرب الباردة حسمت الأمر لمصلحة واشنطن، ودفع العرب الثمن خلال الحرب الباردة كما في ترتيبات ما بعدها إثر حرب الخليج الثانية التي سببها الغزو العراقي للكويت، والتي تزامنت مع سقوط الاتحاد السوفياتي.

وهذا الإخفاق في الترقب والمتابعة الاستراتيجية عند اللاعبين العرب ربما يتصل بتهميش التفكير الاستراتيجي في بلاد العرب، ليبقى مهيض الجناح من دون ميزانيات كافية وبيئة حرة وطبقة سياسية تعلي المصلحة العامة على الاختلافات والتفرقة في مواجهة المخاطر والتحديات. وصياغة الاستراتيجيات لا يمكن أن تأتي من فراغ أو تبعًا لرغبة أو نزوة الحاكم، بل يجب أن يتوج مسارًا يجمع بين التفكير والتدبير والواقعية السياسية. ولهذا نستنتج ندرة في الفكر الاستراتيجي في البلدان العربية، والقليل من المفكرين أو الضالعين في هذا الشأن. ومن دون شك، تلعب عوامل التفكك والتفرقة والتبعية والغيبية (الاسطورة الدينية) دورًا أساسًا في حالة غياب الوزن الاستراتيجي وغياب الرؤية الاستراتيجية. ويتفاقم ذلك مع غياب المشروع الاستراتيجي العربي المشترك في مواجهة المشروعات الإقليمية والخارجية الأخرى، ويسري أمر الانكشاف الاستراتيجي على غياب المشروعات الاستراتيجية الخاصة بالأمن الوطني لدول بمفردها، ومنها الدول التي كانت يومًا دول المواجهة مع إسرائيل، أو الدول التي تعاني التوسع الإيراني، أو تلك التي تواجه التحديات حول مصادر مياهها أو ممراتها.

لم تنفع القصائد والتذكير بالبطولات وبيع الوهم في غياب تجميع عناصر القوة الذاتية لبناء أي مشروع استراتيجي استنادًا إلى الإمكانات والقدرات والأهداف قبل التعويل على التحالفات والرهان على الخارج. من أهم الأدوات لمواجهة الخصوم، ضمن صناعة موازين قوى مواتية، بلورة قواعد من التأثير والفاعلية، ورصد المخاطر والتحديات على الامتداد الجغرافي. ويتوقف نجاح أي مشروع على حسن إدارة الصراع، وإدارة الأزمات، وإدارة الفرص، ما ينقل المعنيين من دائرة القول والاهتمام إلى الفعل والفاعلية الاستراتيجية.

بدأ الزمن العربي العسير في حزيران/ يونيو 1967، وتهاوى النظام الاقليمي العربي مع الدخول الأميركي إلى بغداد في 2003. والآن في حقبة الزمن الرديء يتأكد الانكشاف الاستراتيجي العربي من حوض وادي النيل (تهديد الأمن المائي والاستقرار من أزمات السودان إلى سيناء وليبيا) إلى حروب سورية والعراق التي تنخر في المشرق الذي تبقى فيه الدولة الفلسطينية سرابًا، مرورًا بمنطقة شبه الجزيرة العربية التي تتعاظم حولها المخاطر من حرب اليمن إلى أمن الخليج ووضع سوق الطاقة. ولا تشذ الدول العربية في شمال أفريقيا والقرن الإفريقي عن تداعيات غياب الحصانة الذاتية في أكثر من مكان، ومساعي القوى الإقليمية والعالمية الأخرى لفرض معادلاتها على مقاربات أمن المواقع العربية في غياب الحد الأدنى من آليات الاندماج نتيجة انهيار كثير من الدول المركزية، وغياب الرغبة في التنسيق بين بعضهم، وعدم حسن استخدام عناصر القوة عند بعضهم الآخر.

والأدهى اليوم الترويج للواقعية بأي ثمن في أروقة السياسة العربية المعاصرة من أجل الاستسهال وعدم استخلاص الدروس وصياغة استراتيجيات واستشراف آفاق. ويمكن تفسير ذلك بغياب الخيار الديمقراطي أو احترام الكفاية ومفهوم خدمة الوطن في مواقع القرار العربي. أشار ابن خلدون يومًا إلى ترهل الأمم وانتقالها من العز و العزة المرادفة للعصبية بحسب تعبيره، ولا يعود ذلك للعوامل الداخلية فحسب، بل للعبة أمم مديدة شددت على تجريد العرب من ثرواتهم وعناصر قوتهم، ولم يتمكنوا مواجهتها بسبب عدم استيعاب تغييرات المناخ العالمي في اللحظة المناسبة، مثل الرهان على انكلترا أو فرنسا في لحظة معينة أو التعويل على ألمانيا النازية، وكذلك غياب القراءة الجيدة للتاريخ عند انهيار الاتحاد السوفياتي، وفي الإجمال ثمة قصور في التعامل مع حجم المصالح العالمية في المنطقة، وسوء تقدير يقتضي ضرورة تطوير أساليب فهم الآخرين وطرق المواجهة.

يتبين لنا بوضوح انعكاسات الانكشاف الاستراتيجي في التجاذبات حول الموارد وطرق المياه والنفط والغاز. ومن المفارقات اللافتة تمادي غياب التنبه إلى أهمية الموقع الجيوبوليتيكي الفريد للعالم العربي في قلب الكرة الأرضية. تحتضن الجغرافية العربية مجالًا طبيعيًّا بشريًّا، واجتماعيًّا، واقتصاديًّا وسياسيًّا يمتد من الخليج العربي شرقًا إلى المحيط الأطلسي غربًا، ومن البحر المتوسط شمالًا إلى البحر الأحمر فالمحيط الهندي جنوبًا. تصل المساحة فيه إلى حوالى 13.6 مليون كلم2، تُقيم عليها كتلة سكانية

تقدر بحوالى 360 مليون نسمة، وهي تتميز بوحدة المدى الجغرافي وبالتفاعل الكثيف بين وحدات النظام الإقليمي فيها. بيد أن ما أنعمت به الطبيعة لم يتمكن البشر المحافظة عليه، وكان لتبديد عناصر القوة وغياب إتقان لغة الواقعية السياسية في ما يخص التوازنات والتحالفات ولعبة المصالح والمحافظة على الثروات؛ أكبر الأثر في الوصول إلى هذا الانكشاف الاستراتيجي. إزاء التدهور نحو الانحطاط لا بديل من مشروع تجديد عربي نهضوي قبل فوات الأوان.

في زمن الاضطراب الاستراتيجي عالميًّا وفي زمن الزلازل الإقليمية المتواصل (منذ دخول القوات الأميركية إلى بغداد في إبريل 2003، بدأ زمن الانكشاف الاستراتيجي العربي مع صعود ثلاث قوى إقليمية غير عربية أي إسرائيل وتركيا وإيران. وتفاقم تهميش الموقع العربي مع انهيارات السنوات الأخيرات في سياق الفوضى التدميرية غير الخلاقة، وإفشال بزوغ تحولات «الربيع العربي») تكمن أهمية تجميع عناصر القوة تجميعًا عقلانيًّا ومحسوبًا في الزمان والمكان وتحديد الأهداف وفق طبيعة المرحلة.

يطرح كل تموضع استراتيجي أسئلة كثيرة حول طبيعة المخاطر وأولوية التهديدات والتحالفات مع اللاعبين الكبار. والسؤال الأول يدور حول الأفضلية بين المشروعات العربية المشتركة أو المشروعات بالشراكة مع قوى إسلامية أخرى أو حليفة، والجواب واضح، إذ لا شيء يمنع وجود هيكليات عدة، وفي أوروبا أكثر من مثل؛ إذ تشارك دولة مثل فرنسا في تحالفات عدة لا تتناقض أهدافها. والأهم هو إيجاد مؤسسات، ورصد إمكانات، وعدم البقاء في المجال النظري. أما السؤال الثاني حول طبيعة المخاطر فمن الواضح اليوم أن الحدود الدولية للعالم العربي يواجهها نمطان من المشكلات على الأقل:

1 – مشكلات الحدود الخارجية.

2 – احتمالات التقسيم كما حصل مع السودان او احتمالات البلقنة الداخلية من العراق الى سورية وليبيا واليمن، وربما بلدان عربية أخرى. أضف إلى ذلك أن العالم العربي يتعرض لتهديد بحبس المياه عنه؛ إذ تنبع أنهاره الكبرى (كالنيل ودجلة والفرات) من أراضٍ أجنبية، وترتبط الأوضاع الجيوبوليتيكية للحدود العربية بما يسمى «حروب المياه»، ولا يمكن التقليل من أهمية موارد البترول والغاز في مقاربة مصادر الخطر.

من خلال قرن الفشل الاستراتيجي العربي أي القرن العشرين، ومع البدايات العنيفة في هذا القرن، يبدو العالم العربي مسرحًا أو ملعبًا للنفوذ، وليس فاعلًا في تقرير مصيره. إضافة إلى العجز أمام إسرائيل، يبرز الآن المشروع الإمبراطوري الإيراني، وغول الإرهاب والفتنة، ولذا يجب التأكيد أن مصير هذه المنطقة يجب أن يبقى بعهدة أبنائها، وبأن مشروعات التقسيم وإعادة التركيب والخرائط الجديدة ليست قدرًا دوليًّا، وأن أي تركيبة بديلة من سايكس بيكو لن تمر على حساب المكون العربي في الإقليم، ولا على حساب وحدة شعوب الدول وأراضيها.

أمام تداعيات غياب الحصانة الذاتية في أكثر من مكان، ومساعي القوى الإقليمية والعالمية الأخرى لفرض معادلاتها على مقاربات أمن المواقع العربية، لا يمكن القول بأن هناك رؤية جيوبوليتيكية واضحة للعالم العربي المعاصر، فعلى مدى قرون عدة شغل العالم العربي «بإزالة عدوان» الأطماع الجيوبوليتيكية للقوى العالمية التي اجتاحت أراضيه، واستغلت ثرواته.

إذا ما قدر للعالم العربي أن يُفيق من مشكلاته، لا بد من مقاربة المصالح الجيوبوليتيكية وفق التبادل والتكامل أو وفق موازين القوى مع ما يجاوره من دول ومشروعات وتكتلات، ومن هنا لا بديل من مشروع استراتيجي عربي يبدأ بالحد الأدنى، ويتطور مع الأخذ بالحسبان أن للعالم العربي رصيدًا حضاريًّا كبيرًا في الدوائر التي تحيط به، من مثل دائرة البحر الأبيض المتوسط والدائرة الأفريقية ووسط وشرق آسيا. ومع حد معقول من التجمع الاستراتيجي ومن الشورى الديمقراطية الداخلية. ستصبح الفرصة سانحة أمام التفاعل الحضاري مع الأصدقاء وفرض الاحترام مع جيرانه، القوي منهم والضعيف، وهذا كفيل بأن يجعل العالم العربي –حتى بعد نفاد النفط– قوة لا يستهان بها.

ما علاقة الشعر بالثورة؟

مقدمة نظرية في قراءة الشعر السوري خلال الانفجار الكبير

محمد علاء الدين عبد المولى

لم يعد غريبًا ملاحظة تكرار الأسئلة النمطية ذاتها حول دور الشعر، والأدب بعامة، في مراحل الأزمات الكبرى التي تعصف بمجتمع ما. ومن هذا الباب رأينا ونرى تساؤلات لا تكفّ عن الطرح حول الشعر السوري في مرحلة ما بعد آذار 2011، وهي المرحلة التي تمّ توصيفها من قبل عدد من الكتاب (بالانفجار الكبير). وهو بالفعل تعبير يعطي بأريحية خالية من الأدلجة المسبقة، نوعًا من حرية الحركة، وأنت تتابع ما صدى ذلك (الحدث) على النص الشعري. فتحت مظلة (الانفجار الكبير) ممكنٌ أن نتكلم عن أطياف من الشعراء مختلفين في الرؤيا السياسية حول سورية (الانفجار)، لكن اختلافهم على ما فيه من تناقضات وتناحرات إلغائية أحيانًا، لم يكن ليحرّم علينا رصد الشعر نفسه، إلا ما خان بدرجة أساسية رسالته الطبيعية التي لا يمكن تلويثها بصراعات أيديولوجية أو اصطفافات ضيقة الأفق. و(ما خان) هنا تذهب إلى الشعر وليس إلى الشعراء. فهناك بطبيعة الحال شعرٌ رديء يحمل قيمًا ملوثة بخلفيات صراعٍ دمويّ لا مصلحة لركامة الإنسان فيه.

وإذا كان ما جرى (انفجارًا كبيرًا)؛ فليس بالضرورة كناتج ميكانيكي أن يكون الشعر قد أنجز (انفجارًا كبيرًا) في مملكته، لا سيما أننا لا ننطلق من مثل هذا الرابط الميكانيكي بين الموضوعين. وإذا كان عدم حدوث انفجار شعري أمرًا غير مستحبّ ولا مرغوب، فهو ليس سيئًا إلى درجة اتهام الشعر وإدانته. وفي حدود المتاح والمقدور عليه، تمّ لشعراء هنا وهناك أن يقدموا ما لديهم، وما قدموه كان هو الأرضية التي بنيت عليها هذه المقدمة.

تنطلق هذه الأوراق النقدية من كونها (مقدمة نظرية) لقراءة الشعر السوري الموازي لذلك الانفجار الكبير، وليست قراءة تطبيقية تستدعي مثول الشاعر بنصوصه، بل هي مبنيّة بصورة مركزية على القراءة المستمرة للشعر السوري، ومن حركته وآفاقه ومآلاته تمّ تشكيل هذه المقدمة، لأننا لو ذهبنا هنا ضمن محاور هذه المقدمة إلى استدعاء الشعراء بالأسماء، فسوف نحتاج إلى تفصيلات ومساحات أوسع قد يستوعبها كتابٌ ينطلق من هذه المقدمة. هي إذًا بناءٌ نظريّ محمولٌ على قراءة واقعية أفضت في النهاية إلى تشكيل هذه المقدمة. ومن نافل القول أن ما ارتكزنا عليه في المقدمة هو (كثيرٌ) من الشعر السوري، وليس (كله)، فتلك فضيلة لا يزعمها أحد. ولكن كما هو متاح نقديًّا، فإن الكلام على المنجز الأدبي يتمّ من خلال (ظواهره) العامة. وعلى هذا كانت دراسات تحمل عناوين مثل: (الشعر السوري في الخمسينيات، الشعر المصري في السبعينيات، الشعر الألماني بعد الحرب)... إلخ.

لا تحمل هذه الأوراق أي اعتقاد بعلاقة وظيفيّة للشعر يؤديها تجاه الثورة. ففي الأساس يكمن عمل الشاعر في الثورة، التي تبدأ من اللحظة التي يجد نفسه شاعرًا. نعاني الشعر المتكلف لموضوع الثورة، كما عانينا شعرًا جبانًا في علاقته باللغة مثلًا، والمرأة، والتاريخ والوجود. سوف نجد أن كثيرًا من الشعر العربيّ جبان متخاذل في هذا الموضوع، وهذا ينطبق على علاقة الشعر بالثورة كـ(موضوع). إن الشعر الخلاق لا يرضخ لطبيعة الخطاب السياسي الثوريّ بوصفه عملية اجتماعية وشعبية وانقلابية، حتى لو وقف مع ذلك كله، بل ينبغي له الوقوف مع ذلك، ولكن حين يدخل في لعبة الشعر، فعليه أن يحترم خصوصية شروط اللعبة ولا يُدخلها في شروط أخرى.

يروي جان جاك لورسكل في كتابه (عنفُ اللغة)[1] واقعةً ذات معنى بعيد، عن الرسامين الفرنسيين كورو[2] وكوربيه[3]، إذ يذهبان معًا في رحلات للرسم، فيُمضي الأول ساعاتٍ في البحث عن زاوية مناسبة لينصب فيها منصّة الرسم، بينما الثاني يديرُ ظهره له ويبدأ برسم ما يراه أمامه مباشرة.

الحادثة سواءٌ أكانت كما يسميها أسطورةً، أم كانت واقعيةً، فهي تحمل أكثر من دلالة، ويمكننا (انتهازها) على أكثر من وجه، وفي حالات متناقضة. فمن ناحية يبدو من الضروري أن نبحث بعمق وتأمل عن زاوية نظر، حتى لا نقع في الارتجال والتّسرع، بعكس الذي يبدأ بالتحليل والتقولات مباشرةً، كذلك من ناحية نقيضة، ثمةَ ما ينبغي أن نقوله مباشرةً، ومن غير تردد، لأنه من المفترض أن تكون زاويةُ النظر أساسًا واضحةً في أذهاننا، ويبدو معها من يستغرق وقتا في التأملات التي قد تصل به في مواقف حاسمة، كما هي الآن الحالة السورية، إلى أن يتذرّع بأسبابٍ معقّدة في ذهنه وحده، عن سبب التباطؤ والتلكّؤ في اتخاذ موقف واضح لا لبس فيه. وإذا وضعنا كلمةً (شاعرين) بديلًا من (الرسامين) فسوف نعثر على قطاعين شعريين واسعين في التجربة السورية الموازية للمأساة السورية الراهنة والمستمرة؛ قطاع يعمل بتروٍّ وحكمةٍ مصحوبين بالخبرة والممارسة، وقطاع قد نحكم عليه بالتسرع في تحديد زاوية النظر، وهذا منه كثيرٌ ربما كانت كثرته برهانًا سيئًا على أن الشعر يستجيب للانفعالات وردود الفعل أكثر من غيره من الأنواع الأدبية، في حين إن الإبداع برمّته ينبغي له التريث، ولا يعني التريث أن تنتظر سنين طوالًا للكتابة، بل إن التريث هو في عدم تأليف نصوص شعرية تسمى (قصائد) من منطلق التنفيس في ما يشبه عملية تطهير ذاتيّ خلاصيّ. لا شك في أن للفنّ مثل هذا الدور، على ألا ينسينا ذلك أن الشعر ليس تسجيلًا ميكانيكيًا لنبضات قلب مريض تنعكس بسرعة على شاشةٍ مضاءة.

(1) الكتاب من ترجمة د.محمد بدوي، ص120

(2) جان باتيست كميل كورو (1796–1875) ينتمي إلى مدرسة باريزون، درس الرسم في روما، وأمضى حياته الفنية في باريس، يعرف بواقعيته، ويضعه بودلير في مقدمة رسامي الحداثة.

(3) غوستاف كوربيه (1819–1877) درس الفنون الجميلة في باريس وسوريسرا، ويعرف بواقعيته في الرسم والنحت، من أعماله التي حظيت بالثناء (بعد العشاء في أورنان) بوصفها عملًا ثوريا، في ما قوبلت لوحته (هوماك) بنقد واسع.

واستطرادًا في ذلك، تحضر في الذاكرة النقدية فرضيتان حول كتابة الشعر في مثل هذه الأحوال، واحدة منهما عبر عنها نزار قباني حين سئل عن شعره (السياسي) فقال: «وبكل صراحة، أعلن أمامكم أن كل الملاحم السياسية التي ملأنا بها الدنيا قرقعةً وضجيجًا.. لم تكن أكثر من ريبورتاجات صحفية وضعها التاريخ في سلّة المهملات»[4] (1994) والفرضية الثانية أعلنها ممدوح عدوان في فترة الانتفاضة الفلسطينية الأولى، حين رفع مقولته: (أيها الشعراء، اكتبوا شعرًا رديئًا)! وكما يظهر مباشرة، فهناك رأيان متناقضان في هذه الحالة. نتذكر هاتين الفرضيتين لنرى أنهما صالحتان للمثول في أدوات القراءة النقدية الموازية للشعر السوري الذي صاحب ذلك (الانفجار)، على أن رأي نزار قباني بما فيه من قسوة نقدية غير مسبوقة على ذاته، هو الأصعب لدى أي مرحلة شعرية، أو تجربة شعرية شخصية. فنادرون أولئك الشعراء الذين يعيدون النظر إلى هذا الحدّ البالغ الصراحة في نتاجهم، بل إنهم يستكينون إلى (البحبوحة) التي بررها ممدوح عدوان أخلاقيًّا، فمن أجل الوقوف إلى جانب الانتفاضة ودفاعًا عنها لا بأس من كتابة الشعر الرديء، وهذا ما حصل في نصوص سورية كثيرة، استغلت ذلك الانفجار السوري الشرعي لتأخذ منه مسوغات وجودها وانتشارها. والرداءة تلك ليست في النصوص العادية والخالية من أي ملمح شعري فقط، بل هي مبثوثة في تلافيف نصوص تنافقُ وترائي المشهدَ لتكسب شرعية أكثر تُستثمَر في مجالات شتى إعلاميًّا وماديًّا ونشاطًا، إذ صار يكفي أن تعلن شتم النظام وتأييد (الثورة) عبر لغة نمطية هامدة فقيرة، لتفتح لك أبواب الانتشار. ما الذي يفضح الشاعر في مقام التقييم النقدي؟ إن ذلك ينصبّ أساسًا على (اللغة). فاللغة تشكّل التحدي الأكبر والأعمق للشاعر أكثر من غيره من الأدباء، فما يدخل في وعيه ولاوعيه من تجارب مادية ومعنوية، تختمر هناك في طبقات روحه، بنيتِهِ العميقة، لتتحرك في ما بعد طالبةً منه أن يقولها، يشكلها في صياغات وتركيبات لغوية. هنا تبدأ معاناته مع اللغة، خاصة حين تكون اللحظة التاريخية التي تحيطه وتشرط حركة كتابته، هي كتلك اللحظة السورية التاريخية النادرة. من جهة فإن تلك التجارب والرؤى والخبرات كلها تصل إلى درجةٍ من الكثافة والغموض والتداخل إلى حدّ ألا يُترَكَ للشاعر إمكان قولِها كما هي على وجه التحديد والتعيين، ومن جهة ينبغي عليه ألا ينتظر كثيرًا ليقول، فهناك استحقاقات أخلاقية وإنسانية، وهناك من ورائها استحقاقات جمالية فنية. وكثيرًا قيل عن أزمة الشاعر مع اللغة، التي تضيق كلما اتسعت الرؤيا، أو التي تضعه أمام جدارٍ مسدود، أو تلك التي تتهرب من بين يديه وتتأبّى على الاستجابة لما يريد قوله بالضبط. أما إذا كانت الخلفية لذلك ما حدث ويحدث سوريًّا، فإن الرؤية مضطربة مشوشة، وأحيانا عصيّة على الانضباط خارج منطق الانفعال والخراب الداخلي الذي يميز الشاعر في هذه الحالة من غيره ممن هم يشاركون في تلقي الخراب المادي والملموس على طول الوقت، بل إن هؤلاء على الأقل من الناحية الأخلاقية، مؤهلون أكثر منه لحمل الرؤية والتعبير عنها حتى ولو كان عبر ردود فعل وتقصفات وجدانية وتشظٍّ واقعي لا يرحم ولا ينتظر عملًا شعريًّا يتفضل عليه بالرؤية ولا الرؤيا.

(4) حوار مع نزار قباني، **مجلة الهلال**، (القاهرة: حزيران/ يونيو،1994)

الشاعر ـ في الوضع الطبيعي الآمن ـ حين يرضى عما أنجزه هو شاعر خائبٌ، فاشلٌ، يدعي الوصول، وما في الشعر وصولٌ. الشاعر يموت ولا يقول ما يريده، ولو قال ما يريده، لانتهى الشعرُ من العالم. وهو بكل تأكيد لا يحقّ له أن يدعي قول ما أراده وهو يعاين عن قرب أو بعدٍ، تلك المأساة التي عصفت بالبشر والطبيعة والحلم والقيم والسياسة والاقتصاد...إلخ بل إنه سيضع يده بشكل فاقع على (عجزه) عن القول مهما قال. وربما دفعَ اليأس بعضهم للصمت، لكن في الحقيقة، ومن منظور امتلاك القدرات الشعرية الخاصة، لا أظن أن مبرر اليأس مقنع أخلاقيًّا لصمت بعض الشعراء، خاصة وأن بعضًا منهم تجده مشاركًا في الحياة العامة بصورة أو بأخرى، في الداخل أو في الخارج، ما يدفع المراقب النقدي للحكم على أن ذلك انسحابٌ وتخاذل وليس صمتًا. هناك ما يمكن تسميته بالصمت الجمالي، مناقضًا الصمتَ الأخلاقي، الصمت الثاني مرفوض في لحظات كبرى من دمار وخراب وقتل، أما الصمت الجمالي فهو طريقة أداء الشاعر (باعتبار الحديث عن الشعر هنا) في تقديم نصوص تقول وترصد وتتأمل في تلك الأزمات الطاحنة. بوصف آخر إن الصمت الجمالي هو انخراط في اللحظة العاصفة، بأدوات الهدوء والتأمل التي تتطلبها الشروط الجمالية للشعر، وذلك ما استطاع الشعراء السوريون فعله في عدد وإن كان قليلًا من الأمثلة، وكان هذا مؤشّرًا على سلامة البوصلة الفنية لدى هؤلاء. في حين انشغلت الكثرة العمومية بتقليد ما يكتب أفرادها هنا وهناك، ليتم إعادة استنساخه وطرحه في سوق التشابه والتماثل المحايد، وقد ساعدت وسائل الاتصال الحديثة على شيوع مثل هذا النمط كثيرًا.

ويلاحظ أن مزاج القراءة في هذه المرحلة بات مزاجًا محددًا يدور في فلك الحدث والواقع اليومي، ما يجعل كثيرين يقرؤون النصوص الشعرية كلها تحت تأثير هذا الواقع، وأحيانًا تكون القراءة خاطئةً، فليس معقولًا أن يكون الشعرُ مرتبطًا على طول الوقت بالواقع، وانعكاسًا مباشرًا وآنيًّا له، مهما بلغت خصوصيته واستثنائيته. ليس معقولًا أن تطرح قصيدةٌ مثلًا فكرة فلسفية أو وجودية أو كونية، ويأتي الآخرون ليقزّموها ويحصروها في شؤونٍ لا تمتّ بصلة مباشرة لها.

طبيعة الشعر تفترض أن يذيب الشاعر التفاصيل والوقائع كلها في رؤية شاملة للعالم، وهو لذلك ليس تعليقًا ولا تحليلًا ولا رد فعل على الواقع والأحداث.

يعطينا هذا الأمر مثالًا فجّا على رغبة الناس، أو ما يعرف بالجمهور، في التعامل مع الشعر على أنه (وظيفةٌ) لا فنّ. لهذا تظهر ألقاب مائعة في هذه الأحوال مثل (شاعر الثورة) (شاعر الحرية) (شاعر الوطن)... إلخ، ويغيب في ذلك كله اللقب الأهمّ وهو (شاعر الشعر)، ولا تصمد هذه الألقاب أمام تفكيك الذهنية الجماعية لتلقّي الشعر وهي الذهنية التي يدخل الحسّ القبائليّ في ثناياها. حيث تريد كل قبيلة (معاصرة) الاحتشاد وراء (شاعرها). إن الفحص النقدي لكل من لقب نفسه بتلك الألقاب أو رضي أن يكون طرفًا في لعبتها، سوف يفضي إلى ضحالة الشعر وغلبة الشعار.

قليلٌ من التذكير بطبيعة الشعر لا يضرّ، وقليل من اتساع زاوية القراءة يعطي النص مدى أرحب مما يريد بعضهم حصره فيه.

ولا يمكن أن نهمل نوعًا من الأسئلة المتولدة من تلك الذهنية الجماعية والدوغمائية، ومنها: (هل يرقى الشعر السوري إلى مستوى هذه الكارثة ـ الحدث ـ التراجيديا، التي يكتب عنها؟) نصِفُ مثل هذه الأسئلة بالدوغمائية لأنها مطروحة من غير أدنى تفكير. ما جرى في سورية هو بكلمات قليلة: قتل، قصف، وحشية، ذبح طائفي، تشريد تخريب تجويع. هذه قضية أولى، تقابلها القضية الآتية: الشعر نشاط جمالي يوطد الإنسانية والأمل والحياةَ والحرية والتنوع والانطلاق الإنساني، فكيف تريد من الشعر أن يرقى إلى مستوى القصف والقتل والتشريد والتجويع؟ هذا بالضبط ما تعنيه تلك الجملة! ونحن علينا أن نعكس السؤال ليصبح: لماذا لا يرقى السوريون في هذه الكارثة إلى مستوى قيم الشعر؟ الشعر هنا ليس قصيدة مكتوبة ومجازات متعوب عليها، بل هو جوهر الوجود وفرحه وحريته وحبه وجماله، هو القيم الكبرى والبسيطة التي يسعى الإنسان إلى امتلاكها والتمثل بها. وإذا كان علينا أن نجيب على ذلك السؤال الساذج بجواب عمليّ لقلنا: لا لم يرق الشعر إلى ذلك المستوى، ولكن هذا لا معنى له وهو يشبه قضية فاسدة في المنطق، غير مكتملة الأدوات لتصبح سؤالًا ذا معنى. كل ما جرى في سورية يصب في خانة السفالة والوضاعة، ولا يمكن لشعر أن يرقى إلى الأسفل والوضيع.

أما إذا أردنا رؤية عناصر أخرى في القضية، فنقول: إن الحروب والثورات والقتل والدم، ذلك كله يمضي وينقضي، ويصبح نقطة سوداء في ذاكرة البشر، وما يبقى عادة هو الشعر الذي واكب وتأثر وانشغل بتلك الأمور. وبكل تفاؤل نقول نعم، هناك شعر سوريّ سوف يبقى شاهدًا شهيدًا على هذه المرحلة، وهو ككل مرحلة شعرية إبداعية، كمّ قليلٌ، لكنه موجودٌ ولا يمكن لمتابع تجاهله. وكونه قليلًا لا يعني أيّ شيء سلبي، فكل شعر حقيقي قليل في أي مكان وزمان. أما أولئك المتشائمون الذين لا يقدمون سوى أسئلة باهتة مكررة ومستهلكة: أين الشعر مما يجري؟ وأين الفن وأين... إلخ فهؤلاء لا وقت لديهم ليرصدوا ما يتحرك على أرض الشعر وغيره من الأدب، وهم مشغولون بالمردود الإعلامي والمادي لنشاطهم. ويبدو أن إنكار الإبداع جزء من عملهم.

في هذا السياق، مأمولٌ أن يراجع الشاعرُ ذاته من النّواحي جميعها، من كل اتجاه، الذات الفردية والجماعية والكونية والثقافية والطبيعية. في وقتٍ يستمرّ فيه سفح الدم السوري، والعربي بعامّة، على يدِ الطغيان السياسي والعسكري الباطش، كما على يد الأصوليات المسلّحة التي يمكن وصفها بأنها متكاملةٌ من حيث طبيعتها السياسية والدينية. ويجد الشاعر نفسه في مثل هذا المشهد المأزق مطالبًا بأن يكون منسجمًا مع مفهوم الحرية بغضّ النظر عمّن يكون عدوًّا. وينبغي له أن يعبّر في رؤيته ومواقفه عن انحيازه للحرية سواء أكان من يسرقها هو نظامٌ استبدادي أم نظامٌ فكريّ ثقافي منغلقٌ. حتى إن الحرية بوصفها مفهومًا كبيرًا لا ينتظر وجود عدوّ مجسّد حتى يكتمل معناه، فالحرية ضرورة قائمة بذاتها وليست متعدية

لشروط أخرى تبرهن عليها. وهنا يكمن خصبّ دلاليّ هائل للشعر ومخيلته أو علاقته الملموسة.

وفي أصل نظرة الشاعر للعالم تكمن تلك الطاقة المقدسة العاشقة للحرية، وباعتبار أن الدولة في تاريخنا العربيّ سرعان ما تصبحُ سلطةً، فعلى الشاعر دائمًا معارضة الدولة / السلطة، وكل اتفاق معها وانسجام وتصالح هو خيانةٌ لطبيعة الحالة وتعدٍّ على حدود الحرية. لا يمكن للشعر إلا أن يكون معارضًا، وينبغي التفريق بين معارضته وبين الشكل السياسي للمعارضة، فالشعرُ حتى لو كان ينطوي على موقف سياسي، لكنه يتحرر من لغة السياسة ومتطلباتها وتعبيراتها، ففي التقاء الشكلين قتلٌ للشعر الحقيقي. وهنا تحضر وظيفة الموهبة الفائقة للشاعر، هي ما يحصّن انزلاقه في الخطاب السياسيّ.

يقف الشعرُ غاضبًا من شعراء سوريين مهمّين، يفتخر بهم تاريخ الشعر ومستقبله، كانت مواقفهم السياسيةُ بمعزل عن النص الشعريّ، مواقفَ متهاويةً إلى درك، إن لم يكن أسفل، فهو سافلٌ. ومع الانتقاد القاسي لهؤلاء، ورفض أدائهم واستهجانه، فلا يجوز خلط الأوراق بعضها ببعض، بحيث يعثر بعضهم، على فرصةٍ لا أخلاقيّة يمارسون فيها تشفّيهم وهوسهم بقتل تاريخ هؤلاء الشعراء، ونسف عشرات السنوات من عمرهم الإبداعي والثقافيّ، بحجة الموقف السياسي. تلك ساعةٌ تحتاج إلى شجاعةٍ وعقلانيّة باهظة، ربما لم تتوافر للكثيرين وهم يعانون القتل والنسف والذبح والتهجير والاغتصاب... إلخ. ولكن إذا كان لبعضهم فرصةٌ أخرى للتفكير بشكل نقدي وعقلاني فلا يجدر بنا أن نرفضه. حيث من المجدي دائمًا أن يوجد من يفكّر ويؤشّر على الطريق السليم على المستوى النقدي. على أننا لا نتهاون لا نقديًّا ولا أخلاقيًّا مع (نصّ شعريّ سوريّ) يحمل قيم الذبح والطائفية والتشبيح والطغيان. فإذا ما وجد هذا النص فلا نتردد في فضحه والتشهير بأخلاقيات صاحبه.

ولكن عادةً يواصل الشعر بطبيعته الجوهرية، بحثه عن آفاق التعبير الجمالية مهما كان الواقع دمًا وحربًا وقتلًا وتشويها للروح، فلا مجال للشعر إلا أن يفكّر بطريقته في الواقع، فلا يغفل عن ضرورة تقديم نماذج من الجمال والحب والمواقف الإنسانية المنسية، في عتمة بحر الدم. لا بد للشعر أن يقلب الطاولة دائمًا على طغاة وجاهلين وعسكريين يدعسون على الورد والقمح والروح، بأن يسرق الورد والقمح والروح إلى جانبه ويحتضها ولا سبيل له غير ذلك. هذا لا يعني أن يجمّل الشعر الواقعَ، فما مرّةً طولب الشعر بالكذب والنفاق، وليست مقولة «أجمل الشعر أكذبه»، إلا واحدةً من المقولات التي تعامل معها لاوعينا بطريقة مؤذية لطبيعة الشعر. حيث الكذب هنا ليس تحريف الأخلاق، بل هو الخيال الطبيعي الذي يقول للآخرين ما لا يرونه وما لا يقع في حسابهم.

على أرض الواقع لاحظنا وتابعنا نصوصا وكتبًا في هذه المرحلة، تتخذ من القيم الجمالية مظلّةً أخلاقية راقية يردون بها على القيم المتسفّلة الاستبدادية الفاقعة. فلم تغب عن بال هذه التجارب قيم الحب والفرح والطبيعة والغناء والجسد والتأمل. حتى لو لمسنا في أعماقها بصمة الأسى والشرخ

الوجداني، فهذا تحصيل حاصل، بل هو موجود أصلًا من قبل هذه المرحلة، لكنه الآن صبغ بشكل أوضح بملامح الحزن والجرح والضياع. ويمكن تسجيل جرأة فصيحة هنا لتلك النصوص الشعرية التي لم تجد حرجًا في التعبير عن رغبات العشق والجنس والإيروتيكا! فتلك بالفعل شجاعةٌ ينتصر فيها الجمالي الفطريّ الطّبيعي، على الدم والقتل ومعجمه. على الرغم مما قد تتهم به هذه النصوص من سلبيات آتية من خارج حقل الشعر وتقييمه، لا سيما أن أصحاب هذه النصوص هم أنفسهم كتبوا عن هذه المرحلة بخرابها ودمارها ما رأوه يكفي ليشكل شهادة، ولكنهم وفي نوع من المقاومة الغريزية لدى الكائن الإنساني، استنفروا معجم العشق والجنس والطبيعة في شعرهم، مع أنه إلى حدّ كبير وبدهيّ ساد خطاب الموت والحرب والقبر، وما يصاحب ذلك من معجم لغوي وأساليب ومجازات يتم توظيفها لتوضيح العلاقة مع تلك المفردات أكثر. وامتزج القلق الفردي الذاتي بالقلق الجماعي، وتشاءمت نصوص كثيرة وطرحت رؤية سوداء. وثمة من غلبه حسّ العدم المطلق، وليس هذا خيارًا لدى الشاعر الذي وجد أمامه مأساةً وتراجيديا كونية لا وصف لها في بشاعتها وقبحها وآلامها. ومن البدهي أن تفصح القصيدة الآن عن هذه التراجيديا الدموية النادرة، ولكن سؤال الفنّ حين يتم تدويره فقط في هذه الرؤية، فإن محاور كثيرة ضرورية تغيب وتتعطل.

يمكن الزعم أن هناك نكهة بدأتْ تتشكل في القصيدة السورية. تمثلت هذه النكهة في الأفق الفني أو الموضوعي للقصيدة، فمن الطبيعي حضور مشهد القتل والموت والجوع والحصار اليومي ومعاناة البشر العاديين خلف أسوار حصارهم. وهذا لم يكن موجودًا بصيغة قوية في القصيدة السورية، وإن كان موجودًا ففي حال ارتباطه بتجارب حصار وقمع لآخرين (فلسطين والعراق مثالًا)، أما الآن فقد تمثلَ العلاقة مع واقع مباشرٍ بصورة أكثر وضوحا وحِدّةً، واقع مرئيّ متجسد، وليس الأمر مجازًا كما كان ربما من قبل.

الآن لوحظ قبول بعض الشعراء بأن يكون أكثرَ تسامحًا مع الحالة الميتافيزيقية للغة الشعرية، لأنهم في قلب واقع تفاصيله لا تحتمل كثيرًا من الماورائيات المغرقة، تفاصيل هذا الواقع دخلت في نسيج القصيدة، تفاصيل تذكرنا بأيام الحروب العالمية حرفيًّا، وهذا يقتضي تخفيفًا من الحمولةِ المفارقة للواقع. هناك شعراء خاضوا الكتابة في شكل شعري جديد لم يكونوا يقبلون الخوض فيه من ذي قبل، هناك الآن نصوص ذات طبيعة مفتوحة، وربما فوضوية، وربما سوريالية تناسب غرابة الواقع الجديد الفريد، نقول سوريالية من دون حصر المعنى في الغموض والإبهام، بل هو وصفٌ يذهب إلى أقصى حدود الواقع، لكنه واقع أكثر من سورياليّ.

لوحظ أيضًا انتشار النص القصير والومضة والبرقيّة أكثر من مراحل سابقة، وإذا كان هذا ملمحًا فنيًا مستمرًّا في بناء القصيدة، فإن هيمنته أكثر في ظلّ تحولات خطرة وحاسمة على كل صعيد، خاصة لدى أصحاب التجارب الجديدة الشابة، تدلّ على فقرٍ أسلوبيّ وقلة خبرة في مباني الشعر. على الرغم

من أن هناك من يحاجج في أن المرحلة لا تستدعي نصوصًا تركيبية معقدة وطويلة، فهذه لها زمنها وشروطها المختلفة. نعم تلك حجة فيها جانبٌ محقّ، على أن ما دلّ عليه الواقع أن تلك الحجة كانت مبررًا واهيًا في الوقت نفسه لمن لا قدرة لديه إلا على طرح نصوص سريعة وربما مرتجلة برقية وامضة. وقلة من أسماء الجيل الجديد من انتبه إلى أن الفرصة أيضًا مواتية لتترك أثرًا فنيًّا أقوى ملازمًا لهذه التحولات الكبرى. وعلى الجهة الأخرى برزت بعض تجارب في (الهايكو) ذات صلة مباشرة ويومية بمجريات الواقع وتفاصيل العسكر والحواجز والبيوت المقصوفة والحكايات المهمشة المنسية، ونعرف أن طريقة الهايكو في أساسها قائمة على القول المختصر والمركز، أي أنها تجربة شعرية مستقلة موائمة للواقع السوريّ القائم على الانفلاش والتواتر في الأحداث على مدار الوقت. وقد أتيح لنا الاطلاع على شبه مجموعة شعرية مما يمكن تسميته (بهايكو الحرب) كتبت في الداخل ومن خلال تجربة حسية واقعية لصاحبها، فيها ما يمكن بجدارة نقدية وصفه بأنه نفسٌ شعريّ عالٍ وجديد. هذه حالة من الحالات طبعًا، لا تنفي وجود قصائد قصيرة ليست بهايكو، بل مكتوبة بنظام إيقاعيّ حديث، منها ما كتبه أحد شعراء الداخل عبر هذه السنوات، وربما كانت هي النصوص الوحيدة التي ذهبت في الكتابة إلى نقطة طرح الأسئلة الكبرى حول التراجيديا السورية، في صياغة ندرت شجاعتها حول مسائل السلطة والشعب والحرية والقتل والقاتل والهوية والمستقبل... إلخ. إن بروز نصوص قصيرة بهذا المستوى لاثنين من جيلين متباعدين تمامًا، يحمل دلالة فنية واضحة ملخّصها أن الشكل الفني لا مشكلة في استثماره لدى أي جيل حين يتوافر له القدر الكبير من الموهبة والشعرية البعيدة. حتى وإن اختلفت تسميات هذا الشكل بين هايكو، وقصيدة قصيرة. وأهمية هذين المثالين أنهما من الداخل مباشرة، وعلى احتكاك دائم مع نبض الموت والذعر والقصف والشعور بالقلق الوجودي كحقيقة ملموسة، وليس على سبيل الرفاهية التأملية.

من ناحية أخرى، برزت بصورة جليّة الكتابة الشعرية النسائية. وقد وفّرت هذه المرحلة الدموية من تاريخ سورية كثيرًا من عوامل الاستلهام للشاعرة السورية، فحصنتها من الانزلاق في ما هو اعتيادي ومكرور من موضوعات ورؤى الشاعرات اللواتي يحصرن مشاغل الكتابة في قضايا العلاقة مع الشريك العاطفي وأحوالها وصعودها وانتهائها. بكل تأكيد فإن هذه موضوعات للكتابة لا يمكن نفيها، لكن قدْر الإبداع فيها بات صعبًا إلا على التجربة المغامرة المثقفة الموهوبة بجدارة الموهبة لا بجدارات مُصاحبة. لذلك رأينا أن كتابة الشاعرة السورية في هذه المرحلة كانت ذات تنوّع لا شكّ في أنه تأثر بالمناخ المسيطر، وكان لا بد أن يكون صدى أو استجابة شعرية له. على أن ذلك بطبيعة الحال لا يلغي وجود قصيدة الحب والجسد كما تمت الإشارة قبل، فتلك موضوعات لا تفنى، لكن ما حصل أن المرأة استنفرت حساسية فائقة تجاه الكارثة، وراحت تنسج بعناية أنثوية مشاعر الانكسار في أعماق المرأة الأم والعشيقة والجدة، مصغية للإحساس المدمّر الذي نما وينمو في خفايا العلاقات الإنسانية التي تشوهت وطرحتْ مسخًا فاقدًا للجمالية وفاقدًا للمعنى والقيمة. وكانت المرأة الشاعرة صوتَ المرأة السورية إلى

حدّ مقنع، تتلمّس انعكاس الشعور التراجيدي بالخسران والفقد على روح المرأة بوصفها تحمل دائمًا أبعدً مما يحمله غيرها من آثارٍ وجدانية في مجتمع يصوغه الذكر المستبد الطاغي، بحربه وسلمه، لتجد المرأة ذاتها منفيّة مهمّشة. لقد انتقمت الشاعرة السورية للمرأة أيّما انتقام في كثير من النصوص الشعرية الجيدة، وتركتها تقول ما تشاء داخل النصّ، وحشدت الاستعارات والصور والدلالات والأسرار، ذلك كله في سبيل توطيد قيمة الأنوثة ردًّا على تسفّلِ الذكورة || الرجولة. وجاهدت الشاعرة بقصائدها في سبيل تغليب الجمالِ حتى لو كان مكسورًا خائبًا، على الزمان والمكان. وعرفت كيف تعيد كتابة المكان الغائب بفعل الدمار الشامل الذي أصيب به المكان السوري، وهذا ما كان متاحًا للشعراء جميعهم في أية حال، أي للشعراء أيضًا، لكننا دائمًا نرى ملمسًا أنثويًّا خاصًا لا سيما في الثقافة التي تسلب المرأة صوتها وإمكاناتها.

انتشر أيضًا النصّ المتداخل مع نصوص من هويات أدبية أخرى، وطبعت بعض كتب تحمل هذا الملمح، وارتفعت نسبة السرد والنثر في القصيدة. حتى إننا نجد في عشرات الأمثلة الممكنة تلاشي الفواصل بين جنسيات أدبية معروفة، وهذا، وإن كان دليل غنى واتساع في أدوات الكتابة، لكنه ضيّع فرصة ما على بعض الشعراء في التركيز على نوع أدبي ما، القصيدة أو القصة القصيرة أو الخاطرة المكثفة... إلخ. إن ذلك مفهوم من جهتين: الأولى مرتبطة بطبيعة المرحلة الكارثية والتي استدعتْ مناخات حروب عالمية، بما خلقته من تكسير لأعمدة الكتابة وبناها، والجهة الثانية تكمن في النزوع المستمر لدى الأجيال الجديدة في التجريب وتحطيم الأجناس في تعبير مباشر عن الثورة على هويات معطاة سلفًا. إن هذه الفكرة الأخيرة مشروعة بالكامل ولولاها لما حصل تطور في الأجناس والأنواع، لكنها لا ينبغي أن تتغلب على فكرة رديفة ولا غنى عنها هي أنه لا بد من اسم ما للجنس الذي يُكتب. الاسم هنا ليس وصفًا بقدر ما هو كيانٌ واضح الملامح نتعامل معه ونعرفُ كيف نضعه في سياقات أدبية جمالية من داخل الشعر، أو القصة، أو غيرهما.

وبسبب واقع الخراب والدمار، انتشرت صورة المكان المدمر والحنين إلى صورته الأولى، من هنا نرى ما يمكن وصفه بشعر رثاء الأماكن والمدن والبيوت والجسور والشوارع والأسواق. وما فعله الشعر هنا كان بناء المكان والمحافظة عليه داخل اللغة، التي هي مكانٌ ووطن للشاعر. وهذا قد يلتقي فيه (شاعر الداخل) و(شاعر الخارج)، فالمكان هوية الاثنين معًا. مع لحظ أن شاعر الخارج قد يبرر له الذهاب أبعد في إعادة بناء المكان من حيث أنه في الحالتين خسره. وقد قرأنا، وسوف نقرأ، مثل هذه النصوص ليس على أنها نوستالجيا اعتيادية، بل على أنها نوعٌ من مقاومة الفناء باللغة، فليس للشاعر غير أدواته يبني بها ما هُدم.

إن الفضاء الممكن سوريًّا، حتى على صعيد الفكر والثقافة، سيكون فضاءً مختلفًا بالتأكيد وجديدًا وأشدّ حدّة ولبسًا، ولكن علينا هنا ألا نخرج عن سياق الرؤية النقدية لموضوع علاقة الإبداع بالوقائع

الثورية والحركات والانتفاضات والحروب، وهي رؤية تفرض علينا التمتع بالدقّة والموضوعية لجهة أن نحكم على الإبداع بوصفه تجربة لغوية وجمالية قبل وبعد كل شيء. لأننا في هذه الظروف نقرأ دائمًا كتابةً مسطّحةً انفعالية ذات ترجيع غير جماليّ، ومع التقدير الأخلاقي والإنساني لها، لكننا لن نُخضعَ الأدبَ للعواطف، فصدقُ الموقف لا يصنع شعرًا.

ثالثًا: ملف العدد (جورج طرابيشي مفكرًا بيننا)

المحور الأول: الترجمة والنقد الأدبي

أنوار جورج طرابيشي: العقل في حدود الترجمة

الناصر عمارة

ملخّص تنفيذي

يقارب هذا البحث الوظيفة التنويرية للترجمة في فكر جورج طرابيشي بوصفها مخزونًا من الأدوات النقدية الضرورية لإصلاح الأعطال المعرفية والنفسية، التي أصابت العقل العربي لحظة اصطدامه بالعوائق التاريخية التي خلّفتها حداثة غربية متسارعة، وكذا ارتطامه بهزائم وانكسارات نفسية عميقة؛ حيث أدرك طرابيشي أن العقل العربي لا يمكن له أن يُنجز مشروعه العقلاني إلاّ إذا بدأ بالخلاص النفسي الداخلي من (عصاب جماعي)، أي إلّا إذا تحرّر من قوّة غير عقلانية تسحبه كرْهًا إلى عالم ذي عتمة وتمنعه من التفكير بوصفه طريقةً في الوجود لا تستند إلا إلى ذاتٍ واضحة ومكشوفة لنفسها، وبهذا المعنى يكون للترجمة دورٌ في وضوح العقل الذي هو مطلب معرفي كوني.

عندما ننظرُ في ترجمات طرابيشي لفرويد -نموذَجه العلاجي والتنويري- فإننا نكتشف الأبعاد المعرفية والنفسية التي تتّخذها هذه الترجمات وانعكاساتها على تصوّرات طرابيشي للعقلانية العربية وآفاقها. أمّا عندما ننظر بعين نقدية إلى تلك الترجمات فإننا نكتشف الحدود الإبستمولوجية التي ينتهي إليها العقل العربي عندما ينخرط لاشعوريًا في لغة الترجمة وتوجيهاتها الدلالية فيتلوّن بلوْن الآثار الثقافية غير القابلة للمحو التي تنطبع على مادّته الخطابية.

الكلمات المفتاحية: الترجمة؛ التنوير؛ الخلاص؛ العقلانية؛ النقد؛ لوغوس؛ التحليل النفسي.

مقدمة

لقد فتحَ الفكرُ العربي المعاصر ورشاتٍ معرفية للتفكير والنقد وُصفت بـ(المشاريع الفكرية) التي استمدّتْ أدواتها التحليلية والبحثية من العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية (الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع)، حيث تحوّلتْ أفكار نيتشه، وفرويد، وهوسرل، وفيبر، وهيدغر وغيرهم، من كونها نظريات معرفية خالصة إلى ثقافة مهيمنة في أوروبا والعالم، وهو ما يعني إبستمولوجيًا أن العقل قد اتّخذَ وضعًا جديدًا، وأنّ بنياته المنطقية والنفسية قد تغيّرت كُليًّا. وفرضَ هذا التحوّل الإبستمولوجي على الفكر العربي المعاصر ضرورة التخلّي عن الأيديولوجيات ومصادر الزيف المختلفة فيها والبدء في العمل بالوسائل المعرفية (الموضوعية) (الحفر، التقويض، التفكيك، التحليل) مِن منطلق قاعدةٍ أساسية هي أنّ الإنسان العربي ليس ظاهرة معزولة ومخصوصة، بل هو خاضع للشروط الكونية نفسها التي تتجلّى في الطبيعة البشرية، وينطبق عليه ما ينطبق على غيره من قواعد للجسد والفكر والنفس.

مثّلَ النقدُ، بوصفه ثمرة مباشرة لتطوّر العقل الغربي، في النصف الثاني من القرن العشرين، مَطلبًا عاجلًا للفكر العربي؛ لأنه ظهرَ أن الذات العربية قد تضخّمت مَرَضيًا في مرآة التراث، وبَدَتْ عليها آثار التشوّهات الحضارية بعد مخاضٍ عسير لسؤال النهضة الذي تركَه شكيب أرسلان مفتوحًا (لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟)، ثمّ أُعيد شحنه نفسيًا بعد هزيمة 67 بما يمكن صياغته بـ(لماذا هُزِم العرب وانتصر غيرهم؟)، فتكونت بذلك (أزمة عربية) مزدوجة: أزمة حداثية وأخرى نفسية؛ وعليه فقد كَشفَ درسُ النقد في الفكر العربي المعاصر عن أنّ العرب قد دخلوا أزمنة جديدة بأدوات قديمة وبذاتٍ يَسكُنها اللامعقول، ما نتج عنه ارتباكٌ في الوعي بالزمن، فقد أدّت الأزمة –الهزيمة من جهة، وصدمةُ الحداثة من جهة أخرى إلى ارتجاجٍ في العقل العربي، ما أفقده الوعي بذاته، فبرزتْ أعراضُ ذلك الارتجاج في أسئلة التيه؛ سؤال الهوية: مَنْ نحن؟ وسؤال التاريخ: في أيِّ زمن نعيش؟ فحاول مفكرون عرب (الجابري إبستمولوجيًا وأركون أنثروبولوجيًا ونصر حامد أبو زيد هرمينوطيقيًا وطه عبد الرحمن منطقيًا وحسن حنفي فينومينولوجيًا)، أن يدفعوا بالنظريات النقدية إلى عمق التراث والواقع والذات بغرض ترميم تصدّعات العقل العربي وإعادة إنتاج دافعيته الذاتية في التفكير والعمل.

في هذا الزخم النقدي للفكر العربي المعاصر اختارَ المفكرُ جورج طرابيشي أن يمدِّد العقلَ العربي على سرير التحليل النفسي، ناظرًا إلى الندوب والكدمات التي خلّفتها النكسة الحزيرانية على وجه الكتابة العربية الفكرية والأدبية، ومحلّلًا آثارها النفسية التي حفرتْ عميقًا في الذات والوعي فولّدَتْ حالة (عصاب جماعي)؛ وكان دليله إلى القراءة (العلاجية) لهذه الحالة هو منهج التحليل النفسي و(سيغموند فرويد) بالخصوص عبر ترجمة أغلب أعماله، وقد اتّخذت هذه الترجمات الكثيفة وظيفتين: إحداهما وظيفة تقنية من خلال توجيه طرابيشي نحو فهم التحليل النفسي ثم استثماره في قراءة الفكر العربي المعاصر أو الرواية العربية، أمّا الأخرى فهي وظيفة إبستمولوجية من خلال إعادة بناء المعطى العقلي لدى طرابيشي في حدود الترجمة، أي ضمن العالم الذي يتمّ تحديده بواسطة لغة النصوص المترجَمة والمادّة المعرفية التي تَشكّلَ منها؛ لأنه ومنذ فيتغنشتاين Wit-

tgenstein فإن ((حدود لغتي هي حدود عالمي))[1]، ولأنّ لكلّ تنويرٍ (لُوغوسه)، فإن المشروع التنويري لدى طرابيشي مبنيّ على خطاب عقلاني يستمدّ أدواته المعرفية وجهازه المفهومي من التحليل النفسي ومبادئه وتصوّراته التي وضعها فرويد وطوّرها يونغ وغيره؛ لأن الهدف من مشروعه هو كشفُ وتعرية الطبقات الرسوبية التي تراكمت فوق (الذات) العربية فغطّتها بالأوهام، وجعلتْ منظورها إلى العالم زائفًا وفعلها في الواقع مشوّهًا. فما طبيعة العقلانية لدى طرابيشي في ضوء ترجماته مؤلفات فرويد؟ وما الدور التنويري الذي لعبته هذه الترجمات في مشروعه لإصلاح العقل العربي؟

الترجمة والذات: براديغم الخلاص من الأب

ليست الترجمة إطارًا تقنيًا يجمعُ المترجمَ بنصٍّ في لغةٍ أجنبية بل هي حياة تامّة معيشة في اللحظات التي يجتهد فيها المترجمُ ليفهم المعاني وسياقاتها ((لأننا نفهم لغةً ما عندما نعيش فيها))[2] أي عندما نخوض تجربة حياتها الداخلية، ونضعُ كينونتنا في البؤر الأنطولوجية التي يتدفّق منها المعنى، ونسيرُ في الاتجاه الذي تسلكه لغةُ النص المترجَم نحو الدلالات التي هي عالمٌ يُعيد المترجمُ فتحَه بلغته الخاصة، لأن ((هدف الترجمة من فتح علاقة بالآخر على مستوى الكتابة هو إخصاب الأنا الخاص من خلال وساطة الغريب الأجنبي))[3]، لكن فعلَ المحافظة على المعاني الأصلية للنص الأجنبي وتوجيه الوعي بكُليّته نحو ذلك يؤدّيان إلى القابلية للإذعان إلى صوت اللغة الأجنبية الذي يظلّ صداه يتردّد كلّما حاول المترجم الاشتغال بالأفكار أو نقدها، إذ إنَّ ((نصًّا اصطناعيًا كالترجمة، لا يُشكّل بالتأكيد، حالةً عادية لعلاقتنا مع لغة أجنبية، بل على العكس من ذلك، فإن التبعية للترجمة هي نوع من الخضوع للوصاية))[4]، وليست هذه الوصاية آنيةً مرتبطة بموضوع النص المترجَم ولا بالأثر الدلالي الذي يترتب على نقل الحمولة النفسية من اللغة الأجنبية إلى لغة المترجم، وإنّما هي مرتبطة بالقوالب النظرية المسبقة التي تتحكّم في صناعة نصوص جديدة، وتصطبغ بالأداء الإبستمولوجي للّغة الأجنبية الناتج عن الفعل المزدوج: القراءة والترجمة.

في هذا السياق يمكن النظر إلى علاقة جورج طرابيشي باللغة الأجنبية (الفرنسية) على أنها ليست علاقة مترجم بنص أجنبي فقط بل هي علاقة مشحونة نفسيًا ومدفوعة بهواجس الفكر في العقل العربي انطلاقًا من الاختلاف بين اللغات الذي يعكس الفرق في معقولات الواقع والآفاق الخطابية التي يُنجِز فكرٌ ما نفسه فيها، إذ ((ليست اللغات مختلفة فقط في طريقتها في تقطيع الواقع بل هي مختلفة كذلك في طريقة إعادة تركيبه على

(1) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophiques, trad. Gilles-Gaston Granger, (Paris: Gallimard, 1993), 5.6.

(2) Hans-Georges Gadamer, Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une philosophie herméneutique, trad. Pierre Fruchon, Jean Grandin et Gilbert Merlio, (Paris: Seuil, 1996), p 406.

(3) Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique, (Paris: Gallimard, 1984), p 16.

(4) Hans-Georges Gadamer, Vérité et méthode, p 406.

مستوى الخطاب))[5]، ولذلك لجأ طرابيشي إلى فرويد عبر ترجمة مؤلفاته لإنجاز خطاب تنويري حيث نشأت بذلك علاقةٌ عبّر عنها بقوله ((أستطيع أن أقول أني كنتُ في علاقة حميمية مع فرويد خلال هذه الفترة الطويلة من حياتي. حسب وجهة نظري، كان يجب أن أتقمّص شخصية فرويد لأتمكّن من ترجمته لأن فرويد غير قابل للترجمة، وهو الشرط الأساسي للتمكّن من ترجمته))[6]، فالمدخل إلى ترجمة فرويد كان نفسيًا أكثر منه معرفيًا ولذلك ينخرط طرابيشي بفاعلية كبيرة في مشروع ترجمة فرويد وتفعيل مقولاته التحليلية في الكتابة العربية، وقرّر منذ البداية أنّ ((لغة فرويد تُفهَم من خلال الحالات التي نعيشها، يجب أن نعيش التحليل النفسي لكي ندخل إليه، إنها ليست مسألة معرفة))[7] وبهذا المعنى تبلورتْ ترجمته لفرويد داخل تجربةٍ عاشها ونقلَ إليها عالمه الخاص ثمّ نقلَ إليها همومه الفكرية وهواجسه العقلانية، فقد شكّلت له هذه الترجمات نورًا هاديًا إلى عقلانية متحرّرة من مكابحها النفسية.

إن الترجمة عمومًا، وترجمة فرويد بالخصوص، ليست محض حرفة احترفها طرابيشي بل هي (براديغم) التفكير العقلاني الذي يتخلّص بواسطته من اللامعقول والمَرَضي الساكنان في اللغة كما في الواقع، ولأن ((كلّ ترجمة تحمل في ذاتها صداها المخلِّص))[8]، فقد نظرَ طرابيشي إلى استحضار فرويد في تجربة التفكير باللغة العربية بوصفه طريقًا إلى الخلاص النفسي والمعرفي بل عدّه أبًا، ولذلك (اعترف) قائلًا: ((لقد جعلتني الحرب الأهلية في لبنان أكتشف فرويد، لقد حماني فرويد من الانغلاق الكلّي ومن الجنون، لقد ساعدني على البقاء حيًّا فكريًا ونفسيًا، لقد كان أبًا حاميًا ضدّ هذه البربرية التدميرية))[9]، وبذلك فقد دخل فرويد بواسطة الترجمة إلى القوّة التحرّرية للعقل لدى طرابيشي، ومنه يمكن عدّ الترجمة في هذه الحالة وسيطًا علاجيًا لأن نقْلَ نصوص فرويد إلى العربية يعني بالنسبة إليه تحويله إلى مفاتيح مناسبة لفهم العُقد والمكبوتات التي تُعطّل العقل العربي وتمنعه من التفكير بحريّة، إذ ((يؤكّد ميدان العلاج بالتحليل النفسي في علم النفس على قوّة التفكير التحرّرية (..) فبعد أن تُكتشَف عملية القمع، تتجرّدُ الإكراهاتُ الخاطئة من قوّتها))[10]، وعليه يكون طرابيشي قد اتّخذ من ترجمة مؤلفات فرويد برنامجًا علاجيًا بالمعنى النفسي وبالمعنى الإبستمولوجي، أي للتعافي من عقدة الأب[11]*، وكذا التعافي من انغلاق الأيديولوجيا أو الأيديولوجيا المترجَمة، ففي سياق تحليله لسؤال: مَن قتل

(5) Paul Ricœur, Sur la traduction, (Paris: Bayard, 2004), p 54.

(6) Georges Tarabichi, Rencontre avec un traducteur en Arabe, Georges Tarabichi, avec: Zoueïn Josette, Thierry de Rochegonde, in: Revue (Che Vuoi?), éd. (L'Harmattan, Paris, 2004, N° 21), p 98.

(7) Ibid. p98.

(8) Paul Ricœur, Sur la traduction, p18.

(9) Georges Tarabichi, Rencontre avec un traducteur en Arabe, Georges Tarabichi, p97.

(10) Hans-Georges Gadamer, L'art de comprendre, écrits1: herméneutique et tradition philosophique, trad. Marianna Simon, (Paris: Aubier-Montaigne, 1982), p133.

(11) *لقد تحدّث طرابيشي عن بداية هذا المسار العلاجي في مقال بعنوان (ست محطّات من حياتي) حيث يقول: ((وقصتي مع فرويد بدأت بواقعة لا

الترجمة في الإسلام؟ أشار إلى أنه ((لئن يكن المأمون قد أدخل للمرّة الأولى، عاملًا إيديولوجيًا مباشرًا في تحفيز عملية الترجمة، فهذا لا يعني أن هذه العملية قد تمخّضت عن إيديولوجيا مترجَمة، كما هو واقع الحال في حركة الترجمة المعاصرة في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين))[12]، وهو ما يعني أن الترجمة ستكون بالنسبة إلى طرابيشي أداة اشتغال على الحَفر في العقل العربي لتخليصه من محتوى اللاوعي الذي يسكنه بوصفه تاريخًا منسيًا بفعل القهر والقمع الذي تمارسه رمزية الأب في المجتمع أي كلّ سلطة لا تخضع للعقل وتنفلت من النفس لتقبع في قاعٍ أنطولوجي مظلم يحجب كلّ رؤية واضحة إلى الحاضر والمستقبل.

لم يجعل طرابيشي من ترجمة فرويد مفتاحًا للذات بما تنقله من معرفة عن النفس (عبر التحليل النفسي) فقط، بل جعلَ منها مفتاحًا للحضارة والحداثة، إذ ((ليس لأيِّ ثقافة معاصرة أن تفتح لنفسها قفل الحداثة وهي تفتقد مفتاحًا أساسيًا من مفاتيحه كما يتمثّل بالتحليل النفسي، الفرويدي وغير الفرويدي على حدّ سواء))[13]، فالترجمة مشروع تنويري لأنه يدفع إلى التفكير بواسطة أسس عقلانية تكوّنتْ في تاريخ من النقد والتجاوز (نقد العقل المحض والعملي لكانط مثلًا، وتجاوز الميتافيزيقا لدى هيدغر ودريدا) بما شكّلَ حداثة قائمة على العلم لا على الأيديولوجيا، فهي، أي الترجمة، تبدأ بـ ((الاصطدام ببنية المركزية الإثنية لكلّ ثقافة، أو هذا النوع من النرجسية التي تجعل من كلّ مجتمع يريد أن يكون كُلًّا خالصًا غير مختلط))[14]، وهي النرجسية التي تمنع الفهم الحقيقي للذات والوعي بها في تاريخ متحرّك وتُقفل الباب المعرفي أمام العقل الذي يتّخذ من الأيديولوجيا سياجًا ضدّ كلّ نور خارجي لأنه في الظلمة فقط يمكن السيطرة على العقول بواسطة السياسة والفهم المغلوط للدين والجنس. ولذلك قدّم طرابيشي تفسيرًا ومبرّرًا لترجمتَه لـ ((آخر ثلاث كتب كتبها فرويد قبل أن يقضي نحبه، وهي (مستقبل وهم) (1927)، و(قلق في الحضارة) (1929) و(موسى والتوحيد) (1939)، ظلّت أسيرة الظلّ لا تجد في أوساط الفكر الأكاديمي والجامعي العربي من يجرؤ على الإقدام على ترجمتها ونشرها، (..) وليس عسيرًا أن ندرك سرّ ذلك الإحجام إذا أدركنا أن الكتب الثلاثة المشار إليها اتّخذت من الدين وصلته بالحضارة ومصائره في المستقبل موضوعًا مركزيًا لها))[15]، فالحاجز

تخلو من طرافة. فبعد أن تزوجتُ وصار عندي بنتان كنتُ كلما جلستُ إلى المائدة لآكل الطعام، أمسك برغيف الخبز، فلا أجد نفسي إلا وأنا أقطّعه من أطرافه لاشعوريًا. ولكن كلّ مرّة أنسى نفسي وأعود إلى تمزيق الرغيف بدون قصد ولا انتباه مني. وهكذا إلى أن صادف ذات مرّة أن قرأت مقالًا -لا أعتقد أنه كان لفرويد وإنما لأحد تلاميذه- يحكي عن هذه الظاهرة النفسية ويعتبرها عرَضًا عصابيًا بصفتها فعل تمزيق لا إرادي ولا شعوري للأب. وأنا عندما قرأت ذلك المقال انفتحت على التحليل النفسي، وعكفت على قراءة فرويد ثم شرعتُ أترجم له، ووجدتني أتصالح مع أبي -وكانت قد مضت سنوات على وفاته- وأصفّي حسابي مع نفسي تجاه أبي وأستعيد نسبة كبيرة من الهدوء النفسي وأنظر إلى الحياة نظرة جديدة إلى حدّ ما)) يُنظر: جورج طرابيشي، ست محطات في حياتي، في موقع (أثير) العماني بتاريخ 23/ 2/ 2015.

(12) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص 44.

(13) سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ج1، ط1، (دبي، الإمارات العربية المتحدة: دار مدارك للنشر، 2014)، ص 8.

(14) Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique, p16.

(15) سيغموند فرويد، مستقبل وهم، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط4، (بيروت: دار الطليعة، 1998)، ص 61.

الذي كان يمنع معالجة موضوع الدين في العالم العربي، والتفكير فيه، وطرحه للمناقشة والتداول الثقافي ليس الموضوع في حدّ ذاته، بل غياب النصوص الدافعة إلى ذلك في اللغة العربية، ومن ثمّ اشتغلتْ ترجمةُ طرابيشي لهذه الكتب على تحرير موضوع الدين من الإكراهات اللاعقلانية والسلطوية في المجتمع العربي.

ترجمة العقل وعقل الترجمة

لقد حدّد طرابيشي بوضوح ما يعنيه بالعقلانية ليجعل ذلك إطارًا عامًّا يتحرّك داخله بالتحليل والنقد، حيث قال ((لا نعني بالعقلانية شيئًا آخر سوى هذا المبدأ البسيط والثوري معًا: إنه لا يجوز أن تعلو فوق سلطة العقل أيّة سلطة أخرى))[16]، وكان هذا درس الترجمة الأوّل والمستفاد من ترجمة نصوص فرويد بالخصوص لأن ((منطلق فرويد في تناوله لمشكلة الدين كان المبدأ العقلاني الكبير التالي: ليس ثمّة سلطة تعلو فوق سلطة العقل، ولا حجة تسمو على حجته))[17]، ويترتّب على هذا المبدأ تفكيك السلطات كلّها التي تحاول الالتفاف على العقل من أجل تجاوزه والتَعْمية عليه في موضوعات مختلفة تخصّ الإنسان في أبعاده الاجتماعية والأخلاقية والنفسية، ولكن كان على طرابيشي استخراج هذه السلطات واستدراجها إلى حقل اللغة والوعي كما يفعل المحلّل النفسي بعد أن وضعَ للعقل قانونًا من خلاله يمكن النظر إلى تلك السلطات نظرة نقدية ((فقانون العقل هو التقدّم))[18]، ولذلك فكلّ تراجعٍ يُعد مرضًا للعقل وعلى رأس السلطات المدمّرة للعقل سلطة الأب بوصفها سلطة تمارس الوصاية على الذاتِ فتُضعف طاقتها النفسية وتحدّ من حريّتها في التفكير، وها هنا نميّز لدى طرابيشي نوعين من الأب:

أ- الأب الشخصي: وهي الصورة الرمزية للأب الخاص بطرابيشي نفسه الذي يتمّ تجاوزه بفعل الترجمة، فقد تجاوز طرابيشي ماركس الأب وسارتر الأب إلى فرويد الأب ثمّ إلى ما بعد فرويد، وصرّح في حواره ((في البداية ترجمتُ مؤلفات ماركس ولينين وبالخصوص المؤلفات الممنوعة من طرف ستالين ومؤلفات تروتسكي (..) ثمّ أصبح سارتر بسرعة نموذج الأنتلجنسيا العربية واستطعتُ ترجمة عدد من مؤلفاته ومؤلفات سيمون دي بوفوار وأوّل كتاب لي كان سارتر والماركسية، لقد حدثت حرب الأيام الستة، جرحٌ نرجسي رهيب للعالم العربي، فبعد الموقف الذي اتّخذه سارتر لصالح إسرائيل، في بضعة أيام انهارت هالته في العالم العربي، لقد كان ذلك مثل (سقوط الأب) كأبٍ رمزي))[19]، فكانت ترجمة طرابيشي للفكر الغربي مُرافقةً لصناعة سلطة الأب في الثقافة العربية، وتتغيّر توجّهاتها عند كلّ سقوطٍ للأب.

ليست الترجمة عنده إذن مسألةً تقنية ولكنّها عقلٌ يفكّر ويتفاعل مع الأفكار المترجَمة؛ وهي تعكس مشكلة

(16) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 61.

(17) سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ص 5.

(18) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 21.

(19) Tarabichi, p94.

طرابيشي في وعيه الترجمي، حيث أقرّ بأنه ((كان لديَّ مشكلة [الكلام لطرابيشي]: لقد كنتُ أبحث عن أب، وأحبّ أن أحرق الآباء. لم أضع خلال حياتي الثقة المطلقة في شخصية الأب لأنّي كنتُ أراها تسقط بعد فترة وجيزة. لقد كنتُ بحاجة إلى فهم نفسي، لقد بدأتُ بقراءة فرويد (..)؛ خطأ استمرّ لمدة خمسة عشر عامًا تقريبًا! لقد قرأتُ كلّ ما تُرجم لفرويد إلى الفرنسية وترجمتُ إلى العربية ثلاثين مؤلفًا لفرويد، لكن الأهمّ، هو أن هذا جعلني أغيّر مساري: مسارُ مفكّر إيديولوجيا))[20]، فتغيير الآباء عبر الترجمة هو تغييرٌ لأوضاع العقل في خطاب طرابيشي، فالأب (المعرفي) هو دالٌّ إبستمولوجي إلى منظور عقلاني جديد أي إلى (براديغم) للتفكير والتغيير الثوري الذي يرافقه.

ب- الأب الجماعي: عندما يصطدم العقلُ في مساره التقدّمي بحاجزٍ صلب فإنه يتراجع إلى الخلف محاولًا الاحتماء بالماضي وتعويض خسائر الاصطدام معنويًا ورمزيًا بما يملكه من تراث أي بما يحوزه من رصيد تاريخي منتهٍ في الزمن ولكن هذه الحماية سرعان ما تتحوّل إلى أزمة، ((ولا غرو أن تكون أزمة العقل العربي، المفتوحة منذ الهزيمة الحزيرانية، قد أخذت شكل عودة للمكبوت التراثي))[21]، وهنا تُعبّر الترجمة عن فتح الذات التراثية المصدومة على (ميكانزمات) عقلانية تساعد على العلاج من حالة (العصاب الجماعي) المتولّد من الصدمة كما تساعد على إعادة إنتاج معقولات حضارية جديدة عبر ((نقدٍ لخطاب تقليدي عربي يريد لنفسه أن يكون خطابًا ثقافيًا، لكنه في الواقع حقًا خطاب عصابي يبحث، في تجديد التراث، عن أبٍ للحماية «عن حام»))[22]، وهو خطابٌ تسلكُ فيه الجماعة سلوك الفرد في الحالة المَرَضية العصابية، إذ ((إن الرضّات الكبرى في تاريخ الجماعات والشعوب -ومنها على سبيل المثال رضّة حزيران/ يونيو 1967- من شأنها أن تولّد سلاسل متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحّدة بحيث تبدو الجماعة وكأنها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اتخاذها موضوعًا لعلوم الذاتية البشرية، ومنها التحليل النفسي))[23]، وانعكسَ هذا السلوك العصابي على لغة خطاب الفكر العربي الذي تعني عودته إلى التراث بأعين مغلقة انهيارًا للعقل العربي من الداخل وتراجعه عن القيم العلمية لصالح تضخّم غير معقول للهوية تختفي فيه ملامحُ النقد والتفكير الثوري، بحيث ((إن خطاب الهوية الثقافية التراثية، الخطاب المهيمن اليوم، يبدو كذلك كخطاب يتراجع نحو أبٍ أُعطيت له صفة الأب المثالي))[24]، وهو الأب الذي يمارس ضغطه على العقل العربي بوصفه الصوت الوحيد الذي يجب أن يُسمع وكل صوت آخر ممكن، من خلال الترجمة بوصفها قناة لأصوات العقل الممكنة، هو صوت غريب يمثّل تهديدًا لما اكتسبته سلطة الأب في تاريخها القمعي من هيمنة ونفوذ.

(20) Tarabichi, p95.

(21) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، ص 22.

(22) Tarabichi, p96.

(23) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص9.

(24) Tarabichi, p96.

لقد حدّد طرابيشي لحظة ولادة الأب المثالي في التراث العربي في لحظة الانقطاع عن الترجمة بما تمثّله من دافع إصلاحي تنويري للعقل، إذ ((لو لمْ توأد حركة الترجمة، ولو ظلّت الحضارة العربية الإسلامية في طورها المتأخر منفتحة على الآخر انفتاحها عليه في طورها المتقدّم، لما كانت كارثة الانحطاط قد وقعت (..) فيما لو وُجد من ينتبه لملاحظة ابن خلدون عن نهضة العلوم العقلية في عصره في العدوة الشمالية من المتوسط، ويدشن بالتالي حركة ترجمة عن اللاتينية مشابهة لتلك التي دشّنها أمويو القرن الثاني وعباسيو القرن الثالث عن الفارسية واليونانية))[25]، لأنه إذا كان دور الترجمة هو نقل معاني لغة إلى لغة أخرى فإن العقل لا يتكوّن إلا داخل اللغة التي تُعَدّ الترجمةُ توسيعًا لنطاقها، وهذا يظهر في العدد الكبير من المؤلفات التي ترجمها طرابيشي وهو ما يعني المرحلة الأولى من مشروعه التنويري في استئناف عصر النهضة الذي يقابله طرح الجابري في ضرورة البدء بعصر تدوين جديد، حيث يوضّح طرابيشي أنه ((تمسّ الحاجة اليوم إلى استئناف جديد لعصر النهضة، لا إلى عصر تدوين جديد كما يفترض الجابري: فليس هناك شيء جاهز اليوم ليتمّ تدوينه، كما لم يكن ثمّة شيء جاهز للتدوين في منتصف القرن الثاني للهجرة))[26]، فالترجمة بديل من التدوين لأنها تنقل ما يعكس التقدم في العقل المعاصر وما يوافق قانون العقل ذاته أمّا التدوين فيعني التأخر عن الحضارة المتسارعة بالإضافة إلى نفاذ مخزون التدوين ذاته.

تمتاز ترجماتُ طرابيشي الكثيرة بثلاث خصائص تجعلُ منها قوّةً موجِّهة للعقل العربي، وهي:

أ- الراهنية: لقد ترجم طرابيشي أكثر مؤلفات الفلاسفة وعلماء النفس تأثيرًا في القرن العشرين (ماركس، فرويد، سارتر)، ما يعني ربطه للتفكير بالعقل القريب (الفكر الغربي) بوصفه حصيلةً لتقدّم العقل الإنساني في التاريخ الذي يتضمّن في داخله على تجاوز التراث مجاوزةً نقدية أي على إعادة تجديد الخطاب العقلاني بتجدّد الأدوات المعرفية (مناهج البحث ونظريات التفكير والتحوّل السيكولوجي)؛ فقد أخذت الترجمةُ عند طرابيشي منحًى تصاعديًا في راهنية الطرح في تجاوز الأيديولوجيا إلى الرؤية العلمية الأقرب إلى فهم وتحليل وعلاج الأزمة العقلانية للوعي العربي بالذات والتاريخ، من خلال ربطها بأفكار عصرها، ((فالحضارة الغربية قد باتت، بحكم أسبقيتها إلى الحداثة، تتحكّم بالزمان الثقافي للحضارات الأخرى. وخلا الخروج من التاريخ أو السقوط في الهمجية، فإنه لم يعدْ للمتخلفين في هذا العالم من مستقبل آخر غير حاضر المتقدمين))[27]، فالترجمة إذن هي جزء من الاندماج بالزمان الثقافي للحضارة والوعي بها هو وعي تاريخي بالزمن، فما نفهمه من الترجمة هو حاضرٌ فعلي متبلور في لغة الآخر.

ب- القصدية: لم يترجم طرابيشي من أجل الترجمة بل كان يختار المؤلفات التي يظن أنها تساعد على

(25) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 58.

(26) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ص 22.

(27) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 60.

الفهم وتدفع إلى التفكير في مشكلات العالم العربي، فقد تركّزت ترجماته حول فرويد والتحليل النفسي لأنه أدرك أن العقل العربي معطّل بسبب عوامل نفسية أو ما سمّاه بالعصاب الجماعي المتولّد من هزائمَ ترسّبتْ في اللاوعي الجمعي، فكان كمَن يصف العلاج المناسب للمرض المشخَّص بكونه عقدة، فقد رأى ((أن العقدة التي ينتظم من حولها (العصاب الجماعي العربي) هي عقدة التثبيت على الماضي. وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة نكوصية، فقد كان لا بد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت المناسبة لاشتغال آلية النكوص أي الارتداد إلى الوراء، وتلك كانت رضّة الهزيمة الحزيرانية التي كان لها مفعول مُمرض على الشخصية العربية))[28]، وبهذا فإن الهدف من ترجمته لمؤلفات فرويد هو تجميع الأدوات المعرفية والعلمية لقراءة الشخصية العربية وتشخيص عقدتها، إضافة إلى إشاعة التحليل النفسي في الثقافة العربية بوصفه بديلًا من التفسيرات والتحليلات التي تربط أزمة النهضة العربية بمعطيات غير علمية.

إن المقصد من الترجمة وترجمة مؤلفات فرويد والتحليل النفسي بالخصوص هو التركيز على البُعد النفسي لمشروع العلاج والتعافي من العقدة التي تركّبت في البنية اللاشعورية للشخصية العربية بعد الهزيمة الحزيرانية، ولذلك باشر طرابيشي بترجمة فرويد ولو عبر لغة وسيطة هي الفرنسية لأنه شعر بالحاجة والإلحاح على هذا المقصد العلاجي، حيث و((في حالة فرويد خاصة والتحليل النفسي إجمالًا كان الخيار ذا حدّين لا ثالث لهما: إما أن تبقى الثقافة العربية في حالٍ من القطيعة مع ذلك الفتح العلمي الكبير الذي مثّلته الفرويدية، وإما أن تنهل بدورها من معين هذا الفتح ولو عن طريق لغة وسيطة، مع كل ما يترتب على الترجمة عن ترجمة من مخاطر الابتعاد عن صرف النص الأصلي، إن لم يكن عن روحه))[29]، فترجمة فرويد إذن هي بالنسبة إلى طرابيشي ضرورة عقلانية لإصلاح النفس في الشخصية العربية، فالنفسُ مركز انطلاق العمليات العقلية من إدراك ووعي، كما أن المعقولات لا تستقرّ في نفسٍ مَرَضية وضعيفة ومعقّدة، ولذلك ((فمهما يكن من قسوة إحباطات الحاضر ومن قوة التثبيت الرضّي على الماضي والدفع باتجاه النكوص، فإن في الدينامية النفسية قوى دافعة أيضًا باتجاه المقاومة والمعافاة والتقدّم))[30]، وكان يمكن لطرابيشي أن يكتفي بقراءة فرويد وتطبيق نظرياته على الكتابات العربية، لكنه فضّل أن تكون الترجمة ناقلًا للتحليل النفسي كثقافة مجتمع أكثر من كونه علمًا جاهزًا للتطبيق الشخصي.

ج- العقلانية: تعكس حالة الترجمة لدى طرابيشي الفرق بين المترجم-المفكّر والمترجم-المهني، أي بين مَن يتّخذ الترجمة مجالًا للإبداع والنقد والتنوير العقلاني ومن يتّخذ الترجمة حرفة غير موجّهة إلى هدف محدّد ولا مرتبطة بتفكير مخصوص، وبهذا المعنى نفهم لماذا ركّز طرابيشي على فعل الترجمة حول حقل معرفي مخصوص هو علم النفس والتحليل النفسي بالخصوص، لأنه أدرك أن وصول مؤلفات فرويد والتحليل النفسي إلى العالم العربي في لغته يعني تغيير طبيعة الفهم المرتبط بالمشكلات النفسية، وأنه يجب أن نعدّ الأفكار

(28) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 10.

(29) سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ص 7-8.

(30) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 12.

الشائعة في الكتابة العربية والشارع العربي ناتجة عن وعي زائف وعن إرادة مستلبة داخل اللاوعي الذي يزداد تعقّدًا كلما حاولنا تجاهل (الميكانزمات) النفسية التي تحرّكه وأبدلنا بها منظومة سلطوية تتلبّس بالدين والأيديولوجيا والسياسة والهوية والتراث، وهو ما يعني في النهاية استلابًا للعقل.

إن عقلانية الترجمة تعني بعبارة غادمير Gadamer أن ((الترجمة هي إضاءة إضافية Uberhel-lung))[31]، أي إن الترجمة تقود إلى إضاءة الجوانب المعتمة ممّا لا يمكن ملامسته من النص الأصلي، ولهذا أمكننا الحديث عن أنوار طرابيشي (Lumières, Aufklärung) من خلال الترجمات التي قام بها، إذ إن العالم العربي حسبه بحاجة إلى عصر تنوير لا عصر تدوين، فالترجمة إنما تعكس (تطعيم) العقل (Greffage de la raison) بنسبية عقلٍ آخر ليعرف حدوده، ويُراجع بنياته، ويعيد التفكير في ما ظنّ أنه مكتمَل ومنجَز ومطلق، ((فالعقل ليس له (طابع ثابت ومطلق) وأيًّا ما تكن أوهام المنتمين إليه في حقبة تاريخية ما، فإن (عقل عصرٍ ما ليس هو قط العقل المحض) (..) وإنما عندما تتراكم في الأفق التاريخي مؤشرات الحاجة إلى (تنسيب) هذا المطلق يكون العقل قد دخل في مرحلة أزمة مفتوحة))[32]، فالحاجة إلى الترجمة هي الحاجة إلى تنسيب المطلق المتعدّد في الثقافة العربية المعاصرة، فاكتشاف اللاوعي في الكتابة الفلسفية والأدبية العربية يعني اكتشاف زيف الإطلاقية التي أصبغتها هذه الكتابات على السلطات الأبوية ومنحتها درجة القداسة لتُخفي وراءها الآلام والهزائم والأمراض النفسية.

إن الترجمة في مشروع طرابيشي الفكري أنموذج للتنوير العقلاني لأنها ليست مرتبطة عنده بحَرفية النصوص أو هاجس البحث عن المعنى الأصلي، وإنما هي مرتبطة بثقافة جديدة لها مفعول عقلاني في المجتمع العربي، أي في المساعدة على فهم البنيات الرُسوبية في العقل العربي التي تجعله غير قادر على التغيير الإيجابي، على الرغم من الإمكانات الفكرية التي يتوفر عليها التي يعجز عن استخدامها، إذ ((إن مهمة المترجم لا تبدأ بالكلمة ثم الجملة ثم النص فالمجموع الثقافي ولكنها وفي الاتجاه المقلوب تبدأ من المجموع الثقافي إلى الكلمة))[33]، فالغرض من ترجمة طرابيشي لمؤلفات فرويد مثلًا لم يكن نقلَ نصوصه إلى العربية فقط، وإنما نقل ثقافة تَعتبرُ اللاوعي جزءًا من كينونة العقل ومحرّكًا لبعض منتجاته من أفعال وسلوكات وأفكار. ولذلك رأى طرابيشي أنه ((كان على فرويد تجاوز القواعد النحوية من أجل ترجمة اللاوعي، وربما فعلتُ الشيء نفسه في ترجماتي))[34]، وعليه يتجلّى حدّان لترجمة طرابيشي مرتبطان بآلية الترجمة نفسها من حيث اللغة وهما: تجاوز القواعد النحوية والتمرّد عليها والاعتماد على لغة وسيطة (الفرنسية)، حيث ((الترجمة عن الترجمة خيانة مضاعفة، ذلك أن المسافة التي تفصل لا محالة النص المترجَم عن النص الأصلي تتضاعف في حال

(31) Gadamer, Vérité et méthode, p408.

(32) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ص 20.

(33) Paul Ricœur, Sur la traduction , p56.

(34) Tarabichi, p99.

المرور بلغة وسيطة بين اللغة الأصلية للنص وبين اللغة المترجَم إليها))[35]، وحدٌّ آخر مرتبط باختيار التوجيه الداخلي لما يراه المترجِمُ ضروريًا من الناحية العقلانية للقارئ في اللغة المترجَم إليها، وبالنسبة إلى طرابيشي كان هذا الاختيار مسألة (اللاوعي المأزوم بالأب) وقرارًا منهجيًّا اتّخذه على الرغم من مخاطر الإضرار بالترجمة وأمانتها، لأنه ((مهما أردنا أن نكون أمناء في الترجمة إلا أننا نكون في مواجهة اتّخاذ قرارات دقيقة، فعندما نريد التأكيد في ترجمتنا على شيء مخصوص من النص الأصلي نعتقد أنه مهمّ فإن ذلك لا يتمّ إلا بإغفال أشياء أخرى أو التعتيم عليها كليًّا))[36]، وهذا يعني أن الترجمة تضع حدودًا لما يريده المترجم أن يكون معقولًا ومؤثّرًا في القارئ، فالنص الأصلي لا يسمح بالاختيار الموضوعي خارج بنياته الدلالية ونسقه المفهومي، وإنما يحدث كلّ تفكير للمترجم داخل خيارات النص الأصلي، وإنْ اختلفت اللغة وأداؤها التداولي.

لوغوس الترجمة وتجربة النقد

إن النقد هو فضيلة العقل الأولى، ومنذ (كانت) على الأقل لم نعُدْ نفهم الوضوح في العقل وقدرته على الحُكم، بوصفه مَلَكة إبستمولوجية لكلّ تصوّر موضوعي، إلاّ من خلال سابقةٍ نقدية للأسس النظرية التي تقوم عليها تصوّرات الذات لحظة الوعي بالأشياء والظواهر والموضوعات، وفي الفكر الغربي المعاصر أصبح تراث (الكوجيتو) الديكارتي نفسه، أي القاعدة الأنطولوجية للذات، محلَّ مراجعة نقدية شاملة وجذرية وهو ما تشهد عليه الانقلابات الفلسفية لنيتشه، وهوسرل، وهيدغر؛ وهذا يعني أن كلّ مقاومة لفعل النقد نفسه تُعد عرَضًا مرَضيًا للعقل أو ما سمّاه طرابيشي بالعصاب[37]* ((فمن خلال إعادة البناء النقدي للعقل المكوَّن في تراثنا الماضي، ومن خلال إعادة إنتاج العقل المكوَّن في تراث الغرب الحاضر قد يتسنى لعقل عربي مكوِّن –وهو الشرط في أيّ نهوض ذاتي– أن يرى النور بدون قطيعة لا مع ثقافة الذات، ولا مع حضارة العصر التي ما زال بعضنا– أو أكثرنا– يقابلها بالرفض العصابي بحجة أنها «حضارة الآخر»))[38]، وبما أن مبدأ النقد قد تمّ إضعافه في ثقافة الذات العربية تحت ضغط الأيديولوجيات الانغلاقية وهيمنة السلطات الأبوية، فإن السبيل المتبقّي لإذكاء روح النقد في العقل العربي هو الاستلهام من حضارة الآخر عبر الترجمة، وهنا يمارس طرابيشي نقدًا مزدوجًا من خلال الترجمة: النقد في الترجمة والنقد بالترجمة:

أمّا النقد في الترجمة، فقد عالج طرابيشي مشكلة ترجمة أعمال فرويد إلى العربية انطلاقًا من الترجمات الفرنسية محاولًا تجاوز العوائق اللغوية للوصول إلى روح النص الفرويدي، وتُعد هذه المشكلة إحدى نتائج

(35) سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ص 7.

(36) Hans-Georges Gadamer, Vérité et méthode, p407.

(37) *يبدو أن طرابيشي اختار لفظ (العصاب) لترجمة الكلمة الفرنسية (Névrose) للدلالة على المرض النفسي، ولكنه يحيل أيضًا إلى العصبية والتعصّب وهي تدلّ على انتشار المرض النفسي وانعكاسه في السياقات الاجتماعية والدينية.

(38) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ص 23.

الترجمة من لغة وسيطة، إذ للغة الألمانية روحها الداخلية، وطريقتها في إنتاج المعاني وخصوصيتها الدلالية، وقد عبّر عن ذلك بقوله ((أنا مستاء من الترجمات الجديدة لفرويد، فهذه الترجمات شبه علمية، إنها أكثر معرفيةً، فهي لم تتحدّث باللغة التي تحدّثتْ بها الترجمات السابقة، ففرويد ليس مجرّد رجل تقني في التحليل النفسي، إنه رجل ثقافة كبير، لا يمكننا ترجمته نصيًّا، لا يمكننا ترجمة روح اللغة الألمانية إلى اللغة الفرنسية الديكارتية))[39]، غير أن الحاجة إلى إعادة الاقتراب من الطابع الأصلي للغة فرويد، بما يمكن أن نسمّيه نقدًا ذاتيًا للترجمة، دفعتْ طرابيشي إلى إعادة النظر في ترجماته من حيث الصياغة والدلالة؛ ففي ترجمته مؤلفَ فرويد (محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي) (2014) يُبيّن أنه ((قد صدَرتْ في الآونة الأخيرة ترجماتٌ جديدة رجعنا إليها لتعديل ترجمتنا السابقة ولنُدخل عليها كلّ التعديلات -الجذرية أحيانًا- التي ارتأينا أنها ضرورية لتقريب النص العربي من النص الألماني، ونخصّ بالذكر الترجمة الجماعية الجديدة (..) والتي تتميّز بالحرص على حرف النص الأصلي بقدر ما كانت الترجمة الأولى تحرص على أداء المعنى))[40]، وهنا لاحظَ طرابيشي أن المسافة بين النص الألماني والترجمة العربية يمكنها أن تتقلّص إذا اعتمد على ترجمة وسيطة تعود إلى حَرْفية النص الأصلي بدلًا من تتبّع آثار المعنى وتوجّهاته الدلالية، لأنها تعود إلى اجتهاد القارئ المتخصّص، وليست بالضرورة من مهمات المترجم.

لقد تنبّه طرابيشي إلى أن تحوّلًا معرفيًا قد طرأ على عملية ترجمة أعمال فرويد في الثقافة الفرنسية من بدايتها مع سيرج يانكيليفتش (Serge Jankélévitch) إلى ترجمة فريق العمل الفرنسي أندريه بورغينوين (André Bourguignon) وغيره، وتمثَّلَ هذا التحوّل في الانتقال من إضفاء الطابع الأيديولوجي على لغة الترجمة أو ما سمّاه طرابيشي بالفَرْنسَة إلى الصرامة المنهجية في المحافظة على حرف النص الأصلي لمؤلفات فرويد لإعطائها طابعًا علميًا موضوعيًا، ((فالسابقون من مترجمي فرويد كانوا أحرص على الفرْنسة بينما يدلّل اللاحقون منهم على حرص أكبر على الترجمة، وبالتالي على الأمانة لحرف النص الأصلي، ولو على حساب الأناقة والسلاسة في التعبير))[41]، وعلى هذا الأساس يكون طرابيشي قد مارس نقدًا على (أيديولوجيا الترجمة) لأنه إذا كانت الترجمة عن لغة وسيطة تُعد خيانة مضاعفة للغة النص الأصلي بحسب طرابيشي، فإن الترجمة الأيديولوجية هي خيانة للروح العلمية للنص الأصلي.

عندما انتقَد طرابيشي ترجمته لمؤلفات فرويد من الفرنسية فلأنه أدرك الفارق التعبيري الذي يميّز اللغات في ما بينها، وقدرة بعض اللغات على استيعاب القوّة الدلالية التي هي جزء من تركيبة العقل الذي يفكّر بها ثم يحوّلها إلى صورة (مفهومات) أي إلى وحدات لغوية ذات أداء معرفي وعلمي على غرار مفهومات التحليل النفسي، ولهذا لاحظ طرابيشي أنه ((يوجد شيءٌ من الحميمية في لغة فرويد، كتلك التي نجدها في الشعر، على

(39) Tarabichi, p98.

(40) سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ص 14.

(41) المرجع نفسه، ص 14.

الرغم من أني [طرابيشي] لم أقرأه إلا في الترجمات الفرنسية، كان يجب أن تكون الترجمة من الألمانية إلى العربية، مثلما قمتُ به بالفرنسية، للنجاح في ترجمته إلى العربية، لأن اللغة العربية أكثر شعرية من اللغة الفرنسية ولأن المفهوم مبنيٌّ في اللغة الألمانية))[42]، فمهمة الترجمة بهذه الصورة هي نقل الأداء المفهومي للغة أجنبية إلى اللغة الأم، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بتأسيسات معرفية من مثل التحليل النفسي، وهذا بالضبط ما حاول طرابيشي القيام به عندما أعاد النظر في ترجماته القديمة لفرويد بناءً على نقد داخلي للغة التي كتب بها ترجماته تحت تأثير تيارات فكرية وأيديولوجية على مراحل مختلفة من حياته المعرفية.

أمّا النقد بالترجمة، فيتعلّق الأمر باستثمار الترجمة نفسها في ممارسة النقد أي بالانتقال من الترجمة بوصفها محض تعادلٍ للمعاني بين لغتين مختلفتين إلى إنجاز نصوص جديدة تحمل القيم النقدية، حيث النقد هنا هو انعكاسٌ لحركة العقل في مرآة الترجمة، لأن ((ترجمة نصٍ ما، ليست مجرّد استعادة للسياق النفسي الأصلي لصياغته، ولكنها إعادة إنتاج للنص(Nachbildung) توجّهها عملية فهم مَقولهِ، حتى وإنْ نجح المترجم في جعل حياة المؤلف وعواطفه كأنها صادرة عنه))[43]، فإنْ كان طرابيشي قد ارتبط نفسيًا بترجمة فرويد وأراد أن يقدّمه للقارئ العربي في لغة تحمل خصوصيته الثقافية وحمَلَ على عاتقه ترجمة أكثر نصوصه حساسيةً في المجتمع العربي، إلا أن ذلك لم يمنعه من تتبّع تطوّر الأفكار الفرويدية بالملاحظات النقدية التي تعني التزامه بقاعدة (تنسيب العقل) ولذلك قال ((إن التزامنا بدليل عملٍ فرويديٍّ النسب لا يمنعنا من البقاء منفتحين على التأويل اليونغي، أو على التأويل الذي طوّره جيرار ماندلّ، على سبيل المثال، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية، فالتحليل النفسي لم يكن في يوم من الأيام مذهبًا وهو ما ألّف جسمًا نظريًا مكتمل النمو؛ فهو قيد تخلّق مستمرّ))[44]، فعندما يوظّف ترجماته للتحليل النفسي الفرويدي في قراءة مؤلفات المثقفين العرب أو تحليل الرواية العربية فإنه يرى ((أن التحليل النفسي عندنا نقطة انطلاق لا نقطة وصول))[45]، أي إنه ليس الهدف من ترجمة التحليل النفسي الوقوف عند بنيته وتكوينه بل الهدف هو تفعيله في قراءة نقدية لمنظومة ثقافية عربية تلتقي عند نقطة عصابية تُغطّي على ضوء العقل وتحجبه.

يذهب طرابيشي بعيدًا في نقده للتحليل النفسي بوصفه جهازًا علميًا لاستخراج اللاوعي وتفكيك الآليات التي يشتغل بها، فقد أقرّ بأنه ((بعد خمسة عشر عامًا من الترجمة، فهمتُ أنه لا يمكن تطبيق التحليل النفسي لأنه لا يوجد منهج جاهز تمامًا))[46]، وبهذا المعنى تكون الترجمة قد كشفت عن حدود تطبيق التحليل النفسي، وذلك باللغة التي تعكس المفهومات الإجرائية والتصورات المعرفية التي تؤسّسه، وكذا التجارب

(42) Tarabichi, p98.

(43) Hans-Georges Gadamer, Vérité et méthode, p407.

(44) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 9.

(45) جورج طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ط2، (بيروت: دار الطليعة،1987)، ص 6.

(46) Tarabichi, p98.

العلاجية والمحاولات التي قام بها فرويد التي تكشف على أن التحليل النفسي ليس علمًا منضبطًا بقواعد محددة، ((ولأن المنهج التحليلي النفسي ليس مجموعة جاهزة من القواعد، فإن الكلام عن (تطبيقه) يبدو في غير محلّه. فأيّ (تطبيق) لمنهج التحليل النفسي هو إعادة اختراع، وبالتالي تطوير له وإخصاب (..) إذ إن التحليل النفسي، مهما ادّعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضًا فن ذاتي))[47]، أي إنه سيرورة من التفسيرات والتأويلات التي تطرأ على كيفية التحليل وطُرق النظر إلى الظاهرة النفسية، وبهذا المعنى يُعد النقد جزءًا من فاعلية تطوير التحليل النفسي وما يرتبط به من موضوعات متعلقة بكينونة الكائن نفسه والأبعاد التي تتخذها كينونته تحت وطأة الإكراهات النفسية المتعدّدة المنابع.

تُمثّل الترجمة تحدّيًا أمام العقل النقدي، لأن المترجم يتعاطف لاشعوريًا مع مضمون الترجمة بسبب ملازمته للنصوص الأصلية وتفاعله المستمرّ مع لغتها، حتى تتحوّل تلك النصوص إلى قالب نظري ونفسي ثابت لتفكير المترجم، وهكذا تُخضعه الترجمة لسلطة النص، وتُعدّل من لغته التصوّرية الخاصة حتى لا يستطيع التفكير إلّا بها، إلا أن طرابيشي يترك هامشًا للمناورة النقدية على النص الفرويدي، فعندما يترجم لفرويد نصًا يقول فيه ((الحق أنه كما لا يمكن الاستغناء عن الإكراه الذي يفرض مشقات الحضارة، كذلك لا يمكن الاستغناء عن سيطرة أقليةٍ ما على الجموع، وهذا لأن الجموع خاملة وعادمة الذكاء، لا تحب نكران الغريزة، ولا سبيل إلى إقناعها بحجج ضرورة هذا النكران وحتميته، ولا يتحمل الأفراد الذين تتألف منهم بعضهم بعضًا إلا ليطلق كل واحد منهم العنان لشططه ومجونه))[48]، حيث يهاجم فرويد هنا الجُموع ويُعلي من شأن الفرد والأقلية، وهنا يتدخّل طرابيشي في هامش المتن ناقدًا هذا التوجّه بأنه ((بديهي أن المرء غير ملزم بأن يتبنى كل ما يقرأه أو يترجمه، وأن الموقف النقدي ضروري هنا كل الضرورة في مواجهة نظرة فرويد النخبوية هذه))[49]، فالترجمة لا تعني إذًا الخضوع لمواقف صاحب النص الأصلي، ولا متابعته في ما يقول، لأن كلّ نص يدخل مجال القارئ أو المترجم يصبح عُرضة لوجهة نظر أخرى ولثقافة مغايرة، ومن ثمّ يمكنه أن يتحوّل عبر سلسلة الفهم والتفسير والتأويل إلى نص مختلف من حيث درجة الموضوعية.

يمكن أن نلاحظ الروح النقدية في ترجمة طرابيشي لأعمال فرويد خاصة تبعًا للمعرفة العقلانية السائدة في مراحل مختلفة من مسار ترجماته الطويل، ففي السبعينيات من القرن الماضي عندما كانت الثقافة العلمية سائدة في الأوساط الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية عمومًا، وكان العلم التجريبي نموذجًا للتفكير العقلاني، ترجمَ طرابيشي سنة 1978 عنوان كتاب فرويد «l'interprétation du rêve» أو بالألمانية «Traumdeutung» بـ (علم الأحلام)[50] على هامش ترجمته لكتاب فرويد (الهذيان والأحلام في الفن)

(47) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 10.

(48) سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ص 10.

(49) المرجع نفسه، ص 10.

(50) سيغموند فرويد، الهذيان والأحلام في الفن، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 5.

مع أنه ينقل عنه قوله ((وقد واتت مؤلف (علم الأحلام) الجرأة لينحاز إلى صف العصور القديمة والخرافة الشعبية ولو على كره من أهل العلم الوضعي))[51]، لكن طرابيشي يُعيد ترجمة هذا العنوان، على هامش ترجمته لكتاب فرويد (الطوطم والطابو) (2015)، بـ ((تأويل الحلم، الكتاب المشهور الذي كان فرويد أصدره عام 1900، وقد اشتهر بالعربية بعنوان تفسير الأحلام مع أنه في الأصل الألماني بالمفرد))[52]، أي إنه عندما عاد إلى بنية المفهوم في اللغة الألمانية(Traumdeutung) أدرك روح ترجمته إلى (تأويل الحلم) حيث ينتمي هذا المفهوم إلى ثقافة تزخر بفلسفة التأويل منذ شلايرماخر إلى الحركة الرومنتيكية وصولًا إلى الهرمينوطيقا المعاصرة (هيدغر، غادمير) وانعكاساتها على الخطاب الفلسفي والمعرفي والأدبي المعاصر، فكلمة (تأويل) تحمل شحنة شعرية فنية بينما كلمة (علم) تحيل إلى منظومة من القواعد والمناهج التي تهدف إلى الموضوعية واليقين.

إن هذا المثال في ترجمة طرابيشي لفرويد يعني أن فعل الترجمة يتبع حركة العقل ووضعه في صيرورة التاريخ التي هي ذات طبيعة نقدية عندما يتعلق الأمر بعلاقته باللغة التي تعبّر عنه، فالترجمة إذن هي لوغوس من الدرجة الثانية في مقابل لوغوس النص الأصلي؛ ولذلك فإن التغييرات التي تطرأ على ترجمةٍ ما، كما هو الحال في مثال طرابيشي، تعكس تغييرات في البنية العقلانية لمواقف فكرية ووجهات نظر معرفية من قضايا ومشكلات تمّ نقدها أو إعادة تركيبها بما يتناسب مع القواعد النظرية التي يتمّ تجديدها في خطابٍ معرفي ما.

لقد حاول طرابيشي من خلال الترجمة أن يقدّم للعقل العربي آلية عقلانية أساسية هي قوة النقد السائدة في الثقافة الغربية المعاصرة ولدى واحدٍ من رواد الشك هو فرويد، غير أن الاستعانة بلغة وسيطة (الفرنسية) تعني حدودًا إضافية على الخطاب المقصود من وراء الترجمة، أي حدودًا على طابع العقلانية التي تكون مسحوبة إلى الوراء من خلال المضمون الأيديولوجي المدمَج في لغة الترجمة الفرنسية، مع الأخذ بعين الاعتبار الصراع الثقافي والأيديولوجي بين فرنسا وألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وعليه فإن الدرس النقدي للترجمة يشير إلى ضرورة إعادة القراءة في ضوء معطيات العقل المتجدّدة إذ ((إن العقل المكوَّن لا يتمّ تجاوزه بالقفز فوقه بل فقط بالتعاطي المعرفي النقدي معه))[53]، فعندما يمارس قارئ النصوص المترجمة فعلًا نقديًا عليها، فإنه بذلك يتوسّع في العقلانية التي يتشارك فيها مع الآخر، لأن مبادئ العقل كونية، حيث تلعب الترجمة دور الوسيط الذي يربط أطراف العقل ببعضها مثلما حدث في الغرب عندما تُرجمت أعمال ابن رشد إلى اللاتينية مثلًا.

(51) المرجع نفسه، ص 5.

(52) سيغموند فرويد، الطوطم والطابو، علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، تأملات راهنة حول الحرب والموت، المؤلفات شبه الكاملة، 7، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط1، (دبي، الإمارات العربية المتحدة: دار مدارك للنشر، 2015)، ص 10.

(53) لجورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، ص 21.

خاتمة

تُمثّل الترجمة مناسبةً مُثلى لملامسة جوانب عقلانية غير مكشوفة في اللغة الواحدة، لأننا في اللغة نكون تحت تأثير الأشياء التي تُحيل إليها، وهي إحالةٌ محدودة بعالم اللغة، فنكون منخرطين لاشعوريًا في منظومة الأشياء التي لا يمكن تجاوزها في اللغة الأم، إذ ((لا يسعنا الفصل بسهولة بين (الشيء) واللسان، حتى في الحالات القصوى، حيث علينا الترجمة من لغة إلى أخرى))[54]، ولذلك فإنه مع الترجمة نكتشف أبعادًا أخرى للأشياء ذاتها، كأن نكتشف أن ما ندعوه تراثًا لم يولد وهو تراث، بل كان ثورة على تراث آخر أي على بُعدٍ آخر لشيء نظن أنه ثابت غير متحرك، وبهذا المعنى تكون الترجمة جزءًا من الوعي التاريخي بالماضي التراثي وبالحاضر، وليست كثرة ترجمات طرابيشي إذن مسألة إنتاج مادي فقط بل هي مسألة تكثيفٍ لحضور الوعي الغربي بأزمات العقل وعوائقه الإبستمولوجية والأيديولوجية.

لقد كان طرابيشي على وعي تامّ بأن الترجمة هي جزء من المقاومات العقلانية للانغلاق الأيديولوجي وللدوغمائية المتولّدة من هيمنة الرأي الواحد في الفكر والثقافة، فقد لاحظ ((أن مبدأ الترجمة بالذات قد فقَد مشروعيته النظرية منذ سادت الإيديولوجيا السلفية المتشدّدة والانغلاقية في القرون المتأخرة التي درج الكثيرون على تسميتها «عصر الانحطاط»))[55]، لأن مهمّة الترجمة هي تفكيك البناء الجاهز المبني على أسس نرجسية واعتقادات منغلقة على نفسها تدّعي امتلاك الحقيقة الوحيدة وتحوّل هذا الادّعاء إلى خطاب يشتغل في حقول معرفية متعدّدة، ويردّد الصوت نفسه في سياقات مختلفة وهو ما يعني موت العقل وظلمة العالم الذي يُمثّله.

ليست العقلانية نموذجًا جاهزًا يمكن اتباع خطواته وفق مسار محدّد المعالم، وإنما هي مجموعة القيم التنويرية التي تُعد الترجمةُ واحدةً من الأشكال التعبيرية عنها، لأن الترجمة تفتح في العقل الحوار بين ثقافتين مختلفتين، ولكنه حوار صامت دليلهُ الكتابة والنصوص التي تُطوّر أفكار الآخر في اللغة الأم، غير أن الترجمة تضع حدودًا للعقل لأنها تُخضعه لأفكار وآراء النص الأصلي تحت ضغط الأمانة في الترجمة والالتزام بالمعنى الأصلي، وهي في حالة طرابيشي تعمل عملها عندما يترجم كثيرًا لفرويد والتحليل النفسي حتى رسّخ ذلك لديه أنه ما مِن مشكلة في الثقافة العربية فكرًا أو أدبًا إلا وتقف خلفها عقدة نفسية أو يهيمن عليها أبٌ ما، وقد أشار إلى الحدود التي تضعها الترجمة على الفكر عندما أنكر وجود فلسفة عربية واعتبر أن ذلك ((حقيقة واقعة، وهي أنه لا وجود لفلسفة عربية حديثة أو معاصرة، وإن وُجدت فلسفة كهذه فهي فلسفة مترجَمة، أو متولّدة بواسطة الترجمة))[56]، وقياسًا على هذا الحكم يمكن عدّ فكر طرابيشي التحليلي ناتجًا عن الترجمة وخاضعًا لها، ولكن ذلك ليس سلبيًا إنْ وُضع في رؤية مشروع طرابيشي الكلّي الذي يضع الترجمة في مبتدأ أولوياته التأسيسية بدلًا من التدوين.

(54) Hans-Georges Gadamer, Vérité et méthode, p409.

(55) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 57، 58.

(56) المرجع نفسه، ص 59.

إن الترجمة تعني المشاركة الرمزية في الفكر العالمي، فهي تُحوّل القراءة الفردية إلى مشاركة جماعية للآراء والأفكار، وعبر هذا المعنى تمرّ ترجمات طرابيشي التي اتّخذها أداةً للتنوير العقلاني العربي، لأن فكرة الآخر الغريبة تصبح مألوفة عند دخولها لغة القارئ العربي، فقد كانت أفكار فرويد غريبة عن العالم العربي بل من النصوص المحرّمة والمحظورة وعدّ التحليل النفسي عملًا استفزازيًا لثقافة سائدة حينها تُعطي تفسيراتٍ ميتافيزيقية لمُخرجات عوامل نفسية من مثل الكبت والقمع والنرجسية، لكن تلك الأفكار أصبحت بعد انتشار ترجمات أعمال فرويد في العالم العربي آلية من الآليات المهمة لتفسير واقع نفسي للشخصية العربية في كتاباتها كما في سلوكاتها.

لقد قدّم المفكر طرابيشي تجربة مهمّة في حياة الفكر العربي المعاصر، تجربة الترجمة والتفكير فيها ومن خلالها التي دلّت على انفتاح العقل العربي على آخَرٍ مشاركٍ في الإنسانية ومسهم في بناء العقلانية، فقد انتبه طرابيشي منذ بداية مشروعه الفكري والنقدي إلى أنه لا يمكن الحديث عن بعض الأفكار الثورية في المجتمع العربي مثل أفكار التحليل النفسي وضد-الأبوية والتابوهات وغيرها، ما لم تسبقها ثقافة عالمة بهذه الأفكار، وهي الثقافة التي تنشرها الترجمة بوصفها عملًا تحضيريًا لاستقبال أفكار عقلانية، ولكنها أفكار ذات طابع ثوري ونقدي، فالترجمة آلةٌ تهيّئ الوعي للنظر من دون أحكام مسبقة أو خلفيات أيديولوجية إلى الفكر الغربي بوصفه فضاءً مختلفًا لعيش تجربة العقل بما يساعد على فهم الذات وتعيين نقاط هشاشتها، وبما يسهم في ترميم الفجوات التي تشكّلت بفعل صناعة لغوية للوهم في خطاب عربي ظلّ يحارب دونكيشوتيًا التاريخَ بالتراث، لأن مفهوم الزمن لديه مفهوم مضطرب بسبب التناقض بين العيش في زمن حاضر والتفكير بزمن ماضٍ؛ فالترجمة إذن هي قبضٌ على الزمن بالكتابة، زمن الحداثة التي لا تعني شيئًا آخر سوى ربط الإنسان بعجلة التاريخ، أي بتزمين (temporalisation) تجربته في الكتابة، وجعْلِ نصوصه ضمن كليّانية الخطابات المعاصرة.

لقد نظر طرابيشي إلى الترجمة بوصفها أولوية عاجلة للعقل العربي في رهان اكتساب الأدوات الحداثية للعقل، ووضَع تلك الأولوية ضمن قاعدة تاريخانية ترى أن ((سبْق الغرب إلى اجتراح مأثرة الحداثة قد جعل كل ما يمكن أن يفكر به الملتحقون بركب الحداثة مفكَّرًا به مسبقًا))[57]، وليس هذا حكمًا ناتجًا عن شعور بالإحباط أو الانبهار ومحبّة التقليد ولكنه ناتج عن وعي تاريخي بزمن الحداثة وهذا الوعي هو شرط لا يمكن تجاوزه أو استبداله في سيرورة العقلانية التي هي جزء من صيرورة التاريخ الذي يرتفع فوق الأعراق واللغات والهويات، بل إن الرهان المعرفي الذي خلّفه إرث طرابيشي هو في القدرة على جعْل الترجمة عمليةً راهنة، أي أن تكون الترجمة إلى العربية مُلازمة لحركة وزمن التأليف في الغرب والعالم، لأن تخلّفَ الترجمة عن المنتوج الفكري والثقافي العالمي يعني تخلّف العقل العربي عن المسار التراكمي للمعرفة، ومن ثمّ يفقد صلاحيته في التفكير.

(57) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 60.

يمكن للترجمة إذن أن تساعد في مواجهة الهيمنة الأيديولوجية على العقل العربي التي تقوم بتشويه ممكناته الحضارية وأن تُقلّص دائرة الوهم التي تتّسع كلّما انتشرت أفكارٌ تظن أنه يمكن وضع الهوية والدين واللغة خارج حركة التاريخ، وأنّ الاستناد إلى التراث يَعصمُ من كلّ نقد؛ فإذا كانت الحداثة الغربية، وعلى الرغم ممّا وصلت إليه من درجة في العقلانية، قد عانت الأعراض الجانبية لتطوّر العقل الحداثي والممثَّلة في نزعة مركزية الأنا (égocentrisme) ونزعة المركزية الإثنية الأوروبية (eurocentrisme) والجنوح إلى العدمية (nihilisme) وغيرها، فكيف يمكن للعقل العربي في وضعه المنهار الراهن أن يقفز فوق عوائقه المعرفية والنفسية من دون أن يقف عند كشفها وتحليلها ونقدها، وهذا ما لا يكون في النهاية إلا قفزًا في الظلام.

قائمة المصادر والمراجع

1 – مصادر طرابيشي

- طرابيشي. جورج، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991).

- ـــــــــــــــــ، عقدة أوديب في الرواية العربية، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1987).

- ـــــــــــــــــ، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1996).

- ـــــــــــــــــ، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية»، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2006).

2 – حواراته

- Georges Tarabichi, Rencontre avec un traducteur en Arabe, Georges Tarabichi, avec: Zoueïn Josette, Thierry de Rochegonde, in: Revue (Che Vuoi?), (Paris: L'Harmattan, 2004), N° 21.

3 – ترجمات طرابيشي

- فرويد. سيغموند، الطوطم والطابو، علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، تأملات راهنة حول الحرب والموت، المؤلفات شبه الكاملة، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط1، (دبي، الإمارات العربية المتحدة: دار مدارك للنشر، 2015).

- ـــــــــــــــــ، الهذيان والأحلام في الفن، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1978).

- ـــــــــــــــــ، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط1، (دبي، الإمارات العربية المتحدة: دار مدارك للنشر، 2014).

• ـــــــــــــــــــ، مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط4، (بيروت: دار الطليعة، 1998).

4 – مراجع باللغة الفرنسية

•Berman. Antoine, L'épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique, (Paris: Gallimard, 1984).

•Gadamer. Hans-Georges, L'art de comprendre, écrits1: herméneutique et tradition philosophique, trad. Marianna Simon, (Paris: Aubier-Montaigne, 1982).

•——————, Vérité et méthode: Les grandes lignes d›une philosophie herméneutique, trad. Pierre Fruchon, Jean Grandin et Gilbert Merlio, (Paris: Seuil, 1996).

• Ricœur. Paul, Sur la traduction, (Paris: Bayard, 2004).

•Wittgenstein. Ludwig, Tractatus Logico-Philosophiques, trad. Gilles-Gaston Granger, (Paris: Gallimard, 1993).

الأبعاد الجمالية لرؤية جورج طرابيشي التأويلية

وصال العش عزديني

تقديم

لقد حملت نصوص جورج طرابيشي، الحلبي المولود سنة 1939م والمتوفَى في منفاه الباريسي في آذار/ مارس 2016م، فكرًا تنويريًا وإبداعًا نقديًا ومنهجًا تحليليًا وفكرًا حرًا وفعلًا قصديًا لقضايا إنسانية، فارتبطت هذه المسيرة الفكرية المتعددة بالرؤية الجمالية وبفن الرواية بخاصة، وتمثلت من خلال تحليله للخطاب المعاصر والكتابة المبدعة. حارب هذا المفكر الراحل ببلاغة كلمته استقالة العقل، ودفع به إلى الخروج من انغلاقه وجموده، لأن المثقف في وجه من وجوهه، مدعو إلى النهوض بهذا العقل وإلى تعقب قضايا الحياة الاجتماعية والنفسية. تتفاعل هذه القضايا كلها في رؤية طرابيشي، وتدعونا إلى تجربة تحليلية نفسية تنفتح على مشكلات كثيرة من بينها عقدة الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، والكتابة والانفتاح على الواقع وأنوار العقل والحلم العربي.

جدير أن نشير في هذا الصدد، إلى أن اعتمادنا على بعض كتاباته، التي تتجاوز مئتي كتاب وثلاثمئة مقال، وإحاطتنا ببعض النصوص النقدية، تدفع بنا إلى تعقب أعمال قد تتباعد في الزمن وتتفرع، لكنها تختص وتشترك في الموضوع نفسه المنضوي ضمن معرفة كلية الخطاب الإنساني وتفسير رموز بعض الشخصيات الروائية، بأسلوب فني ونقدي جلي ومتماسك البناء. فتكشف نصوصه صورًا، ما انفكت تثمن الشخصية المتمردة وتناضل من أجل محاربة الفكر الظلامي ومواجهة السلطات المختلفة؛ السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية. ويعود ذلك، إلى تنوع فكره الموسوعي وتعدد وجوه اهتماماته. ومن ثم، فإننا نقصد بجمال مقارباته المنهجية والعلمية والتأويلية، تعاملًا عقلانيًا مع الواقع وحسًا أنطولوجيًا مع الوجود وتحليلًا مثورًا للأنساق الدينية المتزمِتة وحسًا فلسفيًا نقديًا، يسعى لزعزعة سبات العقل وتكلسه.

تجلى هذا الحس الفلسفي النقدي في تفاسيره المنهجية والنفسية للرموز والشخصيات الروائية وتحمسه لفن الكتابة الحرة والملتزمة. فسجلت كتابة طرابيشي عمق الأسلوب النقدي المخصوص وتأسيس التحليل النفسي للكاتب وتجذرًا لإمرة العقل التنويري والإنساني والثوري. إنه يحيي بهذا الأسلوب النقدي تاريخ حضارة وتاريخ شعوب وتاريخ إنسان وتاريخ روائي وتاريخ فنان، إننا نكتشف أيضًا كتابة نقدية تعتمد منهج التحليل النفسي في خطاب الرواية والسير الذاتية والقصص والرسائل، شاملة الطرح والبناء. وهو ما يدعونا إلى التواصل مع الكتابات جميعها، على أساس الاستفادة مِمَا توافرت عليه من تجارب وكشف الأمراض العصابية المنصهرة في بعض التوجهات

والخطابات. أليس العصابي بحسب النظرية الفرويدية، هو الذي يبتعد عن الواقع لعدم قدرته على تحمله؟ ألا تستدعي كتابة طرابيشي فلسفة إنسانية عميقة، تناقش بعض المسائل الحياتية وتحمل معها فلسفة جمالية في الحياة؟ فهل تمثل نصوص جورج طرابيشي انعكاسًا لكلية الواقع المعطى وإذكاء للكيان الوجودي في هذا العالَم؟ وما هو المطلوب من الكاتب حتى يكون بالفعل مثقفًا تنويريا ملتزمًا؟ كيف أنتج فكر جورج طرابيشي هذه الثقافة الشمولية والجمالية متعددة الوجوه؟

أولًا: في جمالية الوجوه التأويلية

يتعين التأويل الفني في قراءة طرابيشي بوصفه حضورًا وصفيًا ضمن رسائل زهرة العمر لتوفيق الحكيم، فيعاينه قصديًا، بوصفه حاملًا لمشغل معيشي يتلخص في إرادة الحكيم، أن يكون كاتبًا. ذلك الأساس الأولي الذي قصده توفيق الحكيم في حياته: «أن أكون كاتبًا وسأكون»[1]. نكون في هذا المقام من النظر، في مقابل قصدين متجانسين وهما: قصد الكاتب وقصد القارئ ولا يمكن أن نتفهم هذه الجملة، إلا انطلاقًا من فعل القصد. ففعل القصد هو الذي يحيلنا على تجربة القارئ: أولًا، طرابيشي قارئًا لكاتب الرواية. وثانيًا، نحن قراءً لطرابيشي. والقارئ في ذلك كله، هو مَنْ سيقوم بتعيين المقاصد الفنية في الرواية. لكن هذه الإرادة لا تنحصر في شخص الحكيم فحسب، بل إنها ترتبط أيضًا بالفن بما هو فعل «وفاء وحب وسحر»[2] وعطاء وديمومة وخلود وانبعاث، يحاول طرابيشي من خلال الحكيم وغيره من الروائيين[3]، تأويل منزلة الفن في الكتابة الأدبية، وهذه فلسفة تأويلية فنية، تمتد إلى الكتابة الأدبية وفن الرواية وإلى «تعويذة»[4] كل كاتب، لتفتح له الطريق لمشاركة الآخر.

وعلى هذه الشاكلة، أصبح الفن مطلبًا أساسيًا في حياة الكاتب الأدبية والفكرية والفلسفية والنقدية أيضًا. إنها الظواهر اليومية التي يعيشها الأديب الفنان، لأن الماهيات لا وجود لها خارج الظواهر. يقول طرابيشي: «فالعالم هو المحور في ما يمكن أن نسميه رواية الرجال، أما في الرواية النسائية فالمحور هو الذات. ولهذا كانت قوة البناء هي المطلب الفني الأول في رواية يكتبها رجل»[5]. ومن ثم، فإن من

(1) توفيق الحكيم، زهرة العمر، كتاب الهلال، (القاهرة، 1955)، ص.122. ولد الأديب والمفكر المصري توفيق الحكيم في الإسكندرية سنة 1898 ويعد من مؤسسي الفن المسرحي والقصة في الأدب العربي الحديث. لقد منحته الحكومة المصرية أكبر وسام: «قلادة الجمهورية»، تقديرًا لثراء جهده الفني. وتحصل على جائزة الدولة التقديرية في الآداب سنة1961. توفي توفيق الحكيم سنة 1987 في القاهرة.

(2) جورج طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص76.

(3) يمكن أن نذكر بعض الروائيين وهم على التوالي: محمد ديب وحنا مينه وعبد الرحمن منيف وعبد القادر المازني ونجيب محفوظ.

(4) الحكيم، زهرة العمر، ص 77. تنفتح ذات جورج طرابيشي على ذات الحكيم في زهرة العمر الأثر، لتحملا هماً فنيًا واحدًا. إنه يقصد آثار الحكيم الأدبية فيكتشف الفني فيها، ونقصد نحن معه جمال الكتابة في الفن وشاعريتها.

(5) جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج.2، الأدب من الداخل، ط1، (مكتبة بغداد، آب/ أغسطس 2013)، ص.13.

أهم القيم المؤسسة للكتابة الأدبية المعاصرة مدى حضور الذات في العالَم. لكن الذات بوصفها محور هذا العالم، هي التي تتفكر التأويل والفن والإبداع والأدب والفلسفة والحياة، وجدير أن نشير إلى أن الرواية لم تعد حكرًا على الرجل ولكنها تتقوم بتقوم عبقرية الذات الروائية وإبداع الفنان الروائي في هذا العالم، مهما كان جنسه. وهذا ما نستطيع أن نتبينه في فن الرواية المتواصلة مع الذاكرة الإنسانية لتأريخ الراهن. ما دام القصد واحدًا: البحث عن الخطاب العقلاني في الآثار الروائية ورصد قيم الحرية والمساواة بين الجنسين.

للعمل الروائي مقاييس علمية وشروط جمالية ترتبط بجمالية الذوق ونفسية الكاتب والوضع الاجتماعي العام وبنية الخطاب الفكري. يرى طرابيشي، أن رواية عبد القادر المازني مثلا، قد وصلت إلى تناقض عميق بين ما يريده الكاتب ذاتيًا، وما تريد أن تبلغه الرواية موضوعيًا في النقد الأدبي[6]، بصورة تتضح فيها الرؤية الشاملة للمشروع التأويلي، وهنا يتجلى الوعي الجمالي والنقدي لمفكرنا. فـ«العمل الفني الأصيل معجزة، فهو الموجود من دون أن يكون موجودًا. ليس له من الوجود ظواهره، ولكن له ماهيته. ليس له أبعاده وأحجامه المادية، لكن له عمقه، وبالمفردات الهيغلية روحه. والعمل الفني، الموجود بتجرده عن الوجود، كلما زاد تجريدًا، تأصلت جذور وجوده واستعصى على الفناء»[7]. ومن ثم، يطرح طرابيشي مشروعه التأويلي في رواية المازني، عبر تلك الرؤية الروحية الجادة، التي تتميز بحضور المنهج السيكولوجي داخل جذور عالَم فن[8] الكتابة الروائية وشخصية حياة الرواية وقدرة الإبداع الفني للشخصيات.

بل إن حضور الشخصية الروائية (الذات) في زمنية الكتابة، هو ما يستمد منه الفنان الروائي، إبداعه وقيمه الجمالية والتحليلية النفسية والتأويلية. حينئذ تكون الرواية، جامعة بين وجهين اثنين: اتباع المنهج السيكولوجي أوَلًا. وتمثل المعنى الرمزي والبناء الجمالي، ثانيًا. وهو ما جعل المازني، «يطبق في مجال الرواية المنهج السيكولوجي في بناء الشخصيات على أساس تحليلي، بحيث يحل التأمل الباطني محل الوقائعية والحبكة الحديثة»[9]. فالذات المبدعة، هي التي تصوغ الرواية من منظورها ومنطقها الخفي وعبر الذات تروض الكلمات ويتشكل النص جماليًا. وهو ما يجعل من قراءة طرابيشي، ثم من الفعل التأويلي، مقاصد سيكولوجية وأنطولوجية وفنية جمالية بالأساس. تنبع تلك المقاصد كلها من

(6) من هذا المنطلق، على النقد الأدبي الاستفادة من شخصية الرواية، التي هي على حد قول المازني من إبداعه. يقول المازني في ما يتعلق بشخصية الرواية: «إن هذا المخلوق ما كان قط ولا فتح عينيه على الحياة إلا في روايتي. ثم إني لست أرضى أن أكونه، فما تعجبني سيرته ولا مزاجه، وقد ندمت على خلقه بعد أن سويته، فلو كان دمية لحطمتها وطحنتها» انظر: طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص.9-10.

(7) طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج.2، سراب الرواية في رواية «السراب»، ص156.

(8) يرى طرابيشي أن «النحت والرسم هما من أقل الفنون إيغالاً في التجريد، على الأقل من حيث المادة التي يتعاملان معها» وهذا ما لا يمكن للرواية أن توغل فيه. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(9) طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ص.10.

صميم العالَم ومن صميم معيش الذات في هذا العالم، لأنها تعالج وجهًا من وجوه المشكلات الإنسانية المتعلقة بـ«الحب الأبدي»[10]. ولهذه النتيجة استتباعات عظيمة من ذلك مثلًا أن الوعي الجمالي يمثل مصدرًا أساسيًا في تحديد القيمة الجمالية للعمل الروائي والفني من خلال نظام بنائي، يعتمد التأويل والترميز والقصد الإشكالي والتحليل النفسي. إذْ ما الفرق بين شخصية إبراهيم الكاتب وشخصية المازني؟ ولماذا حملت الرواية اسمه؟ ألم يصف المازني في روايته ذاته الشخصية؟ ألا تحمل بعض الجمل لغز العقدة الأوديبية في الرواية العربية؟

رسم المازني بحسب طرابيشي في رواية إبراهيم الكاتب «نموذجًا يصعب تجاوزه عن كاتب لا يستطيع أن يكتب عن غير ذاته لأنه غير قادر على الخروج من ذاته»[11]. ومن ثم، يتمحور الأوديبي والتراجيدي والكوميدي والبطولي والدرامي والتجريدي والشعري بعمق في فن الرواية. فنحن مقابل تعدد وجوه ليس القصد منه سوى تحليل نفسي للشخصية العصابية المتمحورة حول ذاتها. تعيش هذه الشخصية العالَم في ذاتها ولا تستطيع أن تعيش في العالَم وتسعى لتصييره مبدأً ثابتًا. يترجم طرابيشي فكرة المازني في إبراهيم الكاتب التي تقول الحب بمفهومه السيكوباتي، إلى الممارسة الشخصية ذاتها: هل يمكن للرجل أن يحب ثلاث نساء في آن واحد؟[12] ذلك أن عملية استحضار طرابيشي لعالَم إبراهيم الكاتب الذي ينتقل في مدة زمنية قصيرة من حب الممرضة ماري إلى حب ابنة خالته شوشو إلى حب ليلى، إلى الزواج من رابعة تختارها الأم. من شأن هذا التنوع والاختلاف في العلاقات، أن يقدم لنا صورة تتناقض مع الحب الحقيقي. حينئذ ينقد طرابيشي النقاد، في قولهم إن إبراهيم الكاتب بطل رومنطيقي أو هو الوجه الصادق للحب أو النموذج البشري للحب السامي، وذهب إلى ذلك كل من الناقد علي الراعي في دراسات في الرواية المصرية والناقد محمد مندور في نماذج بشرية.

يميز طرابيشي بين عالم الرجال وعالم النساء، مستندًا إلى طبيعة فن الرواية وخبرته الحية في العالَم. فـ«الرجل في الرواية، يعيد بناء العالم، أما المرأة في الرواية عندها بؤرة أحاسيس. وإذا أبحنا لأنفسنا اللجوء إلى لغة الثنائيات المتوارثة –والمرذولة– قلنا إن الرجل يكتب الرواية بعقله، أما المرأة فتكتبها بقلبها»[13]. وهكذا، لم يعد هناك حديث عن الرواية المبدعة إلا في حضرة العقل والقلب والرجل والمرأة. وهو ما فتح المجال أمام جورج طرابيشي، الذي يتفنن في تأويل النصوص ويلتزم بمواجهة نصين

(10) المصدر نفسه.

(11) المصدر نفسه، ص11. تحمل بعض الكلمات بالنسبة إلى طرابيشي، ثغرات تتجلى من خلالها، العقدة الأوديبية في الرواية العربية. لعل من أبرز تلك الثغرات التي تفصح عن شخصية الكاتب في الرواية، وتعد من الوجوه النقدية والتحليلية والنفسية لشخصية المازني، حين أهدى روايته إلى نفسه قائلا: «إلى التي لها أحيا، وفي سبيلها أسعى، وبها وحدها أُعنى طائعًا أو كارهًا؛ إلى نفسي». المصدر نفسه والصفحة نفسه.

(12) طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ص12.

(13) المصدر نفسه

لجنسين مختلفين، عبر عملية تنشيط الفعل النقدي في تحليله للنصوص وتحسسه للأبعاد النفسية وللقيم الجمالية. بل إن سبل مواجهة النصين ما بين العقل والقلب «لا يقابلهما في الواقع شيء، حين يتجاوزان معناهما التشريحي والفيزيائي إلى معناهما المجازي المشحون بثقل أيديولوجيا مضادة للإنسان. ترى هذه الأيديولوجيا في الإنسان التعدد ولا ترى الوحدة، وترى فيه الانقسام إلى عقل وقلب وغريزة ولا ترى وحدة الهوية والشخصية»[14]. ففي تقديرنا، يحضر التشكيل الإبداعي للنص عند طرابيشي، فعليًا في الأدب الروائي، فنشاركه حياته ونستمتع بقراءته. وهكذا تتصير الرواية أداةً لاختبار شخصية الكاتب ونظرًا إلى الحوادث وتعقبًا لجمالية النص وتأويلًا للأفكار وتحليلًا للقضايا وتواصلًا مع القارئ.

لم يعد القارئ متقبلًا بسيطًا أو منفعلًا غريبًا، بل فاعلًا ومتدخلًا، في تحقيق أنطولوجية الكتابة وماهية العمل الروائي والفني، إلى حد القول بأن طرابيشي القارئ والناقد لروايات عدة هو من ينتج الرواية ويبدعها، تأليفًا وتوثيقًا. ويجعل الرواية مسألة حياتية تساهم في كينونة الأثر (الرواية)، فيؤلف الفنان الروائي عناصرَها كما يؤلِف الفنانُ التشكيليُ عناصرَ اللوحةِ التشكيليةِ. لكن «التمثال واللوحة على سبيل المثال هما من أكثر أشكال الفن عرضة للهلاك»[15] بفعل عوارض الزمن. أما تشكيل النص الروائي فيقترن بتجذر عملية القراءة ويستمر بحذق الكتابة. لذلك ترتسم الرواية في سجل الإبداع وتتجلى ماهية وجودها، باستنطاق رموز النصوص. فنحن إذًا حيال وجوه إبداعية، تتوثق عبر الكتابة، فتعبر عن نضج التأويل وعمق القراءة وسيرورة السؤال، وهذه كلها من خصوصيات القيم التأويلية المبدعة والتحليلية النفسية لدى طرابيشي.

غير أن المتعة الفنية التي نكتسبها من قراءة رواية لا تأتي من الواقع المتمثَل، ولكن من مبحث النظر النقدي، بوساطة فعل الحضور المتجذر في عالَيْ الكتابة الروائية والنقدية. ومثل اللوحة التي تكون بحاجة في وجودها إلى قماش أو إلى ورق حتى تُرْسَم عليه وتتشكل بوصفها وجودًا ماديًا يحمل ماهية، مثل «القصيدة ((التي)) تستطيع في وجودها أن تستغني عن كل وجود مادي أو ملموس. بحسبها أن تحفظها الذاكرة أو أن تتناقلها الألسن»[16]. من هنا، يتجدد معنى قراءة النصوص التي تحمل ممارسة حياتية وفلسفة خاصة في فكر طرابيشي، لأن نصوص هذا المفكر الراحل، لا يمكن أن تتوافق مع القراءة الأحادية ولأنها ليست رهينة لوجه محدد.

(14) المصدر نفسه.

(15) طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج.2، سراب الرواية في رواية «السراب»، ص156.

(16) المصدر نفسه والصفحة نفسه. إننا نقصد الوجه الجمالي والفني والشعري والاجتماعي والنفسي والأنثروبولوجي، في كتابة طرابيشي. لكن تختلف هذه الوجوه من رواية إلى أخرى، فتتواصل مع الكتابة بقراءات متعددة، تتحد في كينونة المعنى. انظر: Ricœur (Paul), Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique), Seuil, collection L'ordre philosophique, Paris, 1969, p.12.

إذا كان «من العسير أن نقدم تعريفًا وحيدًا عن القراءة»[17]، فإن ما يمكن أن نستمده من نصوص الروايات والرسائل والمسرحيات التي تطرق إليها طرابيشي بالنقد والبحث والتحليل، هو النفس الفني والشعري الإبداعي والموسيقي والتشكيلي «لأن الموسيقا والشعر، بخلاف النحت والرسم، وبدرجة تزيد عليهما، هما من الفنون التجريدية الخالصة التي لا تتعامل مباشرة مع المادة القابلة للفناء وإنما فقط مع رموزها وإشاراتها من نغمات وكلمات»[18]. ومن ثم، يكون الانفتاح التأويلي على فلسفة الحياة في نقد طرابيشي منضويًا على معرفة الوجه النفسي للشخصية وإثبات الوجه الفني أيضًا. لأن «كل فن عظيم هو عملية إحياء، كل فن عظيم هو بعث»[19]. وعلى هذا الأساس، يقصد طرابيشي الجانب الحي للموضوع الأدبي، من خلال إثبات الحكيم دور الفن في بعث الحياة. ولهذا السبب كذلك، استكملت رواية عصفور الشرق التي نشرها الحكيم سنة 1938م سيرته الروائية بحسب طرابيشي، وتحولت إلى وجه من وجوه الخيال الفردوسي، شُخصت في بائعة التذاكر. لقد تصيرت هذه الآنسة ملكة من ملكات ألف ليلة وليلة وهكذا صار العالم من حول الحكيم أداة لاختبار نفسه وتقوية لوعيه. إنها ملامح فلسفة حياة، تعينت وفقًا لقيم تأويلية خيالية[20]. أليس الخيال في عصفور الشرق عند الحكيم وفي تقدير طرابيشي، هو الذي يتعين بسمو وسيادة عليا؟ ألا يمثل الخيال في الرواية نفسها، الملاذ الوحيد للإنسان والمنقذ من قسوة النهار؟

إن موضوع الخيال الفني في الرواية، هو الذي شغل الحكيم، وهو الذي شغل طرابيشي ذاته، وهو الذي شغل القارئ في تجربة متكونة من أبعاد ثلاثة: أولًا، الكاتب المبدع. ثانيًا، طرابيشي القارئ الناقد. ثالثًا، نحن قراء لكتابة على كتابة وما عندنا من نظرٍ على نظرٍ. كما تتعين هذه التجربة بقصد متميز: الذات في العالم . لذلك فنحن في هذا التأمل الجميل، نواجه وجهان من الكتابة المتجانسة وهما: كتابة الروائي وكتابة الناقد. لقد كان طرابيشي يومًا ما، من قراء الحكيم واحتفظت كتاباته بسجل عظيم لهذا الفعل النقدي. ونحن اليوم بهذا الوعي المحايث للفعل، نختبر المعنى ونتفاعل مع طرابيشي ونحاول تعيين المقاصد الجمالية في فن الكتابة التحليلية، المنفتحة على الواقع.

(17) Chalumeau (Jean-Luc), Lectures de l'art, édition du Chêne, Paris, 1991, p.7.

(18) طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج.2، سراب الرواية في رواية «السراب»، ص156.

(19) توفيق الحكيم، تحت المصباح الأخضر، (القاهرة: مطبعة التوكل، 1942)، ص 163. يقدم الحكيم تعريفا إحيائيًا للفن، تعريفًا له دلالته في الآخر المتقبل الذي يحضر عالَمه الأدبي. ذلك هو المشروع الأدبي كما ارتآه طرابيشي على لسان الحكيم، تفعيلًا للوعي القصدي وتحقيقًا للتجسيد الفني في الأثر والآخر والواقع.

(20) طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ص89.

ثانيًا: الكتابة والانفتاح على الواقع

تتعين الكتابة للقارئ كفعل قصدي منفتح على معانٍ خصبة في الواقع، فترتبط بالنقد الأدبي الذي يبقى في نظر طرابيشي «فنا تطبيقيًا»[21]. يحاول هذا الفن التطبيقي، إلغاء ما يرتبط بـ«إدراكاتنا الحسية الشائعة والمعيشة» كله[22]. ثم إن القول بتجذر المعيش في الكتابة الأدبية، هو القول بتجربة الكاتب، المتقومة بالحضور الثلاثي للأديب والموضوع والقارئ. إنها تجربة تتجسد أيضًا، بوصفها حضورًا نقديًا وإنتاجًا جماليًا، يسوغ الخوض فيهما تحت إمرة الانفتاح على الواقع. ذلك أن المسألة موصولة برمزية الوصف وقصدية التعبير وفعلية الوعي في الكتابة.

يشارك طرابيشي القارئُ التجربة المعيشة نفسها مع الروائي، لأنهما يمتلكان حياة حية وحضورًا فنيًا للذات المبدعة في عالم مملوء بالمعنى. ويمتاز هذا الأثر الروائي/ الذات، الذي بين أيدينا الآن بالخلود المتزمن، لأنه يمثل استحضارًا وذكرى لصور مختلفة ولذات واقعية ولإرادة حالمة ولموضوع يتفعل فنيًا وأدبيًا. وهكذا، يعلن طرابيشي الرؤية الفلسفية والجمالية الآتية: «تمتاز الموجودات الفنية على الموجودات الواقعية، من أحياء وجمادات إن لم يكن بالخلود، فعلى الأقل بالديمومة، فكأن تجريدها من البعد المكاني يكسبها عمقًا وامتدادًا في الزمن»[23]. أليس الفن هو الذي يفتحنا على الواقع؟ أليس ما نسميه تعبيرًا مبدعًا هو الذي يتقوم بالخلود؟ هل يمكن أن تكون كتابة طرابيشي الصورة الشبيهة لتعابير العالم؟ أليست كتابة الحكيم الروائية مثلًا، هي التي ندركها الآن بوصفها حضورًا خالدًا، في كتابة طرابيشي التحليلية؟

تطلب كلمات الحكيم، التي يسجلها طرابيشي، تمثلًا فنيًا محايثًا لحياته وتصورًا لمعنى الضغط الذي يصدم به الفنان من المجتمع[24]. لذلك يرى طرابيشي أنه، حتى بالنسبة إلى الإكراه الذي يتعرض له الكاتب المبدع أو الروائي من المجتمع، فإنه يمكن أن يتجاوزه بالمقاومة الفنية والكتابة الروائية والأدبية. وهناك أيضًا يقودنا طرابيشي إلى قصدية رمزية موازية لظواهر المعيش، لكنها تبدع فنيًا وتحمل معنًى وتنتظر مقاومة فاعلة لجحيم الواقع.

(21) طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ص5.

(22) دولوز (جيل) وغتاري (فليكس)، ما هي الفلسفة؟، جورج سعد (تعريب)، ط1، (بيروت: دار عويدات الدُوليَة، وباريس/ فرنسا، 1993)، ص177.

(23) طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج.2، سراب الرواية في رواية «السراب»، ص156.

(24) يذكرنا طرابيشي بحياة الحكيم الماضية فيقول عل لسانه وهو يخاطب صديقه أندريه: «أندريه... أندريه... أخشى أن يحطمني المجتمع... يحطم الفنان في... لكني أقاوم... يجب أن أقاوم... أليس كذلك... أأرضى أن تطويني الحياة وترغمني على ما لا أريد... فيم إذًا كان جهادي الطويل في سبيل الفن؟ فيم كانت تلك الأعوام الطوال التي أنفقتها قراءةً واطلاعًا وتحصيلًا وتكوينًا وممارسةً لألوان الفن وأنواع العمل وفروع المعرفة» انظر: الحكيم، زهرة العمر، مرجع مذكور، ص 122.

ومن ثم، نكتشف مع طرابيشي، جحيم هذا الواقع الذي اكتشفه العصفور الشرقي. فلم تكن بائعة التذاكر سوى فتاة عادية من لحم ودم وليست آلهة فردوسية أو ملكة على فردوس مقدس. تعقب طرابيشي شخصية عصفور الشرق: محسن، ولاحظ أن الحقيقة تكمن، في الفن وسموِه. فالفن المرتبط بالظواهر المعيشة في ذاتها وبعالم السماء هو الفن الحقيقي لأن عالم الأشياء لا يرتفع إلى السماء الخالدة. ولعله، بهذا المعنى الانفتاحي على الفن، يتعلق تأمل الكاتب الانعكاسي لخبرة الحكيم في الفن، التي تتجه نحو هذه الظواهر الوصفية والمعيشة، فيؤرخها طرابيشي ويجذرها في الذاكرة الإنسانية. وذلك في رأينا، أساس نقدي قوي، كان له وقعه في تناول طرابيشي وقراءة المؤول والمستحضر لمعنى السيرة الذاتية، في الكتابة الروائية. إذ الفني هو ما يعين في هذه الكتابة الأدبية، وهو الذي يترجم عن أنا/ الكاتب ومعنى الحياة. يتناول طرابيشي الفن[25]، بوصفه موضوعًا له شرعيته الحياتية وواقعيته الكونية وتشكيليته النصية، وهو الآن يتفعل، بتعدد توجهاته بين الذوات ضمن فضاء القراءة. هذا الفضاء التواصلي الرحب الذي يفسح المجال لحياة مغايرة ولمجال جمالي خصب.

لئن بدت تلك الصور التي رسمها طرابيشي على لسان الحكيم بسيطة الوصف والأسلوب، إلا أنها أيقظت في القارئ وجهًا من وجوه الإدراك الفني. يقول طرابيشي: «وما السماء إلا سماء الفن، ففي الفن وبالفن يتطهر العصفور الشرقي من درن الأرض وتتصل أسبابه من جديد بأسباب السماء. يمثل هذا الفعل واحدًا من الأفعال المؤسسة للفعل الموسيقي، لأن الفن الأكثر انعتاقًا من مادة الأرض هو الموسيقي، وسلم الصعود سيكون السنفونية التاسعة لبتهوفن»[26]. وهذا السلم الصاعد، هو الذي يخرج الكلمات من صمتها والنص من جموده والفعل من واقعه. فـ«الكلمات هي العنصر الحيوي والنشيط وهي القادرة على تحويل أي من المواد كانت إلى مادة فنية»[27]. بهذا الفعل الإدراكي المتميز في كتابة طرابيشي، وبالخاصية النقدية، التي نحاول تبينها واستنطاقها، تفكر طرابيشي في الحكيم، فاستعاد الكاتب بكلماته الشعرية، تذكر صور من المرئي. هكذا نتمثل كتابة طرابيشي بوصفها كلمات ضرورية، فتتكون الرابطة المرجعية بين الكاتب والقارئ. لعل هذه الرابطة المستشرفة، ما يجعل من النص أثرًا فنيًا منفتحًا على جمالية واقع الكتابة.

(25) لقد اعتمد طرابيشي أهم المبادئ النقدية في هذه الدراسة. لكن ميزة هذا النقد الأدبي أن نظرياته تسعى دائما نحو التطبيق. كما تكتسب كتابة طرابيشي فعليًا نقدًا يؤمن بالفن، الذي يمكن أن نستشفه عند حديثه عن الحكيم فيقول: «آخر فقرة من رسائل زهرة العمر تنتهي بفعل الإيمان هذا: «يجب أن أؤمن بالفن»». طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ص79. لقد اعتمد طرابيشي أهم المبادئ النقدية في هذه الدراسة. لكن ميزة هذا النقد الأدبي أن نظرياته تسعى دائما نحو التطبيق.

(26) طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، ص91-92. تعرف السيمفونية التاسعة باسم السيمفونية الكورالية وتعد آخر سيمفونية كاملة للموسيقار لودفيج فان بيتهوفن، التي أنهاها سنة 1824 تعد واحدة من أشهر أعمال الموسيقى الكلاسيكية الغربية ومن أعظم أعماله. مثلت هذه السيمفونية أول مثال على استخدام مؤلف كبير لأصوات المغنين في عمل سيمفوني وتنشد الكلمات خلال الجزء الأخير عبر أربع مغنين سولو وجوقة. أخذت الكلمات من نشيد الفرح الذي كتبه الشاعر الألماني فريدريش شيلر سنة 1785 وراجعها سنة 1803، مع بعض الإضافات التي وضعها بيتهوفن. انظر في هذا الشأن: https://ar.wikipedia.org/wiki/.

(27) Rosenberg (Harold), La Dé-définition de l'art, traduction de l'anglais par Christian Bounay, édition Jacqueline Chambon, Paris, 1992, p.58.

نكتشف في كتابة طرابيشي، هذه المعاني كلها ونتواصل معها حسيًا، فنستحضر خصائص متعددة انطلاقًا من هذه المادة التعبيرية: الكتابة. يمثل اختيار الأديب المبدع، لهذه المادة «فعلًا تعبيريًا بالضرورة»[28]. إن هذه المادة المقدمة أمامنا، إنتاج حي مستمد من أدب الحكيم الواقعي. فنحن هنا أمام أدب وأدب آخر، إنه أدب بكتابة تشكيلية. يمكن الحديث هنا عن التشكيلي في كتابة طرابيشي بفضل فعل الاستحضار الوصفي للواقع الذي يعمل باستمرار في كتاباته النقدية، فيستحضر صورًا لحالات معيشة أو شخصيات روائية. فنحن نعيش معه ماضي توفيق الحكيم، ضمن إدراك مستحضر ومتتابع، ونحاول حدس هذا الماضي المتمثَل أدبيًا. لكن، عندما نعيد التفكير في هذا الأثر الأدبي الخاص، وعندما نتفحص وضعيات خاصة عاشها الأديب، وعندما تكون هذه الوضعية المشخصة قابلة للقراءة التأويلية والجمالية[29]؛ فإن الكتابة الطرابيشية، تتصيَر جهدًا فنِيًا وفعلًا نقديًا.

تتعلَق قراءتنا التأويلية بمبحث الكتابة في الأدب أو الشعر أو الصورة بالقضايا الفلسفية المهمة في كتابات طرابيشي. لذلك، فإن مجال اعتماد منهج التحليل النفسي، ما يزال محدودًا في الفكر العربي المعاصر. غير أننا حاولنا كشف قيمة هذا التحليل النقدي، والتركيز على مدى نجاعته في فكر طرابيشي الذي ما انفك محاولًا تبليغها لثقافتنا العربية. لا يمكن لقارئ نصوص هذا المفكر العظيم، أن يشارك تجربة القراءة، إلا إذا تقوم بأساس نقدي واقعي، لأهم القضايا التي دافع عنها الكاتب. فتكون لقضية المرأة مثلًا، الوظيفة الفاعلة والوجه المقاوم في كتاباته الحادة والملتزمة. يقول طرابيشي في الملاحظات التقديمية لقضية النساء: «ما دامت القضية قضية النساء، فالنساء هن خير من يرافع عنها»[30]. كيف لا، ما دامت المرأة هي القلب النابض في الكتابة الروائية عند مفكرنا؟

لقد وضع طرابيشي كل البرامج الذكورية الساعية إلى استغلال المرأة واستغفالها على محك النقد في كتابه، رمزية المرأة في الرواية العربية، وفضح التخلف الذكوري المريض، والمواقف البائسة والمستغلة للمرأة. يرى هذا المفكر القدير، أن للكاتب أو للروائي، الدور الكبير في إنارة الفكر والالتزام بالفعل الثوري، الرافض للمألوف. ففي الرواية الفكرية، يتوقف طرابيشي عند المواقف المتخلفة فينقدها ويكشف عللها المستبطنة ويعالج العالم الذي يعيش بنفس متحررة وفعل مقوم للوجود. وبالعودة إلى قيمة الرواية عند طرابيشي، فهو يفضل أن تكون حاملةً لعالم المرأة ومنفتحةً عليه وقريبةً من ماهيتها الأنطولوجية. ومما يشهد بسداد هذا التفكير، أنه تخير ترجمة مجموعة من المقالات الفريدة في كتابه قضية

(28) المرجع نفسه، ص69.

(29) تعد القراءات التأويلية والجمالية الفنية، الناشئة حديثًا في مبحث فلسفة جورج طرابيشي، من القضايا التي لم يتخذ البحث فيها وجهته العميقة، مثلما هو الشأن في النقد والتنوير العقلي، ولئن أصبح المبحث الجمالي، محور اهتمام كثير من المفكرين، فإن مجال البحث في القيمة الفنية في كتابات جورج طرابيشي، ما يثري القراءة ويعمق التأويل.

(30) جزيل حليمي وآخرون، قضية النساء، ملاحظات تقديمية، جورج طرابيشي (مترجم)، ط.2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986)، ص5.

النساء، فتميزت بالجدة في الطرح، وعالجت القضية من جذورها. «بل هي جديدة حتى في لغتها، لأن بنية اللغة كانت حتى اليوم مذكرة»[31]. ومن ثم، فإن ما يجعل من كتابات طرابيشي ذات تميُّزٍ، هو مدى حضورها في الراهن ومقارباتها الصدامية للأجوبة الجاهزة وانفتاحها على المعيش الواقع. إنّ ذلك الانفتاح على قضية المرأة، كان الخطوة الأولى لممارسة وجه مختلف في الكتابة النقدية. لذلك انتقد طرابيشي بقوة، تمثل «المرأة المصورة في صورة موضوع جنسي»[32] وكشف أبرع مقالب المجتمع الرأسمالي، الذي يستخدم المرأة، فهي «تخدم الاستهلاك ثلاثا: إنها تُشْتَرى، وتحض على الشراء، وتشتري»[33].

أما تطبيق التحليل النقدي على الترجمة، بحسب طرابيشي، فيحمل كثيرًا من وجوه الوعي والإدراك العقلاني. ولهذا السبب يوظف الترجمة في وجوه عدة: ترجمة للأثر (النص) وقراءة نقدية للنص واستكشاف لواقع النص الحي ونظرٌ في المعيش الحاضر وتبصرٌ للغد الأفضل، ويعطي للترجمة بعدًا عميقًا، فيعيد النظر في المألوف واليومي. إذْ بمثل هذا العمق النقدي، الذي يعطيه المترجم للنص، تجليًا للحقائق، على الرغم من التباسها أمام القارئ. وحين يصر المترجم على انتقاء نصوص تعالج قضايا معينة، فقد صار النص المترجَمُ، نصا للكاتب ونصًا للقارئ، فمن حقنا أن نعي ما نقرأ بالوجه الصحيح. إننا نواجه صمود الكلمة الحرة التي تُترجِم الواقع وتُكْتَبُ للآخر القارئ.

مرة أخرى، يقطع جورج طرابيشي الصمت ويضيء بعضًا من وجوه اللامرئي بفضل فن الترجمة وبفضل انتقاء نصوص ملتزمة تدافع عن كل كائن مضطهد في ذاته. لا يعيد طرابيشي إنتاج النص المترجم فحسب، ولكنه يعيد إنتاج النص المترجم، لتصبح قضية المرأة هي الوجه المرئي في الواقع. ينفتح القارئ على الكتابة بوضع محدد ومختلف، في انتظار الوعي بها في صلب الكينونة الحوارية بين كتابة الروائي وكتابة الناقد. يعري طرابيشي ناقدنا الجريء، حقيقة الرجل الشرقي ويحدث صدمة في وعي القارئ الذي يكتشف سيكولوجية المؤسسات التجارية التي تسيطر عليها النزعة الرجولية. ولهذا السبب، يكشف طرابيشي، الشعور الخفي للواقع المهزوم، الذي يتنزل في خبايا اللاوعي المضمر للمجتمع الأبوي. إنه بالأحرى، يناصر مثابرة المرأة في المجتمع العربي ويدعو القارئ إلى تعقل قضيتها.

(31) المرجع نفسه.

(32) المرجع نفسه، «المرأة في العالم»، آن وجاكلين، ص 52. عند ملاحظتنا مثلًا، لصور اضطهاد المرأة جنسيًا، وحين نتعمق في الصور التي تبدو للبعض، اعتيادية وطبيعية. وحين ننظر ما بداخل الإعلان التجاري، تتقزم صورة المرأة لدى المتلقي لأن الإعلان التجاري تختزلها كـ«موضوع جنسي لرفع نسبة المبيعات، وهذا ما يتناقض تناقضًا فاضحًا وشاملًا مع تحرر المرأة التي تريد أن تصبح ذاتًا». وحين نعود باتجاه المرأة المتمثّلة، في الإعلان الآتي: «سيجاره، إمرأته، سيارته»، تعنف صورة المرأة حين تختزل في صورة محتقرة: رمز للجنس وللاستهلاك التجاري. انظر المرجع نفسه والصفحة نفسه.

(33) المرجع نفسه والصفحة نفسه. نلاحظ في قراءتنا لبعض أعمال طرابيشي الكثيرة في مجال الرواية والترجمة، تأكيده المنهجية النقدية والتحليلية النفسية لقضية المرأة خصوصًا. لكنه اتخذ من الترجمة، منهجًا للنقد وسبيلًا لإنارة العقول وفلسفةً في الحياة. فدافع عن حقوق المرأة من خلال كشف الخطاب الضمني للعملية الإشهارية، والتصدي لكل تلاعب تجاري أو إشهاري يقوم باستغلال جسد المرأة أو التشهير بها. يوظف الإعلان الإشهاري صورة المرأة،

تتحول الترجمة عند طرابيشي إلى نصوص وكتابات نقدية للمجتمع، لا سيما عند تناوله للمجتمعات الأبوية والذكورية المهيمنة. تنتج هذه القضايا كلها في المجتمع العربي، مواقف شخصية منفتحة على إنتاج المعنى. إنها ليست محض تصور ثابت أو صامت لنص أصلي، ولأنها جاءت مليئة بالمعاني الحرة، القادرة على تعرية الواقع الإنساني. فالكتابة النقدية الفنية، انفتاح وحوار حر مع الحياة وقضاياها الملحة. إن الكتابة ترجمة لاختيارات الكاتب ومواقفه والتزامه بواقعه وشخصياته وقضاياه المتجسدة على أرض التاريخ الإنساني. ألم يعترف الفنان التشكيلي الألماني بول كلاي[34]، بأن «الأثر هو الحامل لتاريخ الأثر»[35]؟ وحيث الانفتاح على قضايا تاريخية عدة، يعالج طرابيشي، المواقف المريضة من قضية المرأة في العقل العربي. بذلك، يعد طرابيشي أن الموقف من المرأة، هو الذي يحدد الموقف الحقيقي من الإنسان ومن المجتمع ومن العالَم بأسره. فمثل الموقف من المرأة مثل الموقف من الوجود يمتلك أيضًا وعيًا وإدراكًا ومقصدًا واقعيًا.

تستند الكتابات النسائية بحسب طرابيشي، إلى ثراء المشاعر وصدقها لأن الكتابة التي «تكتبها امرأة تستمد جماليتها في المقام الأول من غنى العواطف وزخم الأحاسيس»[36]، ومن الخبرة الصادقة. «وبالتالي الجمالي، الذي يقدم به القارئ على قراءة رواية كتبتها امرأة هو غير ذاك الذي يقدم به على قراءة الرواية بوجه عام بوصفها فن رجال»[37]. يعتمد طرابيشي في سبيل تدعيم فلسفته هذه، على منهج البحث النقدي التحليلي والتأثيري، من خلال رصد بعض النماذج المختارة من النصوص الروائية. وعلى هذا النحو، يتواصل طرابيشي نقديًا وفكريًا مع نصوص بعض الروائيين. إلا أننا نرتقي مع طرابيشي بالرواية النسائية الفاعلة والمختلفة. وما الرواية النسائية إلا ثراء مستمر للمعنى الذي لا يقف عند حد. في هذا الإطار، يذكر طرابيشي أسماء لامعة عدة أمثال: نوال السعداوي وسميرة عزام.

يمكن كذلك أن نضيف إلى الكتابة النقدية لطرابيشي، التجربة المحللة والمتأملة للموروث الحضاري والمعرفي والديني والسياسي والأيديولوجي في خطاب بعض المثقفين. إذ لعل أبرز أشكال هذه التجربة النقدية ومن أصعب هذا النكوص في العقل العربي، ما يكشفه ناقدنا في الخطاب العربي. أولًا: من خلال رفض هذا العقل، النمو والتطور والتشديد على القطيعة مع قيم الحضارة الصناعية. ثانيًا، القطيعة مع الذاتية والاستقالة الفعلية من التاريخ والنزوع إلى قوى سحرية وتراثية مقدسة. ثالثًا، الانشغال بالتراث وتمجيده إلى حد تقديسه. في حين كان الأجدى بحسب مفكرنا أن تتحدد تجربة الإنسان في هذا العالم، بمدى الانفتاح الواقعي على هذا الكلِ التاريخيِ وعلى العقل الإنساني العالمي والحضارات المختلفة.

(34) رسام تشكيلي ألماني (1940/1879) تتميز أعماله الفنية بتراوحها بين التجريدية والتعبيرية.

(35) Klee (Paul), Théorie de l'art moderne, traduction Pierre-Henri Gonthier, édition Denoel, Paris, 1985, p.61.

(36) طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج.2، «الأدب من الداخل»، ص14.

(37) طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج.2، سراب الرواية في رواية «السراب»، ص156.

لقد ركز طرابيشي خصوصًا، على أهمية الشخصية الرئيسة في كل رواية. وتنبه المفكر، إلى الوجوه النفسية واشتغل على الثنائيات الضدية وقيمها التعبيرية في نقده للأعمال الروائية. إنه يشكل هذه الثنائية بين الرجل والمرأة. ويعد المرأة، مرتكزًا أساسيًا في قوة التعبير الروائي. تهتم المرأة/ الكاتبة بجمالية النص التشكيلي وبمجازية اللغة وبالخبرة الجمالية والتذوقية وقوة المشاعر واغناء الإحساس وثراء الكينونة. إن التفضيل الجمالي للنص الذي تكتبه امرأة، من الموضوعات المهمة في الدراسات النقدية والتأويلية بالنسبة إلى جورج طرابيشي. ومعنى هذا أن علم الجمال مثل الدور المميز في تأويلات طرابيشي النقدية، في الوجه الروائي، وانتصر للمرأة الفاعلة المنتجة لكينونة النص الواقعي.

وهكذا، قام جورج طرابيشي بعملية تشريح خاصة لبعض الشخصيات الحاملة لبعض العقد النفسية التي يحملها الإنسان في خطابه اللاواعي، وهي تجربة تنطلق منها القراءة التحليلية لمشروع طرابيشي النقدي. إننا لا يمكن أن نتمثل قضية تحمل موضوع المرأة مثلًا، من دون التعمق في استشكالات فكرية عميقة ومن دون تعرية عقدة التمسك بالموروث والانغلاق على الماضي. فما مدى صدق موضوع الكتابة النقدية، إنْ لم تكن قادرة على تثبيتِ جمالية أنوار العقل والحلم العربي؟

ثالثًا: أنوار العقل والحلم العربي

لم تظهر المقاربة النقدية بين أنوار العقل والحلم العربي في كتابات جورج طرابيشي، بنفسها في مسار التزامها، بل تعينت من خلال علاقاتها بالرواية العربية، فطورت كيان العقل ومسؤوليته تجاه لحظات الحلم العربي. ولقد استوقفنا البناء الفكري في تأويل جورج طرابيشي لنجيب محفوظ، إذ يوضح هذا المفكر العظيم، أن نجيب محفوظ كان مؤمنًا بالله وواعيًا بميزة الخلق الرباني للإنسان الذي امتلك منه القبس الخارق واستمد منه العظمة واقتبس منه الحرية. ترجم طرابيشي الأفعال الإنسانية كلها بقيم أساسية كالحرية والمسؤولية والالتزام واستبعد القول بالمعجزة الخارقة، لأن الله هو الذي وهب الإنسان القدرة على فعل المعجزات العقلية. ومن ثَمَة، يكمن سر الوجود الإنساني في الفعل العقلي القادر على صنع المعجزات العقلية وتحقيق الحلم الإنساني في هذا الوجود. لذلك تتقوم هذه الكتابة منهجيًا وعقليًا، وتعبر عن تجارب فكرية تثري أنوار العقل وتنقد الظلامية الفكرية. لكن التفكير في التنوير يتطلب بالضرورة التفكير في عقلنة النص، حتى يتذوق المتلقي خبرة الكتابة ومنهجها التحليلي واستمتاع القارئ بالفني الجمالي.

إنَ الحلم في هذا الوجود، ما يغري الكاتب ليعبر عنه في الأثر الروائي، ويمكن أن نجد نظير هذا الحلم في الرواية العربية. بهذا المستوى من النظر، أمكن لمفكرنا أن يصور اعتمال الرواية كلحظة تدفعه إلى مباشرة الوجود في سيرورته، لتتجلى الحياة ضمن حركتها الحيَة وتمر عبر التحقق الفعلي للحلم العربي. وعلى هذا النحو، نكتشف في كتابة جورج طرابيشي، دفاع المفكر عن الوجود الإنساني ومواجهة

الحياة والموت في خضم هذا الوجود. فهل أنَ الأمر يتعلق «بعالم شخصي»[38]، يعيشه الكاتب وجوديًا؟ وهل أنَ العوالم المتصيرة فنيًا في الرواية لا تتعارض مع العالم الكلي والـ«موضوعي»[39] الذي يعيشه القارئ؟ هل تنعكس بهذا التعين تقسيمات ولحظات فردية متقطعة وفقًا لمقولات يتفكرها العقل، لتميز عالم جورج طرابيشي الناقد عن عالم نجيب محفوظ الروائي وعن عالمنا نحن اليوم؟ هل يمكن أن يعيد الموضوع الروائي الواقع الوجودي ويعين له معنى يؤسسه بشعلة النقد؟ وأي عالم يكون الكاتب ملتزمًا به؟ أهو «مغامرة شخصية» يواجه بها «الآخرين والإله، يطلق عليه كيركغارد اسم الوجود»؟[40]

لو نظرنا إلى اللحظات التي يكون فيها الكاتب الروائي قادرًا على الفعل الحر بصفته، متعينًا داخل هذا الجدل الصيروري بينه وبين العالم، فإنَ حركته النقدية هي التي ستحرِره وتحرِر العالم وتحرر وجوده. في هذا الإطار، يقول جورج طرابيشي: «وقصة البشرية هي ما يريد نجيب محفوظ أن يرويه. قصتها من الإنسان الأول حتى الإنسان الأخير، ومن خلال اللحن الأساسي الذي يتكرر فيها جيلًا بعد جيل: الصراع بين الخير والشر بين آدم وإبليس بين الطيبين الوديعين من أولاد حارة الجبلاوي وبين الأشرار المشاكسين القتلة من فتوات حارة الجبلاوي»[41]. يدعونا طرابيشي في الله في رحلة نجيب محفوظ، إلى أن نتحرر من رمز الأب لنحرر العالم ونحرر وجودنا. فمثلما يحرر الشعراء الكلمات، يتحرر الإنسان بتفكيره من غربته ولو كان ذلك في الفعل الروائي.

أن نغير الحياة يعني القدرة على القيام بعلاقات أخرى تربط الإنسان بالأشياء في مستوى العلاقة بالإدراك والعمل والمتعة والمؤسسات والتجمعات والعلاقات التي تعكس فعل الإنسان، وحيث يكون الإنسان غير ملزم وغير خاضع لأي سلطة دينية أو اجتماعية. إنَها حرية في عينيتها وفعليتها بصورة يرتقي معه الفعل إلى «تفسير الأديان تفسيرًا اجتماعيًا إن صح التعبير»[42]. جدير أن نبين في هذا السياق، أن تغيير الحياة، يعني تغيير العلاقات الاجتماعية والواقع والوجود وأن نعترف أن تفكير جورج طرابيشي على غاية من الواقعية الناقدة للوجود.

---

(38) «العالم الشخصي» هو العالم الذي ترجع فيه «المنفعة» إلى أشخاص وسلوكات أشخاص معينة بالنظر إلى العالم. إنَ هذا التعريف الهوسرلي يطرح مشكلات تتعلق بالسلوك والفعل والألم والإدراك والذكريات لكنَ، هذا النزوع الشخصي غير قادر على تجاوز صعوبات لا يمكن أن تنحصر في الوعي الذَاتي. انظر: Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. et préf. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, pp.327-328.

(39) إنَ «موضوعيَة العالم» هي «موقف علمي يسعى إلى معرفة موضوعية» مثل ما يسعى إليه علم الطبيعة. انظر: Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op.cit., p.327.

(40) سارتر، نقد العقل الجدلي: الماركسية والوجودية، عبد المنعم الحفني (معرب)، ط2، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1977)، ص21.

(41) طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ، ط.2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص14.

(42) المصدر نفسه، ص27.

لكن، يحمل هذا الوجود مشروعًا تعقليًا، ينعكس معه الحلم المتحرر والملتزم بتفهم الوجود الواقعي[43] انطلاقًا من علاقتنا بالفن الروائي، إذ تقتضي الكتابة الابتعاد عن صور التزييف والحقائق اليقينية والمعارف المطلقة. ومن هنا نستخلص أن الحقيقة التي تتمثلها الرواية، تُرادف ما هو مطروح في الواقع، لأن ما ترتسمه الرواية ليس محض عالم وهمي أو خيالي أو خطاب ترويضي يُخاتلُ الوعي. لذلك، فإن ما يظلُ عالقا في تفكير طرابيشي هو كيفية حل هذه الصعوبة في قصة أولاد حارتنا لنجيب محفوظ، والمتمثِلة في أنها: «قصة البشرية التي عانت منذ أن كانت من العذاب والاضطهاد ما لا يمكن حصره في صفحات أي سفر مهما كبر وتعددت مجلداته»[44]. فكيف يمكن للفن القصصي أن يسبق الواقع وينقده؟ وكيف يكون الوجود ممكنًا ويسبق في الآن ذاته الواقع ويتقدمه؟ ثمَ كيف تتحقق هذه اللحظة الوجودية، في حضن هذا الإدراك التأويلي للنص الروائي[45]؟

لا يستطيع الكاتب (الفنان) المرور بفنه صوريًا كما يصعب طرحه خارج اللاَكيان بما أنَ القصة تتحقق بصيرورتها الانعكاسية مع العالم الخارجي، بحسب جورج طرابيشي. «فجبل ورفاعة وقاسم ومن بعدهم عرفة خاضوا معاركهم القاسية من أجل أن يسترد أولاد حارتهم حقوقهم المهضومة في وقف الجبلاوي ويضعوا حدا لاضطهاد الفتوات والنظار وأصحاب الامتيازات وكل المستغلين والطغاة»[46]. فهذه الشخصيات، منظورًا إليها في أبعادها الرمزية، تفسر علاقة الإنسان بالوجود. ولهذا السبب، يكشف الكاتب على لسان شخصياته آلام الاضطهاد والاستغلال وينقد اللاَعدالة الاجتماعية وأوضاع العمل السَيئة والمهانة. فالكتابة ليست تأملًا محضًا منبثقة من الواقع وكلمات مغريةً بعيدةً عن قيم العالم الذي نعيش.

(43) لعل من أسس النقد المنفتح على العقل التنويري، القبض على قيمة تاريخية الأثر الروائي والسعي لتفهم الوجود الإنساني والتحرر من بؤس الواقع اليومي. تتأتى قيمة الرواية، من خلال الدربة على القراءة الفاعلة والتفسيرية بحسب طرابيشي. ومفاد هذه الدربة، أن قارئ الرواية، تظهر له الحوادث موضوعًا واقعيًا ووجوديًا إنسانيًا. من أجل ذلك، اهتم طرابيشي بسؤال الواقع والوجود وبمباحث إشكالية الإنسان، التي يمكن حصرها بالأتي: ما الواقع الذي يكون فيه الإنسان فاعلًا وقائدًا لأفعاله ولوجوده؟ وما الواقع الذي يمكِننا تأسيس إيتيقا تحررية؟ بهذه الأسئلة الأنطولوجية يرتبط سؤال الكينونة بالحرية ويضعنا طرابيشي، مقابل مفهومات أخرى مثل السببية والضرورة والمحدودية والاحتمال والإمكان، وكلها تتعلق بسؤال الوجود. لذلك، يرتبط عمق السؤال الوجودي بمؤشرات تهدف إلى تثوير الواقع وتكشف البعد الفلسفي الخاص لطرح هذا السؤال في فكر مفكرنا.

(44) طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ، ص27.

(45) إن قصدنا في ذلك، هو إعادة تفحُص المعنى ضمن التجربة الروائية، من خلال اعتماد «الإدراك التأويلي». وحيث تضيء هذه التَجربة التأويلية الواقع. فـ«الإدراك التأويلي هو الضامن لأن يكون الخطأ وقتيًا وموصلًا إلى التمثل الصائب وإلى فك الاستعصاء الترجمي. وهذا التمثل الصائب -على رمزيته- لا يمكن أن يكون أحاديًا، حتى في النص الغيبي، ذلك لأن الرموز عدة والأنساق الكلية كثيرة، وربما تجتمع هذه الأنساق نفسها في المنتهى في مسار واحد». بن عياد (محمد)، الكيان والبيان، عن وحدة البحث في المناهج التأويلية، تقديم مبروك الباهي، التسفير الفني، صفاقس، 2013، ص171.

(46) طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ، مصدر مذكور، ص27. إنَ هذا الفعل الحر الذي يضمنه طرابيشي العلاقات الحيّة والفاعلة جميعها، لا يتحقق إلا إذا ما قام الكاتب بتحرير كينونته في العالم. ولا يمكن تجاهل ما تحمله القصة الروائية من حقائق تاريخية ومضامين انسانية وصورٍ حالمة ومرد ذلك، أن العالم من منظور طرابيشي، يحمل حياةً ونظاما ودلالات وقوانين وقيم وأيديولوجيا وإرغامًا والتزامًا ومسؤولية، وإنَ الفعل النقدي يتساوى هنا مع حرية الكاتب وتتحقق منذ لحظة اختياره الحر لموضوع يحمل إمضائه.

وعليه، فالعلاقة بهذا المستوى من النظر تدفع بالكتابة إلى أن تتمتع بكيان وجودي وبمعنى واقعي داخل التاريخ المنتج له. فترديد القضايا المؤلمة واستحضارها في زمنية القصة من شأنه أن يكسب الوجود راهنيته الواقعية. لذلك، يعلن طرابيشي أن كاتب الرواية قرر «أن يعيد كتابة تاريخ البشرية منذ أن وجد في الكون الإنسان الأول، وهذا لا يعني بالطبع أن محفوظ استحال إلى مجرد مؤرخ، فهو يظل في أولاد حارتنا كما في الكثير من أعماله الأخرى روائيًا مؤرخًا»[47]. يدافع طرابيشي، عن خصوصية الرواية التاريخية بقوله إنها تتميز بـ«وجهة نظر» ذاتية وتطمح في أن تكون «فنًا» حتى نتعقل الحلم العربي ونستمتع بحُسن نظم الخطاب. لذا، فإن رهان جورج طرابيشي، هو الإبقاءُ على رصانة العقل وعمق الرؤية والتحكم في الحلم والدربة على أنوار العقل. وحلل طرابيشي هذه الخصائص الأسلوبية كلها في مفردات الكتابة الروائية وميزها عن المُفردات التاريخية، التي تقتضي نُزوعًا نحو الموضوعية، فحدد السبيلَ الذي على المؤرخ انتهاجُه. فما أوجه ارتباط الفن الروائي بالحلم العربي؟

تمثل هذه الخصائص الوجه الآخر للعملية النقدية وللتعبير الحر، الرافض لحالات الركود اليومي للعقل الإنساني. ففي هذه اللَحظات تتحوَل علاقة الناقد بالعالم الموضوعي إلى مشروع تنويري وتثويري. ويرتبط الروائي بعلاقة مباشرة بعالم الحياة، لأنه ليس منبتًا عنه ولا يستطيع الاشتغال، إلا بالعيش فيه. معنى ذلك، أنَ الذي يجعل فعلًا نقديًا ما يرتقي إلى طور المسؤولية الفعلية، هو تجلِي الموقف العقلي والتحرري للذات ضمن الفعل الفني الروائي. لكنَ، تحرر الإنسان من عتمة الواقع اليومي إلى الحضور النقدي في الكتابة، هو ما يميز هذا الحضور الوجودي الذي لاقاه طرابيشي في رحلة نجيب محفوظ الرمزية الذي تناول فيه الكاتب «واقعية الواقع»[48] بوصفها أشياء محفِزة له. بل، إنَ تحرير الحلم العربي محاولةٌ جسورةٌ لتفكيك العوالم الغيبية ولهذا التلازم تمثلات ارتأتها الكتابة الرمزية عند نجيب محفوظ بحسب تفسير جورج طرابيشي. قد تبدو «المعالجة الرمزية هي المعالجة الوحيدة الممكنة لـ«مشكلة الله» في عصرنا الحديث هذا»[49] وهو دفع لتفكرٍ فعلِي لشكل من أشكال التعبير الفني نحو التجريد والتخلُص من متاهة العقل.

لقد انشغلت روايات نجيب محفوظ بهذه المعالجة الرمزية وكشفت صورًا عميقة لقراءة طرابيشي النقدية، حجبها اعتقاد تأويلي خاطئ في امتلاك المعنى اليقيني. إذ القصد هنا، أن نعيد بسط تلك الرموز الفنية وإدراك المعاني المخفية في روايات نجيب محفوظ، «بدءا من رواية الطريق ومرورًا

(47) المصدر نفسه، ص7.

(48) يكشف الفن الروائي عن مجازات الجسد في الواقع، وهي طريقة لتصوير المشاعر والتعابير الرمزية، كما لو كانت هذه الرموز التعبيرية، مرآة عجيبة لواقعية الواقع ولعلاقة الجسد بالعالم. يؤكد الإنسان بهذا «الجسد التواصلي» الهوية داخل الاختلاف ويتجاوز ثنائية الذّات والموضوع. انظر: O'Neill (John), Le corps communicatif : Etudes en philosophie, politique et sociologie communicatives, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995, p.74.

(49) طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ص41. إن الطابع الرمزي هو المقوم الأساس في روايات نجيب محفوظ التي ابتدأت «بقصة قصيرة نشرت في مجموعة دنيا الله تحت عنوان زعبلاوي». المصدر نفسه، ص32.

بـالشحاذ ووصولًا إلى قصص حكاية بلا بداية»[50]. فلنا أن نتفكر في مدى قيمة الرمز لأنها الأداة التي تمكن الكاتب، أن ينقد الأفكار المعتلة، من مداخل الكتابة التنويرية المنفتحة على الوجود في هذا العالم، بل، ويمثل أحيانًا الرمز في الرواية. فكيف يعرف طرابيشي طبيعة هذا الوجود؟ وكيف يخترق بحلمه، داخل «لحم العالم» بحسب عبارة ميرلو-بونتي؟ وهل الحلم مسار طبيعي متعين في الوجود؟ أم هل هو تذهن ما قبل الوجود وما قبل العالم؟

يعبر طرابيشي عن آرائه من خلال النظر الاستشرافي للفن ومن خلال تبصرٍ مرحٍ للمعرفة، تتجاوز حدود التَجربة التفسيرية والعلمية. تتجلى هذه النظرة داخل اشتغال التجربة الجماليَّة الروائية وتتجذر معرفيًا بأسلوب فني روائي. على هذا النحو، يصرح طرابيشي بالقول: «أن لا يستغرق العلم أنواع المعرفة كلها، فالفن أيضًا نوع من المعرفة، وإن من طبيعة خاصة»[51]. لا قطيعة إذًا، بين الفن والمعرفة وبين الوجود والعالم وبين الفكر التنويري والحلم العربي. فبقدر ما يتوسع الحلم، تتأكد قيمة العقل ويتحرر الإنسان من جهلِه لذاتِه. ومرد ذلك، أن للمثقف العربي، في منظور طرابيشي، دور كبير في النهوض بالحلم العربي المصدوم والالتزام بقيم إنسانيةٍ متحررةٍ من كسل الفكرِ. تتمثل هذه الصدمة التي واجهها العرب ضد الغرب الاستعماري، في كونها أتت بمنزلة الداء الكولينيالي الذي ينخر الأنفس والعقول والقيم واللغة والخطاب، وبدل التيقظ الفكري الفاعل وتقوية ما هو نافع للحياة، وقع الوعي العربي في شُبهة وتخدر بوعي غيبي متكلس. نستخلصُ إذًا، تحوُل معيارُ هذا الوعي التشريعي إلى سُلوك غيبي يُصْرِفُه عن الحياة ويُبعِدُه عن النافع للواقعي. ومن ثم، عزف الإنسان عن مواجهة مشكِلاته. وعوض التعاطي العلمي مع الواقع، لجأ الإنسان إلى البحث عن المعجزة والتشبث بخطاب لا عقلي.

لا مناص إذًا من أن نعد الرواية، الأساس المتين لقراءة طرابيشي النقدية، إذ ساعدت القارئ على الانعتاق منهجيا وفكريا من رتابة الخطابات، إذ هي تهتم بكل ما يؤلف العناصر المكونة للعقل الإنساني ونظرته إلى العالم. فلعل تفكير طرابيشي يضرب صفحًا عن الخطابات كلها لأن مبتغاه تنزيل الفكر العربي، منزلة البحث العقلي. وهي رغبة مفكرنا التَائقة إلى تجويد الإنتاج المعرفي الحر والإبحار في نقد القضايا الإنسانية العربية. هذا البحث كله إنَما يشكل بوضوح المقاربة التنويرية لحرية المثقف العربي التي ترفض كل إنجاز صوري ومجرد وواهم. معنى هذا، أن طرابيشي يريد أن يفعل الحرِيَة واقعيًا في مختبرات الحياة ومعارك الوجود، من خلال الرموز الروائية، فيتخذ ما هو حلم إنساني في الرواية العربية ويحاول استئنافه بتفاعلاته جميعها مع الذَات ومع العالم.

(50) المصدر نفسه، ص32. يخترق القارئ بتأويله الرواية التاريخية رموز بعض الظواهر والوقائع والحوادث، فيدرك مسارها التاريخي ويحاول إدراك رموز حوادثها وشخصياتها في النص «ذلك لأن تأويل النص ليس غير تفعيل لما يسمى بالحركية الخلاقة المندسة في العلامات لما في النص من قابلية لإعادة تشغيله. ولا يكون الوقوع على المعنى الرمزي إلا بفضل هذا التفعيل، وبإحكام الربط بين أجزاء شبكة المعنى المعقدة العلائق ينمو التأويل». بن عياد، الكيان والبيان، مرجع مذكور، ص172.

(51) طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ص31.

خاتمة

قد تبدو واقعية كتابة طرابيشي اختبارًا لبعض النصوص من العقد الأوديبية ومن بعض الأمراض العصابية المصاحبة لبعض الكتابات. إننا نوثق من خلال هذا المفكر العظيم، لأنوار العقل، إيتقيته الواعية وجماليته التواصلية مع العالم. إذْ تتمثل الذات الحية في كتاباته، الأساس المقوم لفعل القراءة التحليلية والنقدية والنفسية. ولعل بعض هذه المسهامات التحليلية، ما يحتاج إلى من يتفهمها، إذ تنتظر آثاره، انفتاحًا وتفسيرًا متجددًا حتى يُقَالُ المعنى ويولد من جديد ويستمر. وينبغي علينا أن نبدأ بوضع الموضوعات المراد فحصها أمام الوعي النقدي لموضوع النص (الرواية)، من دون أن نصدر أي أحكام مسبقة، ومحاولة سماع صوت الخطاب العقلي في فن الكتابة.

وعرى بنقده الواقع وحلل باستحضاره المدبر، شخصيات روائية عدة، شعرًا وأدبًا ونقدًا. فأحيى في فن الإبداع نموه الدائم على الواجهة المرئية والواقعية وكشف ما اختبأ تحت كتابة غطاء الخطاب العربي.

سيظل اسم المفكر السوري، علامة مضيئة في تاريخ النضال الفكري والثقافي وفي مجال النقد الأدبي والروائي والترجمة والتأويل وفي تنزيل بعض وجوه النقد. لذلك، تظلُ كتاباته نموذجًا للفكر العلمي المكافح ومثالًا حيًا للتصور الواعي للتاريخ. فنحن تجاه وجوه متعددة من الرؤى الجمالية والتأويلية الثرية، القصد منها إقامة أسس متحررة من الرؤية الظلامية للخطاب العربي وإقامة منهج تحليلي شامل للنص الروائي الرمزي.

قائمة المصادر والمراجع

1. **المصادر**

- طرابيشي. جورج، الأعمال النقدية الكاملة، ط1، (مكتبة بغداد، آب/ أغسطس 2013).
- ـــــــ عقدة أوديب في الرواية العربية، ط.2، (بيروت: دار الطليعة، 1987).
- ـــــــ الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ط.2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000).
- ـــــــ المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط.1، (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2008).
- ـــــــ معجم الفلاسفة، ط.3، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988).
- ـــــــ من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، (بيروت: دار الساقي، بالاشتراك مع رابطة العقلانِيين العرب، 2010).
- ـــــــ هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، (بيروت: دار الساقي، بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2006).
- ـــــــ هرطقات، العلمانية كإشكالية إسلامية، (بيروت: دار الساقي، بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2008).

2. **المراجع**

أ. **باللغة العربية**

- ابن عياد. محمد، الكيان والبيان، عن وحدة البحث في المناهج التأويلية، مبروك الباهي (تقديم)، (صفاقس: مطبعة التسفير الفني، 2013).
- الحكيم. توفيق، تحت المصباح الأخضر، (القاهرة: مطبعة التوكل، 1942).
- زهرة العمر، كتاب الهلال، (القاهرة، 1955).

- عصفور الشرق، كتاب الهلال، (القاهرة، 1957).
- جزيل. حليمي وآخرون، قضية النساء، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط.2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986).
- سارتر. جون بول، نقد العقل الجدلي: الماركسية والوجودية، د.عبد المنعم الحفني (معرب)، ط2، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1977).
- سوريو. إتيان، تقابل الفنون، بدر الدين القاسم الرفاعي (معرب)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1993).
- الراعي. علي، دراسات في الرواية المصرية، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، 1964).
- مندور. محمد، نماذج بشرية، ط3، (دار المعرفة، 1961).

ب. **باللغة الفرنسية**

- Chalumeau (Jean-Luc), Lectures de l'art, édition du Chêne, Paris, 1991.
- Husserl (Edmund), La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. et préf. G. Granel, Gallimard, Paris, 1976.
- Klee (Paul), Théorie de l'art moderne, traduction Pierre-Henri Gonthier, édition Denoël, Paris, 1985.
- Ricœur (Paul), Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique), Seuil, collection L'ordre philosophique, Paris, 1969.
- Rosenberg (Harold), La Dé-définition de l'art, traduction de l'anglais par Christian Bounay, édition Jacqueline Chambon, Paris, 1992.
- O'Neill (John), Le corps communicatif : Etudes en philosophie, politique et sociologie communicatives, Méridiens Klincksieck, Paris, 1995.

جورج طرابيشي رائدًا في النقد المقارن

سماح حكواتي

ملخص

تعنى هذه الدراسة بإضاءة جوانب من ريادة جورج طرابيشي عربيًّا في مضمار النقد المقارن التطبيقي، مفصلة القول في كتابه الأشهر (شرق غرب رجولة وأنوثة) بوصفه جوهر هذه الريادة، وإن لم يأت على ذكر مصطلح (مقارن) أو أي من مشتقاته. وتشير أيضًا إلى كتب أخرى لطرابيشي سابقة أو لاحقة في نصف قرن من شغله النقدي، اشتملت على مؤثرات مقارنية أيضًا من مثل (لعبة الحلم والواقع)، (الأدب من الداخل)، (رمزية المرأة في الرواية العربية)، (عقدة أوديب في الرواية العربية)، ولم تخل بعض هذه الكتب من مصطلح (مقارن).

يمكن إطلاق مصطلح (النقد المقارن) على جهد طرابيشي في درس الرواية العربية، بوصفه مكملًا لدراسة تاريخ الأدب وأساسًا جديدًا في الدراسات النقدية الحديثة، وقد تجلى ذلك في مؤلفاته بدراسة التشابهات النمطية بين الرواية العربية وروايات عالمية، ودراسات صورة الآخر في الرواية العربية، إضافة إلى بعض القضايا المشكلة في علم الأدب المقارنة التي نظر لها جورج طرابيشي، مقترحًا محدداتها وضوابطها، من مثل عالمية الأدب والأديب، والأدب القومي.

مقدمة

مر المنهج النقدي الأدبي لجورج طرابيشي بمراحل عدة، آخذًا بالتطور من التحليل الفني إلى المزاوجة بين المنهجين النفسي والاجتماعي في نقد الرواية العربية، وصولًا إلى بلورة مؤثرات النقد النفسي، ولا سيما مؤثرات المدرسة الفرويدية في آخر مؤلفاته النقدية مع غياب كلي لأثر المنهج الاجتماعي فيها.

ولعل المرحلة الوسطى في نقده كانت أغنى هذه المراحل، بوصفها ريادة وتأسيسًا لمنهجين في النقد الإجرائي (التطبيقي) في سورية، إضافة إلى باكورة التمهيد للدرس الأدبي التطبيقي المقارن عربيًّا، فكان كتابه (شرق وغرب رجولة وأنوثة) من أهم مصادر الدرس المقارن التطبيقي عربيًّا، ولعله أول الكتب في علم الأدب المقارن التي أفردت مساحة كاملة لتطبيق أدوات النقد المقارن على الرواية العربية، وإن لم يذكر جورج طرابيشي فيه مصطلح (مقارن) أو أحد مدلولاته.

تعنى هذه الدراسة بإضاءة جوانب من هذه الريادة عربيًّا، ولا سيما أن كتبًا عدة سبقت كتابه الأشهر (شرق غرب رجولة وأنوثة) أو كانت تالية عليه، طوعت أدوات عدة في النقد المقارن، مما يعني أن هذه الريادة لم تكن عرضًا، وهو ما تفصح عنه كلٌّ من كتبه: (لعبة الحلم والواقع)، (الأدب من الداخل)، (رمزية المرأة في الرواية العربية)، (عقدة أوديب في الرواية العربية)، ولم تخل بعض هذه الكتب من مصطلح (مقارن).

يمكن إطلاق مصطلح (النقد المقارن) على جهد طرابيشي في درس الرواية العربية، بوصفه مكملًا لدراسة تاريخ الأدب وأساسًا جديدًا في الدراسات النقدية الحديثة، وقد تجلى ذلك في مؤلفات طرابيشي بما يأتي:

1- دراسة التشابهات النمطية بين الرواية العربية، ونماذج من الرواية الغربية أو الأثر الغربي (مقارنة مسرحية بيجماليون لتوفيق الحكيم وأسطورة بيجماليون، البطل في رواية حين تركنا الجسر لعبد الرحمن منيف، وبطل الشيخ والبحر لإرنست همنغواي).

2- دراسات الصورلوجيا والآخر في الرواية العربية (صورة المرأة الأوروبية في الرواية العربية، دراسات الحضارة).

3- مناقشات نظرية (قضايا عالمية الأدب، الأدب القومي).

إن اهتمام جورج طرابيشي في درسه المقارن بالظاهرة الأدبية من دون العودة إلى دراسة تاريخ علاقات التأثر والتأثير، يجعله أقرب ما يكون إلى المدرسة الأميركية في الأدب المقارن، من دون إغفال تأثره بالمدرسة الروسية في الميل إلى دور الظواهر الاجتماعية المشابهة (الواقعية الاشتراكية مثلًا) في خلق ظواهر فنية مشابهة أيضًا في أي مكان من العالم.

ستحاول هذه الدراسة وضع جورج طرابيشي موضعه في الدرس المقارن التطبيقي عربيًّا، وصولًا إلى الأسباب التي تجعل منه رائدًا في هذ المضمار، وتجليات هذه الريادة، في نصف قرن من الدرس النقدي جسدته مؤلفات جورج طرابيشي التسعة في نقد الرواية العربية.

أولًا: دراسات صورة الآخر في الرواية العربية

عني جورج طرابيشي في كتابه (شرق وغرب رجولة وأنوثة) 1977 بدراسة الصورة في الرواية العربية، وتجليات العلاقة بالآخر، من خلال علاقة الرجل بالمرأة الأوروبية بوصفها معدلًا للعلاقة الحضارية بين الشرق والغرب.

ويعد هذا الكتاب ألف باء دراسة الصورة والآخر في الرواية، ومؤلفًا أساسيًا من مؤلفات الدراسات النقدية المقارنة الإجرائية العربية، وهو أول كتاب عربي يفرد صفحاته كلها –لا فصلًا أو بحثا أو مقالا فقط– لتطبيق نظريات الأدب المقارن العالمية في دراسات صورة الآخر (المرأة) في الرواية العربية، متجاوزًا جهد النقاد السابقين –عربيًّا– المحصور بتقديم دراسات نظرية تؤسس لهذا العلم بين ثلاثينيات القرن العشرين وخمسينياته[1].

وإن لم يستخدم طرابيشي فيه مصطلح (الأدب المقارن) أو أيًا من مشتقاته.

إن غياب المصطلح من عنوان الكتاب ومقدمته، لا ينفي نهجه المناهج المتصلة بالأدب المقارن وميادينه، فالنقاد نوعان: الأول يصرح بمنهجه، والثاني: لا يصرح به لكنه يستخدم أدواته.

وقد أشار طرابيشي –في كتبه اللاحقة– إلى اصطلاحات (الأدب المقارن)، لا سيما في كتابيه (رمزية المرأة

(1) يعود ظهور مصطلح الأدب المقارن عربيًا إلى منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، عندما نشرت مجلة الرسالة في القاهرة في أربعة أعداد متتالية من إصدارها في حزيران عام 1936 مقالة منجمة للأديب اللبناني المقيم في حلب خليل هنداوي 1906– 1976، بعنوان (ضوء جديد على ناحية من الأدب العرب: اشتغال العرب بالأدب المقارن أو ما يدعوه الفرنجة (La literature compare) في كتاب تلخيص كتاب أرسطو في الشعر لفيلسوف العرب أبي الوليد بن راشد). وقد تبعه في العام نفسه فخري أبو السعود 1909 –1940 الذي نشر مجموعة من المقالات بعنوان (في الأدب المقارن)، مما جعل بعض الباحثين يعدونه رائد تداول المصطلح وانتشاره في الثقافة العربية، مدفوعين بجهده الرامي إلى تطوير الأدب العربي الحديث، إلى جانب أنه نشر اثنتين وأربعين مقالة، قدم فيها مقارنات واسعة بين الأدبين العربي والإنكليزي. للمزيد عن نشأة المصطلح واستقباله عربيًّا، يمكن العودة إلى: د. حسام الخطيب، الأدب العربي المقارن، (دمشق: جامعة دمشق، 1991). و: فخري أبو السعود، في الأدب المقارن ومقالات أخرى، جيهان عرفة (إعداد)، د. محمد علي مكي، (تقديم)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997).

في الرواية العربية)[2]، و(عقدة أوديب في الرواية العربية)[3]، وهذا يعني أن المصطلح مستقر في ثقافة الناقد، وإن لم يصنف بحوثه تحت عنوانه، ومن هنا لم يشر النقاد إلى ريادة طرابيشي في النقد الإجرائي المقارن عربيًّا، وقد يعود ذلك أيضًا إلى طغيان المنهج النفسي على شغله النقدي أكثر من أي منهج نقدي آخر، إلى جانب استخدام بعض النقاد من معاصريه هذا الاصطلاح صراحة لا تلميحًا، ببحوث تفوق في عددها إشارات طرابيشي السريعة إلى المصطلح، فالكم يؤثر في انتشار توصيف العلاقة بين النقاد والمناهج النقدية، وإن ظل مقياس الجودة والأصالة الكيف والاجتهاد وحسن توظيف الأدوات النقدية بما يمنحها حيويتها وجدواها في الشغل النقدي.

لقد طرق طرابيشي في هذا الكتاب موضوعًا نقديًا جديدًا، تزامن في طرحه مع محمد كامل الخطيب، وهو موضوع غني عنيت به الرواية العربية، وتنوعت في تجلياته الفنية، هو موضوع العلاقة بين الشرق والغرب.

جاءت معالجته هذه العلاقة، لتؤسس سبقًا في النقد التطبيقي للرواية العربية من جهة، وسبقًا في الدرس الأدبي المقارن لميدان من ميادين الأدب المقارن من جهة أخرى، وهذا السبق المزدوج جعل كتابه محط اهتمام المشتغلين بالنقد والأدب المقارن، نظرًا لمادته التي تسد حاجة درّاس العلاقات الحضارية والصورلوجيا، وسنوضح ذلك بدراسة المصطلح أولًا، ومن ثم المضمون النقدي في الكتاب.

1. المصطلح

إن عنوان الكتاب (شرق وغرب) اصطلاح حملته مؤلفات عربية وعالمية عدة، كان معظمها وثيق الصلة بالأدب المقارن، أنجزه مؤلفون عُدوا من المقارنين البارزين. من تلك المؤلفات كتاب (علم الأدب المقارن: شرق وغرب) لجيرمونسكي رائد المدرسة الروسية الذي ترجمه د. غسان مرتضى في عام 2004[4].

هذا يعني أن مصطلح شرق وغرب عرفته الدراسات النقدية عربيًا وغربيًا، لاسيما دراسات النقد المقارن، حيث عزز المقارنون هذا التوظيف للمصطلح في دراساتهم لاحقًا، فكانت منسجمة مع التوظيفات السابقة للمصطلح، وكتاب طرابيشي أنموذجًا لأهم تلك الدراسات.

أشار طرابيشي في كتابه إلى أن الشرق هو الشرق الجغرافي، والغرب هو الغرب الجغرافي، أما حضاريًا فهو الشرق المتخلف والغرب المتقدم، وبتعبير آخر الشرق المستعمَر والغرب المستعمِر، ومن هنا يشير إلى أن

(2) جورج طرابيشي، رمزية المرأة في الرواية العربية، ودراسات أخرى، (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 181.

(3) جورج طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، (بيروت: دار الطليعة، 1982).

(4) فيكتور جيرمونسكي، علم الأدب المقارن، شرق وغرب، د. غسان مرتضى (مترجماً)، (حمص، 2004).

العلاقة بينهما أضحت علاقة دولة كولونيالية بدولة متروبولية، وهذا يؤدي إلى تجسيد نوع من العلاقة بين ضعيف وقوي، ومن ثم فإن المثقف الشرقي الذي يدرس في دول الغرب سيشعر بدونية في علاقته الحضارية بالدول المستعمَرة.

إن المثاقفة بين الشرق الذي يمثل الدولة المستعمَرة والغرب الذي يمثل الدولة المستعمِرة تقوده إلى تجنيس مضاد يعيد ترتيب هذه العلاقة الحضارية، فيوحد في الهوية بين الغرب والأنثى، كما يوحد في الهوية بين الشرق والرجولة[5]، ومن هنا يلبس العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب رداءً ومضمونًا جنسيين، فالأمة المستعمَرة سابقًا –وما تزال– بفعل عملية المثاقفة Acculturation أي استيراد ثقافة المتروبول، تحس إحساسًا ساحقًا بدونيتها (المؤنثة) إزاء (رجولة) ثقافة الغرب و(فحولتها)[6].

لقد تأثر طرابيشي باصطلاحات النقاد السابقين، لكنه أضاف إليها مضمونًا جديدًا وهو (الرجولة والأنوثة)، وما يتبع ذلك من سمات السلب والإيجاب، وما يتسم به الطرفان في عملية المثاقفة، إذ يشعر الطرف الأول بالدونية المؤنثة والخصاء والعنة لدى الشرق، والتفوق والذكورة لدى الغرب، مما يدفع بالشرقي المثقف إلى الثأر من الغرب بتأنيثه وقلب طرفي المعادلة، فيحاول أن يثبت أنوثة الغرب، ففي ذلك دليل رجولته، ومن ثم يثبت أن ((الغرب على الرغم من تفوقه الثقافي الذي يكاد أن يكون ساحقًا، هو الذي يمثل المبدأ المؤنث، والطرف المتلقي في عملية المثاقفة... فكما أنه رد على التحدي الغربي لرجولته الثقافية بشهره سيف ذكورته، كذلك فإنه سيقيم وحدة هوية بين الأنثى الغربية وبين الغرب))[4].

وهو ينطلق في تأويل هذا الاصطلاح من مفهومات الروائيين العرب ورؤيتهم طبيعةَ المثاقفة بين الشرق والغرب، مثاقفة أخذت طابعًا جنسيًا ماهى بين الرجل والمرأة، والشرق والغرب، كما ماهى رمزيًا بين المثاقفة والمجامعة، لذا أخذت هذه العلاقات طابعًا حضاريًا تأويليًا في النقد الأدبي، لا سيما في نقد طرابيشي.

2. المضمون: صورة الآخر في الرواية العربية

درس جورج طرابيشي في هذا الكتاب صورة المرأة الأوروبية في الرواية والقصة العربيتين، وهو ميدان من ميادين الأدب المقارن، كان محمد غنيني هلال رائدًا في توصيفه نقديًا تحت مفهوم: (تصوير الآداب القومية للبلاد والشعوب الأخرى)[7]، وقد أنجزه في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، ثم تطور الاهتمام به تحت تسميات متنوعة، أبرزها (الصورلوجيا).

(5) للمزيد: مراجعة مقدمة كتاب: شرق وغرب رجولة وأنوثة، ط3، (بيروت، دار الطليعة، 1982).

(6) جورج طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، ص 10.

(7) د. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن. ط9، (القاهرة: دار نهضة مصر، 2008)، ص 331.

خرج طرابيشي من دراسات الصورة إلى تحليل العلاقات الحضارية بين الدول القومية (الشرق والغرب)، وسبر مكوناتها الفكرية والسياسية والاجتماعية، مما يعزز التواصل بين الثقافات المختلفة[8]، هذا التواصل الذي تعزز الاهتمام الأدبي به منذ مطلع القرن التاسع عشر، عندما قامت الأديبة الفرنسية (مدام دي ستايل) بزيارة إلى ألمانيا، ففوجئت بتلك الصورة المشوهة التي اختزنتها فرنسا عن الشعب الألماني، لذا ألفت كتابها (ألمانيا) لإصلاح التصورات المشوهة التي يحملها الفرنسيون عن الألمانيين، ولقد أسهم هذا الكتاب في تقديم صورة إيجابية عن الشعب الألماني الذي احتقره الفرنسيون في الماضي، وعرف بطبيعة الألمانيين الجميلة، وثقافتهم ومنجزهم الأدبي، وهو يعد من أوائل الكتب التي عدها الباحثون تأصيلًا مهمًا لموضوع الصورلوجيا، أو علم الصورة.

عنيت الدراسات البريطانية الجامعية في ميادين الأدب المقارن في منتصف القرن العشرين بالاهتمام بالمجتمعات المختلفة المبثوثة في أدب كل مجتمع[9]، فكانت هذه الدراسات منسجمة مع مجالات علم الصورة، بوصفه علمًا يعنى بدراسة صورة الشعوب في آداب الشعوب الأخرى، فيتمكن تأدية دور في غاية الأهمية.

إن مصطلح (علم الصورة)، أو (الصورلوجيا)، مصطلح غربي، صاغه إلى العربية الدكتور سعيد علوش، وقد ولد مع المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن مع جان ماري كاريه، ومن ثم الناقد ماريو فرانسوا غويار في الفصل الأخير من كتابه الصغير ضمن سلسلة (كوسيج – ماذا أعرف؟) في عام 1951 بعنوان (الأجنبي مثلما نراه)[10].

تكاد تجمع هذه الدراسات على أن هذا المصطلح يدل على مجموعة الآراء والمعتقدات التي يملكها شخص هو (الأنا)، عن شخص أجنبي هو (الآخر) والعكس صحيح، ضمن عمل أدبي قد يكون قصيدة أو قصة أو رواية.

ومن هنا، فإن الدراسات التي تدور في ميدان علم الصورة تعنى بإبراز ما يراه الأنا تجاه الآخر في عمل أدبي ما، فالأنا ولأسباب عدة، تكونت لديه الآراء عن الآخر، قد يريد التعبير عنها، وقد يريد من خلال هذه الآراء التي يصورها الحكم عليها سلبًا أو إيجابًا.

وهنا يأتي دور الباحث في الكشف عن الأسباب والدوافع التي تقف وراء رسم الأديب صورة معينة من

(8) إ س إ س براور، الدراسات الأدبية المقارنة: مدخل، عارف حديفة (مترجماً)، (دمشق: وزارة الثقافة، 1989)، ص 37.

(9) Henry Gifford, Comparative Literature, Concepts of Literature, (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), (99ba), ba: 66.

(10) دانييل هنري باجو، الأدب العام المقارن، غسان السيد (مترجمًا)، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1997)، ص 91.

دون سواها عن الآخر، فالصورة عرض لواقع ثقافي يستطيع من خلالها الفرد أو أفراد الجماعة الذين شكلوها (أو الذين يتقاسمونها) أن ينشروها، وأن يكشفوا أو يترجموا الفضاء الثقافي أو الأيديولوجي الذي يقعون ضمنه[11].

والدارس الذي يعنى بميادين علم الصورة يهتم بإبراز أو تقديم ما قيل عن ثقافة الآخر، وما يقال، وما لم يقل عنه أيضًا، مع توضيح أسباب الاهتمام بجانب معين دون سواه، هادفًا بذلك إلى تقديم صورة تشبه صورة الآخر، صورة حقيقية، معبرة، مقنعة، عندئذٍ يؤدي المقارنون عملًا مفيدًا حين يكشفون التصورات المغلوطة عن الخصائص والنماذج القومية التي يدعو لها روائيون مقروؤون على نطاق واسع[12]، وهذا العمل من شأنه أن يعزز التواصل بين الثقافات المختلفة[13].

إن أهمية الدراسات المقارنية الصورلوجية تكمن في إزالة سوء الفهم بين الشعوب المختلفة، فالصور التي تقدمها الآداب القومية للشعوب الأخرى تشكل مصدرًا أساسيًا من مصادر سوء الفهم بين الأمم والدول والثقافات[14]، لأن هذه الصور غير واقعية غالبًا، سواء اتسمت الصورة بالإيجابية أو السلبية.

وقبل الوقوف على أثر الصورلوجيا في كتاب (شرق وغرب، رجولة وأنوثة)، لا بد من تحديد معنى الصورة السلبية والصورة الإيجابية التي حرص طرابيشي على استنباط أسبابها ودوافعها، وتحليل تجلياتها الفنية في الرواية العربية.

الصورة السلبية: هي الصورة التي لا تعكس واقعًا صحيحًا، بل تصوغه مشوهًا، غير موضوعي، مثل صورة العرب والمسلمين في الآداب الأوربية في القرون الوسطى، وصورة اليهود في كثير من أعمال الأدباء الأوروبيين، وصورة العرب في الأدب الصهيوني[15].

أما الصورة الإيجابية فهي الصورة المبالغ فيها إلى حد التمجيد، حيث لا يرى الأديب في البلد الذي يصوره إلا النواحي الإيجابية، ولا يتحدث إلا عن الصفات الجيدة في هذا الشعب، مما يؤدي إلى رؤية غير صحيحة أيضًا.

(11) مجموعة من المقارنين الفرنسيين، الوجيز في الأدب المقارن، بيير برونيل وإيف شيفريل (مشرفان)، د. غسان السيد (مترجمًا)، (دمشق، 1999)، ص 147.

(12) إس. إس براور، الدراسات الأدبية المقارنة، ص 37.

(13) فيكتور جيرمونسكي، علم الأدب المقارن، شرق وغرب، ص 5.

(14) د. عبده عبود، الأدب المقارن، (حمص: منشورات جامعة البعث، 1999)، ص 371.

(15) د. عبده عبود، الأدب المقارن، ص 373.

إن دراسة الصورلوجيا تعنى إلى جانب ذلك بدراسة العلاقات والتشابهات بين الأمم والشعوب، وتسرع عملية التقارب الروحي، وتسهل عملية التفاهم المتبادل فيما بينها، وتزيد من قوة التضامن العالمي[16].

عني طرابيشي في هذا الكتاب بدراسة علاقة الشرق العربي بالغرب، من خلال دراسة صورة المرأة الأوربية في الرواية والقصة العربيتين أشار طرابيشي إلى أن عملية المثاقفة بين الشرق الغرب عملية ذات طرفين موجب وسالب، طرحت نفسها عملية ذات حدين مذكر ومؤنث[17]، وقد لبست هذه العلاقة رداء الرجولة والأنوثة، لتجسيد العلاقة بين الدول المستعمِرة والدول المستعمَرة.

يحاول طرابيشي أن يفند المزاعم الرجعية للمثقف الشرقي في رؤيته للمرأة الأوربية، متوقفًا وقفة خاصة مع تحليل رواية توفيق الحكيم (عصفور من الشرق).

حاول الفكاك من أيديولوجيا المبدع، وإسباغها على أيديولوجيا الشخصيات، لكنه كان يماهي بين أيديولوجيا المبدع وأيديولوجيا الشخصيات، ليجد أن تلك الرؤى الرجعية عن المرأة الأوروبية تعود إلى رجعية المثقف الشرقي، ومن ورائه رجعية المبدع نفسه الذي يمثله توفيق الحكيم بجدارة، محافظًا على هذه الرجعية تجاه المرأة في أعماله معظمها.

رفض طرابيشي الصورة السلبية للمرأة الغربية التي قدمها الرواة العرب معظمهم في أعمالهم ـمستثنيًا فؤاد الشايب وعبد الرحمن منيف-، تلك الصورة السلبية التي جنست العلاقات الحضارية بين الغرب والشرق، وقدمتها في صورة علاقة الرجل الشرقي بالمرأة الغربية، وجعلتها علاقة محكومة بمنطق القوة والضعف، محكومة بمنطق المثقف الشرقي الذي ساوى الأنوثة بالغرب، والذكورة بالشرق، فيكفيه أن يثبت في عملية المثاقفة رجولة الطرف الأول ليبرهن على أنوثة الطرف الآخر، فيرى أنه ينال دليل رجولته لا ثقافته، لأن هذه المثاقفة التي توحد بين المرأة والغرب، هي علاقة إذلالية ليست مقبولة أو عادلة بين الأمم، كما أنها ليست عادلة بين الرجل و المرأة.

وقد انتقد طرابيشي الأعمال الأدبية التي عكست صورة جنسية للعلاقات الحضارية، لأن ذلك يسهم في تأبيد عبودية المرأة في المجتمع المتخلف، كما يسهم في تأبيد تخلف هذا المجتمع، إضافة إلى تأبيد جنسوية العلاقات بين الأمم المتقدمة والأمم المتخلفة، ذلك لأن الأدب هو من بين مظاهر النشاط الإنساني كافة أكملها وأوضحها تعبيرًا عن خصائص شعب من الشعوب[18]، ومن هنا يفضح طرابيشي هذه التصورات

(16) ألكساندر ديما، في علم الأدب المقارن، د. محمد يونس (مترجمًا)، د. عباس خلف (مراجعًا)، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987)، ص 90.

(17) جورج طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة، ص 5.

(18) بول فان تييغيم، الأدب المقارن، سامي الدروبي (مترجمًا)، (دار الفكر العربي، د.ت)، ص 182.

المغلوطة عن الخصائص القومية والنماذج القومية التي يدعو إليها روائيون انتشرت أعمالهم الأدبية على مساحة واسعة، من مثل توفيق الحكيم، وسهيل إدريس، وعبد السلام العجيلي وغيرهم.

ويرفض هذا المنطق سواء كان لضرورة فنية أم رمزية إن لم يبنَ على أساس تصور لهذه العلاقات الحضارية يرى فيها علاقات تساوٍ وتشارك لا سيطرة وانقياد.

وقد وجد طرابيشي أن هناك سمات مشتركة بين الروائيين الذين طرحوا شكلًا من أشكال العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب كلهم، لعل أهمها هجاء الغرب عبر هجاء الأنثى، والانتقام من الأنثى الغربية بهدف الثأر من الدول الاستعمارية، ورغبة في إثبات قوة الشرق وتفوقه الثقافي بصورة علاقة مثاقفة أخذت شكل علاقة المثقف الشرقي بالمرأة الأوروبية التي تكون عادة شقراء، زرقاء العينين، في حين إن الرجل الشرقي ذهب للدراسة في إحدى الدول المتروبولية غالبًا.

إن الروايات العربية التي عرضت هذا الموضوع رويت بضمير المتكلم غالبًا، وإن لم تروَ بضمير المتكلم، فهي تروى بضمير الغائب، الذي وظف فنيًا ليصب مصب السيرة الذاتية، ما أتاح للناقد طرابيشي ممارسة لعبته النقدية المعهودة، وأعني المماهاة بين المبدع وشخصياته الفنية أيديولوجيًا ونفسيًا.

وقد حلل طرابيشي نماذج من التجليات الأدبية للعلاقة الحضارية بين الشرق والغرب التي بدأت علاقة افتراس وتصيد، ينهان على حرمان الشرقي من ظل الأنثى في محيطه أول عهده بالغرب، وتنتهي بصورة انتقال وفرز، وهو الطور الثاني من أطوار حياة المثقف الشرقي في الحاضرة المتروبولية، ما جعل صورة الغرب في الرواية العربية صورة رجعية غالبًا، أو تقدمية ظاهريًا، ورجعية باطنيًا.

والجدير بالذكر أن الناقدة الألمانية روتراود فلاندت أشادت بجهد طرابيشي الرائد في دراسة صورة المرأة الأوروبية في الأدب السردي العربي، وذلك في محاضرتها التي ألقتها في جامعة دمشق عام 1989[19]، وأشادت بتحليله المعمق لدوافع المثقف الشرقي للثأر منها، لا سيما التحليل النفسي للعقد والمكبوتات النفسية التي عاناها (مصطفى سعيد) الشخصية الرئيسة في رواية الطيب صالح (موسم الهجرة إلى الشمال)، فقالت: ((مصطفى سعيد يعبر بكل صراحة عد دافع الثأر الكامن من وراء اصطياده للنساء الأوربيات، ويظهر بذلك العقد النفسية ذاتها التي رآها فرانز فانون في كتابه (معذبو الأرض) عندما حلل نفسية الزنجي الذي عانى آثار الاستعمار.

ويبدو أن جورج طرابيشي توصل إلى هذا الرأي من خلال دراسته رواية الطيب صالح، إلا أنه لا ينطبق بوضوح

(19) د. عبده عبود، الأدب المقارن، ص 391.

على أكثر الروايات والقصص الأخرى، فدافع الثأر لا يستشف إطلاقًا من خلال تصرف أغلب أبطالها))[20].

وقد تبنت فلاندت تفسير طرابيشي إحساس البطل العربي الدائم برغبته في استحواذ أية امرأة أوروبية واصطيادها، بتوصيف حضاري قاس، يعد وصفه للمرأة غير مشرف، ذلك ((أن الرجولة في الحضارة العربية -وفي غيرها من الحضارات الأبوية- عبارة عن السيطرة حسب التقاليد، بينما الأنوثة عبارة عن الخضوع على الصعيد السياسي والثقافي، ولذا يراوده باستمرار -بوعي أو بدون وعي- شعور بالحاجة إلى الانتقام من خلال إقامة علاقات جنسية مع أوربيات، مؤكدًا لنفسه أن أوروبا هي الأنثى الحقيقية))[21].

وهنا لا بد من الإشارة إلى التشابه الملحوظ في الآراء المطروحة عن صورة المرأة الأوروبية بين رؤية فلاندت المقدمة في عام 1989، ورؤية جورج طرابيشي في كتابه (شرق وغرب رجولة وأنوثة) المنشور في عام 1977، وهو تشابه يشمل الموضوع المطروح للدراسة، وتفسير ظاهرة رغبة المثقف الشرقي في استحواذ كل امرأة أوروبية، وبعض الأعمال المدروسة، والشواهد الطويلة التي تضمنتها الدراستان كلتاهما.

إن التشابهات السابقة، تقودنا إلى التساؤل عن مدى استفادة فلاندت من كتاب طرابيشي الذي سبق المحاضرة في تاريخ نشره عام 1977، ويقودنا إلى أصداء الكتاب الواسعة التي خلفها في أعمال النقاد والمقارنين العرب والغربيين، ويعزز أيضًا ريادة طرابيشي ميدان الدراسات الصورلوجية الإجرائية في الرواية والقصة العربيتين، ومن ثم تأسيسه ركيزة أساسية من ركائز الأدب المقارن الإجرائي عربيًا وغربيًا أيضًا، وهذا يعني أن طرابيشي لم يكتب على غلاف كتابه عبارة (دراسة مقارنة) أو كلمة (صورلوجيا)، إلا أن فحوى الكتاب، والتوظيف النقدي له في كتب المقارنين والنسج على منواله غالبًا يعزز هذا الانتماء، ولا يلغيه.

يشير طرابيشي في نهاية الكتاب إلى أنه لم يلتزم حدود النقد الأدبي، لأنه اعتمد اختيارًا مسبقًا واعيًا للأعمال المدروسة، فقد أرادت هذه الدراسة أن تكون دراسة على صعيد الوعي أكثر من كونها دراسة على صعيد الأدب لسببين: ((الدور الخطير للأدب في تشكيل الوعي، والدور الخطير للوعي في تشكيل التاريخ))[22].

وفي مضمار الحديث عن ريادة هذا الكتاب في ميدان الدراسات التطبيقية المقارنة في علم الصورة، تنبغي الإشارة إلى معاصريه أيضًا ممن نهجوا نهجًا مشابهًا.

أشار (نبيل سليمان) -مثلًا- إلى التشابه الواضح بين الأعمال المدروسة في هذا الكتاب الصادر في عام

(20) د. عبده عبود، الأدب المقارن، ص 401.

(21) د. عبده عبود، الأدب المقارن، ص 400-401.

(22) د. عبده عبود، الأدب المقارن، ص 192.

1977، وكتاب (المغامرة المعقدة)[23] لمحمد كامل الخطيب الصادر عام 1976، فكلاهما درس (عصفور من الشرق، أحلام يولاند، الحي اللاتيني، السيمفونية الناقصة، رصيف العذراء السوداء، موسم الهجرة إلى الشمال، الأشجار واغتيال مرزوق)، أما الخطيب فقد أضاف إليها دراسات أخرى، في حين إن طرابيشي اكتفى بهذه الأعمال وقد كانت دراسته سوسيولوجية –سيكولوجية ومقارنية، تتناول من منظور الوعي موضوعي الجنس والحضارة، فتلبس الثاني رداء الأول.

أما الخطيب فقد عني بالمستوى الفني لتجسيد علاقة الشرق بالغرب في بعض من دراسات الكتاب لا كلها، لكنه لم يبلغ في ذلك مبالغة طرابيشي بتفسير الأعمال المدروسة من منظور جنسوي في تأويل العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب، يضاف إلى ذلك درس الخطيب البيئة الاجتماعية خارج العمل الفني وداخله.

لكن اختلاف المنطق يقود إلى اختلاف النتائج، لذا فإن ما توصل إليه الناقدان متشابه أحيانًا، لا سيما على مستوى تأويل الرموز، ومختلف أحيانًا أخرى في التأويلات النفسية لطرابيشي، والتأويلات الأيديولوجية الطبقية للخطيب، فهل يمكن أن يكون طرابيشي مقلدًا في دراسته محمد كامل الخطيب؟

إن اتفاق الناقدين في الأمثلة الطويلة التي ساقاها في دراسة رواية (الأشجار واغتيال مرزوق) يقود إلى تأكيد هذا التقليد، لكن طرابيشي حاول الفرار من خلال تعميق الرؤى الفرويدية والماركسية التي قادته إلى تأويلات مختلفة، إضافة إلى ما يتمتع به من أسلوب نقدي مرن يستكمل عدته النظرية في المقدمة، ويسوق أدلته في التطبيق.

وإن كان الكتابان متزامنين نشرًا، إلا أن الخطيب لا يلغي ريادة طرابيشي في ميدان التطبيق لدراسة الصورة عربيًّا، فكتاب طرابيشي لا يخرج في نماذجه المدروسة عن محور صورة الآخر والعلاقة الحضارية بين الشرق والغرب، أسبابها النفسية والتاريخية، وتجلياتها الاجتماعية، بينما يعنى الخطيب بالجوانب الفنية والجمالية للأعمال المدروسة، ما يخرج عن هدف الدراسات المقارنية إلى غاية نقدية جمالية.

ثانيًا: دراسة التشابهات النمطية بين الرواية العربية، والأثر الغربي

1. أثر الأساطير العالمية في الرواية العربية

في كتابه (لعبة الحلم والواقع) 1972 يدرس جورج طرابيشي أثر بعض الأساطير العالمية في نماذج من الرواية للعربية، أسباب هذا التأثر والتأثير، وتشابه الظروف التاريخية والاجتماعية الدافعة إلى هذا التأثر،

(23) د. محمد كامل الخطيب، المغامرة المعقدة، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1979).

وتجلياته فنيًّا وجماليًّا. لا تخلو دراساته لأثر الأسطورة في الرواية عربيًّا من مؤثرات نفسية، تمتح مادتها من مقولات كارل غوستاف يونغ في النماذج العليا.

يربط طرابيشي –مثلًا– بين عهد الفن الذي قطعه الحكيم في كتابه (عهد الشيطان) مع شيطان الإبداع، وبين عهد فاوست مع مفيستو، مقارنًا بين خسارتي كل منهما.

وفي دراسته مسرحية الحكيم (بيجماليون) ينطلق من منهج مقارن متأثر بالاتجاه الأسطوري في النقد، فيستند إلى أسطورة بيجماليون نفسها، مفسرًا صراعات بيجماليون الشخصية الفنية، بصراع بيجماليون الأسطورة.

والأمر نفسه يتكرر في تفسيره مسرحية الحكيم (راهب الفكر) في ضوء أسطورة بافنوس وصراعه مع تاييس.

وقد ذهب طرابيشي إلى تفسير توظيف الأسطورة في الأعمال السابقة بفكرة (الإنسان الأعلى)، وهو ما ينسجم مع فكرة النماذج العليا التي طرحها يونغ[24]، وطورها كلود ليفي شتراوس في فكرة الألوهية[25]، وتصب فيما سماه فرويد (الغرور) أو (النرجسية) التي يقترب منها توفيق الحكيم، في معادلته التي تضع الفنان موضع الإله، الذي يسمو على النمل البشري[26].

ومن دون البحث في تاريخ هذا التأثر، يكتفي طرابيشي بدرس تشابه الظرف النفسي والاجتماعي الذي عاشته الشخصيات، ووجدت في الأسطورة نموذجًا ومثلًا أعلى يختزل محمولات الألوهة، الشر، الخير، النرجسية والبحث عن الخلود. ويغفل طرابيشي أسباب اختلاف مصائر بعض الشخصيات المستلهمة من الأساطير عن مصائر أصحابها في الأسطورة النموذج، مكتفيًا بتجليات هذا التأثر، ما يحد من الدور الحقيقي لدراسات التأثر والتأثير والتشابهات النمطية في الكشف عن السبب التاريخي والاجتماعي الذي يفرض نفسه بصورة واعية أو غير واعية ويقود إلى الاستعانة بمحمولات بطل أسطوري دون آخر، أو الانحراف عن مصيره إلى مصير متخيل ومخترع.

يمكن تفسير ذلك بأن كتاب لعبة الحلم والواقع ليس كتابًا في النقد المقارن، وما درس أثر الأسطورة في بعض النماذج الأدبية العربية إلا صورة من صور الانحراف عن الواقع إلى الحلم وبالعكس، ما يعني أنها

(24) للمزيد: د. حنا عبود، النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، د.ت).
و: سعد البازعي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 168.

(25) سعد البازعي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، ص 66، 77، 175.

(26) للمزيد: جورج طرابيشي، لعبة الحلم والواقع، (بيروت: دار الطليعة، 1972)، ص27.

دراسات وظفت لأغراض جمالية فنية، انحرفت عن غاية الدرس المقارن تاريخانيًّا واجتماعيًّا.

يحاول جورج طرابيشي أن يخلق توليفة نقدية جديدة تمتح مادتها من معطيات المنهج النفسي والأدب المقارن في كتابه (أوديب في الرواية العربية) 1982، إذ يعنى بتجليات عقدة أوديب في الرواية العربية، ويجهد في درس الأثر النفسي لهذه الشخصية في الرواية العربية، غير بعيد عن دراسة سبل التأثر والتأثير.

وقد أشار طرابيشي للمرة الأولى في منجزه النقدي في هذا الكتاب إلى العلاقة العميقة بين شغله النقدي نفسيًا واجتماعيًا والنقد المقارن، فقال مستخدمًا مصطلح (النقد المقارن) للمرة الأولى في مؤلفاته: ((إن النقد المقارن لن يعز عليه أن يقرأ سر المنتحرة ومعها من بعدها أهل الكهف والملك أوديب وسواهما قراءة بيراندیلية...))[27].

والإشارة إلى دور النقد المقارن المهم في درس أثر شخصيات أسطورية ذات محمولات شغلت علم النفس، يثري الدرس النفسي بمادة معرفية تاريخية واجتماعية، وتجليات هذه المؤثرات فنيًّا وجماليا، مادةٍ لا يعنى بها الدرس النفسي في تشريحه العمل الأدبي تشريحًا يجعل من الشخصيات الفنية شخصيات عصابية على سرير المحلل النفسي.

إن هذه المزاوجة بين معطيات الدرس المقارن، ومعطيات الاتجاه النفسي في الدرس الأدبي لم يسبق إليها طرابيشي عربيًّا، وهو ما يتجلى بوضوح في كتابه (عقدة أوديب في الرواية العربية).

3. مقارنة الآداب القومية

إن مقارنة أدب قومي بأدب قومي آخر (مكتوب بلغة مختلفة) واحدة من ميادين الدرس المقارن، يكون فيها عامل اختلاف اللغة بين العملين المدروسين عامًا مهمًا في سبغ صفة (المقارنة) على المنجز النقدي، فإن تشابهت اللغة بين العملين المدروسين حتى لو كانا من هويتين مختلفتين صار الدرس النقدي لهما موازنة، وخرج من مضمار المقارنة.

تابع جورج طرابيشي في كتابه (رمزية المرأة في الرواية العربية) 1981 ما بدأه في كتابه (شرق وغرب، رجولة وأنوثة) من تأثر بموضوعات النقد المقارن في نقده الإجرائي، بمقارنة نماذج من الرواية العربية بأخرى من الآداب العالمية، من مثل مقارنة أدب الرجولة في رواية (حين تركنا الجسر) لعبد الرحمن منيف، بنموذج

(27) جورج طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية، (دمشق: دار الطليعة، 1982)، ص 147.

آخر من أدب الرجولة في رواية (الشيخ والبحر) لإرنست همنغواي[28]، إلى جانب مقارنته رواية (غرفة المصادفة الأرضية) لمجيد طوبيا برواية (ما العمل) لتشيرنشيفسكي.

ويعقد طرابيشي مقارنة بين مسخ كافكا وشخصية (عثمان بيومي) في رواية نجيب محفوظ (حضرة المحترم)، فيخلص إلى أن الأول بريء لأنه مسخ نفسه بضغط قدري من العالم الخارجي، أما الثاني فقد مسخ نفسه بنفسه في داخل عالمه الداخلي عبر عزل نفسه عن العالم الخارجي، ومن ثم هو مذنب. فإذا كان الإنسان يتعاطف مع الحشرة الكافكوية الصارخة على منوال سارتر: ((الجحيم هو الآخرون، لأن عذابها يفضح سادية العالم، أما مع حشرة محفوظ، فلا يملك إلا أن يتقزز لأن عذابها لا يفضح إلا مازوخيتها هي نفسها))[29].

وما زال في دراسة الآداب القومية يقيم علاقة بين النقد النفسي والواقعي والنقد المقارن، في منهج يوضح تأثره بالمدرسة السلافية في الأدب المقارن، التي لا تشترط وجود تأثر وتأثير بين الأدبين المقارنين حتى تبرر عملية المقارنة بين الظواهر المتشابهة بينهما.

ثالثًا: إسهامات نظرية في قضايا الأدب المقارن

تحدث الباب السابق عن ريادة جورج طرابيشي الدرس النقدي التطبيقي المقارن عربيًّا في كتاب (شرق وغرب رجولة وأنوثة)، وقد امتدت هذه المؤثرات إلى كتابه التالي (الأدب من الداخل)، لكن اللافت للانتباه أن أدوات النقد المقارن في كتابه الأول أكثر تطورًا منها في الكتاب الثاني، وهذا ما يجد تفسيره بأن الكتاب الثاني (الأدب من الداخل) 1978 مجموعة من المقالات التي نشرها طرابيشي في أواخر الخمسينيات، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ضرورة عد هذا الكتاب من بواكير تأليف طرابيشي النقدي من جهة، و تأثره المبكر بالنقد المقارن الإجرائي، في استقباله عربيًا من جهة أخرى.

لم يكن تأثره بالنقد المقارن طاغيًا على تأثره بالاتجاهين النفسي والاجتماعي في الكتاب، غير أنه ظهر واضحًا بمجموعة من القضايا التي بدا التأثر واضحًا فيها بالمدرسة السلافية الروسية في الأدب المقارن، ومن أبرز تلك القضايا: التفاعلات الثقافية الدولية، وعالمية الأدب والأديب، وقومية الأدب.

وتعد هذه القضايا حتى الآن من القضايا النظرية المشكلة في تاريخ الأدب المقارن ونقده، وعلى الرغم من ذلك، فقد خصها طرابيشي بدرس نظري بخلاف دأبه في الدرس التطبيقي لا التنظير، ما يشي بإلحاحها وأهميتها وضرورة الوقوف على إطار نظري ناظم لها.

(28) للمزيد مراجعة الفصل الأول من كتاب: رمزية المرأة في الرواية العربية، (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 6.

(29) للمزيد: مراجعة المصدر السابق، ص 96، 97، بتصرف.

1. عالمية الأدب والأديب وقومية الأدب

فالعالمية -برأيه- حق لكل أديب، لكن هذه الصفة تخضع في العالم العربي الممزق لمعايير عدة، لا يكتسبها الكاتب بتجرده إقليميًا أو قوميًا وبمحاولة الانتماء إلى العالم، لأن الانتماء إلى العالم لا يكون إلا من خلال شعب محدد وأرض قومية محددة، من دون أن يعني ذلك ابتعاده عن طرح مشكلات عالمية، كونية تحظى باهتمام شعوب الأرض قاطبة، لكن اللغة والجمهور هما اللذان يحددان دلالة العمل الأدبي قبل أن يحددا مضمونه العالمي[30].

هذا يعني أن مقومات عالمية الأديب هي القومية التي يكتسبها الأديب بالانتماء إلى مجتمعه القومي، انطلاقًا من اللغة التي تحدد انتماء الأديب القومي، ومن ثم عالميته.

أما المقوم الآخر فهو اللغة، إذ يخاطب الكاتب جمهورًا معينًا يتكلم لغة قومية معينة، والكاتب والقارئ يحددان دلالة العمل، فعندما يطرح المبدع مشكلة عالمية استلهمها من كتاب غربيين، ثم يقدمها للقارئ العربي بلغة عربية، لن ينهض عمله إلى العالمية، لأن القارئ غير معني بتلك القضية، والعكس صحيح، ومن ثم لا يكفي المضمون العالمي وحده لتحقيق دلالة العمل الأدبي العالمية.

إن طرابيشي، باهتمامه بهذه القضايا الثلاث في كتابه، يعبر عن تأثره بالاتجاه المقارن في النقد الأدبي العالمي من منظور المدرسة السلافية، تأثرًا يعزز مرة أخرى دوره الريادي منذ خمسينيات القرن الماضي في باكورة الخوض في بعض قضايا الدرس المقارن الدارج والمختلف عليه آنئذ عربيًا.

الخاتمة

اتسمت ملامح جورج طرابيشي النقدية في نصف قرن من التأليف في نقد الأدب بالتجديد ومفارقة المألوف، مفيدًا من دوره مترجمًا في مواكبة التأليف الغربي في ميادين النقد النفسي والاجتماعي والمقارن أيضًا.

لم يخرج طرابيشي في مؤلفاته النقدية كلها على أدوات النقد النفسي في درس الرواية العربية، ونجدها حاضرة في مؤلفاته معظمها، بما فيها مؤلفاته التي شهدت باكورة الدرس التطبيقي المقارن، محاولًا في مزاوجته بين الاتجاهين في درس السرد أن يسد حاجة التحليل النفسي للأدب إلى أدوات معرفية تاريخية واجتماعية أيضًا، تضع العمل الأدبي العربي في موضعه من الثقافات العالمية، من حيث دورانه في فلكها، أو صوغ علاقته بها تأثيرًا وتأثرًا، تجليات هذا الاستقبال، كاشفًا عن وجه المثقف العربي في علاقته بالغرب علاقة استلاب ودونية أو مثاقفة بهدف الإغناء.

(30) جورج طرابيشي، الأدب من الداخل، (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 154-155 بتصرف.

وتظل ريادة جورج طرابيشي في النقد المقارن التطبيقي عربيًا من أبرز ملامح التجديد، إذ لم يسبق طرابيشي إلى تأليف كتاب كامل في صورة الآخر في الرواية العربية، إنما كان جهد السابقين مجموعة من البحوث المتفرقة في كتب ذات طابع نقدي أدبي، أو مقالات متفرقة، ما جعل كتابه (شرق وغرب رجولة وأنوثة) عماد التأليف في دراسة العلاقة بالآخر عربيًا، وإن لم يأت على ذكر مصطلح مقارن ولو مرة واحدة.

المصادر والمراجع

1. **المصادر**

1. طرابيشي. جورج، لعبة الحلم والواقع، (بيروت: دار الطليعة، 1972).
2. شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ط3، (بيروت، دار الطليعة، 1982).
3. الأدب من الداخل، (بيروت: دار الطليعة، 1978).
4. رمزية المرأة في الرواية العربية، ودراسات أخرى، (بيروت: دار الطليعة، 1981).
5. عقدة أوديب في الرواية العربية، (بيروت: دار الطليعة، 1982).

2. **المراجع**

1. أبو السعود. فخري، في الأدب المقارن ومقالات أخرى، جيهان عرفة (إعداد)، د. محمد علي مكي، (تقديم)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997).
2. البازعي. سعد، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).
3. الخطيب. د. حسام، الأدب العربي المقارن، (دمشق: جامعة دمشق، 1991).
4. الخطيب. محمد كامل، المغامرة المعقدة، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1979).
5. براور. إس إس، الدراسات الأدبية المقارنة: مدخل، عارف حديفة (مترجمًا)، (دمشق: وزارة الثقافة، 1989).
6. باجو. دانييل هنري، الأدب العام المقارن، غسان السيد (مترجمًا)، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1997).
7. تييغيم. بول فان، الأدب المقارن، سامي الدروبي (مترجمًا)، (دار الفكر العربي، د.ت).
8. جيرمونسكي. فيكتور، علم الأدب المقارن، شرق وغرب، د. غسان مرتضى (مترجمًا)، (حمص، 2004).
9. ديما. ألكساندر، في علم الأدب المقارن، د. محمد يونس (مترجمًا)، د. عباس خلف (مراجعًا)، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987).
10. عبود. حنا، النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، د.ت).
11. عبود. د. عبده، الأدب المقارن، (حمص: منشورات جامعة البعث، 1999).
12. غنيمي هلال. د. محمد، الأدب المقارن. ط: جديدة، (القاهرة: دار نهضة مصر، 2004).
13. مجموعة من المقارنين الفرنسيين، الوجيز في الأدب المقارن، بيير برونيل وإيف شيفريل (مشرفان)، د. غسان السيد (مترجمًا)، (دمشق، 1999).
14. Gifford. Henry, Comparative Literature, Concepts of Literature, (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

المحور الثاني :جدل العلاقة بين العلمانية والديمقراطية

جورج طرابيشي باحثًا عن العلمانية في الإسلام

سمير ساسي

تمهيد

هل يقبل الإسلام العلمانية؟

سؤال ما انفك يطرح على بساط البحث والتمحيص، منذ عصر النهضة ومحاولات المفكرين العرب الإجابة عن سؤال: لماذا تقدم الغرب وتخلف المسلمون؟ وقد حام هذا الجهد، بصورة تكاد تكون إجماعيًا، حول عد السؤال السياسي في الإسلام هو قطب الرحى في كل مقاربة تروم الوصول إلى حلّ يساعد العرب والمسلمين في دخول زمن الحداثة السياسية. يقصد بالسؤال السياسي هنا: علاقة الدين بالسياسة ومجالات التداخل والانفصال، وإمكان وجود العلمانية، بما هي فصل بين المجالين، داخل المرجعية الدينية التي كرسها الدين الإسلامي لضبط المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد تعددت المقاربات واختلفت نتائجها ومنهجيات بحثها، كما اختلفت المواقف ازاءها، ويمكن أن نجمل هذه النتائج في تيارين كبيرين سادا الفكر العربي الإسلامي، منذ بداية هذه المحاولات: تيار أول يدعو إلى عزل الإسلام عزلًا تامًا وإخراجه من ممكنات النهوض، وعده العائق الرئيس أمام هذا النهوض. تيار آخر يعد أن الحل يكمن في التمسك بالإسلام ورفض كل ما عداه من أفكار وفلسفات، وقد بدا جليًّا أن التيارين عاشا حالة صدام حادة منعت إمكان الالتقاء والتقارب، بما عمق السؤال عن سبيل أمثل للحل.

لقد تصدى مفكرون وباحثون عرب لهذا المشكل؛ محاولين الخروج من دائرة التنافر الحاد بين التيارين المهيمنين على ساحة الفكر العربي، من خلال إعادة النظر في مناهج المقاربات الفكرية للسؤال ومحاولة تجاوز القطيعة الكاملة مع المنجز، وبخاصة التراثي منه. يعد جورج طرابيشي واحدًا من أبرز من تصدى لهذه المهمة الفكرية، ولا يعد قولنا هذا استباقًا لنتائج البحث، ولا انحيازًا إلى المفكر، إنما توصيفًا لواقع منجز ننطلق منه إلى النظر في ما قدمه طرابيشي من إسهام فكري، ونترك للبحث تقييمه.

مشكلة البحث

المشكل الرئيس لموضوع بحثنا نوجزه في السؤال: هل يقبل الإسلام العلمانية، بحسب جورج طرابيشي؟

فرضيات البحث

ذهب جورج طرابيشي إلى أن بذورًا للعلمانية وجدت في الإسلام الأول، ولكنها عير كافية للحديث عن علمانية في الإسلام، وأن ذلك يستوجب قطيعة معرفية مثل التي جاءت مع الحداثة لتطوير علمانية في الإسلام، ونحن نقارب هذه النتيجة وما تطرحه من أسئلة مختلفة من خلال الفرضيات الآتية:

– إن في الإسلام بذورًا للعلمانية، بحسب طرابيشي.

– إن ما ذهب إليه طرابيشي، من وجود معوقات كثيرة في الإسلام تحول دون تطبيق العلمانية، مثل غياب الدولة الناجزة والمجتمع المدني، يناقض حديثه عن البذور العلمانية فيه؟

– تثير قراءة طرابيشي العلمانيةَ في الإسلام إشكالات كثيرة، ومنها الدور الذي يمنحه للعلمانية لتأسيس الدولة والمجتمع المدني، بما هو شرط وجودها، فهو يجزم بأن العلمانية لا توجد إلا في البلدان التي وصلت إلى الحداثة السياسية، بما هي فصل الدولة عن المجتمع المدني.

– كذلك إشكالية الطائفية التي يرى أن حلها يكمن في العلمنة، بل يدفع هذه النتيجة إلى أقصاها، حين يدعو إلى علمنة الدين نفسه للخروج من دائرة الصراع الطائفي.

– إن السؤال الأبرز في مقاربة طرابيشي العلمانية هو فك التناقض بين رؤيتها حلًا لعدد من المشكلات المعوّقة دخول العرب والمسلمين زمن الحداثة السياسية، ورفضه عدّها أيديولوجيا خلاصية.

إن السؤال، الذي يساعدنا في ملامسة أبعاد المشكلة الرئيسة لموضوع بحثنا، هو: هل يقبل الإسلام العلمانية؟ ما دواعي هذا الطرح؟ ما مستنداته؟ هل يمكن الحديث عن مقومات خاصة في الإسلام تبتعد عن مسار العلمنة، بما هي فصل بين الدين والسياسي، وبخاصة في ظل ما أقره طرابيشي نفسه وعدد من الدارسين من أن الطبيعة الاجتماعية للإسلام لا ينكرها إلّا جاحد؟

منهج البحث

اخترنا، بعد البحث والتمحيص، أن نقارب مشكلة بحثنا منهجيًا، من خلال منهجي تحليل الخطاب والأنثروبولوجيا السياسية؛ انطلاقًا مما رسخ لدينا من أن «الأنتروبولوجيا السياسية أداة اكتشاف ودراسة شتى المؤسسات والممارسات التي تحقق حكم الناس، فضلًا على أنها أداة اكتشاف لتنظيم التفكير والرموز التي يستند إليها»[1]، ومن خلالها يمكن أن نفهم العلاقات السياسية وما تبنيه من أنساق ونظم ووضع التناقضات والتوترات والحركة الملازمة كل مجتمع في الحسبان. تبرز أهمية الوعي بهذه الحقائق في معرفة الحدود العلمية التي يمكن أن تضبطها المفهومات والنظريات المستخلصة عن حقائق كل مجتمع، بينما ينطوي عدم الوعي بكل ذلك على خطر يتجلى في التعامل مع حقائق مختلفة، وكثيرًا ما يتم التعامل معها كما لو أنها حقائق مطلقة تصدق على كل المجتمعات، وتعميمها وتبنيها معرفيًا.

إن هذا الاستنتاج يساعدنا في إعادة النظر في التعامل مع موضوع السلطة في الإسلام، من منطلق رؤية تعد الإنسان حقيقة اجتماعية تاريخية والوحي سلطة متعالية في رصدها الموضوعي، فتحاول الكشف عن إمكاناته واحتمالاته، بصرف النظر عن نوع العلاقة بين الشرع وحركة الإنسان، سواء كانت تلك العلاقة تظهر في ما بينهما الاقتراب أو الابتعاد والتفاعل أو التنافر.

أمّا منهج تحليل الخطاب، فيساعدنا من خلال دراستنا لغة الخطاب على تجاوز فهم ما يقوله الخطاب إلى فهم كيف يقول، بغرض تحقيق وعي أوسع به، من خلال تجاوز الحدود الوصفية للجملة، ثم كشف الرابط بين اللغة والثقافة[2]. نحن أمام خطاب تمثل السلطة مركزه وهو ما يفرض علينا تحديد ما إذا كانت لغة الخطاب محايدة، في التواصل بين أفراد الاجتماع السياسي الإسلامي، أم مراوغة أم كانت تصف الواقع أم تصنع عالمها الخاص، كما يظن السيميائيون؟ ذلك يستدعي منا التوقف عند مفردات الخطاب من إشارة إلى المكان والزمان والعلاقة والسياق، ومن التفاعل الذي يقوم على ترابط بجهة معيّنة أو الانفصال عن أخرى.

دراسات سابقة

لم نقف، في حدود ما اطلعنا عليه من بحوث ودراسات، على كتب خصت مبحث العلمانية عند طرابيشي ببحث منفرد، وما وقفنا عليه في مسيرة بحثنا كان جملة من الدراسات أو المقالات العلمية التي راوحت بين استعراض أهم الأفكار التي يطرحها طرابيشي، من دون الدخول في حوار مع هذه الأفكار،

(1) جورج بلاندية، الأنتروبولوجيا السياسية، علي المصري (مترجماً) (بيروت: مجد للنشر ، 2007)، ص28.

(2) Zellis S.Harris, «Discourse Analysis,Language», Vol.28, no.1, Jan- Mar 1952, Pp.1 -30.

على شاكلة مقال هاشم صالح في موقع الحوار المتمدن[3] أو ما نشره عيسى الجابلي في مجلة ذوات[4].

أما من الكتب، فوقفنا على (العلمنة والأسلمة: نعم ولكن) لسعد كموني[5]، وهو كتاب لم يكتف باستعراض آراء طرابيشي حول العلمانية في الإسلام، بل أخضعها للدرس والتمحيص في الفصل الأول الذي ورد بعنوان «علمنة دين جورج طرابيشي ودولة القرضاوي الإسلامية». يسائل كموني طرابيشي، من باب الإنكار عليه، عن حقيقة الحاجة إلى ثورة تفكيرية منهجية «تخلصنا مما نحن فيه من هامشية حضارية»، وبعد مناقشة موقف طرابيشي من العلاقة بين اللغة والتفكير، رفض ما اقترحه حول ضرورة فصل العربية عن الإسلام، حتى يتمكن العرب دخول السباق الحضاري.

أكد كموني أنه سيناقش ما قدمه طرابيشي من تأصيل مستويات العلمنة الغربية، بوصفها سببًا في إنجاز الحداثة الأوروبي، في سياق الكلام حول ضرورة التقدم العربي والإسلامي؛ مشيرًا إلى أنه ما كان ليفعل ذلك، لولا أنّ طرابيشي «اقترحها لنا كي نستأنس بها ونحن نغالب واقعنا المزري، ولو أنّ أستاذنا الكبير اكتفى بتقديمها على أنّها مظاهر التحولات الأوروبية، من القرون الوسطى إلى الحداثة والتقدّم، لكان كفانا مغبّة المقاربة هذه، وكنا فهمنا عمله في مظانه الثقافية والعلمية والاجتماعية والدينية، وقلنا فيه ما ينصفه حيث هو. أما وأنّه يريدنا أن نتمثله في سعينا للتحديث ويدعونا [بصورة مباشرة وغير مباشرة] لاعتماده جهادًا في سبيل الدنيا، بديلًا [من] الجهاد في سبيل الآخرة، فهذا ما لا يصحّ أن نمرّ عليه، من دون تناوله بقدر مستطاعنا على الفهم»[6].

أما خالد كبير علال، فقد خصص جزءًا من كتابه (وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم)[7]، لمناقشة جورج طرابيشي في موقفه من العلمانية، وغلب على هذه المناقشة الطابع العاطفي والمحاججة الأيديولوجية التي تبتعد من كونها بحثًا علميًا رصينًا، على الرغم من أنه عرض آراء طرابيشي بكل دقة. لقد استفدنا مما اطلعنا عليه في استيعاب موقف طرابيشي وتدقيق ما كان في قراءتنا من لبس أو اشتباه؛ متجاوزين ما رأيناه يخرج من دائرة البحث العلمي، ومحاولين أن ندفع ببعض النتائج التي رأينها مهمةً إلى أقصاها، من أجل مساءلة جورج طرابيشي، في رحلة بحثه عن العلمانية في الإسلام، بصورة علمية رصينة.

(3) هاشم صالح، «هرطقات جورج طرابيشي»، الحوار المتمدن: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=182181.

(4) عيسى الجابلي، مجلة ذوات، العدد 7 (أكتوبر 2015).

(5) سعد كموني، العلمنة والأسلمة: نعم ولكن (**الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014**).

(6) كموني، العلمنة، المقدمة.

(7) خالد كبير علال، وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين و العقل والتراث والعلم (عمان: دار المحتسب، 2010).

في المضمون

يفرض علينا بحث جورج طرابيشي عن العلمانية في الإسلام، وإقراره أن بذورًا للعلمانية وجدت في الإسلام الأول والتجربة التاريخية للمسلمين؛ طرح بعض الأسئلة التي نراها ضرورية لمقاربة مشكلة هذا البحث وتفكيكها. من هذه الأسئلة: هل يقبل الإسلام العلمانية؟ ما دواعي هذا الطرح؟ ما مستنداته؟ هل يمكن الحديث عن مقومات خاصة في الإسلام تبتعد عن مسار العلمنة، بما هي فصل بين الدين والسياسي، وبخاصة في ظل ما أقره طرابيشي نفسه وعدد من الدارسين من أن الطبيعة الاجتماعية للإسلام لا ينكرها إلا جاحد؟ هذه الأسئلة التأطيرية تفتح لنا بابا أول نستعرض من خلاله طرح جورج طرابيشي مشكلة العلمانية في الإسلام التي ركز الحديث عنها في «هرطقاته» الأولى، وبخاصة الثانية وبعض حواراته[8].

أولًا: ملاحظات قبل البدء

من المهم في بداية هذا البحث الإشارة إلى أننا نتعامل مع موقف عدّه صاحبه من «حصاد العمر»، أي إنه موقف نهائي جاء بعد تمحيص ودراسة، «ففي لحظة بعينها وتوقعًا للرحيل، يجد الكاتب نفسه منساقًا للعودة إلى دفاتره القديمة [...] ليعدم منها ما يعتقد أنه لا خسارة بإعدامه ويستبقي منها ما هو جدير بأن يبقى من بعده»[9]. الملاحظة الأخرى التي يجدر بنا التوقف عندها هي وصف طرابيشي هذا الحصاد الذي أقره ورضي أن يبقى بعده بالهرطقة، وهي من قاموس اللاهوت المسيحي وقد ارتأى طرابيشي أن يجعلها مقابلًا لمفهوم البدعة في الفقه الإسلامي، ورضي أن يكون مبتدعًا بقلمه، على الرغم من «حرصه على الانتماء بضميره إلى أهل الجماعة»، كما يقول . لقد قدم طرابيشي نفسه هنا ضمن «المقاومين» للأصوليات المتحكمة في الواقع العربي، وتقود حركة ردة نحو القرون الوسطى. كيف بدت العلمانية «بدعة» من بدع المقاومة عند طرابيشي؟

ثانيًا: العلمانية في الإسلام

يقرّ طرابيشي، في مقاله الثاني من كتاب (هرطقات عن الديمقراطية)، بأن الكلام عن العلمانية في الإسلام، وإن بصيغة «بذور» مخففة، فيه صعوبة وجرأة في الوقت نفسه، ويجمل طرابيشي الجرأة في

(8) المصادر الرئيسة لبحثنا هي: هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية (بيروت: دار الساقي، 2006)، هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية (بيروت: دار الساقي، 2008)، العلمانية كجهادية دنيوية ج1، موقع أوان، 2008/11/01، العلمانية كجهادية ج 2، موقع أوان، 2008/16/1.

(9) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص7.

كون العلمانية صارت «بحمولتها المنتهكة للمقدس مرادفًا للكفر في العالم الإسلامي، بما يجعل القائل بها أو الداعي لها جريئًا إلى حد كبير، ويستدل في ذلك بما وقع للكاتب فرج فودة الذي قتل بسبب أنه علماني، بحسب اعترافات قاتله الذي لم يحدد معنى العلمانية بما يحيلنا على معنى الكفر، فمن البدهي أن يكون مقتحم هذا المجال، على علم منه بمصير محتمل نهايته القتل، جريئًا.

أما الصعوبة فتكمن، بحسب طرابيشي، في غياب الجهد الفكري والعلمي لتمحيص هذا المفهوم وضبطه، وفي وجود آراء ناجزة لدى باحثين ترفض هذا المصطلح، مثل رأي الجابري الذي دعا إلى إلغاء هذه الكلمة من قاموس التداول العربي، إضافة إلى وجود موقف فكري له رسوخه وحضوره في الذهنية العربية الإسلامية، وهو ما يرفض القول بالفصل بين الديني والسياسي. يجمع طرابيشي هنا بين «مستشرقين مختصين في الدراسات الإسلامية» و«محترفين محليين للمنافحة عن الإسلام»، وهم جميعًا يؤكدون «بكل وثوقية لا تحتمل الشك أن الإسلام لم يعرف مبدأ الفصل بين الدين والسياسة على نحو ما عرفته المسيحية» [10].

من هنا تبدو الصعوبة، بحسب طرابيشي؛ لأننا إزاء قناعة ترسخت في الوعي الأيديولوجي يكاد «لا يماري فيها أحد»، بحسب قوله. ومن المهم الإشارة هنا إلى تمييز دقيق يقيمه طرابيشي في داخل منظومة الرافضين للعلمانية، إذ يشير إلى أن برهان غليون ومحمد عابد الجابري مثلًا، وعلى الرغم من عدهما العلمانية مشكلة مستوردة ومعدومة اللزوم، فإنهما ربطاها بحاجة الأقلية المسيحية إلى ترتيب علاقتها بالأغلبية المسلمة في العالم العربي، في حين إن دعاة «القدامة»، كما يسميهم طرابيشي، ينطقون بلسان واحد لا تمايز فيه ويرون أن العلمانية محاولة من نصارى الشرق للانتقام من هيمنة الإسلام. بناءً على ما تقدم، يرى طرابيشي أن خطأ رافضي العلمانية، على اختلاف مواقفهم، يتمثل في ربطها بالأقلية المسيحية، بصرف النظر عن وجه الربط الذي قام به كل فريق. هذا الذي يماري فيه طرابيشي ويرى أن «العلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات، لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد»[11].

هذا هو التعريف الذي أسس عليه طرابيشي فهمه العلمانية، أو هي الأرضية الفكرية التي أقام عليها طرابيشي بحثه عن العلمانية في الإسلام، فقد كان همه البحث عن تسوية العلاقات بين المختلفين، في داخل نظام الاجتماع، ورأى أن الآلية الكفيلة بذلك هي العلمانية، فكيف ضبط طرابيشي خصائص هذه الفلسفة والآلية؟ يعتمد طرابيشي مقاربة تاريخية لضبط هذه الخصائص، إذ يصرح منذ البدء بأنه «لا بد أن نعود إلى التاريخ، وهو تاريخ مديد لا يقاس بعشرات السنوات، كما في مثال

(10) طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص20

(11) طرابيشي، هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 10

الحرب الكاثوليكية البروتستانتية التي تمخضت عن تكريس العلمانية في الغرب، كآلية قانونية لتسوية العلاقات بين الطوائف، بل تقاس بمئات السنين من صراع شيعي سني بقي إلى اليوم متجذرًا في مستنقع الطائفية القروسطية، بحكم غياب وتغيب المخرج العلماني»[12].

التاريخ، بحسب طرابيشي، يوفر لنا فرصة فهم نشوء العلمانية في الغرب والتاريخ نفسه يساعدنا على فهم الحاجة إلى العلمانية في الإسلام؛ لأن غيابها أو تغييبها أدى إلى تاريخ دموي وصراع استمر قرونًا من الزمن. لذلك كان همّ طرابيشي «استحضار هذا التاريخ المغيب»، وقد فعل ذلك بصورة مستفيضة أقر بها هو نفسه وانتهى بها إلى استنتاج أن الطائفية قديمة قدم الإسلام نفسه، غير أنه استدرك على هذا الاستنتاج، «حتى لا يبدو وكأننا نحمل المسؤولية للدين، بما هو كذلك، فلنقل إنها ثابتة من ثوابت الإسلام التاريخي»[13].

هل يعد هذا الاستدراك تبرئة للدين أم مجرد انزياح لفظي لا يؤثر في النتيجة، أم إنه يتنزل ضمن قاعدة الاستثناء الذي يؤكد القاعدة؟ أسئلة يثيرها مشكل العلاقة، بين الإسلام دينًا والإسلام تاريخًا، كما يفهمها طرابيشي، مثلما سنرى لاحقًا. إن عودة طرابيشي إلى التاريخ جعلته يطرح السؤال الآتي: ما السبيل إلى تسوية العلاقات المتوترة دومًا بين طوائف الإسلام؟ فرضت الإجابة عن هذا السؤال على طرابيشي الدخول في محاورة مع من يفترض أنهم يعارضوه حول مسألة العلمانية في الإسلام، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري. في هذه المحاورة، أكد طرابيشي أن التسليم برأي الجابري، الذي يقدم الديمقراطية سبيلًا للحل، يفرض الإجابة عن سؤال كيفية «عقلنة ودمقرطة العلاقات بين طوائف الإسلام، فضلًا عن العلاقات بين ملة الإسلام والملل الدينية الأخرى»[14].

يكتفي طرابيشي هنا بالإجابة المختصرة ويرى أن السبيل هو عدم تغييب العلمانية التي ما جرى اكتشافها في مختبرات الحداثة الأوروبية، إلّا لتكون الدواء الشافي للداء الطائفي، بحسب رأيه. هنا نقف على خصيصة أخرى من الخصائص التي يقدمها طرابيشي للعلمانية، فهي دواء شاف للصراع الطائفي. ثم يدفع طرابيشي بمحاورة معارضيه إلى مداها، فيحاور ممثلي الديمقراطية الشعبية ليرد ممكنات دعوتهم، بناءً على أن الديمقراطية تقوم على مفهوم الخصم، في حين إن «المنافسة الطائفية تقوم على مفهوم العدو، والعدو ثابت لا تتغير هويته»[15].

(12) طرابيشي، هرطقات 2، ص 11.

(13) طرابيشي، هرطقات 2، ص 89

(14) طرابيشي، هرطقات 2، ص 90

(15) طرابيشي، هرطقات 2، ص91

في خلاصة مناقشته أنصار الديمقراطية، يثير طرابيشي ما يسميه بالمشكل النظري الخطر، وهو فصل الديمقراطية عن توأمها العلمانية، وهنا نقف على خصيصة أخرى للعلمانية، فهي توأم الديمقراطية ولا تكون الديمقراطية إلا إذا تمت العلمنة، بمعنى أن العلمانية هي شرط وجود الديمقراطية، ووجه إثارة طرابيشي هذا المشكل الخطر، كما رآه، هو أن «الإسلام، كما هو سائد اليوم على الأقل، لا يعترف بمصدر آخر للتشريع، سوى القرآن والسنة». مؤدى هذا التحليل أو حوار طرابيشي مع أنصار الديمقراطية، بمختلف توجهاتهم، أنه لا يمكن تنزيل ما يقترحونه من حل لتسوية العلاقات بين الطوائف، ما لم يقبلوا بالعلمانية وأنهم لن يكونوا علمانيين، ما داموا بإزاء دين لا يرى سوى القرآن والسنة مصدرًا للتشريع، ومن ثم لا معنى أو لا جدوى من الحديث عن الديمقراطية.

على الرغم من أن طرابيشي جعل أنصار الديمقراطية في «حرج»، حين قرنهم بالعلمانية، وجودًا وعدمًا، إلا أنه أكد أنه لا يرى العلمانية أيديولوجيا خلاصية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حين عدّ أن من الوهم الظن أن «العلمانية وحدها كافية، من حيث هي أساسًا آلية سلبية تقوم على فصل الدين عن الدولة «[16]. فكيف يمكن الجمع بين ما يبدو تناقضًا، في ظاهر قول طرابيشي، من أن الديمقراطية تفتقر إلى العلمانية بما هي شرط وجود، في حين إن العلمانية وحدها غير كافية، بما أنها ليست أيديولوجيا خلاصية؟ قدم لنا طرابيشي حلًا للجمع، فدعا إلى إعادة اكتشاف العلمانية في الساحة الإسلامية وتطويرها وتكييفها، من خلال:

- التحييد الطائفي للدين نفسه الذي يعني، علاوة على علمنة الدولة، علمنة المجتمع في مستوى العمق، «وعلمنة المجتمع إنما تعني تمكينه من إعادة تربية نفسه، ليقبل شرعية التعدد في الأديان وبشرعية التعدد في الدين الواحد»[17]، وهذه التربية هي مهمة العلمانية التي توفر الحماية في المجال العام والتربية في المجال الخاص، ونفاذ العلمانية إلى عمق المجتمع هو عند طرابيشي ضمان لها، حتى لا تدخل في مأزق مسدود. كأننا بطرابيشي يقول لنا إنه لا جدوى من العلمانية ما لم تكن لها حاضنة مجتمعية، ولا حماية للمجتمع ما لم يتعلمن بالعمق. بناء على السياق العام الذي يتنزل فيه هذا الربط المتبادل بين العلمانية والمجتمع عند طرابيشي، نرى أن الباحث يقول لنا، في محصلة بحثه، أنه لا مناص للمجتمع من تربية نفسه على العلمانية والتصدي لحمايتها، حتى يحمي نفسه.

- علمنة الدين: يقصد طرابيشي بالدين «هنا الإسلام، وهو أحوج الأديان إلى الفصل بين الزمني والروحي»[18]، وهذا الأمر يحتاج منا إلى النظر إلى ما وقع في الإسلام من انقسام، على أساس

(16) طرابيشي، هرطقات 2، ص92

(17) طرابيشي، هرطقات 2، ص93

(18) طرابيشي، هرطقات 2، ص93

أنه سياسي لا ديني، بما أن مداره مؤسسة «تاريخية» هي الخلافة والإمامة، وما كان تاريخيًا يمكن أن يطوى، بحسب طرابيشي، غير أن طرابيشي هنا لم يوضح لنا السؤال: هل يقصد بمسار علمنة الدين علمنة تاريخ الإسلام، أم علمنة الإسلام التاريخي، أم إن عدم التمييز عنده مقصود؟

يمكن أن نجد إشارة خفية أو ضمنية إلى هذه القصدية، من خلال محاولة طرابيشي الخروج من المأزق الذي اعترض طرحه، وهو النابع من عدّ الشيعة الإمامة مسألة دينية لا تاريخية، وهذه الإشارة تكشفها دعوة طرابيشي لإعادة تأويل الإمامة، من منطلق حديث لتصبح «روحية خالصة». هكذا يرى طرابيشي أن طيّ الخلاف السياسي من شأنه أن «يفتح أمام الإسلام السني والإسلام الشيعي الطريق إلى إعادة تأسيس نفسيهما في علاقة احترام متبادل، وإلى إسقاط مصطلحات الرفض»[19].

يقرّ أن ما يطرحه قد يبدو للبعض يوتوبيا جديدة، وعلى الرغم من ذلك فطرابيشي لا يزعجه هذا التوصيف، ولا يبدو أنه مستعجلًا في تحقيق علمنة الإسلام، ما دام أنه لا حل لنا إلا في هذه العلمنة، «فمهما تطلب تحقيق هذه [اليوتوبيا]، من عقود أو حتى قرون من السنين، فليس من سكة أخرى يمكن لها أن تسلكها، سوى العلمنة، فوحده الإسلام المروحن، على صعيد التجربة الفردية الشخصية والإسلام غير المؤدلج على صعيد المؤسسة الدينية المجتمعية، يمكن أن يوفر المناخ لتمخض إسلام غير مريض بعقدة الحداثة»[20].

في تقديرنا، أدرك طرابيشي حجم المأزق النظري الذي ينطوي عليه عدم تقديره الزمن الكفيل بتنزيل حلّه في الواقع. لذلك، خصص مفهوم العلمانية، في ما يشبه الاستدراك على نفسه، فعدّها بذرة برسم الزرع لا ثمرة برسم القطف، وهي بذرة موجودة في الإسلام وتاريخ الإسلام، بقدر وجودها في المسيحية وتاريخ المسيحية، كما يقول طرابيشي، ولذلك فهو يرى أن «العلمانية لن يكتب لها النجاح والنجع في العالم العربي والعالم الإسلامي [بصورة] أعم، ما لم تقترن بثورة في العقليات»[21].

لكن طرابيشي ينبّه إلى خطر المغالطة التاريخية التي قد يلجأ إليها بعضهم هنا، فينسب إلى البذرة التاريخية للعلمانية في المسيحية العلمانية المعاصرة؛ لأن الأمر عنده أعمق من ذلك، فالعلمانية اليوم نجحت بفضل القطيعة المعرفية التي أنجزتها الحداثة، لا بفضل بذرتها التاريخية. لذلك، فإن نجاح العلمانية في الإسلام لن يكون إلا «بالثورة المعرفية التي لم تجترح بعد، بسبب غياب مشروع حقيقي

(19) طرابيشي، هرطقات 2، ص94

(20) طرابيشي، هرطقات 2، ص 95

(21) طرابيشي، هرطقات 2، ص 95

وفعال للحداثة في الإسلام المعاصر»[22]. اللافت للنظر هو أن طرابيشي يرى أن العلمانية ستحقق هذه القطيعة المعرفية أو هي، بتعبير طرابيشي، الحصان الذي سيجر عربة القطيعة، ومن دون «هذا الحصان لن نستجر هذه العربة من أعماق تاريخنا، ولن نكون قادرين على إعادة تأويله، كما أعاد الغرب إعادة تأويل ماضيه القريب والبعيد»[23].

ثالثًا: استنتاجات أولية

يمكن أن نجمل نتائج بحث طرابيشي عن العلمانية في الإسلام في ما يأتي:

ينطلق طرابيشي في بحثه عن العلمانية في الإسلام من نسف رؤية معارضيه من أساسها، إذ يعد أن هذه الرؤية الرافضة للعلمانية رؤية تبنى على «تصور وهمي»، وقد وصفه بالتصور السائد، بما يحمله هذا الوصف –السائد– من إحالة على عدم الدقة، وأنه محض كلام شائع وغير علمي؛ مستدلًا بما غاب من النص الإسلامي، وبالتحديد نص القرآن، من إشارة إلى الدولة، فهو مصطلح غاب حتى عن الأحاديث النبوية الموضوعة، فضلًا عن الصحيحة، ومن ثم فلا أساس مرجعي للقائل باندماج السلطتين الزمنية والروحية في الإسلام.

واللافت للنظر هنا أن طرابيشي لم يكلف نفسه عناء الرد على بعض القائلين بوجود مصطلح الدولة في القرآن، من الذين تأولوا ما ورد في الآية السابعة من سورة الحشر «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»، ولا ما ورد من فعل التداول في سورة آل عمرآن من قوله «وتلك الأيام نداولها بين الناس»[24]، وكأننا بطرابيشي لا يصنف هذه التأويلات ضمن الأبحاث الجادة. لقد ذهب طرابيشي أبعد من النفي السلبي لوجود التمازج والاندماج بين السلطتين الروحية والزمنية في الإسلام، من خلال تأكيد أن الإسلام في نصوصه المرجعية يؤكد الانفصال، وهو تأكيد يصف طرابيشي العثور عليه بالسهل واليسير، من داخل نصوص الإسلام، كأنه يقول إن العثور على العلمانية في الإسلام واضح ويسير ولا يحتاج إلى تأويل، ففي هرطقاته عن الديمقراطية والعلمانية في الإسلام، استعمل طرابيشي ألفاظًا تحيل على هذه البساطة واليسر في العثور على العلمانية في الإسلام، من قبيل: «نلاحظ حالًا» و«لما تعذر علينا»، في سياق قوله «ما دمنا هنا بصدد الحديث عن النصوص، نلاحظ حالًا أننا لو نقبنا فيها لما تعذر علينا أن نقع في الإسلام الأول [...] على نص يكافئ في الدلالة الانفصالية نص الانجيل

(22) طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص 34

(23) طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص 35

(24) الحشر/ آية 7، وآل عمرآن/ آية 140

القائل بلسان المسيح «اعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر»[25]، ثم يستدل في هذا المجال بنص الحديث المعروف بنص «تأبير النخل» الذي قال فيه النبي محمد لأصحابه «أنتم أعلم بأمور دينكم»، وهو يعده أحد حديثين أبعد دلالة في التمييز بين أمري الدنيا والآخرة، أي بين الزمني والروحي[26].

النتيجة الثانية التي نقف عندها هي تأكيد طرابيشي أن التجربة التاريخية للإسلام كانت عاملًا مهمًا، في ما يسميه بالتخلص من «الروحية الخالصة» التي لم تدم طويلًا (المدة المكية فقط ثلاث عشرة سنة)، بخلاف المسيحية، لينتقل بعدها الإسلام إلى مرحلة تسييس مبكر أعطى فيها المسلمون الأوائل أولوية للدنيوي على الأخروي، إلى حدّ التطاول على حرمة المقدس، «فخلافًا لرؤية مثالية سائدة اليوم عن إسلام الصدر الأول، فإن إسلام الصدر الأول هذا قد أغرق في السياسة إلى حدّ استباحة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدسًا تصغر أمامه كبائر الدنيا»[27]. هذه القراءة لتاريخ الإسلام أوصلت طرابيشي إلى نتيجة لا تقل خطرًا وأهمية عن سابقاتها، ومفادها أن غلبة المدنس على المقدس في الإسلام أوجدت ردة فعل مضادة «تؤمثل الدين وتؤبلس السياسة»، وهو ما زاد من تجذير الفصل بين الديني والسياسي في الإسلام، وبخاصة مع بداية الدولة الأموية.

إن تتبع تاريخ الإسلام ودراسة نصوصه، بحسب طرابيشي، يميط اللثام عن جوهر مشكلة العلمانية في الإسلام، فهي ليست مشكلة مستوردة ولا تهم العلاقات البينية بين المسلمين والأقليات الدينية الأخرى، بل هي في جوهرها مشكلة إسلامية- إسلامية، ويحتاج إليها الإسلام والمسلمون من أجل تسوية العلاقات المتوترة بين مختلف طوائفه ومذاهبه؛ بعيدًا مما يسميه طرابيشي آلية الدفاع الساذجة المتمثلة في تعليق أمراض الذات على مشجب الغير.

هذه الدعوة، التي أطلقها الباحث للكف عن إلقاء التبعة على الغير وإعادة الحفر في النصوص المرجعية والتاريخ العملي للإسلام، صاحبها تنبيه من الباحث في محصلة استنتاجاته وبحثه عن العلمانية في الإسلام إلى عدم التعويل على ما تقدمه لنا التجربة التاريخية من أدلة على وجود بذور للعلمانية في الإسلام، فذلك بحسب رأيه غير كاف لترسيخ العلمانية، بل وجب العمل على إحداث قطيعة معرفية مع هذا التراث والقيام بعملية تحديث تستهدف جملة من العناوين الكبرى، وأهمها: علمنة الدين والثقافة واللغة والإنسانيات والفلسفة والعلم والقانون والسياسة والجنس. هذه

(25) طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص20

(26) حديث تأبير النخل أورده مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده، والحديث الأخر أورده البخاري في باب الأحكام ونصه: "حدثنا محمد بن كثير عن س فيان عن هشام عن عروة عن زينب بنت أم سلمة عن أم سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا، فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار».

(27) طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص22

العلمنة، بمختلف أنواعها، الهدف منها إرجاع السيادة إلى الانسان، فمثلما تجعل العلمنة الجنسية الإنسان سيدًا على جسده تجعل العلمنة العلمية والفلسفية الإنسان سيدًا على عقله، من دون أي مرجعية مفارقة أو متعالية.

يرى طرابيشي أن هذه العلمنات الجزئية المختلفة والمطلوبة في مسار القطيعة المعرفية هي «خروج من الدين»، بتعبير مارسال غوشيه؛ منبهًا إلى عدم الخلط بين هذه المقولة التي ارتقت إلى مصاف المقولة الإبستمولوجية التأسيسية، بحسب رأيه، وبين مفهوم الخروج على الدين، إذ الخروج من الدين يعني رفع سلطته عن الفضاء العام وعدم إقامة تعارض بين الايمان الديني والحداثة، أي في المحصلة حصر الدين في المجال الخاص. يزيد طرابيشي المسألة توضيحًا، خلال الإضافة التي يقدمها، وهو يشرح العلمنة الجنسية التي يرى أنها تجمع بين الخروج على الدين، بمصطلح غوشيه، مثل بقية أنواع العلمنة التي اقترحها وتزيد عليهم بأنها أيضًا خروج على الدين؛ لأنها تلغي مفهوم الخطيئة أو الحرام الذي يقوم عليه الدين. هذه الإضافة المتعلقة بالعلمنة الجنسية ليست إدانة من طرابيشي للجنس المعلمن، بل تأكيد النتائج السابقة لنفهم «واقعة تعلمن المجتمع بالتوازي مع تعلمن الدولة».

يسحب جورج طرابيشي نتائج بحثه على التاريخ المعاصر للدول العربية، فيرى أنه ما من دولة عربية علمانية، بخلاف ما يروجه أنصار القدامة من أصحاب الأصولية الإسلامية، كما يسميهم. هذا ما يفسر في نظره سبب تأخر العالم العربي عن مثيله الآسيوي وغيره من بلدان العالم، ذلك أن العلمنة عنده ليست فقط مجرد فصل الدين عن السياسة، بل هي «أساس الإقلاع الحضاري»، وأن توقف سيرورتها في العالم العربي هو الذي أوقف اقلاعه نحو الحضارة والتقدم، وعليه صار من الضروري استئناف هذه المسيرة، حتى وإن كان ذلك على مدى غير منظور؛ لأن عدم استئنافها يهدد العالم العربي بالعودة إلى القرون الوسطى، من خلال ما اصطلح عليه بأسلمة المجتمع الذي تدعو إليه الأصولية الإسلامية، عبر إعادة تديين الثقافة.

رابعًا: نقد وتمحيص

إلى أي مدى يمكن التسليم بما ذهب إليه طرابيشي، من حديث عن بذور للعلمانية في الإسلام؟ كيف يمكن التوفيق بين ما ذهب إليه الباحث من وجود معوقات كثيرة في الإسلام تحول دون تطبيق العلمانية، مثل غياب الدولة الناجزة والمجتمع المدني، وبين الحديث عن البذور العلمانية؟ ما متانة المقاربة التاريخية التي اعتمدها طرابيشي للاستدلال على الفصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ومن ثم تأكيد الطابع العلماني في الإسلام وهل تكفي هذه المقاربة للتسليم بنتيجة نظرية تخص الإسلام، كالتي وصل إليها طرابيشي، وأين موقع النصوص المؤسسة داخل هذه المقاربة؟

هذه جملة الأسئلة التي يمكن أن يقوم عليها حوار مع جورج طرابيشي، في رحلة بحثه عن الإسلام، وهي الأسئلة التي صغناها في بداية البحث، ولتوضيح المسار البحثي لهذه الورقة نعيد التذكير بها، لتكتمل قراءتنا بحث جورج طرابيشي عن العلمانية في الإسلام، بعد أن استعرضنا أهم مقومات هذا البحث. يحيلنا مصطلح بذور العلمانية الذي استعمله جورج طرابيشي على مسألة العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة التي طرحها الفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري، وهذه الإحالة تستمد مشروعيتها من استعمال طرابيشي نفسه مصطلح العلمانية الشاملة، فهل يوجد تطابق في النظر إلى هذين المصطلحين؟

يكشف لنا التدقيق في استعمال طرابيشي مصطلح العلمانية الشاملة عن الاختلاف الجوهري بين الرجلين، فطرابيشي يستعمل الجزئي بمعنى المرحلية التي توصلنا إلى علمنة تشمل المجالات كلها، وهنا يسميها الشاملة، وهذا ما يدلّ عليه سياق الخطاب، إذ يقول طرابيشي إن استئناف سيرورة العلمنة في العالم العربي –وصولًا إلى العلمنة الشاملة– ضروري، «فطرابيشي أورد هذا التوصيف في سياق التدليل على غياب العلمانية في الدول العربية التي تدعي ذلك؛ مؤكدًا أن ما تعيشه هذه البلدان هو عملية علمنة جزئية، أي في مجال معين لا يفي بالغرض المطلوب لتطوير العرب ودخولهم في الحداثة، وإحداث القطيعة المعرفية الضرورية من أجل التقدم.

كأننا إزاء تقسيم زمني مقابل تقسيم فكري مفهومي لدى صاحب نظرية العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، الذي يصرح في مقدمة كتابه (العلمانية الجزيئة والعلمانية الشاملة) أنه سيدرس المسألة من منظور مختلف بعض الشيء عما هو سائد وشائع، ليؤكد أنه يفرق بين ما نسميه العلمانية الجزئية (فصل الدين عن الدولة) والعلمانية الشاملة (فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام والخاص)»[28]. على الرغم من أن المسيري لا يحاور طرابيشي مباشرة –بحكم السبق الزمني– فإن طرابيشي لا يؤمن بهذا التقسيم، فالعلمانية من حيث المفهوم عنده علمانية شاملة، للفصل الكامل بين الدين (المجال الخاص) والمجال العام، والمسألة السياسية مندرجة ضمن هذا الفصل ولا معنى لتخصيصها، مثلما فعل المسيري.

هذا الحوار بين طرابيشي والمسيري، على الرغم من أنه ضمني كما أشرنا، إلا أنه مهم من الناحية المنهجية، فالمسيري أقرّ، من حيث لم يكن يقصد، الفهم الذي اعتمده طرابيشي للعلمانية الشاملة، حين أكد أنه يتحدث عن العلمانية، من دون أن يميز في بعض الأحيان بين الجزئية والشاملة، وأن ما يعنيه «عادة حين ترد كلمة علمانية أو علمنة هو العلمانية الشاملة، واعية كانت أو غير واعية؛ لأننا ندرس ظواهر في المجتمع الغربي، حيث تسود العلمانية الشاملة على مستوى الواقع والممارسة، وحيث قام

(28) عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة (دار الشروق، 2002)، ج1، ص6.

بعض الباحثين ببلورة رؤية علمانية شاملة على مستوى النظرية، أو على الأقل افتراضها ضمنا في تعريفاتهم». هذا عين ما قصد إليه طرابيشي، من دون أن يكون في حاجة إلى ما ذهب إليه المسيري، من الفصل المنهجي بين الجزئي والشامل، فطرابيشي كان يسلم بالمفهوم الشامل ويبحث له عن آليات تنزيل في واقع العرب وجذور في الإسلام، في حين كان المسيري يفكك ظواهر في الإسلام، نظرًا وممارسةً، من أجل فهمها ومطابقتها مع ما يسود من قول حول العلمانية.

ما يكشف لنا الاختلاف الجوهري في منهج التناول والرؤية، بين المسيري وطرابيشي في مسألة الفصل بين الدين والدنيا أو الزمني والروحي، قراءة الرجلين حديث تأبير النخل الذي قال فيه النبي محمد للناس «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فهذا الخطاب النبوي عند المسيري هو تأكيد التمايز المؤسسي، «ففي القطاع الزراعي بإمكان المرء أن يؤبر النخل أولًا، بحسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية وبحسب ما يمليه عليه عقله وتقديره للملابسات؛ متحررًا في بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية»[29]، فالمسألة عند المسيري تتعلق بإجراءات ذات طابع فني وفي الحالات كلها، فإن فصل الدين عن الدولة «عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال، وإنما هي موجودة في معظم المجتمعات المركبة»[30].

لكن رؤية طرابيشي حول حديث تأبير النخل مختلفة جوهريًا عن رؤية المسيري، فطرابيشي يعد الحديث نصًا تأسيسيًا للعلمانية في الإسلام، وهو عنده «أبعد دلالة في التمييز بين أمر الدنيا وأمر الآخرة من القولة المسيحية أعطوا ما لله لله»، كما سبق أن أشرنا. البعد التأسيسي في حديث تأبير النخل كما يراه طرابيشي يبرز لنا من خلال المقارنة التي عمد إليها الباحث بين النص الإسلامي والنص المسيحي الذي لم يكتسب شهرته، بحسب طرابيشي، إلا بعد اكتشاف العلمانية في أوروبا، وذلك أن أصل القولة الإنجيلية إنما هي محاولة لإيقاع المسيح في مواجهة مع القيصر، ولم تكن منطلق تأسيس الفصل بين الديني والدنيوي، كما آلت إليه بعد ذلك، خلافًا للنص الإسلامي.

المحاور الثاني الذي نستدعيه لمحاورة جورج طرابيشي هو برهان غليون الذي يرى أنه «بعكس ما يوحي به الاعتقاد البسيط الشائع، لم تنجم الممارسة السّياسية ولا بناء الدّولة عن تطبيق معتقدات دينية محددة، وإنما جاءت في سياق صراعات تتجاوز مسألة الاعتقاد والتبشير»[31]، كما أن تاريخ المسلمين السّياسي هو تاريخ دنيوي يكون «في سياق الصراعات السّياسية والداخلية والخارجية، بوصفها نشاطًا أصيلًا للمجتمعات

(29) المسيري، العلمانية، ج1، ص 17 18-

(30) المسيري، العلمانية، ج1، ص 18

(31) برهان غليون ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام (دمشق: دار الفكر، 2008)، ص 22.

وممارسة تاريخية تملك عوامل حركتها ومنطقها الخاص»[32]. هذا هو وجه الاختلاف مع طرابيشي الذي يستند إلى التاريخ، ليعمم نتائج قراءته الأحداث الواقعة فيه على الجانب الفكري، وبحسب غليون فإن هذا الخلط يؤدّي إلى استخلاص نتائج مغلوطة؛ لأن «عوامل الحركة التاريخيّة الاجتماعية ومقوّماتها تختلف عن عوامل الحركة الفكريّة»[33]، والناقد الذي لا يدرك الفرق بين هذه العوامل يصوغ «نظرته عامة في التاريخ؛ انطلاقًا من ملاحظات جزئيّة أو لمحات عقليّة بعيدة [من] أن تستوعب الموضوع التاريخي أو تحيط به»[34].

بناءً على ما تقدم، يدافع غليون في كتابه (نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة) عن أطروحة ترى أن الطائفية تنتمي إلى مجال السياسة لا مجال الدين، فـ «لا ترتبط الطائفية بوجود مذاهب دينية متعددة في مجتمع من المجتمعات، ولا في وجود مشاعر انتماء قوية تشد الأفراد إلى طوائفهم أو عصبياتهم القبلية، ولا حتى في وجود تضامن ديني قوي بينهم [...] وليست التعددية الدينية هي المسؤولة عما حصل، لا في البلاد العربية ولا في غيرها من البلدان التي عاشت وما تزال الظاهرة نفسها، وإنما قصور الحركة الوطنية والقومية، وعدم اكتمال الدولة أو ضعف مفهومها عند النخب والرأي العام معًا، وانعدام الثقافة السياسية»[35]. في حين إن طرابيشي عدها ثابتًا دائمًا في التاريخ الإسلامي، لذلك كان موقفه واضحًا في علاقة بحثه بالتاريخ، حين أقر بأن دراسته «لن تفعل شيئًا سوى استحضار ذلك التاريخ المغيب»[36].

نواصل قراءتنا بحث طرابيشي عن العلمانية في الإسلام، من خلال حوار افتراضي نقيمه بينه وبين طه عبد الرحمن الذي يقدم لنا طرحًا مناقضًا تمامًا ما ذهب إليه طرابيشي، وذلك أن طه عبد الرحمن يرفض وضع الإنسان بين خيارين لا ثالث لهما، وهما «إما التدبير الديني أو التدبير السياسي»، مثلما يدعو إلى ذلك أنصار العلمانية ومن بينهم طرابيشي، وهذا الرفض نابع من كون الدين والسياسة، بحسب طه عبد الرحمن «ليسا ميدانين مختلفين من ميادين الحياة الإنسانية، وإنما هما منهجان متناظران في تدبير مختلف هذه الميادين، على مقتضى ارتباط الإنسان بعالمين اثنين مرئي وغير مرئي»[37]، ويعني التناظر عند طه عبد الرحمن أن «كل ما يمكن أن ندبره بواسطة أحدهما يمكن تدبيره بالآخر»، ولذلك يميز عبد الرحمن بين الفصل الذي يقول به دعاة العلمانية وما يراه، وهو إذا تعين الاختيار بين المنهجين، فإن الاختيار يتم بحسب الغاية التي يراد الوصول إليها.

(32) غليون والعوا، النظام السياسي، ص 43.

(33) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربيّة بين السلفيّة والتبعيّة، ط3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990)، ص 54.

(34) غليون، اغتيال العقل، ص 54.

(35) برهان غليون، «نقد مفهوم الطائفية»، الحوار المتمدن: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=89869

(36) طرابيشي: هرطقات 2، ص 11

(37) طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية (بيروت: المركز الثقافي المغاربي، 2002)، ص 182

ينقل طه عبد الرحمن المناقشة مع العلمانيين إلى مستوى منهجي يرفض بموجبه ما دعا إليه طرابيشي من «العمل بقوة على الخروج من حال التشريع الخارجي»، من خلال تبنيه مقولة مارسال غوشيه «الخروج من الدين». هذا الرفض مبني على ما يقره طه عبد الرحمن، خلافًا لطرابيشي وغيره من العلمانيين مبدأًا للتفاضل بين الأديان، فطه يرى أن أديان التوحيد المنزلة ليست في مرتبة أديان الشرك التي اخترعها البشر، بل تعلو عليها وأنه مثلما يتفاضل التزام السياسي تتفاضل الأديان، في حين يرى العلمانيون أن كل الأديان تسحيرية (من التسحير Enchantement). كما أن مستند عبد الرحمن في رفض «الخروج من الدين» يأتي من الطبيعة الاجتماعية للإسلام، وهي طبيعة لا يماري فيها طرابيشي نفسه، ولكنهما يختلفان في الحاجة إليها وفي سيرورتها، فطه عبد الرحمن يرفض إنهاءها، من منطلق الحاجة المتزايدة إلى الدين، في حين يذهب طرابيشي إلى أنه يمكن للإسلام «في ظل دولة علمانية تقر بسؤدد المجتمع المدني أن يمارس فاعليته الاجتماعية، دون أن يكون له دخل في التنظيم السياسي للدولة»[38].

يبرز هذا الاختلاف المنهجي بين طرابيشي وطه عبد الرحمن في قراءة واقعة المسيح التاريخية مع اليهود، وهي التي أنتجت القول المرجع للفصل بين الدين والسياس، وهي «أعطوا ما لقيصر لقيصر»، فعلى الرغم من اشتراك طرابيشي وطه عبد الرحمن في تفاصيل الواقعة، إلا أنهما يختلفان في التأويل، فهي عند طرابيشي مرجعًا للفصل بين الدين والسياسة، وعند عبد الرحمن «لا فصلًا بين عطاءين أو تصرفين كلاهما حق يجوز إتيانه، وإنما فصلًا بين تعبدين -بل دينين- لا يجتمعان، أحدهما باطل وجب تركه والآخر حق وجب فعله»[39].

في خاتمة هذه القراءة في بحث طرابيشي عن العلمانية في الإسلام، من خلال الحوار الذي أثرناه بين طرابيشي وبعض المفكرين العرب والمسلمين الذين بحثوا الموضوع، تطرح أمامنا أسئلة حول خطاب طرابيشي: كيف يقول طرابيشي قوله؟ ما متانة المقاربة التاريخية التي اعتمدها للاستدلال على الفصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ومن ثم تأكيد الطابع العلماني في الإسلام؟ هل تكفي هذه المقاربة للتسليم بنتيجة نظرية تخص الإسلام، كالتي وصل إليها طرابيشي؟ أين موقع النصوص المؤسسة داخل هذه المقاربة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة ومقاربتها، نعيد التذكير بما أكده طرابيشي واعتمده في بحثه عن العلمانية في الإسلام، من أنه لن يفعل شيئًا في دراسته سوى استعادة التاريخ المغيب، ليكشف من خلاله عن بذور العلمانية في الإسلام، وعن خطورة الصراع الطائفي الذي طبع العلاقات بين الطوائف الإسلامية؛ مستنتجًا من خلال هذه المقاربة أن العلمانية مشكلة إسلامية- إسلامية وليست إسلامية- مسيحية.

(38) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص213

(39) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 189

يبدو حرص طرابيشي على جعل موضوع بحثه قابلًا للفهم والنقد وواضحًا، من خلال تقويض مظاهر الأسطرة التي خضعت لها الصورة النمطية للفاعلين في التاريخ الإسلامي، فكان اعتماد المقاربة التاريخية ليضع المتلقي خطاب الوحدة في مستوى من الفهم والاستيعاب لظاهرة الخلاف التي وسمت التاريخ الإسلامي.

إذا كان طرابيشي وأنصار المقاربة التاريخية عمومًا ينطلقون من عجز عربي إسلامي عن نقد الخطاب التاريخي وغياب السؤال التاريخي، فإنه من المهم تبين حدود هذه المنطلقات وطرح السؤال نفسه على أصحابها، ففي ضوء صعوبة إخضاع المادة التاريخية للتجريب، يطرح سؤال أول عن معقولية الاكتفاء بنقد الظاهرة من الداخل أو من خارجها، على حد سواء. ثم سؤال آخر: هل مارس جورج طرابيشي نقده المادة التاريخية التي استند إليها في الاتجاهين، أي في اتجاه إثباتها أو نفيها، قبل اعتمادها بصورة كلية؟

لا تسعفنا قراءة نصوص طرابيشي برد يسند موقفه في هذا الإطار، فنحن لا نجد في خطاب طرابيشي ما يثبت أنه يسائل المادة التي يعتمدها، بل هو موقن بصحتها وجازم بثبوتها[40]؛ مغلقًا في الوقت نفسه باب تأويل مختلف عن تأويله أو قراءته إياها، وقد ثبت عندنا أن هذا الباب ممكن من الناحية النظرية؛ لأننا إزاء خطاب، ثم إنه من خلال الحوارات الافتراضية التي أقمناها بين طرابيشي وعدد من المفكرين العرب، قدمنا نماذج واقعية لهذا الانفتاح على أبواب أخرى للتأويل.

من أمثلة أبواب التأويل الأخرى التي يمكن أن نضيفها هنا، للتدليل على ما يثيره هذا الحسم الذي لجأ إليه طرابيشي من جدل، قراءة المؤرخ هشام جعيط للفتنة الكبرى، وهي قراءة تجعلنا إزاء تأويلين متباعدين لحدث تاريخي واحد، ومن البدهي وجود الاختلاف والتباعد بين منهجين أو رؤيتين متناقضتين. لكن المشكل المثار هنا يتمحور حول التعامل مع المادة التاريخية، قراءة وتوظيفًا، فجعيط يصوغها بطريقة ليس فيها موقف شخصي من الفاعلين في الحدث المذكور، وذلك بالتزامه الحياد في وصفهم: «تمكن أبو بكر الذي دعمه عمر بقوة من فرض آرائه ولم يتأخر الأنصار المترددون عن السير على خطى واحد منهم، وسرعان ما بايع الجميع أبا بكر؛ محتذين حذو عمر الذي أثار إعجابهم بكلامه، إنه انقلاب مدهش ومثقل جدًا بالعواقب على المستقبل، فبعد نقاش هام بليغ وسريع جرى تأسيس الخلافة»[41]. في حين نجد خطاب طرابيشي نقيضًا لهذا النص ولم يتردد صاحبه في تضمين موقف خاص من الفاعلين، فهو يوجه القراءة نحو النتائج المفترضة التي أعلنها الباحث في بدء بحثه،

(40) يعلق طرابيشي، في بعض هوامش كتابه (هرطقات عن الديمقراطية..)، على صحة بعض النصوص التاريخية، وبخاصة تلك التي وردت في كتاب (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة، بالقول: «لسنا هنا بصدد مناقشة الصحة التاريخية لنص هذه الخطبة، ولا لكثرة غيره من صوص الموروث الإسلامي، ففي محصلة الحساب، وعندما يمضي التاريخ، فإن النصوص المنسوبة إليه أو المنحولة عليه هي التي تبقى وتكون هي الفاعلة في الوعي وفي التاريخ اللاحق، حتى وإن لم تكن مطابقة للتاريخ الفعلي» (ص 26).

(41) هشام جعيط، الفتنة الكبرى: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص 35

إذ يقول: «لئن يكن أبو بكر حرص على اعتماد لغة الدبلوماسية، فإن عمر –بما عرف عنه من حدّة الطبع أصلًا– [حرص على] اللجوء إلى لغة المواجهة»[42].

نحن نورد هذا التباين في التعامل مع المادة التاريخية، لأثره الواضح والعميق في استخلاص النتائج حول العلمانية وعلاقة الدين بالسياسة في الإسلام، فقد أدى منهج جعيط به إلى استنتاج توصيف للسلطة في دولة الإسلام، ويضبط فيه حدود تداخل الديني والسياسي، من خلال سلطة الخليفة الذي هو رأس الأمة. «وبما أن هذه الأمة سياسية/ دينية، فإن أوصافه ومزاياه تكون سياسية/ دينية، وهذا لا يعني أن الخليفة يمس بالعقيدة أو العبادات التي كانت من نصيب الوحي، فليست سلطته سلطة دينية، إلا بقدر ما يكون الديني أساس وجود الأمة وبقدر ما يكون السياسي مصبوغًا في أساسه بالديني، وبالأساس نفسه تعود السلطة في جوهرها إلى الله الذي فوضها إلى نبيه، فلا يكون الخليفة سوى خلف له»[43]. أما طرابيشي، فقد أكد أنه «انطلاقًا من تلك الفلتة الجاهلية التي [كانت عليها] واقعة السقيفة التأسيسية، لنا أن نفهم لماذا كان تاريخ الخلافة الراشدة، التي يرفعها البعض إلى عتبة المقدس، تاريخ حرب أو حروب أهلية شديدة القسوة والمرارة معًا»[44]، وقد سبق لطرابيشي أن أشار إلى أن الإسلام الأول عرف علاقة متوترة، إلى حد الانفصام بين الدين والسياسة.

خامسًا: ملاحظاتنا على بحث طرابيشي

لم يخل بحث جورج طرابيشي عن العلمانية في الإسلام من هنات نحاول رصدها، بحسب قراءتنا نص الباحث، وأولى هذه الهنات هنة منهجية تتمثل في الإسقاط المنهجي الذي يعمد إليه طرابيشي في تعامله مع النص الإسلامي، فهو يقرأ هذا النص بآليات متأخرة عنه، فالمسلمون منذ نزول القرآن وإلى عصرنا هذا يتعاملون معه على أنه نص منزل، لا نصًا بشريًا، وأنه نص صالح لكل زمان ومكان، لا نصًا خاصًا بأحوال تاريخية وموضوعية محددة.

من باب أولى بالباحث الرصين والدقيق أن يضع هذا الظن في الحسبان، لا أن يتجاهله ليستطيع معرفة أثره في تشكل الذهنية العامة للمسلمين وفهمها السياسة والسلطة والفضاء العام، فالباحث هنا ليس منوطًا به إثبات مقولاته التي يؤمن بها، وإنما محاولة تفهم الظاهرة واستخراج أسسها، ثم تقديم قراءة لها في ظل قناعاته الفكرية والمنهجية، ففي السّياق الإسلامي مثلًا ليس القانون «مجرّد أداة

(42) طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص 26

(43) جعيط، الفتنة الكبرى، ص38

(44) طرابيشي، هرطقات، ص 26

لخدمة النّاس في تنظيم حياتهم الاجتماعيّة، بل على العكس هو جزء من الوحي»[45]، ومردّ ذلك إلى أنّ أساس نظام الحكم في الرّؤية الإسلاميّة مستمدّ من مصدر أعلى من الدّولة ومهيمن عليها. لذلك، فإنّ صحّة القوانين تكون بموافقتها المبدأ الذي تتخذه الجماعة، بصرف النّظر عن جهة الإصدار، «فلو أجرى أحد الأفراد أو أحد صغار العمال تصرّفًا موافقًا للشريعة مخالفًا لأمر الخليفة صحّ تصرف الفرد أو العامل ولم يُعتدّ بما أصدره أمير المؤمنين؛ لأنّه باطل لمخالفته الشّريعة»[46].

هذا ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي حين أقرّ أنّه «بالبحث عن الحاكم يتبيّن أنّ لا حكم إلاّ لله ولا حكم للرّسول ولا للسيّد ولا للعبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم غيره»[47]، ثمّ يبيّن: «وأمّا استحقاق نفوذ الحكم فليس إلّا لمن له الخلق والأمر، فإنّما النّافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك إلاّ الخالق، فلا حكم ولا أمر إلاّ له. أمّا النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والسّلطان والسّيد والأب والزّوج، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله طاعتهم، ولولا ذلك لكان كلّ مخلوق أوجب على غيره شيئًا كان للموجب عليه أن يقلّب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذن الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته»[48].

بناء على هذه المقدمة النظرية نرى أن طرابيشي جانب الصواب مثلًا في تأويله حديث «تأبير النخل» الذي اعتمده نصًا مؤسسًا لبذور العلمانية في الإسلام، في حين لم ينظر إليه المسلمون الأوائل ولا الذين من بعدهم على أنه دعوة للفصل بين الدين والدنيا، ولا أنه تقسيم مؤسسي مثلما ذهب إليه عبد الوهاب المسيري، فلم يؤثر هذا النص ولا الحادثة التاريخية التي كانت سببًا له في موقع النبي/ المشرع، من داخل نظام الاجتماع السياسي الإسلامي ولا حتى في موقع الخلفاء من بعده، وأبرز مثال من التجربة التاريخية للخلفاء هو الشعار الذي أعلنه أبو بكر الصديق أول خليفة للمسلمين عنوانًا لحروب الردة[49].

يستند طرابيشي إلى ازدواجية السلطة في التاريخ الإسلامي، بين الخليفة والسلطان، ويذهب إلى القول إن «كل تاريخ الدولة الإسلامية قام على ازدواجية الخليفة والسلطان، فالخليفة يحكم باسم

(45) Yad ben Achour, Aux fondements de l'orthodoxie sunnite (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 223.

(46) جمال الدين عطية، النّظريّة العامة للشريعة (القاهرة: 1989)، ص 14.

(47) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، حمزة حافظ (محققًا) (المدينة المنورة: 2008)، ج1، ص 80

(48) الغزالي، المستصفى، ص 8

(49) الشعار المقصود هو قولة أبي بكر خلال حروب الردة: والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها. وقد أخرجها البخاري من حديث أبي هريرة، في باب قتل من أبى قبول الفرائض.

الله وخليفة لرسول الله، والسلطان يسير شئون الدولة، والتي لا يتدخل فيها الخليفة»، ويبدو هذا الاستنتاج مخالفًا الوقائع التاريخية من جهة أنه عمد إلى التعميم المطلق على تاريخ الدولة الإسلامية، من دون أن يبين لنا متى تبدأ هذه الدولة، وهل يقصرها طرابيشي على مرحلة ظهور السلطنات في الدولة الإسلامية، مع بداية القرن الرابع للهجرة، وكيف يفسر طرابيشي غياب هذه الإزدواجية في مرحلة الخلافة الراشدة وفي الدولة الأموية، وبداية الدولة العباسية.

نحن نطرح هذه الأسئلة لارتباطها الوثيق باستنتاجات طرابيشي حول العلمانية، وليس من باب المجادلة في وقائع التاريخ التي لا تسعف طرابيشي، كما ذكرنا. لكن أن يعتمد طرابيشي معطيات تاريخية غير دقيقة لتأكيد انفصال الديني والسياسي في الإسلام، فإن الأمر يصبح محل تساؤل وجيه.

ثم إنه إذا تجاوزنا جدل الوقائع التاريخية، وجدنا أن توصيف طرابيشي مضمون الحكم، بعد ظهور السلطنة، لم يكن توصيفًا دقيقًا، فالسلطان في تاريخ الدولة الإسلامية لم يجرؤ على الخروج على الخليفة، وقد ظل محافظًا على علاقة، وإن بدت شكلية مع الخلافة، بل إنه يستمد منها شرعيته، ولعل المحافظة على الدعاء للخليفة، في منابر الجمعة، واحد من أدلة كثيرة على هذه العلاقة، ونحن نجد ذلك في كتب الأحكام السلطانية وكتب المؤرخين القدامى والمحدثين، على حد سواء، من بينهم إيميل تيان في كتابه (المؤسسات الدستورية الإسلامية) في جزئيه الأول والثاني، إذ اعتمد كثيرًا على كتب المؤرخين المسلمين، وبخاصة ابن خلدون (ت 808 هـ/ 1406 م) والمقريزي (ت 845 هـ/ 1442 م) وابن الأثير (ت 630 هـ/ 1247 م). الأمر الذي جعله يخصص الجزء الأول للدراسة التاريخية لمؤسسة الخلافة، وقسمًا مهمًا من الجزء الثاني الذي بحث فيه مؤسسة السلطنة والخلافة، ورفض بصورة مطلقة ما ذهب إليه باحثون آخرون من أن السلطان كان يمثل السلطة الزمنية في مقابل السلطة الروحية التي جسدها الخليفة؛ عادًّا أن الفصل بين الزمني والروحي في الإسلام لم يكن مطروحًا أصلًا، ومشيرًا إلى أن وحدة النظام السياسي الذي يمثله الخليفة وضرورته لإقامة الدين كانت محل إجماع لدى عامة المسلمين وكتّاب السياسة الشرعية الذين بحثوا المسألة، من دون تحفظ أو احتراز، مثل الماوردي والفرّاء[50].

يبرز غياب الدقة في استنتاجات طرابيشي أيضًا في توصيفه نوعية الحكم، إذ عد أن الخليفة كان يحكم باسم الله والسلطان يسير الدولة، وهو تمييز غير دقيق فالشريعة، فعلى الرغم من كل الانحرافات التي شهدها التاريخ الإسلامي لم تكن محل خلاف، بصفتها مرجعية عليا للسلطة، خلافة كانت أم سلطنة؛ لأن ذلك كان "حركة عصر بأكمله"[51]، كما يقول كلود كوهين الذي يقدم لنا قراءة مختلفة

(50) Émile Tyan, "Institutions du droit public musulman", t. II, Sultanat et Califat, Sirey, paris, 1956.v.p 395 et s.

(51) كلود كوهين، الإسلام منذ نشوئه إلى ظهور السلطنة العثمانية، حسين جواد قبيسي (مترجمًا) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص120.

لمسألة الألقاب التي تلقب بها سلاطين الدولة البويهية مثلًا، ومن جاء بعدهم. إنها قراءة في حدها الأدنى تجعل ما ذهب إليه جورج طرابيشي، من أن هذه الألقاب كانت للفصل بين الديني والسياسي، مذهبًا موغلًا في التأويل، وذلك أن كوهين يؤكد أولًا أن هذه الالقاب كانت تطلب من الخليفة، وهو الذي يمنحها للأمراء، وهي "لقب فخري [...] يوحي بأنه ركيزة الدولة وصانع مجدها"، بل إن كوهين يذهب إلى أن "لقب سلطان تسمية متعجلة ومبتسرة، فهي كانت تستخدم في الكلام الشائع على نحو مجرد، للدلالة على عظمة الأمير الفعلية في جانبها السياسي، من دون الالتفات إلى جانبها الديني الذي هو الخليفة في المقام الأول الذي لم يكن للأمير لا مصلحة ولا سبب يدعوه للترفع عليه"[52].

نحن نميل إلى ما ذهب إليه كوهين أمام تأويل طرابيشي؛ مستندين في ذلك إلى ما نقله ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) من رفض أبي الحسن الماوردي، فقيه السياسة الشرعية الأول حين كان قاضي القضاة، إصدار فتوى تبيح لجلال الدولة البويهي التسمي بشاهنشاه، لما في ذلك من مخالفة للنص الإسلامي الذي يحرم الاتصاف بصفات الله، بما أن هذا الاسم في معناه العربي هو ملك الملوك، وهي صفة يختص بها الله في العقيدة الإسلامية.

من اللافت للنظر حرص طرابيشي الشديد على إثبات أصالة العلمانية في الثقافة العربية الإسلامية، من غير داع نظري ولا إجرائي، فمثل هذا الإثبات في تقديرنا لا يغير في الأمر شيئًا كثيرًا، وكما يقول علماء الأصول «لا مشاحة في الاصطلاح»، وكنا نرى أنه من الأجدى لطرابيشي الاكتفاء بتتبع عناصر المفهوم في الثقافة الإسلامية؛ عوضًا عن اللجوء إلى ما شذّ في داخل هذه الثقافة وإسقاطه على موضوع البحث، فورود مصطلح العلمانية عند ابن المقفع المصري، كما أثبت طرابيشي، لا يقدم حجة إضافية في المستوى المضموني لأطروحة الباحث، ثم إن عملية الإثبات هذه أوقعت طرابيشي في مأزق نظري، حين أنكر أن يكون مصطلح الدولة موجودًا في القرآن. لقد وردت كلمة «دُولة» (بضم الدال)، أي بمعنى أن ينتقل الأمر من يد إلى يد، ولم ترد كلمة دولة في الحديث النبوي كله[53]، وهذا الإنكار بدوره يجعل حديث طرابيشي عن الدولة الإسلامية موضع تساؤل، فهل هي بالمعنى الذي لم يجده طرابيشي في القرآن، ومن ثم لم يعد لحديثه عنها معنى، مما قد ينسف كل استنتاجاته أم بالمعنى المابعدي، كما تأسست في الفكر السياسي اللاحق للإسلام، وهنا يكون طرابيشي قد وقع في الإسقاط.

أكد طرابيشي أن العلمانية عنده ليست أيديولوجيا خلاصية، غير أنه لم يلتزم بها الالتزام الذاتي، حين ناقش موقف الجابري من العلمانية، فلم يكتف بالمناقشة العلمية والفكرية لرأي الجابري، بل انقلب

(52) كوهين، الإسلام، ص 359

(53) طرابيشي، حوار مع موقع إسلام أونلاين: https://archive.islamonline.net/?p=6319

إلى مشكك في مصداقية الجابري وقيمته العلمية، كأنما صار الاعتراف بالعلمانية، بما هو شرط الحداثة العربية عنده، إلى شرط الاعتراف بعلمية فكر ما أو مصداقية باحث أو مفكر. نعتقد أن طرابيشي هنا يخرج جهده من دائرة الفكر والبحث العلمي إلى دائرة الأيديولوجيا، إذ يحول الاعتراف بالعلمانية إلى آلية منهجية لتقييم الأفكار وهذا في تقديرنا خلط كبير، وهو ما كان ينبغي لطرابيشي أن يقع فيه.

هذا الموقف من طرابيشي إزاء الجابري يذكرنا بما بدر من أبي المعالي الجويني، إمام الحرمين في كتابه (الغياثي) تجاه أبي الحسن الماوردي الذي أقر بجواز تولية الذمي أمرًا من أمور الحكم في الدولة الإسلامية، إذ شكك الجويني في أهلية الماوردي في الكتابة في الفقه والسياسة. نرجح أن بحث طرابيشي عن العلمانية في الإسلام قام على خطأ معرفي في المنهج، حين عمّم النتائج المستفادة من الدراسة على جماعات سياسية خاصّة؛ متجاهلًا الفروق النوعية والكمّية بين هذه المجتمعات والمجتمع الذي تتخذه هذه الدراسات نموذجًا يقاس به، وهو خطأ ناتج عن جعل النموذج الغربي «ذاتًا» تدرس من خلالها «الموضوع» الذي هو الفكر السياسي الإسلامي، بما يجعل النتائج في مجملها تقفز على الخصوصية أو تضبط دراسة كل موضوع في داخل حدود التاريخ الأوروبي الخاص، بناءً على رؤيتها المجتمعات الأخرى على أنها مجتمعات ما قبل سياسية، «فالاتجاه السائد في الدراسات الغربية للعالم غير الأوروبي عمومًا ظل يقدم المقولات القديمة [ذاتها] تحت مسميات جديدة، [فعلى الرغم] من تبديل الخطاب في التعامل مع الظواهر موضوع الدراسة، فإن الانتقال من الدراسات الاستشراقية إلى الدراسات الأنتروبولوجية، ثم الدراسات السوسيولوجية، لم يكن انتقالًا في أساس الدراسة ومناهجها ومفاهيمها وأهدافها، إلى حدّ كبير"[54].

على الرغم من أن طرابيشي قدم احترازًا ضمنيًا على هذا المنهج، من خلال طرحه مشكلة الديمقراطية التي رأى أنها "قد تكون هي نفسها حاملة لأمراض جديدة، إذا ما طبقت بطريقة ميكانيكية وأنزلت إلى مسرح المجتمع المعني بمثل الآلية الخارجية والفوقية التي كانت تنزل بها الآلهة إلى خشبة المسرح اليوناني"[55]، إلا أن عدّه البرجوازية، التي هي نتاج الحداثة، الحامل الاجتماعي للديمقراطية، يجعله كمن ينقض غزله بما أنه يقر هو نفسه بأن العالم العربي لم يعرف الحداثة وأن عليه لكي يتطور أن يدخل في الحداثة، وأن تغييب البرجوازية في العالم العربي هو العائق الأبرز أمام انبعاث "عنقاء" الديمقراطية من رمادها على حد وصفه، فكأننا بالباحث طرابيشي يعود إلى نقطة الصفر منهجيًا، ليدرس واقع العرب من خلال "الذات" الأوروبية.

(54) محمد عارف نصر، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي (القاهرة: دار القارئ العربي، 1993)، ص 184

(55) طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص11

خاتمة

لا تنقص الملاحظات التي أوردناها والمؤاخذات التي سجلناها على نصوص جورج طرابيشي الباحثة عن العلمانية في الإسلام، من جهد لإعادة قراءة التاريخ السياسي للإسلام، بما يسمح بمقاربة السؤال السياسي الذي يعد جوهر المشكلات في الاجتماع العربي الإسلامي المعاصر، وهي التي نحسب أن الفاعلين في هذا الاجتماع لم يحسنوا بعد تفكيكها.

مصادر البحث ومراجعه

العربية

1. بلاندية. جورج، الأنتروبولوجيا السياسية، علي المصري (مترجمًا) (بيروت: مجد للنشر، 2007).
2. جعيط. هشام، الفتنة الكبرى: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (بيروت: دار الطليعة، 1991).
3. طرابيشي. جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية (بيروت: دار الساقي، 2006).
4. ـــــــ هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية (بيروت: دار الساقي، 2008).
5. عبد الرحمن. طه، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية (بيروت: المركز الثقافي المغاربي، 2002).
6. علال. خالد كبير، وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين و العقل والتراث والعلم (عمان: دار المحتسب، 2010).
7. عطية. جمال الدين، النّظريّة العامة للشريعة (القاهرة: 1989).
8. الغزالي. أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، حمزة حافظ (محققًا) (المدينة: شركة المدينة المنورة للطباعة، 2008).
9. غليون. برهان، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربيّة بين السلفيّة والتبعيّة، ط3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990).
10. ـــــــ ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام (دمشق: دار الفكر، 2008).
11. كموني. سعد، العلمنة والأسلمة: نعم ولكن (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014).
12. كوهين. كلود، الإسلام منذ نشوئه إلى ظهور السلطنة العثمانية، حسين جواد قبيسي (مترجمًا) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010).
13. المسيري. عبد الوهاب، العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، 2002).
14. نصر. محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي (القاهرة: دار القارئ العربي، 1993).

الأجنبية

1. ben Achour. Yad, Aux fondements de l’orthodoxie sunnite (Paris: Presses universitaires de France, 2008).

2. Tyan. Émile, Institutions du droit public musulman, t. II, Sultanat et Califat, Sirey (Paris: 1956).

3. Harris. Zellis, S, "Discourse, Analysis and Language", Vol. 28, no.1, Jan- Mar 1952, Pp.1 -30.

نقد مفهوم الديمقراطية عند جورج طرابيشي

غسان علاء الدين

ملخص البحث

يحاول البحث تناول طرابيشي مفهوم الديمقراطية أو مقولتها، من خلال قراءة تفكيكية سعى بمقتضاها لاجتراح تصورات نظرية تتعالى على الممارسات والتعيّنات من غير أن تقطع معها، أو تستبعدها، وإنما تغنيها وتزيدها ثراءًا، وذلك من خلال تقديم جملة من التعريفات النظرية التي تغني المفهوم، وتؤسس لفهم مختلف له يأخذ بالحسبان مدلولاته النظرية واستطالاته العملية.

ولذلك نجده يراجع الكتب، ويقرأ الأفكار، ويفكّك البنى التي تتصل بالديمقراطية، علاوة على تناوله جملة من تجارب البلدان التي سعت لتوطين ذلك المفهوم بصرف النظر عن نجاح التجربة أو فشلها.

وسيهتم هذا البحث بطريقة اشتغال طرابيشي على نقد المفهومات والمقولات التي تتصل بمفهوم الديمقراطية الذي أولاه عنايته الخاصة. ومن هنا وجد طرابيشي نفسه في حالة مراجعات دائمة للبدهيات، وتفكيك مستمر لها، كيلا تخطفنا تلك البدهيات وتغلق علينا رتاج عقولنا، في حين إن من واجبنا أن نفتّق تلك البنى من الداخل لنولّد اسئلة جديدة تؤسس لراهنيتنا الحضارية، وتعلّمنا كيف نحيل ماء تراثنا الآسن إلى ماء رقراق ومتجدد على الدوام.

يهتم البحث بالوقوف على معنى النقد ونقد النقد الذين قصد إليهما طرابيشي في مناقشاته لمفهوم الديمقراطية وتعريفاتها الأساسية واستطالاتها باستيلاد مفهومات جديدة تضيء على الديمقراطية من دون أن تتقاطع معها، أو تتماهى، وقد يخيل للقارئ لأول وهلة، كمفهوم الثورة مثلًا الذي وجد طرابيشي في أن تعينه في الواقع ما هو في الحقيقة إلا نفي للديمقراطية ذاتها، وإيذان بعدم تحققها .

وعليه فإن نواظم بحثنا تتكئ على متابعة نتائج التفكيك عند طرابيشي، في واحدة من الاستطالات من دون غيرها، وهو الذي لم تكن تشغله الأجوبة النهائية والقاطعة، وإنما السعي الدائم لتفتيت البداهات التي طالما كسرت الرؤوس المفكرة وأضحت بمنزلة عوائق أبستمولوجية يتعذّر القفز فوقها وتجاوزها. إنه يحرك بنى صلبة ومعنّدة عفى عليها الزمن، لكنها ما برحت تفعل فعلها، وتمارس وظائفها ضدًا على ما نحتاج إليه في مجتمعنا العربي اليوم من حداثة وديمقراطية ومساواة.

مقدمة

نقد النقد، مَوضُوعَة مفهومية تعدّ حجر الرحى في كتابات جورج طرابيشي ومشروعه الفكري، يفكّك بموجبه البداهات والأسس التي أقام عليها نقاد العقل العربي أفكارهم وطروحاتهم، فشكلوا بذلك عقبة أبستمولوجية عوقت مشروعاتهم الفكرية عن القيام بوظيفتها الحقيقية المتمثلة في فك إسار ما انغلق من المفهومات، وتأبّد من المقولات، الأمر الذي أفضى بهؤلاء المفكرين إلى استخلاصات زائفة بنيت على مقدمات مزعومة ومجتزئة وغير مسوغة.

فنقد النقد وفق هذا المعنى الذي قصد إليه طرابيشي ليس محض تفنيد للأفكار وهدم لها، أو نقض وتجريح لأصحابها، وإنما هو إعادة بناء عقلاني، وتقديم رؤية فلسفية مغايرة تسهم في تجديد الفكر العربي وإعادة تجديد ما لم يمت منه بعد، وذلك بالوقوف على المسكوت عنه، والمخبوء، واللاعقلاني في إهاب المشروعات الفكرية التي قدمها المفكرون العرب لقراءة الواقع العربي الإسلامي ونقده.

فالتفكيك الذي يتأسّس عليه مشروع طرابيشي النقدي لا يهدف إلى إزاحة النص المنقود وإحلال نص آخر مكانه، ولا هو يهدف إلى محاكمة أصحاب النصوص النقدية ومساجلتهم كما يفعل النقد التقليدي ، وإنما هو نقد يبدأ بمواجهة البداهات الأولى ومساءلتها، ومعاينة الأسس الحاكمة للفكر من أجل فحصها، وزحزحة الرؤى والمناهج التي تستخدم في تأبيدها وصنميتها. فالطرابيشي وعلى الرغم من المساحة الكبيرة التي يأخذها مشروعه النقدي إلا أنه لا يقف عنده فحسب وإنما يتجاوزه إلى إعادة القراءة، والحفر، والتأسيس كي يُنتج نصوصا جديدة، تخلخل المألوف والمعتاد في فهم التراث، وتنتج قراءة مغايرة لتلك التي قدمها نقاد العقل العربي على اختلافهم.

فطرابيشي الذي تتلّمذ على مناهج الفلسفة الغربية وأتقن الاشتغال عليها، تجلّى نقد النقد لديه وفق استطالات، أو أبعاد أساسية ثلاثة:

الاستطالة الأولى: تتجسّد في تناوله بالنقد بعض أعمال المفكرين العرب (من مثل عابد الجابري وحسن حنفي) وغيرهم، أولئك الذين أخفت مشروعاتهم النقدية للعقل العربي نقيض ما أظهروه وذهبوا إليه –ويقصد به طرابيشي التأسيس الأبستمولوجي للفكر التراثي الذي كان موضع اشتغالهم– بينما لم يكونوا في واقع الأمر أكثر من أيديولوجيين تستّروا خلف قناع من المنزع الأبستمولوجي ليس إلا. فتفكيك بداهاتهم، وزحزحة أنساقهم المعرفية، وتشريح البنى العقلية التي أنتجت خطاباتهم وأسّست لها، كشفت للطرابيشي مقدار اللامعقولية التي حفلت بها نصوصهم، وحجم ما أخفته وحجبته، الأمر الذي حرمهم إمكان متابعة تطور المفهومات واستجلاء حمولاتها وبواطنها، واستنطاقها بما تشي به وتدل عليه.

أما الاستطالة الثانية التي ترتبط بالاستطالة الأولى بصورة أو بأخرى، فتظهر في استخدام طرابيشي مناهج التحليل النفسي التي تطال الشخص من دون فكره، والمنقود من دون نقدِه، والمُنتِج قبل منتوجِه، في سعيه لتقديم أجوبة تسوّغ لجوء المُفكِر، حين ينتج نصوصه إلى التورية والحجب والاختفاء؛ بقصد أو بغير قصد، بسوء نية أو بحسن نية.

الاستطالة الثالثة: ونقصد بها نقد الطرابيشي للمفهومات والمقولات التي شكلت إطارًا نظريًا كان بمنزلة مرجعية أساسية للثقافات والحضارات معظمها منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا، حتى ولو اختلفت تعيّناتها وتجلياتها في المجتمعات بما يتساوق وتعدّد ثقافاتها، وتنوع أديانها ومذاهبها. فطرابيشي الذي رأى بأم العين الحال التي وصلت إليها الأمة العربية من انحطاط وجهل وتخلف وأمية ونكوص نحو زمن مضى وانقضى. وبعد أن وقف على الفوات الحضاري الذي يفصلنا عن الغرب بحداثته وتنويره وديمقراطيته، سعى لتناول جملة من المفهومات التي نهض عليها الغرب، وبنى على أساسها دوله وبلدانه، ومكّن الفرد فيه حيازة قيم الحق والعدالة والحرية والمساواة، علاوة على الديمقراطية وحقوق الإنسان، وأعمل فيها أدواته النقدية التي غنمها من الغرب ذاته، فحلّل من خلالها بنية تلك المفهومات، وفككك البداهات التي أسست عليها، ووقف على الموانع والمعوقات التي جعلت تبيئتها في وطننا العربي أمرًا متعذرًا. ليعرف في ما إذا كان يعود ذلك إلى بنية التراث العربي المعنّدة التي تعوق الاستفادة من تلك المفهومات والأفكار وفق شروط ثقافية جديدة، أم يعود ذلك إلى المفكرين أنفسهم الذين لم يتمكنوا -على الرغم من محاولاتهم- أن يعيدوا إنتاج تلك المقولات في واقعنا العربي بما يهيئ للفرد في هذه البلدان أن يشعر ببعض الكرامة المفتقدة.

والطرابيشي إذ يفعل ذلك فهو يمسك بيد قارئه ليقوده في رحلة بحث واستكشاف طويلة يتلمّس معه جلّ ما قيل عن الديمقراطية. بل هو يفتح بابًا للفهم والاجتهاد والمقارنة بين المفهومات النظرية من ناحية، وبينها وبين التجارب المتصلة بها من ناحية ثانية. وقد كانت غايته من ذلك أن يجعل قارئه جزءًا من النص، من القراءة التفكيكية ذاتها، ومتممًا لها، ليترك له استخلاص العبر والنتائج والخواتيم كما كان يفعل سقراط مع تلاميذه حين كان يتدرّج معهم في الأسئلة والحوارات، ويكشف التناقضات التي وقعوا فيها عبر طرح مزيد من الأسئلة المتعلقة بالموضوع ليجد المُحاوِر نفسه يقع في الفخ المعرفي الذي يقوده سقراط إليه، فيدخله إليه برضى وطواعية ليكتشف (المُحاوَرُ) أن ما كان يعرفه حول الموضوع لم يكن إلا وهمًا لا يساوي الحقيقة البتة.

أولًا: لماذا النقد؟

يكاد النقد عند طرابيشي يكون المنهج الذي رافقه طوال حياته بدءًا من مراهقته، عندما كان تلميذًا في المرحلة الإعدادية في مسقط رأسه حلب، وصولًا إلى المحطة الأخيرة في مشوار حياته عند وفاته في 24 آذار/ مارس 2016 في (فرنسا) البلد الذي تتلّمذ على أهم فلاسفته ومفكريه، وتطورت فيه أدواته البحثية والمعرفية، فكانت له بمنزلة الإطار المعرفي الذي حكم اشتغالاته الفكرية وطروحاته الفلسفية ومكّنه تاليًا من فهم مناهجه والعمل بمقتضاها بما ساعده لاحقًا في قراءته للتراث العربي، وتناوله لمشكلاته وهمومه، علاوة على اهتمامه بالوقوف على المجالات التي امتدت إليها تلك المشكلات وقد تعيّنت في الواقع على هذا النحو أو ذاك.

فالنقد بهذا المعنى، جملة من الأدوات التي تستخدم لنحت المفهومات وتعريتها، وتشذيب حوافها، وكأنها حجارة صماء أحالها الناقد (النحات) إلى تمثال فني رائع يضج بالحيوية والألق. وهذه الحجارة الصماء التي اشتغل عليها طرابيشي بمهارة ردحًا طويلًا من الزمن، هي المفهومات و النصوص والمصطلحات التي أبدعها أصحابها في سياقات حياتية متنوعة، وعبّروا فيها عن أفكارهم ووجهات نظرهم حول ما يدور في مجتمعهم وعالمهم من مشكلات يجب التفكير بها والعمل على حلها وفك مغاليقها.

فالنقد طريقة، أو منهج يلجأ إليه الفيلسوف أو المفكر لقراءة الَعالَم والأشخاص والمفهومات والطروحات، قراءة تقطع مع المعتاد والنمطي، وتنفتح على الفريد وغير المألوف، لتنظر إلى الأشياء من زوايا لم يكن يُنظر منها سابقًا. لقد عمد طرابيشي إلى خلخلة بداهات السؤال، لا لتأسيس بداهات أخرى وإنما لاجتراح رؤى، وتقديم حلول، وخلق طرائق جديدة ومغايرة، «فحين وضع فوكو محاضرته في النقد في عام (1971) لم يكن يسأل عن ما هو النقد فحسب، بل يسعى لفهم نوع السؤال الذي ينشئه النقد، عارضًا بعض الطرق التجريبية لتطويق نشاطه»[1] وهذا يعني أن النقد هو روح الناقد، وحسه الداخلي اللذان يلهمانه أن يتعرّف إلى الاستراتيجيات التفكيكية وآليات اشتغالها، التفكيك عبر السؤال الذي يبديه النقد ذاته الذي يتّصل بجملة من الطرائق والوسائل والمناهج التي تلقي الضوء على طبيعة السؤال وليس النقد. أي إن النقد لا يشبه بعضه البتة، فهو يتمايز ويتفارق بحسب بنية القضايا التي يعالجها ويتصدى من ثم لنقدها. وهو على هذه الحال، لأنه حالما يواجه منقوده يتغيّر وينثني، يتمدّد ويستطيل، بحيث لا يعود هو ذاته، ولكنه مع ذلك يُنتج ما لم يكن معروفًا قبل النقد. وهنا على الضبط تكمن أهمية النقد وجِدّته إذ لن «يكون شيئًا واحدًا، ولن نكون قادرين

(1) جودت بتلر، ((ما النقد: عن فضيلة النقد عند فوكو))، فاطمة الشملان (مترجم)، موقع فضاء تافوكت للإبداع، 28 أيلول/ سبتمبر 2017. ص 1

على تعريفه بعيدًا عن الأمور المتعددة التي يُعرف من خلالها، عبر وظيفته»[2]. فمقدماته توضّحها نتائجه، ونتائجه تتحدّد بمقدماته، وجدل المقدمات مع النتائج إن هي إلا حصيلة عقل منتج فاعل يتجاوز زمانه ومكانه، على الرغم من أنه ابن الزمان والمكان، ابن الحداثة التي أنتجته، في الوقت ذاته الذي كانت «إحدى أكثر تجلياته فاعلية»[3]، وهو يقفل بوابة الزمان والمكان اللذين أنتجاه، ليخرج من ثم إلى الهواء الطلق فيتحرر من أهوائه وهوامه، وعندها لا يعود «هناك مجال لإقامة تصنيفات حاسمة للعقول والعصور، بل ترى الأشياء في اختلاطها وتداخلها، فلا يوجد في النهاية عقل إسلامي أو شرقي أو غربي، بل هناك نصوص وخطابات أو قوى ومؤسسات أو أبنية وتشكيلات. بكلام آخر : إن العقول هي افتراضات مجردة لا توجد إلا في الأذهان، أما الأعيان فلا يوجد فيها سوى خطابات لا تنفكّ تتوالد وتتكاثر»، فالعقل الذي أسس للنقد، واشتغل على التفكيك، وسعى لاجتراح حلول لجملة من المشكلات هو العقل الطرابيشي الذي تحرّر من شروط نشأته الأولى، لا ليقطع معها ويتناساها، وإنما ليعود إليها مفككًا وشارحًا ومحللًا، وقد آلت إليه مفاتيح النقد والتفكيك بعد صبر وعناء وتدرّب، وباع طويل في القراءة وتمحيص النصوص، والوقوف على الثقافات التي أنتجتها ، والابتعاد عن التجريدات والتركيبات جميعًا، والعودة إلى الأشياء نفسها، وكأن التفكيك لن يؤدي أغراضه ووظائفه ما لم يتّجه إلى الأشياء ذاتها، يخلخل بناها، ويكسر بداهاتها، ويقرأ لاعقلانيتها، ويمارس نوعًا من الغوص فيها لإظهار ما كان مخبوءًا وغامضًا .

إن لمشروع النقد عند طرابيشي مستويات متعددة ومتفاوتة يتلاءم كل منها مع الوظيفة التي يضطلع بها، فمن جهة أولى هو نقد للعقل ذاته، الذي يكون هنا بمنزلة النص المنقود، حتى ولو كان هو ذاته منتجًا للنصوص ومبدعًا لها، لأنه من غير نقد الأساس المنتج للرؤى والمفهومات والنصوص، سيؤبّد العقل، ويقدّس، و يتحوّل إذ ذاك إلى صنم جامد تعوزه الحياة والحيوية، ومن جهة ثانية هو نقد للنقد الذي ينتجه العقل الذي هو بمعنى ما من صنف النقد ذاته، لأن الأخير يتأسّس على الأول، وينبني عليه ليتجاوزه تاليًا إلى إنتاج شروط وسياقات معرفية جديدة في إطار «بنية جدالية قد تكون بذاتها منبع الحيوية، تدب كالنسغ الدافق في عروق النص، ولكن نظرًا إلى الطبيعة شبه النبضية لمثل هذه الحيوية، المتعيّن إيقاعها بمداورة الفكرة الواحدة، أخذًا، وردًا على رد، فإن البنية الجدالية تحدّد سقفًا»[4] فالنقد قد يتعثّر ويتقهقر، وُيبطِئ حراكه، إذ يصطدم بمنقود صلد، قار ربما يكون المفهوم ذاته.

فالنقد يشتغل بالتوازي مع الثقافة وبناها وآليات عملها، وطرائق انتشارها وتسيّدها، يزدهر بتقدّمها، وينحسر بتراجعها، لأن لكل ثقافة عقلًا يختص بها ويشتغل عليها، يفكك بداهاتها، ويغني

(2) -جودت بتلر، ما النقد، ص 2

(3) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة الكويتية، عدد227، (1997) ص164

(4) جورج طرابيشي، هرطقات (2)، عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية، ط1، (بيروت : دار الساقي، 2008) ص61

مفهوماتها. وعليه تختلف الثقافة باختلاف العقول التي تُفكِرُ بها، وتعمل على تأصيلها وتأسيس مقدماته وبناء أنساقها. «فالثقافة الأوروبية هي ثقافة عقل يضع مقدماته بنفسه، ولا يُقيِّد اشتغاله بأي معطى سابق، وقد يكون أول ما يميّز اشتغال هذا العقل الفصل الذي أقامه منذ نهاية العصر الوسيط بين السياسة والدين، أو بالتعبير اللاهوتي الذي كان دارجًا آنئذ الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، والحال أن الجمع بين هاتين السلطتين كان ولا يزال علامة فارقة لجميع الانظمة»[5]

وكأن طرابيشي بهذا النص يشير إلى أن المعوق الأبستمولوجي الذي يحدّ من نمو المفهومات ويعوق حركيتها، ويتمثّل في الجمع بين السلطتين الزمنية والروحية، والاعتقاد بأن الديمقراطية يمكن توطينها في ظل وضع كهذا. على الرغم من أن مفكرنا يجزم بأن ذلك غير ممكن البتة، لأن اختلاط الزمني باللازمني، والمدنس بالمقدس، والأرضي بالسماوي يحرم الإنسان من إمكان إنتاج مفهومات ومقولات وتصورات، تخص عالم الواقع الذي يعيش بين ظهرانيه ويعُمِل عقله في إهابه، ويهيئ لانتشار الإيديولوجيا، وتتُوج اليوتوبيا ملِكة في رؤوس البشر، ليغيب الواقع بأبعاده كلها، أو يغيّب، ليأتي لاحقاً دور التفكيك والرجرجة وزحزحة البداهات، وتمزيق الحجب، واستيلاد المفهومات من بعضها كما تتوالد الأجنة من أمهاتها، أجنة تتشابه مع الأخيرة ولكنها تختلف عنها في بعض الجدة والفرادة. فالتفكيك هاهنا إن هو إلا «تعرية لآليات الفكر الذي ولّد النظريات المختلفة والتشكيلات الإيديولوجية المتنوعة والتركيبة الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية، وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان نشئتها وتاريخيتها، وبالتالي نسبيتها «[6] على هذا النحو يبدأ طرابيشي بقراءة الواقع، وتفكيك بناه، وخلخلة الموروث الذي جرى تأبيده، ليسنى له قراءة اللامقروء ، والتفكير باللامفكر به، فعسى لنقده أن يفتح كوة في جدار المعتاد والمألوف، ويدفع نحو اجتراح حلول مبدعة لمشكلات يعانيها الفكر العربي الذي تخلّف، ووهن، وتبلّد لأنه ما زال يحيا، منذ زمن طويل في نفق مظلم ولم يسع للخروج منه إلى حيث الضوء والنور، ضوء الحداثة، ونور الحرية، وروح المساواة .

فبأي معنى استخدم طرابيشي التفكيك، ووفق أي مستوى، وهل تابع الطريق الذي سلكه أقرانه في الثقافة الغربية الذين تتلّمذ على أيديهم، وتلقّف مناهجهم؟ ثم هل استطاع أن يفتح مسارب جديدة تعرّف بموجبها إلى مفهومات بِكر لم تكن يد النقد قد طالتها؟ أم إنه كان يشتغل في إطار مفهومات ومصطلحات نقدية متداولَة وشائعة بين المثقفين والنقاد ؟ ثم لماذا شغلته بعض المفهومات من دون غيرها، فعرضها في كتاباته ووقف على ارتداداتها، وعمل على فك استشكالاتها، لا سيما بعد أن تعينّت في الواقع، ولبست أشكالًا وصورًا جديدة، كما هو الحال مع مفهوم الديمقراطية مثلًا الذي بات طرابيشي ناقدًا له، ومفككًا لجملة من الكتابات التي تناولته

(5) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية،ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1998) ص 107.

(6) محمد أركون، الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، هاشم صالح (مترجم)، ط2، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996) ص10

من مفكري الغرب وفلاسفته. لقد فعل ذلك، في ظننا، نتيجة لرؤيته أن تلك الممارسات النقدية، ربما تشجّع المفكرين والباحثين العرب، على إبداع طرائق جديدة في النقد والممارسة النقدية تحرك مياههم الراكدة، وتقدح زناد أفكارهم وعقولهم، علهم يزيحوا التراب عن المُغفل عنه والمنسي، ربما بسبب من غياب المناهج والرؤى من جهة، وربما من جهة أخرى نتيجة لاختفاء الرغبة في الاشتغال على مفهومات صادمة، وغير متداولة أو مضاءة، في واقع عربي تعوّد على الثابت والقار، وألف الخنوع والتبعية، الأمر الذي أدى إلى تلاشي بله إقصاء جملة التجارب التي تعزّز حضور الديمقراطية، وانسحاقها، من ثم، تحت وطأة استبداد مزدوج، قطبه الأول مثقف خانع رعديد، مغلوب على أمره، وقطبه الثاني سلطان جائر، مستبد لا يعرف قلبه الرحمة.

وعليه قد لا نكاد نجد مفكرًا عربيًا واحدًا ظهرت لديه نزعة النقد المبكر، كما هو حال طرابيشي، الذي عبّر عنها بوضوح في نهاية رحلة عمره التي تُوجِت بحضوره العميق على صعيد الفلسفة، والأدب، والتحليل النفسي، والترجمة، إلى ما هنالك من مناحي الفكر والمعرفة. فمفكرنا يرسم -على مدار محطات عمره المختلفة- حقلًا واسعًا جدًا من الارتشاحات الثقافية والفلسفية التي تشكلت بفعل التلاقح بين الثقافات التي نهل منها طرابيشي، وقرأ نصوص مبدعيها، واشتغل عليها نقدًا وتفكيكًا، فكان النقد عنده أشبه بمسافر يتنقّل من محطة إلى أخرى لا ليتزوّد بفيض من المعرفة والعلم والفلسفة فحسب، ولا ليستريح بعد طول عناء أو تعب، ولكن لكي يتأمّل أفكاره ويراجع مناهجه ويعيد بناء تصوراته، لكي يتسنى له متابعة مشواره ورحلته.

وعليه، فمن غير الوقوف على المحطات الفكرية التي استراح إليها طرابيشي، لن يتسنى لنا أن نفهم الآليات التي اشتغل عليها مفكرنا، والطرائق التي سلك بموجبها، في إهاب تأثّره بالثقافة الغربية التي أعادت إلى الإنسان دوره الفاعل ضدًا على اللاهوت الذي غيّبه سابقًا ورمى به في وهاد الاستلاب والتبعية، فأسّس بذلك لحداثة تزيح كل شيء لمصلحة عقل تنويري متّقد. ففي المقال الذي كتبه قبيل وفاته وعنوانه «**ست محطات في حياتي**»[7] يعرض طرابيشي، ما يبينّ بجلاء أن لوثة النقد قد مسته وهو

(7) المحطة الأولى: حينما كان الكاهن يشرح فيها للتلاميذ -وكان مفكرنا واحدًا منهم- عن عذاب النار والآخرة التي يتعرّض إليها الإنسان الذي يموت في حال الخطيئة. يقول طرابيشي بينه وبين نفسه بعد استماعه إلى درس الكاهن: «لا، إن الله الذي حدثني عنه الكاهن لا يمكن أن يكون ظالمًا إلى هذا الحد. ومن ذلك اليوم كففت عن أن أكون مسيحيًا». فأن يقرّر صبي في عمر طرابيشي آنئذ أن يكف عن أن يكون مسيحيًا، فهذا بحد ذاته يمثل جرأة نادرة بين أقرانه، كما يشير إلى حس نقدي مبكر بدأ يطرح بذوره في عقل مفكرنا ووجدانه. جورج طرابيشي، ست محطات في حياتي، الخميس 24 آذار/ مارس 2016م، ص 1

المحطة الثانية : عندما كان التلميذ (طرابيشي) يحضُر درسًا في التربية الدينية مع زملائه المسلمين في الصف ذاته، فيجد أن الأستاذ قد كتب على السبورة، إن من ليس مسلمًا فهو عدو للإسلام، فيكون لتلك الجملة وقع قوي في مشاعر عقل المراهق «جورج» ومشاعره، ليعبّر عن رد فعله بالقول: «ابتداء من تلك اللحظة وعيت أن مهمة كبيرة ما زالت تنتظرنا في مجتمعاتنا، وأن القضية ليست قضية تغيير سياسة ولا وزارة، بل هي أولًا وربما أخيرًا قضية تغيير على مستوى العقليات» هذه الكلمة (العقليات) ستتكرّر كثيرًا في كتابات طرابيشي وسيقوم بإشباعها بحثًا وتمحيصًا، ويعيد الاشتغال عليها -في سياق منهجه التفكيكي- ليقرأ ما تقوله الكلمة وما تبطنه وتخفيه .ست محطات في حياتي، ص2

في سنوات مراهقته الأولى ولم تفارقه حتى مماته. لقد أضحى النقد بالنسبة إليه دينًا وديدنًا ضدًا على ما درج في ثقافتنا العربية تحت مسمى الانتقاد والنقض.

ثانيًا: النقد بين الديمقراطية والدكتاتورية

إن نقد المفهوم أو المصطلح الذي يتناوله الناقد من أكثر أنواع النقد صعوبة وتعذرًا على الإطلاق، لأن الناقد في هذه الحالة يتعامل مع ما هو مجرد ومتعال ومثالي ومستشكل، فالمفهوم بهذا المعنى مثقل بحمولات ودلالات ومعان قد يصعب على الناقد الوقوف عليها، واستنطاق مكنوناتها، وتفكيك بناها مالم يكن بارعًا في استخدام الأدوات والمناهج كي يتسنى له أن يستبطن ما يقوله المفهوم، بل لنقل

المحطة الثالثة: يقول طرابيشي عنها: «لها عميق الأثر في نفسي وفي وعي، إذا كانت سببًا في تحولي إلى كاتب لأني شعرت أن الكتابة هي الطريقة الوحيدة التي بمستطاعي أن أسلكها لكي أغيّر العقلية في المجتمع» وهو بعد أن يروي هذه «الحادثة» يخلص إلى القول: «إن القضية ليست قضية مسلمين وغير مسلمين، مسيحيين وغير مسيحيين من حيث الوعي الاجتماعي، حتى ولو كانوا ينتمون إلى ايديولوجيا واحدة، فالقضية أعمق من ذلك بكثير، قضية بُنى عقلية في المقام الأول». وطرابيشي لا يتوقف هنا عند حدود رؤية أن كل شيء يعود إلى العقلية، وإنما يحاول أن يشرّح بنية المخ البشري ليقف على آلية عمله، والطبقات الداخلية التي ينقسم إليها، فالبشر يتفقون في تكوينهم البيولوجي ولكنهم يتباينون في سلوكاتهم وأفعالهم تلك التي تتساوق وبناهم العقلية. يقول «منذ ذلك اليوم ترسخ لدي الاقتناع أكثر من أي يوم سبق بوجوب النضال بواسطة الكلمة من أجل تغيير العقليات، تغيير البنية الداخلية للعقل، وليس فقط البنية السياسية والأيديولوجية» وهذا الوعي المبكر الذي تفتّح عند طرابيشي دفع به إلى استخدام كلمات «العقلية» والبنى الداخلية «للعقل» التي ستضحي بمنزلة المفهومات الناظمة لحياته الفكرية التي سيعيشها في الغرب ويفكر بمقتضاها .ست محطات في حياتي، ص3

المحطة الرابعة: حين كان مفكرنا في شبابه يفتّت الخبز ما إن يجلس إلى المائدة مع زوجته وابنتيه، الأمر الذي كان يسبب له حرجًا كبيرًا بوجود الضيوف، ولكنه عندما قرأ مرة مقالًا يتحدث عن تلك الظاهرة النفسية التي ترى في ذلك الفعل عرضًا عصابيًا كناية عن تمزيق لإرادي ولا شعوري للأب، قال: «منذ أن قرأت ذلك المقال انفتحت على التحليل النفسي، وعكفت على قراءة فرويد ثم شرعت أترجم له». وقد كان لطرابيشي في ما بعد حضورا لافتًا وقويًا في تفكيك الشخصيات الفكرية العربية وقراءتها كي يقف على العوامل النفسية واللاشعورية التي دفعت بهم إلى إنتاج ما أنتجوه من إبداعات فكرية في ضوء تمكِنه من منهج التحليل النفسي الذي أسسه فرويد وتابعه تلاميذه من بعده. ست محاضرات في حياتي، ص 4

المحطة الخامسة: وتشير إلى علاقة طرابيشي بالمفكر «محمد عابد الجابري «والتي ستؤسس لمشوار طويل من البحث والقراءة والتقصي والنقد، لكتابات واحد من أهم الدراسين للعقل العربي ونقاده، ففي لحظة قراءته الأولى لكتاب الجابري « تكوين العقل العربي «للحكم عليه إن كان يصلح للنشر أم لا. يقول: «هذا الكتاب ليس فقط يثقف بل يغيّر، فمن يقرأه لا يعود بعد أن يقرأه كما كان قبل أن يقرأه» . غير أن مفكرنا، وبعد أن يدقّق النظر لاحقًا في كتابات الجابري، وينظُر إليها بعين النقد والمراجعة والتدقيق، يخفت بريق الكتاب، وتتضاءل قيمته المعرفية، ويصاب بخيبة أمل مما قاله في مدح الكتاب سابقًا. وفي هذا يقول: «منذ ذلك اليوم لم أعد أوجه لومي إلى الجابري بل إلى نفسي، لأني حكمت على كتاب في موضوع لم أكن أملك مفاتيحه المعرفية، وأقسمت بيني وبين نفسي أني بعد الآن لن أقول شيئًا، أو أصدر حكمًا بدون أن أكون مستوئقًا من كل المعلومات بصدده، وهكذا أخذت قراري بإعادة تربية نفسي، وإعادة تثقيف نفسي». إن هذه المحطة تدل على أن النقد أضحى عند طرابيشي ينصرف في قناة أخرى، ويتّجه في مسرب جديد ينتهي إلى الذات ليبدأ منها من جديد. لأن ما قد تحكُم به الذات -في لحظة ما وتحت تأثير اعتقاد معين، أو تسرّع في الحكم عليه من غير تبيّن ودراية- ربما لا يكون غير وهم ربما تكشفه الذات الناقدة حين تفحص البداهات التي كانت تستند إليها في حكمها الأول. ست محطات في حياتي، ص5

المحطة السادسة: يسميها طرابيشي محطة الألم السوري التي يكتب فيها مقالين وحيدين. حمل الأول عنوان «تاريخ صغير على هامش التاريخ الكبير» وقد وصف نفسه في خاتمة ذلك المقال بالقول «أنا ابن الخيبة بالثورة الإيرانية الآفلة أكثر مني ابن الأمل بثورات الربيع العربي الشارقة التي قلت في نهاية المقال إنني إذا كنت أتمنى من شيء فهو أن يكون توجسي في غير محله، وأن يكون مآل هذه الثورات العربية غير مآل الثورة الإيرانية التي صادرتها القوى الناشطة تحت لواء الأيديولوجيا الدينية، وأن تكون فرحتي بذلك الربيع هي الرفيق الدائم لما تبقى لي من العمر». وطرابيشي الذي كان متفائلًا، وفق ما يعلن صراحة، عندما قامت الثورة الإيرانية على الشاه، وسعت لإرساء مبادئ جديدة تشي بالكرامة والحرية والمساواة للمواطن الإيراني، فارقه ذلك التفائل، وغادره الأمل، لأن القوى الأيديولوجية الدينية أجهضت مكاسب الثورة وأطاحت ما قامت من أجله. ست محطات في حياتي، ص6

ما لا يقوله، وما لا يحيل عليه، وفق عمليات ذهنية مبدعة تعمل بإحكام على زحزحة المفهوم ونقله من مستوى معرفي إلى مستوى آخر، لأن من شأن الإزاحة والخلخلة أن يولّد المفهوم مفهومات جديدة تتصل بالمفهوم الأصل ولا تقطع معه، تحايثه من غير أن تتوحّد به أو تطابقه.

وعليه، فكل نقد مفهومي يحتاج في لحظة بدئه الأولى، أو تأسيسه النظري إلى أرضية ثقافية يبدأ منها ويبني عليها، أو بمعنى آخر يحتاج إلى رافعة معرفية تنهض به، وتعلي من شأن حمولاته، وتحدّد الطرائق التي يتعيّن بها ذلك المفهوم في الواقع، وفق رهانات معاصرة تشكّل أفهام البشر ورؤاهم بما يسهم في معرفتهم لواقعهم ولحياتهم بصورة أفضل وأكثر مردودية. فالواقع يغني المفهوم بقدر ما يغني نفسه، ويتطوّر وينضج في الوقت الذي يهيئ للمفهوم ذاته إمكان النضج والتطور، إذ يُدخِله في «لعبة اللغة، وفي حركات ونظرات وأعمال ناتجة من مسافة مولدة للاختلاف، بفعل نشاط يمكن أن يكون نقدًا كلما برّر معنى جديدًا قادرًا على تغيير أو تعديل منطوق نص أو معنى أو علاقات ما»[8]

فكلما اشتغل النقد وفكك المفهوم، برزت إلى العلن معان جديدة، ودلالات مغايرة لتلك التي كان يظهر أن المفهوم قد يومئ إليها، ووظيفة هذا (التغيير) أو التعديل هي تثوير الواقع وتنشيطه، وكأن ثمة صراعًا لا يهدأ، بين حمولات المفهوم وجدّة الواقع. على الرغم من أنه في المجتمعات الحديثة لا يوجد نظرية وممارسة كما يرى فوكو: «لأن الممارسة مبنية على المعرفة والتفكير، وعلى أدوات علمية ونظرية. لذلك نراه يتحدث عما أسماه « صندوق الأدوات «لتعبئة الوسائل المناسبة والمتنوعة لخلخلة جملة من الخطابات المهيمنة التي انتجتها فترة تاريخية ما، وكل خطاب مسنود إلى سلطة يدّعي حيازة الحقيقة، ويعمل على فرض معاييرها ونشره»[9]، على أن يبقى الناقد بعيدًا من لعبة التماهي مع نقده، والدخول فيه وأدلجته، الأمر الذي يساهم في تحوّله إلى معتقد، وهنا تمامًا تكمن مسالب النقد ومخاطره «فلا معتقد يستحق أن نخرج منه لكي ندخل في غيره، ولا هوية تستحق أن نخرج على سواها لكي ننخرط فيها».[10]

في هذا المنحى يمكن أن نقرأ كتابات طرابيشي بعامة، وكتابه (في ثقافة الديمقراطية) على وجه الخصوص، إذ يعدّ سِفرًا معرفيًا مهمًا –على الرغم من أن عدد صفحاته لا يتجاوز 175 صفحة من القطع المتوسط– يكثّف فيه مفكرنا أفكاره، ويناقش جملة من عناوين الكتب التي صدرت في الغرب عن الديمقراطية ، فيناقش محتوياته، ويقرأ تفاصيلها، ويعرض لها كي يفسح للقارئ العربي فرصة الاطلاع على طريقة تفكير الغرب بمسائل ما زال المُفكر العربي –على اختلاف المدارس الفكرية التي

(8) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر؛ مصادره الغربية وتجلياته العربية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014) ص11

(9) محمد نور الدين أفاية، ص84

(10) علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995) ص 136

ينتمي إليها- يقف على تخومها، ويتهيب من اقتحام لججها، وسبر أغوارها. ولذلك نرى مفكرنا يُحرِّضُ الانتلجنسيا العربية على ممارسة النقد بحدوده القصوى، وامتلاك مفاتيحه وأدواته، ومعرفة شروط ممارسته، لأن هذا الفعل «ينطوي على وعد بالتحرر، وليس من يفرح بالتحرر كمن ذاق العبودية»[11]، ولكن هل يحقّق التحرّر الذي يقصد إليه طرابيشي مبتغاه وهدفه، في ما إذا طال النقد أفكار المنقود ونصوصه وخطاباته وحدها، من غير أن يداور مكانه، وينقلب على أعقابه كي ينقد النقد ذاته؟ سؤال ستتكشّف الإجابة عنه في إطار تناول مفكرنا لمفهوم الديمقراطية ونقده لأعراضه وتجلياته واستطالاته من دون نقد المفهوم ذاته المثقل بالدلالات والمعاني الإيجابية.

في الواقع، ربما لا نجد فارقًا كبيرًا بين مفهوم النقد عند طرابيشي وفلسفته، فهما يكادان يتطابقا، إن لم يكونا متطابقين بالفعل، لأن «الفلسفة هي التفكير بالعقل في العقل، من حيث إن العقل هو المعطى الأول والمطلق، ومع هذا الإعلان للسؤدد الذاتي للعقل كفت الفلسفة عن أن تكون خادمة للاهوت لتعمل في إمرة العقل وحده وتحت سيادته».[12] فلا نقد من غير أن يتحرّر العقل مما يكبلّه ويقف في طريقة، ويحرمه من ثم فرصة التعبير عن منتوجاته بالطريقة التي يرغب فيها، بعد أن يكون قد امتلك المقدرة على استخدام أدواته ومناهجه وطرائقه. فعرض المفهومات على الواقع هو المحك الأخير لمعرفة صدقها أو كذبها، لمعرفة الفرق بين المفهومات العلمية والمفهومات الأيديولوجية، ففي حين «تنزع الأولى إلى إلغاء نفسها بنفسها متى فارقها الواقع وكفت عن أن تكون مطابقة -بحكم ثباتها- لحركة انسيابه وتحوله المستمر، تتشبث المفهومات الأيديولوجية بالبقاء، حتى لو لم تعد مطابقة لأي واقع».[13]

وهذا التمييز بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي يكاد يكون أهم معالم النقد الطرابيشي، إن لجهة تفكيك المقولات والمفهومات، أو لجهة فهم الطريقة التي يفكّر بها أصحاب هذه المقولات والمفهومات أنفسهم. فبينما تقهرُ النزعة الأيديولوجية النص، وتصنّمه وتتشبث به، حتى لو غدا مفارقًا للواقع، تفتحُ النزعة العلمية إمكانات النص، وتلِجُ به نحو آفاق جديدة تتطوّر في الوقت ذاته الذي ينمو فيه الواقع ويتطوّر.

ومن هنا عندما يتحدّث طرابيشي عن الديمقراطية، كي يفكك بناها، ويزيح بداهاتها ليفهم كيف تُعيِّن نفسها في الواقع تجارب وممارسات تختلف وشكل الأنظمة والحكومات في هذا البلد أو ذاك، ينتقد بداية الموقف الأيديولوجي الذي يرى في «الديمقراطية حلًا سحريًا لكل مشاكل العالم العربي، بل يرى فيها الشرط السابق لكل شرط، بدونها لا شيء، وبها لا شيء»..[14]

(11) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1998) ص7.

(12) طرابيشي، هرطقات (2)، ص100.

(13) طرابيشي، هرطقات (2)، ص 47.

(14) جورج طرابيشي ، في ثقافة الديمقراطية، ص8

فكيف يفكّك مفكرنا مفهوم الديمقراطية، بل كيف يفكّر في الديمقراطية ذاتها من أجل أن ينحّي جانبًا التفكير الأيديولوجي بها، مع أنه يعترف أن تحليله للخطاب الأيديولوجي مستعص ومتعذر، لأنه «مسكون هو نفسه مشوب بهاجس أيديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا نفسه قابلًا للتحليل، وما يؤكد أننا داخل اللعبة لا خارجها، وأن الذات التي تحلّل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع التي تحلله».[15]

هذا يعني أن النقد عند طرابيشي مشوب بالأيديولوجيا حتى لو حاول بصفته ناقدًا أن يتحرّر من إساره، وينفك من قيوده. فهل يُثقِل هذا الموروث الأيديولوجي ما تناوله طرابيشي من أفكار ورؤى حول مفهوم الديمقراطية وثقافتها، ويمنعه من ثم من أن ينجح في أن يفكك استراتيجياتها ويخلخل أساساتها؟ أم إنه استطاع أن يتحرّر من حضور الأيديولوجيا وطغيانها في حنايا نقده بدرجة أو بأخرى؟

إن طرابيشي الذي يعمل على التأسيس النظري لمفهوم الديمقراطية والتعاطي معه بواقعية مشفوعة بتطبيقه لأحدث المناهج التفكيكية والتحليلية والنقدية التي أنتجها الغرب، يضع يده بمهارة على الجروح الفاغرة الذي تعانيها المجتمعات العربية، الأمر الذي يعوق تحوّلها إلى الممارسة الديمقراطية أو حتى التفكير الجدي فيها ووضع آليات ملائمة لتطبيقها. فهو يجد لزامًا عليه، إذ يفكّر في الديمقراطية وينظّر لها، أن يحلّل في الوقت ذاته بنى الدكتاتوريات المتجذّرة في عالمنا العربي التي تحوّلت في «العقود الثلاثة الأخيرة من محض دكتاتوريات أفقية قابلة للإطاحة بها، بلا كلفة كبيرة، بانقلابات عسكرية مضادة، إلى دكتاتوريات عمودية ترتكز على عصبيات دينية وطائفية وقبلية، وغير قابلة للتغيير بالتالي إلا بكلفة بشرية باهظة تأخذ بالضرورة شكل مذبحة للنخبة الحاكمة، هذا إن لم تأخذ شكل حرب أهلية».[16] فمفهوم الدكتاتورية الذي يشتغل عليه طرابيشي نقدا وتفّكيكًا، يبيّن له آلية تطور المفهوم وانزياحاته من موقع دلالي إلى موقع آخر، ويكشف التجلّيات الفعلية التي ربما تسبق التنظير لذلك المفهوم بالضرورة. أي إن الواقع هاهنا قد يتشكّل بطرائق وآليات عفوية وتراكمية تتصل بكمية القوة التي تُمارسُ في الواقع من طرف الحكام والمتنفذين وأصحاب القرار، من غير أن يعني ذلك أن الظاهرة الدكتاتورية لا يمكن صوغها في إطار نظري يتيح للمتتبع أن يحيط ببعض تفاصيلها وطرائق تشكّلها، وتحوّلها من ثم من شكلها الأفقي، القابل للزحزحة والتفّكيك، إلى شكلها العمودي الذي تتمتّرس عنده وتضحي معنّدة وعصية على الفهم والتحليل بما يمنع الفاعلين الاجتماعيين من تغيير الواقع مالم يدفعوا أثمانًا كبيرة جدًا، ربما لا تسوغها حصيلة التغيير المنشود نفسه ونتائجه.

وطرابيشي لا يقف عند حد تفكيك مصطلح الدكتاتورية التي تَحكُم عبر ممثليها، أفرادًا كانوا أم جماعات، وإنما يتابع تحليله وتفكيكه ليكشف أن المعارضة التي تعمل على مواجهة تلك الأنظمة

(15) جورج طرابيشي، المرض بالغرب (1)، ط1، (دمشق : دار بترا، 2005)، ص 180

(16) جورج طرابيشي، ثقافة الديموقراطية ، ص 13

الدكتاتورية، وتعمل على إزاحتها، تنطلق من الأرضية الطائفية والقبلية والعشائرية ذاتها التي تشتغل عليها تلك الدكتاتوريات حتى ولو كان ذلك من فضاء مختلف. «فالأقليات الحاكمة لا تُكره و لا تُعارض لأنها حكومة أقلية بقدر ما تُحارب لأنها حكومة طائفة بعينها، سواء أكانت طائفة أكثروية أم أقلوية. وليست الدكتاتورية بحد ذاتها هي موضع المعارضة، بل طبيعتها الطائفية أو القبلية المغايرة، وعلى هذا النحو، فليست الديمقراطية هي المرشحة لأن تخلف دكتاتورية ساقطة، فالدكتاتوريات ستبقى، بينما الطائفة أو العشيرة هي وحدها التي ستتغير».[17]

إن هذه الصورة التي يرسمها طرابيشي للعلاقة الملتبسة وغير المفهومة في أحيان كثيرة بين الدكتاتورية والديمقراطية –التي يؤكّد فيها أن إزاحة الدكتاتوريات وإسقاطها لن تفضي إلى أن تحلّ الديمقراطية محلّها بشكل أتوماتيكي– يطرح أكثر من تساؤل عن المرجعية اللاشعورية التي يصدُرُ عنها تفكير مفكرنا الذي كان يعلي من شأن التفكير النظري والتحليل النقدي للمفهومات والمصطلحات، حتى يكاد يكتفي معها بالنتائج التي يكشفها له ذلك التنظير، من دون أن يهتمّ بما إذا كانت المقاربة العملية لتلك المفهومات وخضوعها لمحكّ التجربة، قد تظهِر أن التنظير في واد، والتطبيق العملي في واد آخر. فلربما كان بمقدور التجربة –على الرغم من شذوذها عن سياق الفكر النظري الذي أسّس لها في بعض الحالات– أن تصحّح بعض الأوهام التي استبطنته، وأن تنحو به –أي التنظير– إلى الاستفادة من غنى التجربة وثرائها. بمعنى آخر هل يجب أن نبتعد عن الواقع، ونغادر حدود التجربة، حين يقول لنا الفكر النظري المجرد إن ما نسعى له لن يتحقّق فحسب، وإنما سيزيد من معاناتنا وألمنا لأن التجربة، أي تجربة، لن يكتب لها النجاح من دون ثمن كبير يدفعه أصحابها.

إن طرابيشي الذي كان متيقّنًا من صدق حدوسه العقلية على صعيد البنية المفهومية لعلاقة الدمقراطية والدكتاتورية، لم يتعمّق في تحليل التجربة –التي لا بد من اعتمادها حتى لو انطوت على مزيد من القسوة والعنف– ربما لأنه كان يخشى العواقب والخسارات المترتّبة على تغيير الواقع بالقوة، نظرًا إلى تجذّر الاستبداد في عالمنا العربي بما يجعل بنيته عصية على الفهم والتحليل، وتاليًا على اجتثاثه والتخلص منه، ولذلك نجد مفكرنا أميل إلى القول بالإصلاح التدرجي منه إلى التغيير السريع والمفاجئ. فلكي يقيّض للديمقراطية أن تسود وتتعيّن، نحتاج، بحسب طرابيشي، وقبل أي شيء آخر إلى تغيير العقلية التي يفكّر بمقتضاها الأفراد والجماعات، بصرف النظر إن كانوا في موقع الموالاة أم المعارضة. علاوة على حاجتنا إلى نشر ثقافة الديمقراطية. لأن ما «يحتاجه العالم العربي ليس تغيير الحكومات، ولا سيما أن مثل هذا التغيير بات عالي الكلفة بالعنف والعنف المضاد، فضلًا عن دورانه على محور فارغ، بل « أخذ الوقت» لبذر الثقافة الديمقراطية من خلال فترة هدنة، تعلق فيها شعارات

(17) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص13

إسقاط الأنظمة القائمة لصالح مطلب إصلاحات ديمقراطية متدرجة».[18]

ولكن على افتراض صحة نبوءة مفكرنا وتحليلاته، من الذي يُفترضُ به أن يتصدى لعملية تهيئة «المناخ الثقافي»[19] وتغيير العقليات، سوى بنية العقل العربي نفسه، بما يتأدى لإنتاج أدوات تمكّن العقل إنتاج أفكاره، وصوغ استراتيجياته؟ هل هي طبقة الأنتلجنسيا العربية التي يُفترضُ أنها صاحبة المصلحة الحقيقية في خلق واقع جديد يمكّن الانسان العربي أن يكون فاعلًا ومنتجًا بآن معًا؟ لا سيما أن هذه الطبقة تمثّل في «وجودها، وفي وظيفتها المعرفية بالذات، واحدًا من تعابير التخلف .... إن الانتلجنسيا العربية عندما صاغت في عصر النهضة معادلة التخلف وضعت نفسها خارج المعادلة، باعتبارها على العكس عامل التقدم أو مهمازه، ولكن اليوم لم يعد من الممكن أن تصاغ معادلة التخلف بدون أن تدرج الانتلجنسيا العربية ضمن عواملها».[20] إن تحليل هذا النص يبيّن لنا أن مفكرنا لم يغادر مستوى النظر إلى مستوى العمل والممارسة البتة، وفي حال فعل ذلك، لم يكن ذلك إلا بشكل خجول ومتهيب. ولو عمل على تحليل الواقع العربي بعمق، وفكك بناه، وتابع تطور المفهومات ونموها في إهابه، لاكتشف ربما أن النخب العربية مغلوبة على أمرها، نتيجة لانسحاقها تحت ضغط الحاجة والفقر، فهي لا تستطيع -حتى لو أرادت- أن تواجه مطرقة الأنظمة المستبدة التي لا تتورّع عن القيام بأي فعل كي تحافظ على مصالحها، حتى لو ضحّت، ليس بنخبها فقط، وإنما بشعوبها أيضًا على مذبح استبدادها وطغيانها.

وعليه لن يتوافر للنخب العربية غير التصفيق للحلول الإصلاحية الوهمية التي ترعاها السلط الاستبدادية، من دون أن يكون بمقدورها أن تجترح حلولًا جديدة للتغيير وتجاوز الواقع، لأنها ستصطدم بجدار صلب يكسر رأسها، ويرمي بأفرادها في غياهب السجون أو الفاقة والحاجة. بل إن محاولات كهذه، في حال لم تنجح -وهي لن تنجح بالتأكيد- ستفضي إلى تأبيد سلطة الاستبداد بدل إصلاحها، فما بالنا بتغييرها إذًا. فأي تغيير في عالمنا العربي لن يكون له معنى مالم يكن للسلطة مصلحة فيه -وهي لن تجد لها مصلحة في فعل ذلك إلا إذا توافر عامل الضغط الخارجي- لذلك لن يكون ثمة تغيير، وإنما تجميل وترقيع وإصلاح لا يغني عن جوع، ولا يثمن عن حاجة. ومن هنا فإن التغيير الذي يبدأ من الفرد الديمقراطي كما يظن طرابيشي يبدو غريبًا ولافتًا بعض الشيء ويحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر. «إن الفرد الديمقراطي يرفض الغرق في دوامة العنف والعنف المضاد، ومن المنظور الطويل الأمد لثقافة الديمقراطية، فإن ما يحرص عليه الفرد الديمقراطي ليس مطلب احترام شروط عقد

(18) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص 13-14

(19) المناخ الثقافي هو الأساس في إنشاء المشاريع النقدية الحديثة ورعايتها. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيكية، ص 166

(20) جورج طرابيشي، المثقفون العرب؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991) ص 83

ديمقراطي لاوجود له أصلًا، بل تهيئه الشروط المادية والفكرية، لقيام هذا العقد مستقبلًا».[21] فكأني بمفكرنا يقول: إن الفرد الديمقراطي هو الفاعل الأساس في التغيير الديمقراطي، متناسيًا أن الفرد، حتى لو كان يؤمن بالديمقراطية ويسلك بموجبها، لن يكون له أي دور في ظل أنظمة تقطعُ مع كل فعل ديمقراطي وتصل بضده. فهل ستسمح الدكتاتوريات الضاربة بجذورها، ليس في بنية الفكر العربي فحسب، وإنما في تربة الواقع الذي ينشده كل من يريد التغيير وإقامة عقد اجتماعي فاعل –هل ستسمح لأولئك الديمقراطيين الحقيقيين الذين لا يملكون غير أفكارهم ورؤاهم أن ينشروا ثقافة الديمقراطية التي تهدّد في المنظور البعيد عرش السلطة وأركانها؟ ثم هل يمكن للفرد –بما أنه نتاج لأوضاعه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، علاوة على أنه حصيلة نزعاته وفطرته وموروثاته– أن يكون ديمقراطيًّا؟ وهو يعيش في ظل نظم استبدادية تعوقه عن تحصيل أبسط حقوقه الأساسية التي لا يكون بغيرها إنسانًا وممارستها. أسئلة كثيرة يقدم عنها طرابيشي أجوبة متنوعة ومتعددة وأحيانًا متناقضة تتسق ومنهجه التفكيكي الذي يتمثّل في نقد «ليس العقل الظاهر بقدر ما هو العقل الباطن، ولا العقل «الأداتي»[22] كما تداوره الأنتلجنسيا العربية، بل العقل الذي يتخذ من الأنتلجنسيا العربية نفسها أداة له، إنه إذًا مشروع لنقد (عقل النقد)»[23]. ومن هنا كان من الضروري في رأي مفكرنا أن يتوجه النقد إلى نقد العقل الذي تفكر به النخب العربية الذي بمقتضاه تحلّل الواقع، وتقاربه، وتعمل بهدوء وروية على تثويره والانفتاح به نحو تحقيق خطوات ديمقراطية ملموسة، في الوقت ذاته الذي ينشغل فيه «نقد النقد» بتفكيك المفهومات والمصطلحات والخطابات التي ينتجها ذلك العقل، حتى تلك التي تختص بمفهوم الديمقراطية وآلياتها وبناها. لأنها –أي الديمقراطية– هي أكثر دخولًا في النظام المجتمعي والعلاقات بين الأفراد والمجتمعات، قبل أن تكون مسألة تخص نظامًا سياسيًا بعينه «فالديمقراطية لا يمكن أن تكون نظامًا فصاميًا، فهي لا يمكن أن تكون نظامًا للحكم بدون أن تكون نظامًا للمجتمع، وليس لها أن تسيّر العلاقات بين الحكام والمحكومين بدون أن تسير العلاقات بين المحكومين انفسهم»[24] إنها تتحقّق في علاقة جدلية بين البنية الفوقية والبنية التحتية في مجتمع ما، وفي بلد واحد بعينه.

وهذا يعني أنه لكي نفهم «جذور الديمقراطية في العالم، علينا الالتفات إلى تاريخ المشاركة الشعبية والنقاش العام في مختلف أرجاء العالم، فلا بد من تضافر البنيتين معًا حتى تحقق الديمقراطية وظيفتها

(21) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص 16

(22) العقل الأداتي: هو الذي يحوّل إلى شيء، كل ما يحيط به بما في ذلك نفسه. هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي (مترجم)،ط1، (وزارة الثقافة : دمشق، 1995) ص 522 .

(23) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص84

(24) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص17

.... ومن هنا كان أفضل تعريف للديمقراطية، الحكم بالنقاش»،[25] أي إن الديمقراطية يجب أن لا تفرض من فوق، من الحكام على المحكومين من غير تداول ومناقشة ومشاركة في صوغ القرارات المصيرية التي تتّخذ في الدولة. ولكن ذلك لا يعني أن الديمقراطية ستتحقق في ظل معارضة النظم المستبدة لها من غير دفع أثمان وكلف كبيرة ينبغي على النخب والجماهير أن تدفعها في ما إذا أرادت أن تخطو على طريق الديمقراطية، وهو ما كان طرابيشي قد رفضه في أكثر من موضع ومقال، لأنه كان يعلم أن تكاليف التغيير كبيرة جدًا وغير مضمونة النتائج لأن السلطات العربية عندما تجد نفسها محشورة في الزاوية ستتقوّى بالخارج ويصبح ثمن التغيير بحور من الدماء.

ومن هنا وجد طرابيشي أن أولى مهمات الأنتلجنسيا العربية نشر ثقافة الديمقراطية وتعويد الناس على المناقشات العامة -كي يتسنى لهم المشاركة في ما يتعلق بشؤونهم وأمور معاشهم- وليست وظيفتها «ممارسة المعارضة بقدر ما تكمن أساسًا في ممارسة التربية الديمقراطية» .[26] وهو ما يذهب إليه «آلان تورين» قائلًا إن وظيفتها «ليس معارضة سلطة الدولة بالإرادة الشعبية»[27]. فما لم يتربّ المواطن على ثقافة الديمقراطية، وتصبح بالنسبة إليه نهجًا وطريقة يستخدمها في ممارساته وسلوكاته، لن يهيأ للديمقراطية أن تتجذّر في وجدانه وعقله، بل إنه في هذه الحال سيقف ضدًا من انتشارها وتمدّدها، فيكون بذلك عونًا للحكومات اللاديمقراطية التي تمارس الاستبداد بمسوغ أن الشعوب غير مهيأة بعد لقبول الديمقراطية، والتعاطي معها، وتضرب أمثلة على الطرائق والأساليب اللاديمقراطية التي يتصرّف بها الأفراد في حياتهم، وبخاصة حين تجد أن طبقة الأنتلجنسيا ذاتها -التي يُفترضُ أن تكون حاملة لمشعل التثقيف والتغيير الديمقراطي- فوق إنها لا تقبل الثقافة الديمقراطية ولا تدافع عنها، نجدها تتجاوزها في السر والعلن وتفعل نقيضها. يقول طرابيشي: «نحن كمثقفين نريد الديمقراطية إذن في السياسة، ولا نريدها في الفكر ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية».[28]

وهنا نسأل طرابيشي، ونتساءل معه هل يتسنى للفرد أن يفعل بموجب ما لا يعرفه أو يتعوّد عليه ويمارسه؟ فحتى لو ظن أو هيئ له أنه يمارس الديمقراطية على صعيد السياسة فعلًا، هل ظنه هذا غير وهم أو تخيل؟ وبخاصة حين يجد نفسه مضطرًا إلى أن يقترع فيها للمرشح الذي يمثله طائفيًا وعشائريًا وقبليًا ومناطقيًا، بدلًا من أن ينتخب المرشح الأجدر والأصلح للدفاع عن مصالح أفراد المجتمع جميعهم من غير نظر إلى انتماء أو تحزّب. وهو يفعل ذلك بالضبط في سياق سلوك قطيعي، لأن

(25) أمارتيا سن، فكرة العدالة، مازن الجندلي (مترجم)، ط1، (لبنان : الدار العربية للعلوم، 2011) ص455

(26) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص 13

(27) انظر آلان تورين، نقد الديمقراطية، عبود كاسوحة (مترجم)، ط1، (دمشق : وزارة الثقافة، 2000)، ص178.

(28) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص8

الانتخابات أو الاستفتاءات التي تلجأ إليها السلطات في عالمنا العربي هي محض انتخابات شكلية تحدّد فيها أسماء الناجحين قبل بدء الانتخابات لا بعدها، وما يحدث في أثناء الانتخابات كله؛ من مظاهر ديمقراطية، ومن غرف سرية، وقوائم مرشحين، وبرامج انتخابية، وحضور مندوبين على عملية فرز الأصوات، ليس إلا مسرحية هزلية يُمثَل أدوارها شخوص هواة غير مقنعين. لذلك ليس من المستغرب أن تغيب الديمقراطية عن ساحتي الفكر والفعل معًا، تغيب في العلاقات الاجتماعية، والأسرية، كما تغيب في التعاملات بين الطوائف والأديان والمذاهب، فكل واحد يكفر الأخر، ولا يستمع إلا إلى صوته، ويعدّ نفسة مصدر الصواب والحق. فالديمقراطية لا تهبط علينا من فوق بوصفها قدرًا لا راد له، ولكنها تُفرض علينا بوصفها ديمقراطية شكلية خالية من أي مضمون أو محتوى، الأمر الذي يسقِطُ بين أيدينا، بما يؤكد رأي أولئك القائلين بأن العالم العربي لن يتمقرط يومًا. وهذا ما يسمى «وهم القدر اللاديمقراطي الذي لا مهرب منه للشرق الأوسط، وهو مهم مشوش ومضلل تضليلًا خطيرًا جدًا بمكر شيطاني كطريقة للتفكير في السياسة الدولية أو العدالة اليوم»[29]. وهذا الوهم الذي يسيطر على عدد غير قليل من النخب الثقافية العربية التي تشعر باليأس والإحباط نتيجة لطغيان الاستبداد وغياب أولى مقدمات الديمقراطية، مردّه إلى أن تلك النخب لم تتمكّن حتى الآن أن تخرج من قوقعتها، وتتجاوز كينوناتها الخاصة إلى عالم إنساني رحب يمكّن الإنسان أن يكون ذاته بعيدًا عن أي انتماء أو تحزب، ولذلك نلاحظ غلبة العدد وطغيان التصويت الجماعي في منطقتنا العربية، وحين يكون التصويت على هذا النحو فإن الخشية تستبدّ بطرابيشي من اشتغال ما سماه «جدلية الأفقي والعمودي، فعلى مستوى السطح السياسي وحده يصوت الأفراد كأفراد، إما في العمق الإثني أو الديني أو الطائفي أو القبلي، فإن التصويت يأخذ بالضرورة شكلًا جمعيًا، بل قطيعيًا، وفي هذه الحال يكون صندوق الاقتراع مرادفًا لقبر الديمقراطية».[30]

إن مفكرنا إذ يهزُّ قناعاتنا، ويرجرج مألوف عاداتنا التي تحجّرت وتحوّلت إلى مُعوّقات وأوهام، لا يتعذّر نقدها فحسب وإنما نقضها، يحيلنا على لاشعور جمعي يُسيطر علينا جميعا ويحكم تصرفاتنا وسلوكاتنا. فالحركات والأحزاب والجماعات وفق طرابيشي محكومة بمنطق نفسي يعتمل فيه لاشعور جمعي يدفع بها إلى أن تسلك ضد ما تقول، وتعلن عكس ما تضمر، بل تجد نفسها غير قادرة على تغيير بنية تفكيرها والتعاطي مع وقائع ومستجدات يقتضيها الواقع، وهو ما كان «روكيش» يسميه «الطرقة العقلية»،[31] ولكن فيلسوفنا ينسى أنه يتعذر في عالمنا العربي أن يكون الفرد ديمقراطيًا، ويمارس الحياة الديمقراطية في غدوه ورواحه، ما لم تكن بالضرورة الحكومات التي يعيش بين ظهرانيها ديمقراطية،

(29) أمارتيا سن، فكرة العدالة، ص471

(30) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص17

(31) الطرقة العقلية هي «عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر» محمد أركون. الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، ص5.

فالفرد والجماعات، والنخب، ليسوا معزولين عن بنية النظام السياسي الذي يحكمهم ويدير شؤونهم. ولذلك ليس من الإنصاف أن نتّهم الأنتلجنسيا العربية بأنها هي المسؤولة عن غياب الديمقراطية في وطننا العربي، من دون أن يعني إننا نبرئها براءة كاملة من ذلك، لا سيما حينما نجدها تهادن وتراوغ وتصفق للمستبد بألف حجة ومسوّغ. لأن الأفراد حتى لو كان في نيتهم أن يغيّروا عقليتهم، ويبدّلوا مفهوماتهم وقناعاتهم، فإن عقبات كثيرة قد تحول دون ذلك، لأنهم اعتادوا عليها وألفوها وتحوّلت إلى أوهام تشبه الحقائق لا يمكن الخلاص منها، ولذلك نراهم يسلكون بموجب أفكار تناقض، في أوقات كثيرة، مصالحهم بوصفهم بشرًا عقلانيين ومتنورين.

لقد وقف طرابيشي على جملة المعوّقات التي تحرمُ العرب من أن يكونوا ديمقراطيين، أو على الأقل لا يسهموا في الحد الأدنى الذي يسمح لهم بإنتاج الشروط اللازمة لتحقيق الديمقراطية. وقد وجد في تفشي الأمية وانتشارها، أولى تلك الشروط، التي لا تعوق الفرد عن أن يختار ممثليه بحرية وديمقراطية فحسب، وإنما تحرمه من إمكان فهم الكيفية التي تنمو فيها نبتة الديمقراطية كذلك. «فمن تمام اللامنطق أن نتصوّر أن زهرة الديمقراطية وكم بالأولى بذرتها، يمكن أن تنمو في تربة الأمية، أو حتى نصف الأمية».[32] لقد شُغل طرابيشي بمسألة التعليم ومحاربة الأمية في الوطن العربي، وهو الذي قضى أكثر من نصف عمره في أوروبا، وعرف أن انتشار التعليم وتوسعه في مجتمع ما، سيمكّن المواطن أن يختار حكامه الأكفاء بمقياس الأهلية والجدارة من دون غيره من المقاييس التي تتعلق باللون والعرق والدين والطائفة. علاوة على أنه سيحصّنه كي لا يكون لقمة سائغة في يد القوى الظلامية والأصولية التي تعمل على أسر الجمهور الأمي بالدين وتجعله يفوض أمره لقوى غيبية، لأن ذلك يخلُق لتلك القوى الأرضية الصالحة لاستنبات أفكارها المعادية لكل توجه ديمقراطي حر. فالأصولي يستخدم الديمقراطية جسرًا ليعبره إلى السلطة، لكنه سرعان ما يحطم ذلك الجسر ليمنع غيره من عبوره إلى السلطة ذاتها. وعليه «إن الكتل الهائلة من الأميين هي -بغير ذنب منها ولا جريرة بطبيعة الحال- احتياطي هائل أيضًا للخيارات اللاديمقراطية في العالم العربي، فبقدر ما أن الديمقراطية خيار فردي، وبقدر ما أن الكتل الأمية عصية على التفريد، فإن أصحاب المشروعات الجماعية، ومنهم الأصوليون، هم بالضرورة أقدر من غيرهم على تعبئتها، وهذا ضدًا على المشروع الديمقراطي الذي لا موضع لخطابه سوى الأفراد بما هم أفراد».[33] ولكن مفكرنا الذي يرى أن الأمية تمثل خطرًا على الديمقراطية، وعائقًا أمام تحققها، لم يشر -من قريب أو بعيد- إلى مسؤولية النظم والحكومات عن انتشار الأمية وتغوّلها في المجتمع العربي. ولم يكشف لنا عما إذا كانت تلك الحكومات والأنظمة لها مصلحة حقيقية في القضاء على الأمية ونشر التعليم بالفعل، بافتراض أن فعلها هذا قد يسرّع في سقوط عروشها وزوال طغيانها.

(32) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص 21

(33) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص24

بل إنه من اللافت أن طرابيشي الذي يهتم بالنقد، ويعمل على التأسيس النظري له من جهة ، و يقف في خندق الواقع العربي المتخلف الذي ينتمي إليه مفكرنا بحكم المولد والتربية من جهة أخرى، يعرف أن اقتراحه الذي يدعو فيه إلى توسيع «حق الانتخاب وتعميمه طردًا مع تعميم التعليم»[34] هو محض هرطقة ديمقراطية لن يقبل بها المثقفون العرب البتة. لكنه لا يعرف، ربما بقصد أو غير قصد، بأن ذلك يعد أيضًا هرطقة بالنسبة إلى الحكومات نفسها، التي لن تقبل أن يُحرم الأميون من الاقتراع والتصويت، لا حرصًا عليهم، ولا تطبيقًا لمبدأ المساواة بين الجميع، وإنما انطلاقًا من كون هؤلاء يمثلون الكتلة البشرية الكبيرة التي ستقترع بالضرورة لأرباب السلطة وسدنتها لأسباب لامجال للخوض فيها الآن .

ثالثًا: الديمقراطية والثورة

ركز طرابيشي اهتمامه كثيرًا على تحليل المعاني والدلالات التي تختزنها مقولة الديمقراطية، وعلى الأصل الذي نشأت منه، وشُغل في الوقت ذاته بتتبّع التجارب العملية التي تحقّقت فيها الديمقراطية في بلد بعينه، وفي دولة من دون أخرى . فوجد أنها قد تغيّر لونها وشكلها وسماتها من دون بنيتها وطبيعتها، وذلك بما يتوافق والوظيفة التي يُناطُ بها أن تؤديها في مجتمع معين. ولكن اختلاف أشكال الديمقراطية وصورها، وعدم قدرتها على تحقيق أهدافها في بعض الأحيان، لم يكن ليقلل البتة من قوة اعتقاد فيلسوفنا بأن النظم الديمقراطية هي الأفضل من بين كل النظم السياسية الأخرى في العالم، وإذا بدا للمتتبع أنها تنطوي على جملة من العيوب والسلبيات، فهذا يعود إلى أن السلطات والأنظمة قد تجد أن ليس من مصلحتها، ليس ممانعة تحقق أي مظهر من مظاهر الديمقراطية الفعلية فحسب، وإنما العمل على تغييب شرطها الأساسي المتمثل في التداول العملي لمفهوم العلمانية التأسيس النظري له، بل إن من المفارق، على ما يرى طرابيشي «أن الإسلام في ذاته ليس هو الذي يعارض العلمانية، بل الدولة هي التي لا تريد ذلك»،[35] كما هو حال الأحزاب اليسارية في العالم العربي التي في الوقت الذي تدّعي أنها تدافع عن الديمقراطية وتذود عن حياضها، نجدها تعمل على أساس مناف للديمقراطية ومضاد لها، فهي تتلاعب بألفاظها وتغيّر مسمياتها، وتبدّل تصنيفاتها من أجل أن تنسجم مع وجهات نظرها ورؤاها. فجميع هذه «الحركات والأحزاب يجمع بينها رفضها المشترك لما أسمته بالديمقراطية الليبرالية، أو، الديمقراطية البرجوازية، أو، الديمقراطية الغربية، أي عمليًا للديمقراطية بما هي كذلك، نظرًا إلى أن الشكل الوحيد الذي تجلت فيه الديمقراطية حتى الآن لا يخرج عن أن يكون ليبراليًا أو برجوازيًا أو غربيًا»[36] أي إن النظم والأحزاب العربية لم تكن تريد إلا

(34) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص25

(35) جورج طرابيشي، هرطقات (1) عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ط1،(بيروت :دار الساقي، 2006)، ص 212

(36) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص27

ديمقراطية شكلانية، هي محض واجهة أو ديكور يساعدها في تجميل صورتها أمام الغرب الذي تسود فيه «حقوق الإنسان التي هي مثل حقوق المواطن، لا يمكن أن تظهر إلا في البلدان التي وصلت إلى الحداثة السياسية، أي التي أنجزت انفصال الدولة عن المجتمع المدني، بما يتأدى إلى وجود دائرة عامة ومضمار خاص».[37] أي إن تلك المفهومات الغربية التي لا تنفك تتلازم في الحضور والغياب فعليًا، تعذّر عليها أن تجد لذاتها موطئ قدم في عالمنا العربي نتيجة لاصطدامها بحالة ما قبل الدولة التي وجد الفرد نفسه، في ظل غيابها، مرغمًا على التوحّد مع ثقافة القبيلة والعشيرة والطائفة ، تلك الثقافة التي تلغي فرديته وتميزه، وتحرمه من ثم من إمكان أن يتحرّر من كل ما يفضي به كي يكون ذاته. «فالدولة إذًا، من حيث هي سلطة مؤسسية قائمة على قبول المحكومين بها، هي الشرط المسبق للديمقراطية الحديثة، بل هي الشرط المسبق للحداثة ذاتها»[38] إذ يبدو أننا ما زلنا في مجتمعاتنا العربية، محكومون بما أسماه مفكرنا «الأيديولوجيا الحديثية»[39]، ولم نبدأ بعد بالخطوة الأولى في طريق الحداثة، بل بما يفترض أن يسبقها ويقود إليها كما رأى طرابيشي، ألا وهو بناء الدولة الحديثة التي يُفترضُ أن تضطلع بإدارة الشأن العام للأفراد والجماعات عبر مؤسسات تحقق المصالحة بين ما هو فردي وما هو جماعي، فيتطوّر الفرد إذ ذاك، وتتعزّز حريته في الوقت نفسه الذي يتطوّر فيه المجتمع وتتحقّق أهدافه وتطلعاته. ولكن حُلمُنا في قيام الدولة القوية والحداثية –التي تسعى لا لنشر ثقافة الديمقراطية في المجتمع الذي تديره فحسب، بل لتمكين الديمقراطية أن تتعيّن وتتحقّق واقعا وممارسة– لن يرى النور ما دامت العلمانية «توأم الديمقراطية» [40] قد انفصلت عنها قسًرا، كي تغيب أي إمكان لا لفصل الدين عن الدولة فحسب، بل للفصل بين الدولة والمجتمع المدني وفق ما يرى «موريس باربييه»[41] في كتابه (العلمانية) الذي يتبنى طرابيشي رأيه. لأن «هذا الفصل وحده القادر على تشكيل دولة حديثة مكلفة بالمصلحة العامة، وفي الوقت ذاته تشكّل مجتمع يستطيع الأفراد في إطاره أن ينشدوا بملء الحرية مصالحهم الخاصة، وقوام الحداثة السياسية إنما هو تحديدًا في هذا الفصل بين الدولة والمجتمع».[42]

(37) جورج طرابيشي، هرطقات (1)، ص210

(38) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص 90

(39) إن الإيديولوجيا الحديثية قد أدارت ظهرها ليس لمفهوم التطور فحسب، بل حالت أيضًا دون ظهوره في إطار الثقافة العربية الإسلامية التي ما زالت تعاني إلى اليوم وضعية فصامية نتيجة شعورها بالحاجة إلى التطور بعد صدمة اكتشاف واقعة التقدم الأوروبي، ولعجزها في الوقت نفسه عن التأصيل الذاتي لمفهوم التطور الذي يقتضي، أول ما يقتضي، قطيعة من طبيعة معرفية نقدية، مع موروث الذات المأسورة إلى موروثها. جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث،ط1، (بيروت: دار الساقي،2010)، ص630.

(40) جورج طرابيشي، هرطقات (2)، ص91

(41) لمزيد من الاطلاع حول هذه الفكرة راجع الفصل المعنون بـ(العلمانية؛ مسألة سياسية لا دينية) في كتاب طرابيشي، هرطقات؛ عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة، والممانعة العربية، ص205 2019-

(42) جورج طرابيشي، هرطقات (1)، ص 210

لكن مفكرنا الذي يشرط تحقق الديمقراطية في عالمنا العربي بقيام الدولة الحديثة بالفعل، لا محض وجودها صورة باهتة لما يفترض أن تكون عليه الدول، كما يشرطها أيضًا بالحداثة السياسية والعلمانية على حد سواء. يمارس نوعًا من الانتحار الفكري بدعوته إلى استحضار الغائب في واقع لا يقبل القائمون عليه حضوره فيه، فضلًا عن أنهم يقطعون مع الشروط كلها التي تجعل استعادة ذلك الغائب -أي العلمانية والديمقراطية على حد سواء- أمرًا ممكنًا. واللافت أن طرابيشي هو الذي يحذرنا «من وضع عربة العلمانية أمام حصانها. وحصان العلمانية هو القطيعة المعرفية لزمن الحداثة، وبدون هذا الحصان لن نستجّر العربة من أعماق تاريخنا، ولن نكون قادرين على إعادة تأويله كما أعاده الغرب الحديث إعادة تأويل ماضيه القريب والبعيد».

ومفكرنا، الذي يعلم علم اليقين أن العالم العربي يتعذّر عليه توفير الشروط الملائمة لقيام العلمانية ومن ثم الديمقراطية، لأن القوى الفاعلة فيه لا مصلحة لها في ذلك، ويرى كذلك أن الدولة الحديثة لن تقوم من غير توفر تلك الشروط بالضرورة. إنه، أي طرابيشي، بمعنى آخر يقتل «أباه»[43] الذي كان قد اتهم «حسن حنفي» بقتله.

ولكن على الرغم من ذلك يضيع منهج التفكيك لطرابيشي الدروب، ويكشف له ما لم يكن معروفًا من قبل لعدم كفاية الأدوات المفهومية والمعرفية للنخب المثقفة في عالمنا العربي، الأمر الذي لم يسمح لها باختراق حجب النصوص والمفهومات والوقوف على دلالاتها الخفية والعميقة، لأن «موروثنا من العقل التبريري غيّب عنا أثمن وظيفة للعقل، وهي وظيفة النقد، وبالتالي الهدم، ووظيفة الرفض والعصيان، مما طبع أجيالنا بعقلية القبول والرفض، وجعل العقل في خدمة كل شيء سوى العقل نفسه، في خدمة الأمير أو النظام أو المعطيات المسبقة، فصار كل ناقد هادمًا، وكل رافض ملحدًا، وأصبح عنوان حياتنا، المحافظة على القيم الموروثة، والقبول طاعة، والرفض معصية.»[44] من هنا اختلطت علينا الأمور، وتداخلت الدلالات والمعاني، واستشكلت المسائل، فبتنا نظن أن النظر أهم من العمل، والتفكّر يطابق الواقع ويساويه، وكأن المفهوم يتعيّن بذاته في الواقع من غير أن نمهّد له الطريق ونؤسّس له الشروط الضرورية لذلك، بل من هنا تولّد عند الإنتلجنسيا العربية وهمُ مفاده، أن ثمة علاقة ترابط وتواشج بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الثورة، لدرجة التيقّن أنه حال القيام بالثورة في أي قطر عربي، فإن ذلك سيعني بالضرورة تحقّق الديمقراطية وانتشارها.

لكن مفكرنا الذي مارس النقد، ونقد النقد ببراعة كبيرة، وافتتح من ثم مجالات للتفكير والتفكّر،

(43) المقصود هنا هو موقف الإحباط الذي يظن الأبناء أن الآباء قد زجوا بهم فيه عندما وضعوهم أو تركوهم بلا سلاح ولا عدة مناسبة في مواجهة حضارة متفوقة لا قبل لهم فيها. انظر جورج طرابيشي، ازدواجية العقل؛ المرض بالغرب (2)، ص 205.

(44) جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، المرض بالغرب (1) ص 209

وابتكر أدوات مفهومية مكنتّه أن يرتاد دروبًا نقدية جديدة، يقف على تخوم العلاقة المأزومة بين الديمقراطية والثورة التي قد لا تتبدى وتظهر لأول وهلة ربما لتغاير بناهما، واختلاف منطق الواحدة منهما عن منطق الأخرى، فليس من الضروري أن تقود الثورة إلى الديمقراطية، أو تتأسّس الأخيرة على الأولى، لأن «الديمقراطية حتى عندما تريد تطوير الواقع، تأتمر بمبدأ المراكمة والحفاظ على المؤسسات القائمة، وتستبعد في مبدئها بالذات كما في آلية عملها منطق العزل والنفي والإلغاء، أما الثورة فتقوم، أول ما تقوم على الاستبعاد، تستبعد القوي المغايرة، تعتقلها، تعدمها، تبيدها».[45] إن الثورة تميل بطبيعتها إلى استخدام العنف والقوة حينما تسعى لتحقيق أهدافها. بينما يختلف الأمر بالنسبة إلى الديمقراطية التي لا تجد نفسها –بحكم بنيتها– مضطرة إلى أن تكون عنيفة ما دامت قادرة على أن تصل إلى مبتغاها باللين والحوار والمناقشة العمومية بين شرائح الشعب وفئاته كافة.

ومع أن طرابيشي كان يعرف أن هذا التشديد على القطع ما بين الديمقراطية والثورة، على صُعد البنى والأهداف والغايات، سيؤلب عليه سخط عدد كبير من النخب الثقافية العربية بمسوغات الادعاء أن هذا الرأي قد يُسقِط في يد القائمين بالثورات، أو أولئك الذين يأملون أن يقوموا بها ضدًا على الاستبداد والظلم السائد من السلطات معظمها في عالمنا العربي. مع ذلك فإن مفكرنا الذي كان من دعاة الإصلاح والتغيير التدرجي، والابتعاد عن العنف ما أمكن الذي يبدو أنه كان صادقًا مع نفسه، واثقًا بنتائج منهجه النقدي التفكيكي، ونجاعة أدواته المعرفية، يرفض رفضًا قاطعًا استخدام عبارة «ثورة ديمقراطية» و«ديمقراطية ثورية» «لأن الثورة تستبعد الديمقراطية بقدر ما تستبعد الديمقراطية الثورة»،[46] مع أن هذا الرأي الذي يذهب إليه طرابيشي يبدو مفارقًا وغريبًا بعض الشيء، ولا تتكشّف بداهته من غير مقاربته بمنطق تفكيكي يفكك نفسه، في الوقت ذاته الذي يوجه سهام نقده إلى ما هو خارج عنه. فأي ثورة حتى لو ادعت أنها بيضاء لا بد أن تلجأ إلى استخدام شكل من أشكال العنف، ولذلك نجده يشبهها في جانب من جوانبها «بالظلامية»[47] في قسوتها على أبنائها والمعتنقين لها.

ومع أن تنظيراته في مستوى العلاقة بين الديمقراطية والثورة صحيحة وصائبة من حيث إن الثورة لن تفضي إلى الديمقراطية بصورة حتمية، لكنه إذ يفعل ذلك لا يبيّن لنا كيف يجري التغيير إذًا، وكيف تُستبدلُ بالأنظمة الاستبدادية أخرى ديمقراطية تمنح المواطن العربي بعضًا من كرامته المهدورة. بل إنه لا يتنبّه إلى أن الإصلاح الذي ينشده أضحى أداة مطواعة في يد السلطات المستبدة تتحكّم بموجبها بمسار التغيير الذي يصب في بحر استبدادها ويديم أمد تسلطها، ويعمل على تأبيدها، وإلا فإن التغيير،

(45) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص30

(46) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص 32

(47) يقول طرابيشي :«الظلامية مثل الثورات في قسوتها على أبنائها، فإذا كانت الثورة تنتهي بأكملهم، فإن الظلامية يبدأ به، فهي لا تطيق وجود متنورين حتى في صفوف دعاتها» جورج طرابيشي. المرض بالغرب (1) ص14

بهذه الحال، لا مسوغ له إذا لم يأت محمولًا على أجنحة «إصلاح الأنظمة الحاكمة لنفسها»[48]

والنقطة الفارقة التي يمايز طرابيشي بموجبها بين الثورة والديمقراطية –وهي تمامًا ما تعزز يقينه بأن الثورة لن تقود إلى الديمقراطية– هو مفهوم النسبي الذي تتكشف من خلاله سلبيات وإيجابيات، كل من الديمقراطية والثورة، وحمولاتهما الدلالية على حد سواء. ومع أن الصراع بينهما مسألة جوهرية وأساسية، إلا بنية هذا الصراع وطبيعته مختلفة جدًا، «فمبدأ الصراع في الديمقراطية هو النسبي في مواجهة النسبي، أما المواجهة في الثورة فهي بين مطلق ومطلق؛ مطلق من الخير في مواجهة مطلق من الشر، فمن هم محض خصوم في الديمقراطية هم بالضرورة أعداء في الثورة، والخصم هو برسم الإبعاد مؤقتًا، أم العدو فهو برسم التصفية إلى الأبد».[49]

ولكن إذا كانت المواجهة واقعة لامحالة بين القائمين على الثورات والفاعلين فيها من ناحية، وأولئك الحكام والسلطات التي تسعى الثورات للإطاحتهم من ناحية أخرى، ما هو والحال هذه مسوغ القيام بالثورة حتى لو ادّعت أنها بيضاء أو مخملية، وحتى لو اعتقد أصحابها أن ثورتهم ديمقراطية بالضرورة ؟ إذا كانت ستحلُّ سلطة مكان سلطة. وإذا كان حدث «الديمقراطية، إنما هو بدقة نقل السلطة المكَونة إلى مُلاّك جدد، أو إن شئنا القول هو غزو مدينة القيادة على يد محتلين جدد».[50] فما تنتظم به الديمقراطية وما تحكم به لا تنتظم به الثورة ولا تُحكمُ به، ولأن منطق الثورة هو على هذا النحو، حرب دائمة لا تستكين ولا تهدأ، فإن الثورة بعقلها الباطن تنفتح على دورة من العنف التي لا تتوقّف. فالسلطة ولا شيء غيرها هي ما يشغل المنظرين والقائمين عليه،كما يرى طرابيشي، لأن «النصاب الشرعي الوحيد للمعارضة في الثورة هو الثورة المضادة. وفي المواجهة مع الثورة المضادة، فإن الأرباح والخسائر، على حد سواء، كلية ومطلقة، الكل في مواجهة الكل، بدلًا من جزء في مواجهة جزء».[51] وعليه ليست الديمقراطية التي يظن الأفراد أنها ستكون لازمة حتمية تنتج عن انتصار الثورة إلا وهم يدغدغ عقولهم وعواطفهم، لأنهم بعد أن يصلوا إلى استلام السلطة سيجدون أنفسهم في موقع مناقض لما قامت «الثورة[52]» من أجله، فالبنى التي تنتج الاستبداد والطغيان هي ذاتها لم تتغيّر، وكأن السلطة تغيّر جلدها وتبدّل ثوبها لترتدي ثوبًا آخر مصنوع من المادة نفسها التي كان تتشكّل منها السلطة المطاحة. وهو ما يذهب إليه (برتران دوجوفنيل) بالقول: «إن الوظيفة التاريخية للثورات هو

(48) راجع بهذا الصدد مقال: جورج طرابيشي، «سوريا : من الإصلاح إلى الثورة»، الحياة اللندنية، 28 أيار/ مايو 20،

(49) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص34

(50) برتران دوجوفنيل، في السلطة؛ التاريخ الطبيعي لنموها، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة، 1999)، ص360

(51) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص34

(52) بدأت ثورة إنكلترا باسم حق الملكية المهان بمقاومة ضريبة خفيفة على الأراضي. لكنها فرضت سريعًا على الأراضي ضريبة أثقل بعشرات المرات. كما حررت الثورة الفرنسية الفلاحين من أعمال السخرة الإقطاعية، لكنها أجبرتهم على حمل البندقية، ودفعت بأرتال متحركة لملاحقة العصاة. برتران دوجوفنيل، في السلطة، ص 330

تجديد السلطة، فلنكف إذا عن الترحيب بها كردود فعل لروح الحرية ضد سلطة مضطهدة. إنها تكون كذلك إلى حد قليل جدا بحيث لا يمكن ذكر أي ثورة قامت بقلب مستبد حقيقي».[53]

فالثورة في هذا الإطار ليست عصى سحرية تغيّر النظم المستبدة وتُحِلّ محلها أنظمة ديمقراطية تمنح المواطنين حقوقًا متساوية بصرف النظر عن أديانهم وعقائدهم وأيديولوجياتهم، وليست ترياقا يشفي من جراح الفقر والقهر والتسلط، بل إن حالها كحال الأنظمة التي تسعى لإطاحتها. بصريح التعبير هي استبدال نظام بنظام آخر قد لا يكون فيه من شيء يختلف عنه إلا صورته الخارجية والشعارات التي يرفعها في بداية الأمر ليؤسس لنفسه بعد أن يتهيأ له الاستقرار مؤسسات وبنى لا تختلف البتة عن تلك التي كان يحُكم بموجبها النظام القديم الأفراد والجماعات بل إن طرابيشي يلتقط مسألة في غاية من الأهمية تتبدى له بالتحليل العميق للمفهومات النظرية من ناحية، وللتجارب التي تتجسّد واقعًا في هذا البلد أو ذاك من ناحية أخرى، لا سيما في عالمنا العربي الذي عانقه الربيع الثوري ولم يثمر ورودًا ورياحين، وإنما قتلًا وتدميرًا وتشريدًا لآلاف من الناس الآمنين في بيوتهم ليرمي بهم في غربة الشقاء والبؤس. تتبدى هذه المسألة عند مفكرنا في أن الحاكم المستبد الذي يحتكر القوة والعنف الشرعي، عندما تقوم الثورة، سيجد نفسه محشورًا في الزاوية، كما هو حال المعارضة التي تريد إطاحته، وليس أمامها إلا خياران: إما أن تصل إلى تحقيق أهدافها بإطاحة النظام الذي ثارت ضدة، وإما أن تموت دون تحقيق غاياتها وأهدافها. «وما دام الخيار الوحيد المتروك أمام الحاكم هو أن يخرج من الحكم مقتولًا، فإنه لا يعود يتردد، كيما يبقى في الحكم في أن يتصرف كقاتل»[54]

غير أن طرابيشي الذي قدم هذا الرأي الحاسم في علاقة الديمقراطية بالثورة الذي بدا لكثير من النخب العربية المدافعة عن أيديولوجيا الثورات العربية أو ما يسمى الربيع العربي مفارقًا للواقع، ومثبطًا للهمم والعزائم، قد سبب لنفسه حرجًا كبيرًا أمام هذه النخب، التي ربما كانت تنتظر منه أن يكون مع الثورة فكرًا وعملًا ، ومن ثم عليه أن يدافع عن فكرة لا يعتقد بها أصلًا، ولم يكشف له التفكيك والنقد صحتها، وهي أن الثورة، ستفضي إلى تحقيق الديمقراطية والعدالة والمساواة بصورة مؤكدة. ولأن طرابيشي نفسه لم يكن راغبًا في خيانة ما أوصلته إليه تحليلاته وتفكيكه للمفهومات ومشاهداته لطريقة تعيّنها، لم يشغله موضوع قُبول النخب العربية لأفكاره في الثورة والديمقراطية أو رفضهم لها، على الرغم من أنه كان يأمل أن يكون مخطئًا في أحكامه وتحليلاته، وهو ما عبّر عنه صراحة في المقال الذي كتبه قبيل وفاته قائلًا: «ولكن، وكما أثبت التطور اللاحق للأحداث، فإن ما قام البرهان على أنه كان في محله هو توجسي بالذات: فالربيع العربي لم يفتح من أبواب أخرى غير أبواب

(53) برتران دوجوفنيل، في السلطة، ص331

(54) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص35

الجحيم والردّة إلى ما قبل الحداثة المأمولة والغرق من جديد في مستنقع القرون الوسطى الصليبية الهلالية».[55]

بيد أن الأمر المفارق واللافت أن تحليل طرابيشي قاده إلى مكان لا يتفق البتة ورغباته الباطنية، وتوقه إلى أن تتحقّق الحداثة والديمقراطية والحرية في العالم العربي يومًا ما، وتصبح المواطنة منارة يهتدي بها الإنسان العربي الذي ما زال محكومًا بنزعاته الطائفية والعشائرية والقبلية، وهي بمنزلة معوقات وصعوبات تقف في وجه تقدّمِه وتحضّرِه . ولأن الأمر على هذا النحو نجد مفكرنا، وكأنه يسوغ موقف القائمين بالثورات والمنظرين لها ووجهات نظرهم، في الوقت ذاته الذي يعلل فيه موقفه المعارض لها فقط بسبب ما تختزنه من عنف، وما تستبطنه من قسوة، يقول: «وبديهي أن أحدا لا ينكر على الثوريين حقهم في أن يكونوا كذلك، فإذا كانوا يعتقدون أن الواقع فاسدا إلى حد يتوجّب رفضه برمته، ولعل الواقع العربي القائم يقدم لهم مبرّرات لهذا الاعتقاد – فليس أمامهم من خيار آخر غير أن يكونوا ثوريين، ولكن لا يمكن لهم في هذه الحال أن يقدموا أنفسهم على أنهم ديمقراطيون».[56]

إن مفكرنا الذي يشعر بالانقسام والتمزّق بين ما يقوله تفكيكّه لمفهومات الديمقراطية والثورة –حين يتكشف له المخبوء والمتواري من دلالات ومعان وحمولات– بل بين ما يأمل أن يتحقق عبر إصلاحات تدرجية من دون اللجوء إلى العنف الذي سيولد موجة من العنف المضاد. وما يقوله الواقع الذي تسعى الثورات لا لإصلاحه وإنما لتغييره وإطاحته. كأني به يمارس لعبة التقيّة – التي يبدو أن الوظيفة التي كانت تؤديها في تاريخنا وتراثنا العربي ما زالت قائمة حتى اليوم– بل كأنه يساير المثل الشعبي القائل: «ضربة على الحافر وضربة على السندان» فهو في الوقت ذاته الذي لا ينكر على الثوار ثورتهم في ما إذا كان الواقع فاسدًا بما لا يحتمل الإصلاح –وهو كذلك فعلًا– وإنما التغيير الحتمي، نجده يقولها بملء الفم، إنه لا يصح للثوري أن يقدم نفسه على أنه ديمقراطي. وقد تنبّه طرابيشي لهذا التناقض في موقفه فعبّر عنه في أحد المؤتمرات العلمية، قائلًا: «وعند هذا التناقض الذي يبدو بلا مخرج بين الأيديولوجيتين الثورية والواقعية نختتم هذه الورقة – شبه الشخصية نفسها– فهي ما استهدفت أن تكون نقدًا لآخرين –وهنا الثوريين العرب– بقدر ما أرادت نفسها تصفية حساب مع الذات».[57] فهل هو اعتذار مضمر من مفكر عاش في الغرب الديمقراطي ردحًا طويلًا من الزمن، ونسي، ربما، كيف يشتغِلُ الاستبداد والطغيان في عالمنا العربي فيحرُم الإنسان من أبسط حقوقه الطبيعية، في المأكل والمشرب، علاوة على حقه في حياة كريمة وإنسانية يكون بمقدوره أن يعبّر عن أرائه ومعتقداته بحرية، من غير وجل أو خوف من اعتقال أو تغييب.

(55) جورج طرابيشي، ست محطات في حياتي، ص7

(56) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص 36

(57) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ص37

المصادر والمراجع

1- الجابري. محمد عابد، العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته، ط4، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
2- أركون. محمد، الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، هاشم صالح (مترجم)، ط2، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996).
3- أفاية. محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر؛ مصادره الغربي وتجلياته العربية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).
4- تورين. آلان، نقد الديمقراطية، عبود كاسوحة (مترجم)، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة، 2000) .
5- حرب. علي، الممنوع والممتنع؛ نقد الذات المفكّرة، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).
6- حمودة. عبد العزيز، المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، (عالم المعرفة الكويتية، عدد227، 1997).
7- دوجوفنيل. برتران، في السلطة؛ التاريخ الطبيعي لنموها، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة، 1999).
8- سن. أمارتيا، فكرة العدالة، مازن الجندلي (مترجم)، ط1، (لبنان: الدار العربية للعلوم، 2011).
9- طرابيشي. جورج، المثقفون العرب؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991).
10- طرابيشي. جورج، المرض بالغرب 1، ط1، (دمشق: دار بترا، 2005).
11- طرابيشي. جورج، إشكاليات العقل العربي، ط1، (بيروت، دار الساقي، 1998) .
12- طرابيشي. جورج، في ثقافة الديمقراطية، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1998) .
13- طرابيشي. جورج، هرطقات (1) عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة، والممانعة العربية، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2006)
14- طرابيشي. جورج، هرطقات (2)، عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2008) .
15- معجم علم الاجتماع. بإشراف ريمون بودون وفليب بينار ومحمد شرقاوي وبرنار بيير لوكوييه، (باريس: منشورات لاروس، 1993).
16- هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي (مترجم)، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة، 1995).

جورج طرابيشي نهضويًّا جديدًا

عبد الله تركماني

ملخص تنفيذي

كشف ربيع الثورات العربية عقم الأدوات الفكرية - المعرفية الموروثة، وقصورها عن فهم أسباب هذه الثورات وقراءتها وتحليل مسارها، فما هو مطروح على المجتمعات العربية ليس أقل من بناء مشروع نهضوي متجدد. وفي هذا المجال تعد طروحات جورج طرابيشي خصوصًا في قراءة التراث ونقده وتجديده، ونشر ثقافة الديمقراطية والعلمانية، واحدة من اللبنات المسهمة في هذا المشروع. إذ الثابت في مسيرة «النهضوي الجديد» دعوته الصريحة إلى اعتماد العقل والتزام الديمقراطية والعلمانية سبيلًا إلى تحرير الإنسان العربي من أسر الماضي وبناء مشروع نهضوي متجدد، بما يتيح لمجتمعاتنا العربية الدخول في العصر والحداثة.

لقد رفض طرابيشي التفسيرات كلها التي تعيد هزيمة العقل في الإسلام إلى قوى خارجية، بل أعاد محنة العقل إلى كونها مأساة داخلية ومحكومة بآليات ذاتية. وعدّ الديمقراطية عملية مستمرة، تتضمن معاني التعلم والتدريب والتراكم، وهي ليست عملية قائمة بذاتها، بل لها متطلباتها وشروطها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والمؤسسية.

وأكد أنّ العلمانية تعني عدم تدخّل الدولة في الشؤون الدينية لمواطنيها، بحيث تكون المواطنة هي أساس العلاقة بين الدولة والمواطن، ما يشكل ضمانة أكيدة للمساواة بين المواطنين، ولتلاحم المجتمع، حين تكون العلاقة بالوطن والدولة علاقة سياسية وليست علاقة دينية.

وفي محطات سيرته الذاتية تحدث طرابيشي عن محطة الألم السوري، إذ إنّ العلاقة بين الدولة والنظام قد آلت إلى محض علاقة ضدية.

الكلمات المفتاحية الأساسية للبحث

جورج طرابيشي، محمد عابد الجابري، الأيديولوجيات الخلاصية، العقلانية، الديمقراطية، العلمانية.

مقدمة

ينتمي الفقيد جورج طرابيشي إلى جيل انخرط في العمل السياسي منذ خمسينيات القرن الماضي، وواكب مشروع «النهوض العربي»، في النظرية والممارسة. لكنّ انكشاف عجز هذا المشروع عام 1967 وضعه أمام مراجعة لتجربته السياسية، وأضاء له مجالات تمثلت في قراءة نقدية للفكر العربي السائد وللتراث.

إنّ الثابت في مسيرة «النهضوي الجديد»[1] جورج طرابيشي دعوته الصريحة إلى اعتماد العقل والتزام الديمقراطية والعلمانية سبيلًا إلى تحرير الإنسان العربي من أسر الماضي وبناء مشروع نهضوي متجدد، بما يتيح لمجتمعاتنا العربية الدخول في العصر والحداثة.

وفي مقاربتنا لفكر «النهضوي الجديد» سوف نتناول مرتكزاته الثلاثة: العقلانية، والديمقراطية، والعلمانية، بوصفها شروطًا إنسانية للتقدم والنهوض والحياة، ونختم بإطلالة على موقفه من الثورة السورية: محطة التوقف والصمت والشلل التام عن الكتابة.

أولًا: العقلانية، وسلطان العقل وليس النقل

بوصفها البحث المستمر في المعايير التي تقاس بها صحة الاستراتيجيات، التي تصوغها الجماعات أو تسعى لصوغها، من أجل إحراز التقدم ومسايرة التاريخ، وتحسين مردودية الجهد الإنساني ورفع فاعليته.

لقد احتل موضوع العقلانية مكانًا مهمًا في كتابات طرابيشي، بحيث كان مادة لكتابين من مؤلفاته: «العقل المستقيل في الإسلام» (2004) و«المعجزة أو سبات العقل في الإسلام»(2008).

فمنذ محنة المعتزلة التي فقد فيها العقل والتفسير العقلاني للنصوص الدينية والتراثية أهم تجربة كانت تؤشر إلى مرحلة متقدمة في تطور الفكر العربي الإسلامي ونهضته، وصولًا إلى الزمن الراهن من انبعاث أقصى أشكال الموروث المتخلف فكريًا وسياسيًا، والمترجم في حركات تطرف إرهابية تغزو المجتمعات العربية، ظل العقل هدفًا للقوى المناهضة للتقدم. فقد جرت «عملية التصفية التاريخية للاعتزال التي

(1) «لو أردت التعريف بنفسي، الآن، بعد كل مراحل التطور الفكري التي مررت بها، لقلت عن نفسي أنني «داعية تجديد للنهضة»، وبمزيد من التحديد أتمنى أن أُعرَّف بأنني «نهضوي جديد»، لأنني أعتقد أنّ المشكلة في العالم العربي ليست محصورة بجانب دون آخر. ليست القضية، قضية ديمقراطية فقط، ولا ليبرالية فقط، ولا اشتراكية فقط كما كنا نتوهم في يوم من الأيام، كل هذه الأيديولوجيات، التي أسميها «أيديوجيات خلاصية»، ليست حلًا. لماذا أقول أنا نهضوي أو داعية تجديد للنهضة؟ لأنني أعتقد أنّ كل هذه الإشكالات هي نتيجة وليست هي السبب لتغيير واقع العالم العربي، نحن نحتاج إلى تجديد النهضة لأننا نحتاج إلى أن نزرع البذور من جديد لا أن نقطف الثمار».
حاوره: إبراهيم حاج عبدي، صحيفة «الرياض» السعودية – 8 حزيران/ يونيو 2006.

انتهت إلى إعلان إقالة العقل في الحضارة العربية الإسلامية، وإلى إلغاء الاستقلالية النسبية التي كان أقرّ له بها المعتزلة، وإلى محاصرة كل انفتاح وكل نزوع عقلي إلى الجديد، تحت شعار محاربة البدعة الذي ساد بلا منازع على امتداد القرنين السابع والثامن الهجريين، وكان مدخل الحضارة العربية – الإسلامية إلى سرداب ليل الانحطاط الطويل»[2]، فعلى امتداد التاريخ الإسلامي، ظل العقل يعيش محنًا متتالية، وصراعًا مع «الجمود العقائدي» لتفسير النص الديني، وظل معتنقو العقل بين مطرقة الفقهاء النصوصيين وسندان السلطان الذي يرى في هؤلاء الفقهاء دعامته الأساسية في تسويغ قراراته وأحكامه.

وعليه رفض طرابيشي التفسيرات كلها التي تعيد هزيمة العقل في الإسلام إلى قوى خارجية، بل أعاد محنة العقل إلى كونها –في الأساس– مأساة داخلية ومحكومة بآليات ذاتية، يتحمل فيها العقل العربي – الإسلامي مسؤولية إقالة نفسه بنفسه. فبحسب رأيه لم يجد محمد عابد الجابري من تعليل لظاهرة استقالة العقل في الإسلام سوى الغزو الخارجي –على منوال حصان طروادة– من جحافل اللامعقول من هرمسيّة وغنوصيّة وعرفان «مشرقي» وتيارات «الموروث القديم» كلها التي كانت تشكل بمجموعها «الآخر»، بالنسبة إلى الإسلام، والتي اكتسحت تدريجيًا، وتسللًا، ساحة العقل العربي – الإسلامي حتى أخرجته من مداره وأدخلته في ليل الانحطاط الطويل. إنّه بذلك يسكت عن العوامل الداخلية التي فعلت فعلها في هذا الأفول، ممتنعًا امتناعًا شبه تام عن تفكيك آليات أفول هذا العقل واستقالته، من داخله.

وهكذا، كانت إضافة مهمة من طرابيشي، لا في الرد على الجابري، لكن في تفكيك الآليات التي كبّلت العقل العربي، انطلاقًا من مكوّناته الداخلية لا بالاقتصار على العوامل الخارجية التي ما فتئت منذ القديم تحمل وِزْر تخلّف هذه الثقافة. هذه الإضافة هي كتاب «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث» (2010)، الكتاب الذي بيّن حقيقة الدور الأيديولوجي الذي قامت به مختلف مكوّنات العقل العربي من حيث دعمه وتطويره، ومن حيث تكبيله وشلّ فعله المعرفي بخاصة[3].

ويبدو أنّ مهمة طرابيشي كانت أكثر تعقيدًا وخطرًا من مهمة فولتير في القرن الثامن عشر، في زماننا الحاضر، وهو يواجه الأصولية اللاعقلانية، بل الأصوليات، وهي ذات أنياب، ومخالب، وثروات، ونفوذ، تضيف إلى مهمته عراقيل عدة. وهو بهذا يختلف عن القائلين بوجوب القطيعة التامة مع التراث، سواء أكان دينيًا، أم فلسفيًا، أم أدبيًا...إلخ، وهي نظرة متوازنة، تشعُّ بالعقلانية من جهة، وترفض التسليم، والانقياد من جهة أخرى[4].

(2) جورج طرابيشي، هرطقات 1: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص 46.

(3) خالد غزال، ((جورج طرابيشي رائد اصلاح ديني وسياسي))، موقع «الأوان»، 12 نيسان/ أبريل 2014.
رابط الموقع: //www.alawan.org/جورج-طرابيشي-ودوره-في-التنوير-العربي1-

(4) وليد محمود خالص، ((رسالة مفتوحة إلى جورج طرابيشي على هيئة السؤال: ألست فولتير العرب؟))، موقع «الأوان»، 29 نيسان/ أبريل 2014.
رابط الموقع: https://goo.gl/YzWHv9

ثانيًا: الديمقراطية

بوصفها عملية مستمرة، تتضمن معاني التعلّم والتدريب والتراكم، وهي ليست عملية قائمة بذاتها، بل لها متطلباتها وشروطها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والمؤسسية. وبغض النظر عن المعاني المتعددة لمفهوم الديمقراطية، فإنّ المفهوم يدور بصفة أساسية حول ثلاثة أبعاد رئيسة: توفير ضمانات احترام حقوق الإنسان، واحترام مبدأ تداول السلطة طبقًا للإرادة الشعبية، والقبول بالتعدد السياسي والفكري.

بعد الهزائم السياسية والأيديولوجية التي أصابت المجتمعات العربية وطالت تياراتها السياسية ونخبها الفكرية، سادت موجة من التحوّل إلى مفهومات تتصل أولًا بالحداثة والتقدم، وعلى رأسها اكتشاف هذه الأحزاب والنخب أنها كانت مناهضة للقيم الليبرالية في النظرية وفي الممارسة الداخلية وفي العلاقة مع المجتمع. هكذا شهدت نخب المجتمعات العربية وبعض أحزابها «قفزة» من فكر شمولي إلى الديمقراطية. والغريب أنّ المنتقلين معظمهم، أحزابًا ونخبًا، لم يكلفوا أنفسهم تفسير هذا الانتقال أو ممارسة نقد ذاتي من جهة، كما لم يكلفوا أنفسهم شرح هذه الديمقراطية الوافدة وتفسيرها وشروط التزامها وممارستها. رفض طرابيشي أن يكون في ركاب المنتقلين بشكل أعمى، أخضع تجربته الفكرية لنقد ذاتي صارم، وأمعن في تفكيك معنى الديمقراطية وتبيان شروطها ومتطلباتها.

وهكذا، اخترقت المناقشات والسجالات في شأن الديمقراطية مجمل كتابات طرابيشي، إذ شدد على إشكالات الديمقراطية العربية، فأشار إلى أن «أول ما يمكن ملاحظته أنّ الديمقراطية هنا هي موضع طلب أيديولوجي شديد، ولكن من دون عرض على صعيد الواقع الفعلي، ومن دون تأسيس نظري على صعيد المفهوم». وعدّد ست إشكالات للديمقراطية العربية[5]: المفتاح والتاج، الثمرة والبذرة، مفتاح المفتاح، الشرطي ورجل المباحث، الذئب والحمل، الصندوقين. إذ أكد أنّ الديمقراطية تشكل «نقطة وصول»، وهي تتوّج تطورًا ومسارًا في التحوّلات البنيوية. وحذّر من الغلوّ في تحويل الديمقراطية إلى معجزة «فبقدر ما تتحوّل الديمقراطية إلى مذهب من مذاهب العصر الذهبي، فإنّ الديمقراطية تكون قاتلة للديمقراطية. فالديمقراطية منطق لا لاهوت، معادلة جبرية لا صيغة سحرية»[6].

صحيح أنّ الأنظمة العربية تشكّل المعوق الرئيس في نشر ثقافة الديمقراطية، لكنّ المجتمعات العربية تضع عقبات أمام هذه الثقافة. ما تزال مجتمعاتنا بعيدة من الاعتراف بالآخر، وكثير من النخب العربية تقبل الحديث في الديمقراطية عندما يتصل بالسياسة، وترفضه حين يتطرق إلى الدين أو المرأة

(5) جورج طرابيشي: هرطقات 1، ص ص 10 – 18.

(6) جورج طرابيشي: هرطقات 1، ص 9.

ومساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات. ومن العقبات المجتمعية العربية، التزايد المتواصل لأعداد الأميين وارتفاع مستوى الفقر والانفجار السكاني. والحال أنّ الديمقراطية هي في التعريف «تداول السلطة من دون أن تتعداه إلى الاستيلاء على الدولة»[7]. والسبيل الوحيد أمام أي نظام إلى إصلاح حقيقي لنفسه هو إلغاء نفسه وردّ الاعتبار، الاعتبار كله، إلى الدولة التي يكون قد صادرها لمصلحته.

ثم إنّ العالم اليوم عالم يضع الديمقراطية في أعلى سلّم قيَمه السياسية، ولكنّ الشرق الأوسط يمثل –مع ذلك– حالة لها خصوصيتها، فالديمقراطية «نبتة غير مؤهلة للنماء في تربة حربية. والشرق الأوسط العربي، وبخاصة جناحه السوري، ما زال منذ 1948، وعلى الأخص منذ 1967، في حالة حرب ولو موقوفة عن القتال. وحالة الحرب تربة مولّدة لجراثيم الدكتاتورية، وهذا إلى حدّ أنّ الأنظمة الدكتاتورية ذاتها غالبًا ما تبقي عليها قائمة حتى تشرْعِن نفسها بقدر أو آخر في نظر مواطنيها، أو بتعبير أكثر مطابقة لواقع الحال في سورية كما في معظم الأقطار العربية الأخرى: رعاياها» [8].

ومن هنا بالتحديد (رسالة مفترضة من طرابيشي)، تقع على عاتق الرئيس أوباما بوصفه رئيسًا لأقوى دولة في العالم مسؤولية «عقد قران غير قابل للفصم بين شرق أوسط ديمقراطي وشرق أوسط سلمي». إن إيجاد حل سلمي وعادل بقدر الإمكان للصراع الإسرائيلي– الفلسطيني– السوري يبقى هو «الضمانة التي لا مناص منها لنماء النبتة الديمقراطية وعدم انتكاسها في ما كان يُعرف سابقًا باسم دول المواجهة»[9].

المشكلة لا تكمن فقط في تحويل نظام الدولة، المشكلة تكمن أيضًا في تحويل المجتمع نفسه. ومع الأسف، الأيديولوجيات الخلاصية كلها تتصور أنه حال تغيير السلطة في هذا الاتجاه أو ذاك فقد تغيّر كل شيء. أنا أظن أنّ المشكلة أعمق من ذلك كثيرًا، وأنها تمسُّ عمق المجتمع. ما لم يحدث تغيير في عمق المجتمع فلن نقطف هذه الثمار المرجوة، سواء سميناها ديمقراطية أم ليبرالية، ولذلك أشير، ما دامت الديمقراطية اليوم هي الشغل الشاغل للناس، وما داموا يتصورون أنها هي التي ستنقلنا من جحيم التخلف إلى جنة التقدم، أشير إلى إشكاليتين كبيرتين في الديمقراطية: هناك الآلية الديمقراطية، ولا قيام للديمقراطية من دونها، ولكن هناك أيضًا ثقافة الديمقراطية؛ من دون ثقافة الديمقراطية تتحول الآلية الديمقراطية إلى دكتاتورية عدد. وأعطي مثالًا هنا، الشيعي سيصوت للشيعي، والسني سيصوت للسني، والمسيحي للمسيحي، أو الكردي سيصوت للكردي على أساس إثني، فالآلية الديمقراطية إذا كانت مفصولة عن الثقافة الديمقراطية فكأنك تقدم الديمقراطية على كرسي بثلاث قوائم بدلًا

(7) جورج طرابيشي، ((النظام من الإصلاح إلى الإلغاء))، صحيفة «الحياة» اللندنية، 28 أيار/ مايو 2011.

(8) جورج طرابيشي، النظام من الإصلاح إلى الإلغاء، المرجع السابق.

(9) جورج طرابيشي، النظام من الإصلاح إلى الإلغاء، المرجع السابق.

من أربع قوائم. لذلك أميّز بين صندوقين – إذا جاز التعبير – صندوق الاقتراع، وهو أساسي، فلا ديمقراطية من دون صندوق اقتراع، ولكن أظن أيضًا لا بد من صندوق جمجمة الرأس. إذا لم يحدث تغيير في جمجمة الرأس فلن يولد إنسان ديمقراطي، بل سيولد إنسان شيعي، سني، مسيحي، كردي، أمازيغي...إلخ.

الديمقراطية هي قرار فرد مستقل وحر بنفسه وتفكيره، ومستقل عن ركائزه الاجتماعية والإثنية والطائفية، إذا لم يولد هذا الفرد فصندوق الاقتراع سيتحول إلى دكتاتورية عدد. لذلك أقول «ليس صندوق الاقتراع هو وحده المعيار، والتحوّل الديمقراطي هو تحوّل في المجتمع، وإذا لم تتأسس علاقات ديمقراطية داخل الأسرة وفي سلك التعليم والعمل، وفي المؤسسات المختلفة فمن الصعب أن يصوّت الفرد بشكل ديمقراطي»[10].

وعند سؤاله عن السبيل إلى تكريس ثقافة الديمقراطية في مجتمعاتنا المكبلة بألف قيد وقيد؟، أجاب «هذه مهمة طويلة وشاقة، ولا نتوقع منها نتائج فورية. أنا أتكلم عن بذرة الديمقراطية لا عن قطف ثمرتها، وهذه عملية طويلة فقد احتاجت أوروبا إلى خمسمئة سنة حتى تطور النظام الديمقراطي لديها. الديمقراطية هي نبتة تحتاج إلى رعاية كثيرة وإلى اعتناء وحماية حتى تتطور ذات يوم إلى شجيرة ثم شجرة ثم تثمر، فالوهم الكبير اليوم هو القول بأننا سنعمل انتخابات وانتهت القصة، هذه فكرة مخيبة للآمال كما كانت فكرة الوحدة من قبل أو فكرة الاشتراكية. لا يوجد حل سحري. الحلول يجب أن تكون تاريخية، والتاريخ لا يقفز بل يتقدم ببطء، ثم إذا تراكم التقدم يتحول إلى انقلاب، ولكن ليس بين ليلة وضحاها، لذلك أنا ديمقراطي ولكني مؤجل، أنا اسمي نفسي «مشروعًا ديمقراطيًا»، ولست ديمقراطيًا، لأنّ الديمقراطية ليست ثمرة جاهزة برسم القطف الآن في واقع المجتمعات العربية»[11].

وفي حوار سابق قال «فلنملك الجرأة على أن نعترف لئن كانت الأنظمة العربية تقيم العثرات أمام الآلية الديمقراطية، فإنّ المجتمعات العربية الراهنة تقيم العثرات أمام الثقافة الديمقراطية. فالأنظمة العربية لا تتحمل انتخابًا حرًا، ولكن المجتمعات العربية لا تتحمل رأيًا حرًا. ومجتمع يريد الديمقراطية في السياسة، ولا يريدها في الفكر، ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية، هو مجتمع يستسهل الديمقراطية ويختزلها في آن معًا، ومن الاستسهال –كما في الاختزال– ما قتل!»[12].

(10) جواب طرابيشي عن سؤال: لماذا أخفقت الأيديولوجيات الخلاصية؟
حاوره: إبراهيم حاج عبدي، صحيفة «الرياض» السعودية – 8 حزيران/ يونيو 2006.

(11) صحيفة «الرياض» السعودية – 8 حزيران/ يونيو 2006، المرجع السابق.

(12) حوار مع موقع «الحوار اليوم»، 8 أيار/ مايو 2012.
رابط الحوار: http://www.alhiwartoday.net/node/4288

يؤكد طرابيشي في هذا المجال أنّ العقد الديمقراطي يحتاج إلى تهيئة البيئة الخاصة به، خصوصًا ما يتصل بالشروط المادية والفكرية، و»الديمقراطية لا يمكن أن تكون نظامًا للحكم بدون أن تكون نظامًا للمجتمع، فالديمقراطية هي بالأساس ظاهرة مجتمعية، والمجتمع هو في المقام الأول نسيج من العقليات. ولئن تكن الحرية الديمقراطية تنتهي لا محالة إلى صندوق الاقتراع، فإنّ الصندوق الأول الذي تنطلق منه هو جمجمة الرأس»[13].

ما تزال مجتمعاتنا بعيدة عن الاعتراف بالآخر وعن تقبل الرأي الحر، وكثير من النخب العربية تقبل الحديث في الديمقراطية عندما يتصل بالسياسة وترفضه حين يتطرق إلى الدين أو إلى قضية المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات. ومن العقبات المجتمعية العربية التزايد المتواصل لأعداد الأميين وارتفاع مستوى الفقر والانفجار السكاني، كلها عوامل تسهم في مأزق الديمقراطية وترفع منسوبه في العالم العربي.

ثالثًا: العلمانية

بمعنى عدم تدخّل الدولة في الشؤون الدينية لمواطنيها، بحيث تكون المواطنة هي أساس العلاقة بين الدولة والمواطن، ما يشكل ضمانة أكيدة لمساواة المواطنين ولتلاحم المجتمع، إذ تكون العلاقة بالوطن والدولة علاقة سياسية وليست علاقة دينية، قد تحد من المساواة السياسية بين أصحاب الديانات المختلفة.

إنّ كثيرين في العالم العربي لا يدركون تمامًا ماهية العلمانية، ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطي في مستوى تحديات العصر. لذلك أكد طرابيشي ضرورة العلمانية، بوصفها الحل للصراعات الطائفية والاقتتال المذهبي، والطريق المفضي إلى الخروج من حالة التردّي التي يعيشها العالم العربي.

وعندما يدور الكلام عن العلمانية فغالبًا ما يجري تناولها بوصفها آلية –من طبيعة قانونية في المقام الأول– للفصل بين الدين والدولة، ومن ثم لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة، كما بين الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد. ولكنّ وجهًا آخر للعلمانية يمكن أن يكون مهمًا الأهمية كلها للعالم العربي – الإسلامي، وذلك من حيث إنها عنصر فاعل أساسي في جدلية التقدم والتخلف. على أنها «جهاد في سبيل الدنيا كخيار بديل عن الجهاد في سبيل الآخرة».

وعلى غرار التعاطي مع قضية الديمقراطية، جرى التعاطي مع قضية العلمانية، من النخب

(13) جورج طرابيشي، هرطقات 1، المرجع السابق، ص 7.

والأحزاب، على أنها وصفة جاهزة للخلاص من الصراعات الطائفية والمذهبية التي تعصف بمجتمعاتنا، من دون بناء ثقافتها وتعيين شروطها الموضوعية والذاتية. وقد تصدى طرابيشي للذين ينكرون على العلمانية ضرورتها في المجتمعات الإسلامية، أو الذين يحصرون مطلبها بالأقليات غير الإسلامية، فيحسم بأنّ العلمانية مشكلة إسلامية – إسلامية أولًا وقبل كل شيء «يتفق خصوم العلمانية في الساحة الثقافية المعاصرة، سواء أكانوا من دعاة الحداثة أم من دعاة القدامة، بوصفها نموذجًا لمشكلة مستوردة. فالعلمانية في رأيهم رأت النور في الغرب، وتحديدًا الغرب المسيحي. وما رأته إلاّ لتقدم جوابًا عن مشكل هو من إفراز الغرب المسيحي حصرًا: الصراع اللاهوتي والسياسي، الذي أخذ شكل حرب متوالية الحلقات دامت أكثر من مئة سنة، بين الغالبية الكاثوليكية والأقلية البروتستانتية. وعن طريق الترجمة والمحاكاة الرثة، الموسومة بالتفرنج، كما يقولون، جرى ازدراع تلك المشكلة الغربية في جسم الثقافة العربية الحديثة من دون أن تكون بها إليها حاجة حقيقة، وبدون أن تلبّي طلبًا فعليًا –أو متوهمًا أنه كذلك– إلاّ للجماعة الأقلوية التي تطوعت لاستيرادها: نصارى الشرق»[14].

وإذا كانت العلمانية في وجه من وجوهها «فلسفة وآلية لتسوية العلاقات، لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد، فهذا ما يجعلها أكثر من ضرورة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية القائمة على تعدديات طائفية ومذهبية، مما يجعل منها قضية إسلامية – إسلامية قبل أن تكون قضية مسيحية – إسلامية. لعل الصراعات المذهبية والطائفية المندلعة اليوم حروبًا أهلية بين الطوائف الإسلامية خير حافز لاعتبار العلمانية أحد الطرق المؤدية إلى الحد من هذه الحروب»[15].

وفي استعادة للمسار الذي سلكته العلمانية في المسيحية يشير طرابيشي إلى أنه «لن يكون أصعب بكثير على الإسلام من المسيحية دخول العلمنة. ففي المسيحية ليست بذور العلمانية هي التي تطورت إلى شجرة وغابة، بل العكس: عندما اكتملت القطيعة المعرفية التي حقّقها الغرب مع نفسه وتَعَلْمَن، عادت المسيحية إلى تاريخها، لتكتشف هذا التعلمُن وتبرِّره. وأعتقد أنّ الإسلام سيدخل هذه المرحلة، وسيعود إلى ماضيه في ما بعد، ليكتشف تلك البذور ويمنحها تسمية جديدة. وهذا الأمر ضروري للإسلام نفسه، وسيساعده على أن يتحول من إسلام سياسي إلى إسلام روحي، تمامًا كما حصل في المسيحية. والإسلام هو أحوج الأديان اليوم إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي... ولئن كان الإسلام «المسيَّس» و«المؤدلج» يشنُّ حربًا شعواء على العلمانية، فما ذلك إلاّ لأنه يرفض مبدأ فصل الدين عن الدولة، بل كذلك لأنّ العلمانية، بما يترتب عليها من فصل بين الروحي والزمني، حتى على الصعيد الديني المحض، من شأنها أن تساعد الإسلام على فك نفسه من أسر «التسييس» و«الأدلجة» وعلى استرداد وضعيته الطبيعية كوجدان جمعي شبه فطري»[16].

(14) جورج طرابيشي، هرطقات 2/عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية، ط1، (دار الساقي: بيروت، 2008)، ص 9.

(15) جورج طرابيشي، هرطقات 2، المرجع السابق، ص 10.

(16) حوار مع موقع «الحوار اليوم».

ينظر طرابيشي الى العلمنة بوصفها مسألة جهادية دنيوية، أحدثت تحوّلات هائلة في المجتمعات الغربية، وقام نجاحها بعد أن أخذت مستويات متعددة[17]: أولها، «العلمنة الدينية التي كسرت احتكار الكنيسة للإيمان وردت الإيمان إلى الشخص البشري، وكسرت احتكار تأويل النصوص المقدسة. وثانيها، «العلمنة الثقافية» التي أعتقت الأدب من ربقة التصوّر الديني للعالم وجعلت الأدب متمحورًا حول الإنسان ومصيره الدنيوي. وثالثها، «العلمنة اللغوية» التي تمثلت بالتمرد على لغة الكتاب المقدس عبر تكريس اللغات العامية الدنيوية. ورابعها، «العلمنة الإنسانية» التي أعادت عملية إحياء الثقافة الوثنية للعصور القديمة. وخامسها، «العلمنة العقلية» التي اقترنت بإعادة اكتشاف الفلسفة اليونانية التي كانت ترى العقل كمعطى أول، ما جعل الفلسفة تعمل في إمرة العقل وتحت سيادته بعد أن كانت سابقًا خادمة للاهوت. وسادسها، «العلمنة العلمية» التي أفادت من الثورة الكوبرنيكية لتوجّه طعنة إلى النظرية التوراتية حول الكون ومركزية الأرض والقول بمركزية الشمس، والأهم من ذلك كله تكريس حق العلم، ومن ثم العقل البشري، في التحرر من الأساطير الغيبية وفي التثوير الدائم واللامتناهي للمعرفة الدنيوية. وسابعها، «العلمنة الطبقية» المتمثلة بظهور الطبقة البورجوازية وصعودها، تلك التي حصرت جهادها بالأرض وليس بالسماء، وتمحورت فلسفتها حول المادة أكثر منها حول الروح. وثامنها، «العلمنة القانونية» التي أكدت نقل مبدأ التشريع من الله وخلفائه على الأرض إلى الشعب عبر ممثليه في البرلمانات. وتاسعها، «العلمنة السياسية» التي حصرت مبدأ السيادة بالأمة، وأسهمت في نشوء الدولة/ الأمة أو الدولة القومية وتبلورها. وعاشرها، «العلمنة الجنسية» إذ تفتقت هذه العلمنة عن تحرير مزدوج للحياة الجنسية البشرية من ربقة الجريمة وربقة الخطيئة معًا.

هذا التمييز بين العلمنة، بوصفها سيرورة تاريخية وحضارية، والعلمانية بوصفها آلية قانونية ضرورية، لا لتفهّم واقعة الحداثة الأوروبية وحدها، بل كذلك لتفهّم واقعة تعلمن المجتمع، بالتوازي والتواقت مع تعلمن الدولة في البلدان الأوروبية، بخلاف ما حدث في روسيا البلشفية أو تركيا الكمالية، إذ أجبرت الدولة المجتمع على اعتناق العلمانية وفرضتها عليه فرضًا بوصفها أيديولوجيا أو حتى دينًا بديلًا.

إنّ الدعوة إلى العلمانية لا تعني، بأي شكل من الأشكال، الدعوة إلى الإلحاد، والانفلات من القيم والأخلاق، كما يحلو لبعض الباحثين أن يثبتوا من خلال رؤية ضيقة، وانحراف منهجي يبغون الوصول به إلى أغراضهم. فالإلحاد نفسه «ذو مشارب متنوعة، واتجاهات مختلفة، والملاحظ أنه فردي، بينما العلمانية ظاهرة عامة تكاد تنتظم المجتمع بأكمله»[18].

(17) جورج طرابيشي، هرطقات 2، ص ص 99 - 104.

(18) وليد محمود خالص، رسالة مفتوحة إلى جورج طرابيشي على هيئة السؤال: ألست فولتير العرب؟.
رابط الموقع: https://www.alawan.org/ جورج طرابيشي ودوره في التنوير العربي

ومن بين من وقع في فخ مرادفة العلمانية بالدين مفكر مرموق، محمد عابد الجابري، وذلك في كتابه «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (1996)، وقد ناقش طرحه هذا جورج طرابيشي في كتابه «هرطقات»، إذ شنّ نقدًا مبررًا على طرح الجابري الذي طرح «الديمقراطية» و«العقلانية السياسية» بديلًا عن «العلمانية»، إذ يقول الجابري «الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد، وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج».

ما ذكره الجابري عن وظيفة «العقلانية السياسية» هو ذاته وظيفة «العلمانية»، لكنه يهرب منها لسببين اثنين[19]: أولهما، إقناع المجتمعات بالعقلانية السياسية (التي تقوم بوظيفة العلمانية نفسها) لتحرير المعنى من الإرث الديني المعادي للقيم التي تنتجها العلمانية، والذهاب إلى مصطلح آخر يطمئن جموع المسلمين بأنّ العلمانية لا ضرورة لها، وإنما الأولوية للعقلانية، وذلك انطلاقًا من اعتقاد الجابري بأنّ العلمانية في المجتمعات العربية نشرها «مسيحيو الشام»، ومن ثم لا حاجة للمسلمين إلى مفهوم يروّج له المثقفون المسيحيون. وثانيهما، يلخصه بقوله «عبارة (فصل الدين عن الدولة) عبارة غير مستساغة إطلاقًا في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة». وهنا يشترك الجابري مع الاعتراض الراديكالي الإسلامي على مفهوم العلمنة، ويأخذ الفهم السطحي للعلمانية بوصفه القول النهائي.

رابعًا: سورية/ محطة التوقف والصمت والشلل التام عن الكتابة

في محطات سيرته الذاتية تحدث طرابيشي عن محطة الألم السوري، إذ ذكّر في مقاله «سورية: النظام من الإصلاح إلى الإلغاء»، الذي نشره في 28 أيار/ مايو 2011، وقد كان محوره أن «سورية، متعددة الأديان والطوائف والإثنيات، تقف بدورها على أبواب جحيم الحرب الأهلية ما لم يبادر النظام إلى إصلاح نفسه بإلغاء نفسه بنفسه. فغير هذا الإلغاء لا سبيل آخر إلى إصلاح سلمي يصون البلاد من الدمار. ولكن بدلًا من ذلك امتنع النظام حتى عن الوفاء بالوعود في الإصلاح التي كان لوّح بها». وختم «إنّ شللي عن الكتابة، أنا الذي لم أفعل شيئًا آخر في حياتي سوى أن أكتب، هو بمثابة موت. ولكنه يبقى على كل حال موتًا صغيرًا على هامش ما قد يكونه الموت الكبير الذي هو موت الوطن»[20].

(19) راجع وليد محمود خالص، رسالة مفتوحة، المرجع السابق.

(20) جورج طرابيشي، ((ست محطات في حياتي))، موقع «الحوار المتمدن»، 17 آذار/ مارس 2016.
رابط الموقع:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=506997

وفي المقال المشار إليه كتب «لأبدأ بهذه المصارحة للقارئ: فلكم قاومت الرغبة وأنا أقرأ خطابَي أوباما المتتاليين عن التطورات الثورية المستجدة في العالم العربي واللذين أنهى ثانيهما بدعوة الرئيس بشار الأسد إلى إنجاز الإصلاحات الموعودة أو التنحي». ماذا كانت ستقول تلك الرسالة إلى أوباما، التي لم أكتبها؟[21]: «سورية، قُبيل الاستقلال وبُعيده، كانت نموذجًا مبكرًا وغير مسبوق في المنطقة العربية لدولة ديمقراطية، أو على الأقل لدولة واعدة ديمقراطيًا».

وكل ما نريد قوله، باختصار شديد، هو أنّ تلك السيرورة التضخمية للمؤسسة العسكرية قد آلت إلى سلسلة متوالية الحلقات من الابتلاعات: ابتلاع الجيش للمجتمع، وابتلاع الدولة مما بات يُعرف باسم «النظام»، ثم ابتلاع الجيش نفسه بقدر ما جرى تحويله من جيش وطني إلى جيش «عقائدي»، وبالتوازي والتضافر، ابتلاع حزب البعث نفسه بقدر ما جرى تحويله من إفراز سياسي – طليعي في حينه للمجتمع المدني إلى أداة مُتحكَّم بها لمصادرة كل إمكان تطور ذاتي لذلك المجتمع المدني نفسه.

والحال أنه ما دام مدار العاصفة كلها التي تعصف بسورية اليوم هو على المطلب الديمقراطي، الذي تقدم بالنسبة إلى الشعب السوري على أي مطلب آخر، فلنقل إنّ العلاقة بين الدولة والنظام قد آلت في الحالة السورية إلى محض علاقة ضدية. فلم يعد يكفي أن نقول إنّ الدولة شيء والنظام شيء آخر، بل لا بد أن نضيف أنّ أزمة المجتمع السوري تعود حصرًا إلى ابتلاع النظام للدولة، واستتباع سلطتها لسلطته.

وإذ يقف النظام والدولة على هذا النحو على طرفي نقيض، وإذ تغدو الدولة مستتبعة للنظام، بدلًا من أن يكون النظام عاملًا في إمرة الدولة، فلنا أن نفهم لماذا يستحيل أن يكون النظام ديمقراطيًا.

«الدور الذي ينتظر الرئيس الأسد، الذي يقال لنا إنه كان سبّاقًا منذ توليه السلطة إلى رفع شعار الإصلاح، هو أن يجمع في شخصه، بالإحالة إلى تجربة النظام السوفياتي على الأقل، بين غورباتشوف ويلتسن معًا، ليجعل من إصلاح النظام مقدمة لإلغائه».

(21) جورج طرابيشي، ((النظام من الإصلاح إلى الإلغاء))، صحيفة «الحياة» اللندنية، 28 أيار/ مايو 2011.

خاتمة

كشف ربيع الثورات العربية عقم الأدوات الفكرية - المعرفية الموروثة، وقصورها عن فهم أسباب هذه التحوّلات وقراءتها وتحليل مسارها. ما هو مطروح على المجتمعات العربية ليس أقل من بناء مشروع نهضوي متجدد، فالمسار الراهن بقواه الأصولية وثقافته المنتمية إلى عصور أهل الكهف، ليست قدرًا مقدّرًا إلى الأبد.

ولعل النقطة المركزية في بناء هذا المشروع ترتكز على استنهاض القوى السياسية والاجتماعية الحاملة له، وعلى بناء ثقافة سياسية متجددة، استنادًا إلى ما قدمته الحداثة وقيمها، ثقافة تشكل المرشد العملي لهذا البناء. في هذا المجال تشكل طروحات جورج طرابيشي، خصوصًا في قراءة التراث ونقده وتجديده، ونشر ثقافة الديمقراطية والعلمانية، واحدة من اللبنات المسهمة في هذا المشروع. ولعل تجربته في النقد الذاتي لرحلته السياسية الفكرية الطويلة تمثل ضرورة ماسة في سياق المسار النهضوي. فهل تشكل تجربة طرابيشي نموذجًا لنخب عربية تسير في هذا النهج؟

مراجع البحث

1. جورج طرابيشي: هرطقات 1/ عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، بيروت - 2006.

2. جورج طرابيشي: هرطقات 2/ عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية، دار الساقي – بيروت – 2008.

المحور الثالث: إشكاليات التراث

رؤية جورج طرابيشي في تحرر بعض الفقهاء من النص

الإمام مالك نموذجًا

جمال اشطيبة

ملخص

ترنو هذه الورقة البحثية إلى استجلاء رؤية جورج طرابيشي لمسألة التحرر من سلطة النصوص من بعض الفقهاء، ولا سيما الإمام مالك الذي عده كثير من الدارسين القدامى والمحدثين رائد مدرسة الأثر والحديث والرواية، وهو ما لم يقبله طرابيشي، مؤيدًا رؤيته بكثير من الأدلة والقرائن التي تؤكد كون إمام المدينة زعيم مدرسة الرأي بامتياز جنبًا إلى جنب مع أبي حنيفة وصاحبيه.

بالرجوع إلى تكوين مالك وشيوخه الذين تلقى منهم طريقتهم في معالجة الروايات والأخبار التي تصلهم، وبتتبع منهجيته في التعامل مع النصوص سواء منها القرآنية أم الحديثية بمستوياتها المختلفة، نكتشف مع طرابيشي شخصية مالك المتحررة من سلطة تلك النصوص وذلك قبل أن تفرض سلطانها على الأنفس مع كل من الشافعي وابن حنبل وغيرهما.

لقد كان مالك بحسب الأستاذ جورج يقاوم سطوة النصوص المتنامية يومًا بعد آخر، وذلك بإبداعه لعدد من الآليات التي تسمح بالانفلات من قيود تلك النصوص، ومحاولة محاصرة امتداداتها، وتحجيم مساحة اشتغالها.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تصحح تصورًا جرى عليه عامة من ألفوا في تاريخ التشريع الإسلامي، من عدّ الرأي والمبالغة في الاعتماد على القياسات العقلية أمرًا خاصًا بأهل العراق، وتصنيف أهل الحجاز في خانة أهل الأثر والرواية والحديث، وما نتج من ذلك من تقسيم جغرافي غير «علمي» إلى أصحاب رأي ممثلين بأبي حنيفة وأصحابه العراقيين، وأهل أثر ممثلين بمالك وجماعته المدنيين.

ويفسح هذا العمل المجال أمام أتباع مدرسة مالك لإعادة النظر في الأحكام التي ألصقت بإمامها، قصد تمحيص تلك الآراء ونقدها، والاقتداء بمنهج المذهب المالكي الذي سنه رائده قبل أن يتأثر أتباعه بمتغيرات التدوين وعصر الفتوحات.

فبالعودة إلى منهجية مالك في تعامله مع الروايات التي كانت تضج بها المدينة، ومقارنتها بما آل إليه الأمر عند تلاميذه يظهر البعد الكبير عن مذهب الأستاذ، وتتجلى ضرورة العودة إلى الالتزام بقواعد المدرسة المالكية التي تسعى لفسح المجال للفكر الإنساني لمواجهة تحديات الحياة المتسارعة وإبداع أفضل السبل لحياة إنسانية راشدة.

الكلمات المفتاحية

التحرر، مالك، النصوص، طرابيشي.

مشكلة البحث

هل يقر طرابيشي بوجود فقهاء استطاعوا الانفكاك من قيود النصوص؟ وما رؤيته لتحرر بعض الفقهاء من سلطة النص، ولا سيما الإمام مالك؟

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة لإبراز رؤية جورج طرابيشي لتحرر بعض الفقهاء من سلطة النص، ولا سيما الإمام مالك، وذلك من خلال سرد القرائن والأدلة التي تثبت مقدرة إمام المدينة على الانفكاك من إصر الأثر.

أهمية الدراسة

تتمثل أهمية الدراسة في تصحيح بعض المفهومات المرتبطة بتاريخ التشريع الإسلامي التي صُنِّف من خلالها مالك في خانة فقهاء الأثر والرواية، بينما هو رائد منهج الرأي والدراية بحسب رؤية الأستاذ طرابيشي.

الدراسات السابقة

لا توجد -بحسب علمي- دراسات عن رؤية طرابيشي لتحرر الفقهاء من إصر النص، أو حتى لتحرر مالك من سلطة النص، باستثناء مجموعة مقالات للدكتور إدريس بن ضاوية عن معالم المنهج النقدي عند الإمام مالك، وهي إنما تشير إلى تميز مالك بانتقائه للرجال ورغبته في التأكد من صحة الرواية عن الرسول، ولم يتطرق إلى كون تلك التدقيقات والتحقيقات المالكية إنما الغرض منها التفلت من إصر النصوص، والانفكاك من قيودها، مثلما وضح ذلك الدكتور طرابيشي في بعض مؤلفاته.

فرضية البحث

ينطلق البحث من فرضية مؤداها أن لجورج طرابيشي رؤية خاصة لتحرر بعض الفقهاء من سلطة النص، وخصوصًا الإمام مالك بوصفه رائد مدرسة الحجاز التي اشتهرت بكونها مدرسة أثر، وهو ما ينفيه طرابيشي واضعًا مالكًا مع العراقيين المشتهرين بالرأي والعقل.

التصور المفهوماتي

يشتمل البحث على المفهومات الآتية: رؤية- تحرر-سلطة –النص

والمقصود برؤية جورج طرابيشي، وجهة نظره المستندة إلى الأدلة الملائمة بخصوص الموضوع.

أما معنى التحرر من سلطة النص فمعناه الآليات التي ابتكرها مالك التي بموجبها لم يعد ملزما باتباع منطوق الخطاب ولا بمفهومه، ولا سيما الأحاديث والأخبار المروية سواء عن الرسول أم عن غيره من أصحابه.

منهجية البحث

تعتمد الدراسة المنهج الوصفي؛ وذلك من خلال ملاحظة تصنيف الأستاذ جورج للفقهاء، واصطفائه لمالك بوصفه أحد أعمدة العقل المتحرر نسبيًا من سلطة النصوص، وتتبع الحالات التي أهلت مالك لهذه المرتبة، وانتشلته من خانة «العبودية للنص»، ثم تحليل تلك المعطيات التي يعتمدها طرابيشي في تصنيفه ذاك.

مقدمة

لم يكن جورج طرابيشي مترجمًا للفلسفة الغربية ولكبار روادها فحسب، مثلما فعل مع أعمال هيغل، وفرويد، وماركس، وسارتر، وغارودي وغيرهم.

ولا ناقدًا للفكر العربي الحديث فقط، كما هو صنيعه في سلسلة نقد الفكر العربي، بل كان فضلًا على ذلك ناقدًا للتراث العربي الإسلامي بالمقدار نفسه.

فهذا الرجل الآتي من أصول مسيحية، كان شديد الوعي بخطر دور البيئة التي يعيش فيها ممثلة في الثقافة العربية الإسلامية بمعناها العام؛ وذلك لأن الخلل الذي يحدث في الجو العام الذي يحيا فيه الإنسان لا شك في أن له بالغ الأثر في فكره وسلوكه.

ومن ثم فقد رآى طرابيشي أن من واجبه أن يسهم في إصلاح تلك الاختلالات والأعطاب التي أصابت الفكر العربي الإسلامي خلال مسيرته التاريخية، وكيف لا يفعل وهو المفكر الكبير والمثقف الموسوعي المطلع على عدد من الثقافات والمشروعات الفكرية في المشرق والمغرب؟ وإذا لم يتصدَّ

المثقف والفيلسوف لهذه المهمة الخطرة في حياة الأمم والشعوب، فمن لها؟

لقد أدرك طرابيشي برؤيته الثاقبة أن أزمة الفكر الإسلامي كامنة على الخصوص في تحوله من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، وعنون بذلك أحد كتبه وأهمها في هذا المجال، هذا التحول أو الانقلاب هو أخطر ما تعرض له الفكر الإسلامي؛ فانقلب بذلك الإسلام من دافع إلى الحرية والعقلانية، إلى مكبل للتفكير، ومضيق لمساحة النشاط العقلي، ومن ثم معوّق للسلوك الإنساني وفعله الحضاري.

ولئن كان المؤرخون لتاريخ التشريع الإسلامي شبه مجمعين على عدّ أبي حنيفة رائد الحرية الفكرية في الفقه الإسلامي، ووضع مالك في خانة التيار المحافظ المتبع للنص والمقتفي للأثر، فإن طرابيشي خلافًا لهم يعدّ مالكًا إمام تيار الحرية في الثقافة الإسلامية.

وسواء نظرنا إلى أصوله ومصادره النقلية، أم نظرنا إلى تطبيقاته الفروعية، فإن مالكًا -بحسب طرابيشي- هو رائد التحرر من سلطة النصوص، تلك السلطة التي كانت تتنامى أمام عينيه، ولا شك في أنه كان يتوقع مآلاتها السيئة على الفكر والسلوك والثقافة والحياة برمتها لو استمرت في التراكم بنالوتيرة نفسها أو بوتيرة أكبر.

ولهذا وضع صاحب الموطأ عددًا من القواعد الأصولية والفقهية للحد من سطوة النصوص التي لا تزيدها الأيام والمسافات إلا تضخمًا؛ فيخرج الحديث من المدينة شبرًا فما يلبث أن يغدو ذراعًا في الأمصار المجاورة في عهد مالك؛ تلك الأحاديث التي ستمسي أميالًا بعد وفاته.

وتحاول هذه الورقة البحثية إبراز رؤية جورج طرابيشي لتحرر مالك من سلطة النصوص، وذلك بالاعتماد على الأصول والمصادر الشرعية التي استند إليها صاحب الموطأ في اجتهاداته، سواء منها الأصول والمصادر النقلية أم العقلية، وبالاعتماد كذلك على اجتهاداته نفسها وطريقته في التعامل مع تلك النصوص.

ولذلك قسمت هذا العمل إلى مبحثين اثنين؛ خصصت الأول للحديث عن الخصائص التحررية لأصول مالك النقلية والعقلية، في حين أفردت المبحث الثاني للحديث عن بعض مميزات آراء مالك واجتهاداته التي أهلته ليكون فقيهًا متحررًا مقارنة بغيره.

المبحث الأول: تحرر مالك في مستوى الأصول والمصادر

الأصول والمصادر النقلية

إذا كان الكتاب والحديث هما أصلًا مصادر التشريع عند عامة فقهاء السنة، وإذا علمنا أن هذين الأصلين التشريعيين سيتحولان إلى مصدر واحد مع الشافعي ألا وهو الوحي: قرآنًا وسنة، بحسب تعبيره، لينقلبا في النهاية رأسًا على عقب، فيمسي الحديث قاضيًا على القرآن؛ يخصص عامه، ويقيد مطلقه، ويفصل مجمله، وينسخ محكمه.[1]

إذا علمنا هذه المسيرة التطورية للمصدرين الأولين للتشريع في الإسلام، فإنه من الملائم أن نعلم أن مالكًا لم يلتزم بثنائية: (قرآن – حديث)؛ وذلك لأن مصادر التشريع النقلية عند مصنف الموطأ رباعية وليست ثنائية، هذا فضلًا على كون منهج تعامله مع الكتاب والحديث يختلف كثيرًا عمن سواه من علماء الشريعة، لا سيما الذين جاؤوا بعده.

أولًا: الكتاب

على الرغم من السلطة المعرفية التي يفرضها القرآن بوصفه وحيًا إلهيًا مقطوعًا به عند المسلمين، إلا أن مالكًا أبقى على مساحة من الحرية في تعامله مع النص القرآني؛ فعلى صعيد النص أولًا يتضمن الموطأ قراءات قرآنية لم يعد معمولًا بها في المصحف المعتمد اليوم بالإجماع. ومن ذلك قراءة منسوبة إلى عمر بن الخطاب لآية في سورة الجمعة:

﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ الجمعة: 9.

قال ابن شهاب: كان عمر يقرؤها: ((إذا نودي للصلاة في يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله))[2].

"ومعلوم أن باب القراءات بقي مفتوحًا إلى أن فرض المصحف الحالي نفسه بصورة نهائية بقراءته الأحادية التي هي قراءة حفص عن عاصم الكوفي، وهي القراءة التي عممها استدخال المطبعة إلى الفضاء العثماني – العربي في مطلع عصر النهضة».[3]

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط 1 (بيروت: لبنان، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2008)، ص 167-168.

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ط1 (بيروت: لبنان، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2010)، ص 151.

(3) المصدر نفسه ص 151.

ومن القراءات التي تضمنها الموطأ كذلك، والمخالفة للمصحف الحالي، قراءة عبد الله بن عمر للآية الأولى من سورة الطلاق ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ الطلاق:1.

فكان ابن عمر يقرؤها: ((يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لقبل عدتهن))[4].

وما يدل على التراجع الذي حصل بعد مالك، وتضييق هامش الحرية الذي حافظ عليه إمام دار الهجرة، أن تلامذته –وفي سياق ما سماه طرابيشي بمرحلة «العقلنة» وإغلاق الدوائر– افترضوا أن تلك القراءات إنما يستفاد منها في فهم القرآن ومعرفة وجوه معانيه فقط، أما قراءتها في الصلوات، فقد رأوا عدم جواز ذلك، وتأولوا كلام شيخهم على قراءتها في غير الصلاة.[5]

ولأن الحقبة كانت تتجه إلى «عقلنة» النصوص المختلفة، وذلك بإعطائها صفة المعقولية قسرًا؛ فقد استدلوا على تفسير إمامهم للكتاب بتلك القراءات غير الموافقة لما عليه المصحف الآن بما جاء في باب السعي يوم الجمعة المتقدم، إذ فسر مالك السعي بالعمل والفعل، وليس بالسعي على الأقدام، بناء على قراءة عمر بن الخطاب: «فامضوا إلى ذكر الله»[6].

غير أن الموطأ لم يتضمن فقط قراءات غير مشهورة، بل اشتمل أيضًا على قراءات غير موجودة أساسًا في المصحف، كما كان في عصر مالك نفسه، يقول طرابيشي:

"ولكن وعلاوة على ما يتضمنه الموطأ من قراءات لم يعد معمولاً بها في العصر الحديث، ثمة إشارات فيه إلى آيات منسوخة حتى من المصحف العثماني كما كان متداولًا في عصر مالك؛ فمالك يسوق على لسان أُمَّيْ المؤمنين، عائشة وحفصة، رواية شبه متطابقة، تشير إلى أن الآية 238 من سورة البقرة، كانت تتضمن (صلاة العصر) التي نسخت من المصحف العثماني..."[7]

فالآية كما هي في المصحف الحالي: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ البقرة:238.

(4) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط4 (بيروت: دار الكتب العلمية ، 2015)، ج6 ص 349.

(5) عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، أصول فقه الإمام مالك أدلته النقلية، ج1، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1424هـ)، ص371.

(6) مالك، الموطأ، برواية يحيى الليثي، وعليه زيادات رواية أبي مصعب الزهري المدني ورواية محمد بن الحسن الشيباني، كلال حسن علي (محقق)، ط1 (مؤسسة الرسالة ناشرون ، 2013) ص 109.

(7) جورج طرابيشي ، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 152.

لكن عائشة وحفصة كانتا تقرآنها: ((حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين)).[8]

إلا أن مرحلة «العقلنة» التي وُجد فيها أتباع مالك اقتضت منهم أن يجعلوا العبارات التي لم يعد لها وجود في المصحف بمنزلة البيان والشرح ليس إلا؛ قالوا: وبهذا فسر مالك كون صلاة العصر ليست هي الصلاة الوسطى، وذلك لأنه وقع عطف صلاة العصر على الصلاة الوسطى، فتبين من عطف إحداهما على الأخرى أنهما متغايرتان، وبنوا على ذلك أن مذهب مالك في المقصود بالصلاة الوسطى ليس هو صلاة العصر، وإنما صلاة الصبح، وذلك بالاستناد إلى تتمة الآية: ((وقوموا لله قانتين)) وقد عُلم أن القنوت إنما يكون في صلاة الصبح.

هكذا تصير الأمور «معقلنة" أكثر، ويُغلَق هامش الحرية الذي تركه الإمام بإبقائه على القراءات المختلفة، وتجري عملية تسوية المتناقضات، وردم الفجوات، ويصير النص ذا فهم واحد لا اجتهاد فيه.

ثانيًا: الحديث

يعد الإمام مالك واحدًا من أساطين رجال الحديث المتقدمين، وما كتابه الموطأ إلا أحد أبرز الأدلة على هذا الأمر؛ فقد انتقاه من بين كم هائل من الأحاديث التي اشتغل عليها طوال مسيرته العلمية.[9]

وعن مالك أخذ من جاء بعده من المحدثين، أصحاب الصحاح وغيرهم، وفي هذا الشأن يقول طرابيشي: «لاشك أن مالكا هو من وجهة النظر الإحصائية الخالصة، حديثي أكثر من قرآني، فعدد الآيات التي استدل بها في الموطأ لا يتعدى المئة».[10]

في حين إن عدد الأحاديث التي صحت عنده في كتابه نحو ثلاثمئة حديث بحسب ما أورده ابن خلدون في مقدمته الجامعة.[11]

بل تشير بعض الروايات إلى أنه كان ضمن الموطأ حوالى 9000 حديث، فما زال مالك ينقحها،

(8) مالك، الموطأ، ص 136.

(9) جورج طرابيشي ، إشكاليات العقل العربي، ط 1(بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 40-42.

(10) جورج طرابيشي ، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 156.

(11) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، (بيروت: دار الفكر 2007)، ص452.

حتى لم يبق به إلا ذلك العدد اليسير، ولو بقي قليلًا لأسقطه كله.[12]

"ولكن لئن كان مالك واحدًا من المؤسسين المبكرين للمنظومة الحديثية، فأكثر ما يلفت النظر أنه -بعكس المتأخرين- لم يكن أسيرًا لها.

"ولا نعني بذلك أنه كان يتشدد في شروط الرواية، ويرد من الأحاديث أكثر مما يقبل... إذ إنه من وجهة النظر هذه، أخل هو نفسه بهذه الشروط من خلال إكثاره... من الرواية المرسلة والمنقطعة».[13]

وإذا كان علماء المسلمين بعد مالك قد تواطؤوا على عدّ الإسناد معيارًا أساسيًا لصحة الحديث فإن مفكرنا الكبير لا يعدّ أي مزية للسند، ولا يوليه أي اهتمام في قضية التصحيح والتضعيف، بل يفترض -بعكس ما هو سائد- أن «إتقان آلية الإسناد...لم تكن وظيفته الحقيقية ضمان عدم الكذب على الرسول...بل على النقيض إتاحة الفرصة للمزيد من الكذب على الرسول...تحت حماية سلسلة الضامنين، وهذا ما يفسر...التضخم المتسارع للمنظومة الحديثية مع إتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري...»[14].

والدليل أن أهل العراق على الرغم من بعدهم عن موطن الوحي، إلا أنهم استطاعوا أن يرووا آلافًا من الأحاديث، الشيء الذي لم يتيسر لمالك ابن مدينة رسول الله ودار هجرته؛ منزل الوحي، ومأوى الصحابة[15].

وليس مراد طرابيشي بتحرر مالك من سلطة النصوص، محض إقلال هذا الأخير من الرواية، وتشدده في معايير صحة الحديث، وإنما قصده ما هو أبعد من ذلك، ألا وهو انعتاق مؤلف الموطأ -النسبي طبعًا- من إسار المنظومة الحديثية ذاتها؛ ذلك أن مالكًا لم يكن مقلًا في الرواية فحسب، أو متحررًا من قيود الإسناد فقط، بل كان يفتي أحيانًا بخلاف ما قد يجيء به الحديث، وهذا عن علم وليس عن جهل، ولسان حاله في ذلك تلميذه المباشر ابن الماجشون حين سئل: «لم رويتم الحديث ثم تركتموه؟ قال: ليعلم أنا على علم تركناه».[16]

(12) راجع: جلال الدين السيوطي، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، هشام بن محمد حيجر الحسني (محقق)، ط1 (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2010) ص 88.

(13) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 156.

(14) المصدر نفسه، ص 143.

(15) راجع: ابن خلدون، ص 453.

(16) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 157.

إلا أنه ينبغي ألا نضع مالكًا خارج مداره الإبستمولوجي -كما يقول طرابيشي- وألا نغالي في مدى هامش الحرية الذي أباحه مالك لنفسه في تعاطيه مع النصوص.[17]

وهذه ضرورة منهجية -كما يحب أن يؤكد الأستاذ جورج- وذلك بالنظر إلى «التضخم المتسارع الذي حكم توالد النصوص الحديثية بُعيد وفاة مالك في إطار الصراع الإيديولوجي والسياسي بين أهل الحديث والمعتزلة، ولا سيما بعد الانقلاب المتوكلي الذي غلب كفة الأوائل على الثانين، وفتح باب التاريخ على مصراعيه أمام تطور صناعة الحديث وازدهار تجارته على نحو لن يعرف الكساد ولا الأفول إلى مطالع عصر النهضة».[18]

وما أشار إليه مفكرنا الكبير من ذلك التنامي المطرد في عدد الأحاديث، صحيح بلا شك، إلا أنه ينبغي ألا يغيب عن بالنا أن ذلك العدد الهائل من النصوص التي انتشرت بعد وفاة مالك، كانت ذات سوق رائجة في زمانه، وفي المدينة حوله وأمامه، ولكن مالكًا تعامل معها بإحدى طريقتين:

فإما أنه أعرض عنها نهائيًا، ولم يشغل نفسه بها، وقد تواترت الروايات عن مالك في إعراضه التام عن الأخذ عن كثير من الرواة في عصره، وأنه كان يقول في هذه الشأن: لقد أدركت بهذا البلد مشيخة لهم فضل وصلاح يحدثون، ما سمعت من أحد منهم شيئا، فقيل: لم يا أبا عبد الله؟ قال: لأنهم لم يكونوا يعرفون ما يحدثون.[19]

أو أنه سمعها، لكنه فضل عدم روايتها؛ وقد تواطأت الأخبار عنه في هذا الصدد، ومن ذلك قوله مثلا: سمعت من ابن شهاب -الزهري- أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط.[20]

وربما روى بعضًا منها، قليلًا أو كثيرًا، في السنوات الأولى من طلبه العلم، ثم سرعان ما تخلى عنها بعد نضجه العلمي، ولا سيما أن كتابه الموطأ كان أضعاف ما هو عليه الآن؛ فما زال مالك ينقحه، إلى أن وصل إلى صورته الحالية، ولو أمهله الأجل قليلًا لربما كان قد نقص منه أكثر[21].

ثالثًا: فتوى الصحابة

(17) المصدر نفسه ص 158

(18) المصدر نفسه ص 158. وراجع للمؤلف نفسه، المعجزة أو سبات العقل ص 167-168.

(19) محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقه، د.ط (دار الفكر العربي، د.ت) ص 312.

(20) محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقه، د.ط (دار الفكر العربي، د.ت) ص 312.

(21) المصدر نفسه ص 88.

قد يكون واحدًا من أوسع الهوامش التي تركها مالك لنفسه مفتوحة اعتماده أقضية الصحابة وفتاويهم وأحكامهم أصلا تشريعيًا؛ «ويصح لنا بعد أن تتبعنا حياة مالك...أن نقول إن العلم الذي تخرج فيه، وترعرع وشدا، وبنى عليه واستنبط على أساسه، وسار على منهاجه كان فيه مع أحاديث رسول الله أقضية الصحابة وفتاويهم».[22]

فمن المعلوم أن صحابة النبي -كغيرهم من البشر- متفاوتون في قدراتهم الذهنية، ومختلفون في طبائعهم النفسية، متباينون من حيث ملازمتهم للنبي وقربهم منه، ومدى استيعابهم لتصرفاته، ولذلك كله تنوعت آراؤهم، وتعددت أفهامهم؛ فنتج عن ذلك كم لابأس به من الفتاوى الاجتهادية في القضايا المختلفة، سواء منها ما كان في زمن النبي؛ بحيث فهم كل منهم فهمًا معينًا لتصرفات الرسول المتعددة، أو ما جدّ من الحوادث والوقائع والقضايا بعد وفاة الرسول[23].

وبناء عليه فقد استفاد مالك من هذا التنوع والتعدد في الآراء والفتاوى التي كثيرًا ما تصل إلى حد التباين والتضاد، وجعل مذهبه يتسم بما وصفه به جورج طرابيشي من الإبقاء على هامش من الحرية، قبل مرحلة إغلاق الدوائر.

"ولاشك أن الأخذ بقول الصحابي ليس بحد ذاته هو ما يميز المذهب... ولكن ما يميز الاجتهاد المالكي أنه جعل منه أصلًا قائمًا بذاته، وهذا إلى تقديمه في المرجعية على خبر الآحاد...»[24]

وهذا ما سيلومه عليه الشافعي لومًا شديدًا في كتاب اختلاف مالك، متهمًا إياه بأنه يرد الأصل بالفرع، والأقوى بالأضعف[25].

فقد رأينا أن مالكا استدل في موطئه بنحو خمسمائة حديث نبوي، ولكنه استدل بمثل هذا العدد –أو أكثر- من أقضية الصحابة وأعمالهم...

بل أكثر من ذلك فقد استلحق مالك الصحابيين بالتابعيين، فاستدل بفتاوى عمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب[26].

(22) أبو زهرة، ص 329.

(23) أحمد البوشيخي، الخلاف الفقهي دراسة في المفهوم والأسباب والآداب (فاس: مطبعة آنفوا-برانت،2003)، ص 27-29.

(24) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث 159.

(25) محمد الشافعي، الأم، ج7، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ص 191-194.

(26) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 160.

هذا الإصرار على إبقاء الدائرة الصحابية مفتوحة، هو ما جعل الأستاذ طرابيشي يموضع مصنف الموطأ في مرحلة ما قبل إغلاق الدوائر التي سيدشنها الشافعي التي سيوصدها فقهاء «أهل السنة والجماعة» في القرون المتأخرة.

وجورج طرابيشي في هذه الحرية التي ينسبها إلى إمام دار الهجرة، حَذِر في وصفه لها؛ يبقيها محصورة بمتغيرات هذا «العالِم» الزمكانية في جو مشبع بالرواية، ذلك أنه كثيرًا ما يلفت نظر القارئ إلى نسبية الحرية التي يعنيها بقوله، بعيدًا عن كل مبالغة أو مجازفة تنقل مالك خارج عصره وبيئته.[27]

رابعًا: عمل أهل المدينة

لعل المصدر التشريعي النقلي الذي تفرد به مالك تفردًا كاملًا ولم يشاركه فيه غيره هو أصل عمل أهل المدينة، يقول ابن خلدون متحدثًا عن هذه الخصيصة المالكية: «واختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة. لأنه رأى أنهم، في ما يتفقون عليه، من فعل أو ترك، متابعون لمن قبلهم، ضرورة لدينهم واقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي صلى الله عليه وسلم الآخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية»[28].

بل إن مالكًا لم يكتف بمحض اعتماده أصل عمل أهل المدينة، بل سيدعو علماء عصره إلى الالتزام به في فتاويهم، ورد الأحاديث التي عندهم إلى هذا الأصل، وقد حفظ لنا التاريخ نموذجًا ظاهرًا في تشبث مالك بهذا الأصل والدعوة إلى الالتزام به، وذلك في رسالته الشهيرة إلى الليث بن سعد.[29]

وهذا الأصل النقلي كما وضعه مالك سيتشبث به تلامذته أكثر مما فعلوا مع الأصول الأخرى؛ فلم يتأثروا فيه بمتغيرات المرحلة الجديدة؛ مرحلة «العقلنة» وإغلاق الدوائر مثلما وقع لهم مع الأصول السابقة، وفي ذلك يقول طرابيشي: «دائرة أخرى انفرد مالك بفتحها، وأصر تلامذته من بعده على إبقائها مفتوحة ولو جزئيًا، هي دائرة عمل أهل المدينة أو (سنتهم) كما قد يجوز القول.»[30]

وبخلاف مصادر التشريع السابقة، فإن هذا المصدر هو الوحيد الذي جعل مالكًا مضطرًا -على غير مألوف عادته في السكوت النظري عن الأصول التي ينطلق منها في اجتهاده- إلى تسويغ اعتماده على عمل أهل المدينة.

(27) راجع المصدر نفسه ص 158

(28) ابن خلدون، المقدمة ص 455.

(29) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث 161.

(30) المصدر نفسه 161.

ولم يكتف مالك بعدّ عمل أهل المدينة محض أصل من الأصول النقلية، تابع للمصادر الثلاثة الأولى، يلجأ إليه عند تعذر التفسير في تلك النصوص، أو تعذر فهمها، كما هو مقتضى الأصول عند غيره، بل إن مالكًا قد رفع العمل إلى درجة تقديمه على الحديث أو السنة بحسب عبارة الأصوليين: «هكذا يسوق القاضي عياض على لسان ابن القاسم الراوي الأول للمدونة عن مالك، قوله: رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث، وعلى لسان عبد الرحمن بن مهدي الذي قضى شطرًا من عمره في مجلس مالك: سنة أهل المدينة خير من الحديث».[31]

هذا الهامش من الحرية عند مالك -كما يسميه طرابيشي- كان ما يزال يترك مساحة من الحركة للنشاط العقلي، وذلك قبل مرحلة «العقلنة» وإغلاق الدوائر بحسب تعبيره دائما.

"أضف إلى ذلك أن مفهوم السنة نفسه يبقى عند مالك تعدديًا، لا أحاديًا، في دلالته، لأنه لا يحيل إلى سنة الرسول وحده، بل أيضا إلى سنة الصحابة وسنة أهل المدينة وسنة عموم المسلمين.

وهذا التعدد، أو بالأحرى التداخل بين معاني السنة، يجد تعبيره، في نظائر الأقوال التي تتردد عشرات المرات على امتداد صفحات الموطأ:

- السنة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها.
- سنة المسلمين التي لا اختلاف فيها.
- السنة عندنا والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا.

ولا يستخدم مالك تعبير السنة دومًا، بل يستعيض عنها في عشرات وعشرات المسائل بتعبير: الأمر المجتمع عليه عندنا...»[32].

ولهذا، وعلى الرغم من كل ما قد يقال عن تزمت إمام المدينة، فإن عدد المسائل التي يقول فيها مصنف الموطأ: قال مالك، لا تقل عددًا عن المسائل المنسوب قولها إلى الرسول أو الصحابة أو التابعين.

فمع مالك كان باب القول ما يزال مفتوحًا؛ أما من بعده فسيفرض نفسه أكثر فأكثر المنطق القائل

(31) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 166.

(32) المصدر نفسه ص 166-167.

بأنه لا يجوز لغير النص أن «يتكلم»، فإن غاب النص لزم «السكوت».[33]

الأصول والمصادر العقلية

تتميز مدرسة مالك عن غيرها من المدارس بكثرة الأصول ومصادر الاستنباط التي تستند إليها في ممارستها الاجتهادية؛ فعلاوة على الأصول والمصادر النقلية، يزخر المذهب المالكي بأصول عقلية عدة، ولئن شارك مالك غيره في بعض صور تلك الأصول، فإن مالكًا يذهب فيها إلى المنتهى، ومن تلك الأصول والمصادر العقلية عند مالك نجد[34]:

أولًا: القياس

القياس هو بلا شك آلية اجتهادية مشتركة بين مذاهب الفقه جميعها خلا مذهب الظاهرية، الذي تزعمه داود بن علي الظاهري، ثم أحياه ابن حزم الأندلسي بعد أن كاد يفنى.[35]

والقياس عند مالك هو: إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلة جامعة مشتركة فيهما.[36]

وهو بهذا المعنى "فعل اجتراء ورضوخ في آن معًا؛ اجتراء لأنه إجراء لحكم النص على ما لم ينزل فيه النص، ورضوخ لأنه تسليم بأن التماثل بين الأمور يوجب التماثل في أحكامها...لكن ظاهر الحرية هذا لا يجوز الاستخفاف به والتهوين من شأنه في حضارة متمركزة على النص كالحضارة العربية الإسلامية؛ فهو يتيح فرصة لاشتغال نسبي ومشروط للعقل بما يوفره له من فسحة للحراك التأويلي ما بين النص والواقع..."[37]

والنصوص عند مالك -كما مر سابقا- تشمل -إضافة إلى القرآن والحديث- فتاوى الصحابة وعمل أهل المدينة؛ فكان لا يقيس على الأحكام المستنبطة من القرآن والسنة فحسب، بل يقيس كذلك على الأحكام المأخوذة من فتاوى الصحابة وعمل أهل المدينة، بل ربما قدم العمل على الأحاديث

(33) المصدر نفسه ص 172.

(34) راجع أبو زهرة، ص 478.

(35) راجع ابن خلدون، ص 454.

(36) أبو زهرة، ص 365.

(37) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 130.

المنسوبة إلى الرسول كما سبق الحديث عن ذلك في موضعه.[38]

«وبديهي أن مالكا لم يكن قياسا مثلما كان أبو حنيفة أو الشافعي...لأن القياس عنده هو واحد من الآليات الممكنة للاجتهاد وليس الآلية الأولى كما في حال أبي حنيفة، ولا الآلية الوحيدة كما في حال الشافعي. فالقياس عند مالك ليس منهجًا إلزاميًا ولا أحاديًا، بل هو مخرج من المخارج الممكنة في حال صمت النص إزاء واقعة ناطقة».[39]

وما يميز مالكًا في استناده إلى هذا الأصل هو أنه لم يكن يعتمده فقط في قياس فرع فقهي ليس فيه حكم على فرع آخر ورد فيه حكم لاجتماع العلة فيهما معًا كما هو ديدن الفقهاء، بل كان يرفع القياس إلى مرتبة تجعله يعارض به بعض النصوص الظنية؛ فيخصص به عموم القرآن، ويقدمه على خبر الآحاد، ويضعف به حديث الآحاد.[40]

ويقطع مالك شوطًا أبعد من الأصوليين كلهم إذ نجده يقرر أن الحكم الثابت في الفرع يصح أن يقاس عليه، لأنه بعد ثبوت الحكم في الفرع يصير أصلًا، والفرع الآخر هو بدوره يصير أصلًا بعد ثبوت الحكم فيه، ويجوز القياس عليه أيضا، وهكذا إلى ما لانهاية، يقول ابن رشد: «واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه، ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض، وهو صحيح في المعنى، وإن خالف فيه مخالفون».[41]

(38) أبو زهرة، ص 368.

(39) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 130.

(40) أبو زهرة، ص 398-399.

(41) ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، محمد حجي (محقق)، ط1(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988) ج1 ص 38.

ثانيًا: الاستحسان

قد يكون هذا الأصل التشريعي من أبرز خصوصيات الإمام مالك، ومن أكثر ما عرضه للانتقاد، بل للتهجم، ليس من الخصوم الأباعد بسبب سوء الفهم لمقصود الإمام، بل من المقربين المطلعين على ثقافة الرجل الدينية ومنزلته العلمية، مثل الإمام الشافعي الذي ما قصر في طعنه في هذا الأصل، عادًّا إياه اتباعًا للهوى وحكمًا بالتشهي، بناء على ما تقرر عنده من كون الحكم إنما يؤخذ من الكتاب والسنة والإجماع والقياس لا غير.[42]

والظاهر أن مالك لم يكن يعدّ الاستحسان محض مصدر من مصادر التشريع العقلية، بل كان يجعله في مقدمتها، إلى درجة أن ينقل على لسانه: «الاستحسان تسعة أعشار العلم».[43]

وعلى الرغم من عدم وجود لفظ الاستحسان في الموطأ، إلا أنه موجود في المدونة الكبرى، ولكن على لسان تلميذي مالك أشهب وابن القاسم.

غير أن ممارسة مالك للاستحسان لا تستلزم بالضرورة أن يستخدم اللفظ ذاته، فهذه الاصطلاحات إنما جاءت بعد، ذلك أنه من المؤكد أن مالكًا مارس الاستحسان حتى وإن لم يستخدم المفهوم الذي اصطلح عليه القوم بعده؛ فمعلوم أن عصر مالك لم يكن عصر تنظير ومأسسة للعلوم والفنون، وإنما كان عصر ممارسة وتعامل مع النص الشرعي بالأدوات والوسائل «الفطرية»، قبل مرحلة الصناعة المعرفية، أوليس قوله: «أرى» «وأحب» "ولابأس" ضربًا من ضروب ما اصطلح عليه بعد بالاستحسان؟[44]

والاستحسان في مذهب مالك بحسب تعريف الشاطبي هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي؛ فهو بذلك مخالفة للقياس والنظر إلى المصلحة، فإذا كان القائس ينظر إلى النص ليستنبط منه الحكم في النازلة، فإن المستحسن ينظر إلى المصلحة والضرر في النازلة.[45]

وسواء كانت النازلة جديدة أم قديمة، فإنه لا بد من تجديد النظر العقلي إليها؛ وذلك لأن كل صورة من صور النازلة –بحسب تعبير الشاطبي– هي نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وحتى إن تقدم لها نظير في الأمر نفسه، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد[46].

(42) الشافعي، ج7، ص 298.

(43) راجع: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات د.ط (القاهرة، مصر، المكتبة التوفيقية، د.ت) ج4 ص 171.

(44) من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 132.

(45) راجع: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 133. و الشاطبي، ج4، ص 169.

(46) الشاطبي، ج4، ص 75.

ثالثًا: الاستصلاح

الاستصلاح معناه هو الأخذ بالمصلحة، فهو إعمال مباشر للقياس المرسل، ويعرف عند المالكية بالمصالح المرسلة، ومعنى كونها مرسلة أن الشريعة أرسلتها، فلم تَنُط بها حكمًا معينًا، ولا يُلفى لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس هي عليه «ولا ينبغي التردد في صحة الإستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة... وهي مصلحة جزئية ظنية غالبًا... فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة... على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة... أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي».[47]

فالاستصلاح هو إذًا نظر في المصالح التي جاءت الشريعة لجلبها، ولذلك فان أدلة عدّها كلية حاصلة من استقراء الشريعة قطعًا أو ظنا قريبًا من القطع، وليست محض قياس لفرع على أصل، وهي «بهذه الامتيازات أجدر وأحق بأن تقاس على نظائر أجناسها الثابتة في الشريعة المستقرأة من تصاريفها؛ فإن كان بعض تلك المصالح مصالح محضة بحيث لا تعارضها مصالح أخرى ولا تخالطها مفاسد، فلا يحسن بأهل النظر في الشرع أن يختلفوا في تحصيلها...ويشبه أن يكون المخالف في تحصيلها من دون تردد ملحقا بنفاة القياس".[48]

ومركزية المصلحة هذه في القياس المرسل هي التي حملت بعض الدارسين المحدثين على الربط بين هذا الضرب من الاجتهاد المالكي والمذهب النفعي الحديث كما طوره جيريمي بنتام وجون ستيوارت[49].

فالمصلحة عند مالك هي المقياس والضابط لكل ماهو شرعي، وماهو غير شرعي، ما دام أنه ليس هناك نص جلي في المسألة، وهو بهذا يفهم الشرع الإسلامي فهما يجعله قريبًا من مصالح الناس، ملبيًا لحاجاتهم[50]

حتى إنه ليقدم المصلحة على النص عند التعارض، أو يخصص النصوص القرآنية والنبوية بالمصالح، إذا كان موضوع هذه النصوص من المعاملات الإنسانية لا من العبادات بحسب تعبير أبي زهرة[51].

(47) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر الميساوي (محقق)، ط1، (البصائر للإنتاج العلمي، 1998)، ص 216.

(48) المصدر نفسه، ص 217-218.

(49) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 134. وراجع أبا زهرة، ص 304.

(50) أبو زهرة، ص 23.

(51) أبو زهرة، ص 393.

يقول الشاطبي في هذا الصدد: «فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيث دارت فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض، وبيع الرطب اليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر، وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كانت فيه مصلحة راجحة...إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأحكام والنصوص، وكلها يشير، بل يصرح باعتبار المصالح للعباد و أن الإذن دائر معها أينما دارت...» وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان، ونقل عنه أنه قال: «إنه تسعة أعشار العلم»[52].

هكذا يوسع مالك مساحة هامش الحرية بتنويع مصادر التشريع سواء منها النقلية أم العقلية وذلك بتضييقه من الجانب الآخر من سلطة النصوص، ولذلك فقد كان من مميزات مذهب مالك تنوع أصوله والتصاقه بمصالح الناس، وقدرته على الاستجابة لمتطلباتهم وتلبية حاجاتهم.

المبحث الثاني: تحرر مالك في مستوى الممارسة الفقهية

مالك رائد مدرسة الرأي

المشهور عند علماء الأصول والفقه أن هناك مدرستين كبيرتين؛ الأولى مدرسة الرأي بزعامة أبي حنيفة وصاحبيه؛ أبي يوسف القاضي ومحمد بن الحسن، وموطنها العراق.

والثانية مدرسة الأثر في الحجاز ورائدها هو الإمام مالك وارث علم أهل المدينة.

ويعلل ابن خلدون ذلك التقسيم قائلًا: «وكان الحديث قليلًا في أهل العراق...فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، ولذلك قيل أهل الرأي. ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده».[53]

لكن مفكرنا الكبير يرى عكس ذلك، وهو أن الإمام مالكًا هو رائد مدرسة الرأي وذلك جنبًا إلى جنب مع الإمام أبي حنيفة، وهو رأي يخالف ما جرى عليه معظم من صنفوا في المذاهب الفقهية وتاريخ التشريع الإسلامي.

(52) الشاطبي، ج 2 ص305-306.

(53) ابن خلدون، ص 454.

ويؤيد طرابيشي ما ذهب إليه بثلاث قرائن تبين أن مدرسة مالك رأيية لا أثرية:

القرينة الأولى: عندما سيتصدى الشافعي للرد على أصحاب الرأي، يستهدف مالك بن أنس ومدرسته الحجازية، «وهو يفعل ذلك بضراوة غير معهودة في ذلك الزمان المبكر نسبيًا، يوم لم تكن الخلافات المذهبية قد تحولت بعد إلى صراعات أشبه ما تكون بالفتن الطائفية».[54]

فقد أفرد الشافعي صفحات عدة لـ «كتاب اختلاف مالك» في كتاب الأم، للتشنيع على أتباع مالك. إلى حد التصريح بأنه يؤثر مذهب أتباع أبي حنيفة «المشرقيين».[55]

القرينة الثانية: ابن قتيبة (276هـ) وهو من أقدم المؤلفين في تاريخ الفقه الإسلامي، ومن أوائل من أشار إلى معركة أهل الحديث وأهل الرأي، أدرج مالكًا في عداد أهل الرأي جنبًا إلى جنب مع أبي حنيفة.

ثالثًا: تتلمذ الإمام مالك على يد أتباع الرأي مثل يحيى بن سعيد الأنصاري، وقد كان قاضي المدينة، ولكن أشهر شيوخ مالك هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن الذي بلغ من جرأته في الفتوى أنه لقب بـ"ربيعة الرأي».

بعثت أم مالك ابنها وهو في صباه إلى ربيعة وقالت له: اذهب إلى ربيعة فتعلم من علمه قبل أدبه، وذلك قبل مجيء الشخصية الثانية الأكثر تأثيرا في شخصية مالك ألا وهو ابن شهاب الزهري، وهناك أكثر من رواية تنبه إلى أن مالكًا هو الوارث الشرعي لربيعة.

وربيعة حاضر في موطأ مالك في أكثر من خمسين أثرًا.[56]

على أن هذه القرائن لا تكسب قوة الدليل ما لم نقم بتحليل داخلي لمعجم مفردات مالك وللآلية التي بنى بها اجتهاده:

أول ملاحظة: أن مالكًا كان من القلة القليلة التي تجرأ أفرادها على القول: هذا رأيي.

(54) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص 125-126. راجع طرابيشي هرطقات 2 ، ط1، (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2008)، ص 34 وما بعدها.

(55) الشافعي، ج7، ص 191.

(56) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص127.

ولعل واحدة من أكثر الصيغ تداولًا في الموطأ هي صيغة (أرى) أو (لا أرى).

"وقد أمكن لنا أن نحصي نحوًا من 95 موضعًا اعتمد فيه مالك هذه الصيغة، كما في باب (ما يجوز للمسلمين أكله قبل الخمس)[57]

حيث يقول بتواتر: "لا أرى...وأنا أرى...ولا أرى...فإني أرى...فلا أرى».[58]

وقد يستبدل مالك كلمة (أحب) بكلمة (أرى) كما في باب جامع السعي.

وكثيرًا ما ترد في الموطأ هذه الصيغة: (ذلك أحب ما سمعت إليك).

وقد تنقلب صيغة الحب هذه إلى الكراهة: (إني أكرهه).

وبدلًا من (أرى) و(أحب)، كان يطيب لمالك أيضا أن يقول: (لابأس بذلك).

"وقد أمكن لنا أن نحصي في الموطأ نحوًا من 120 مرة استخدم فيها هذا التعبير».[59]

أكثر من ذلك، وبخلاف ما هو مشهور بين الباحثين في التشريع الإسلامي من كون مذهب مالك يقوم على معالجة الواقع، ويبتعد ابتعادًا كليًا عما لم يحدث، قائلًا: دعوه حتى يقع، فإن صاحب الموطأ بحسب مفكرنا الكبير لا يبدي رأيه في ما هو واقع فقط، بل يفترض الفروض التي لم تقع، ويجتهد في إبداء الحلول لها.

فقد «أكثر مالك بل أفرط في استخدام التعبير الذي اشتهرت به تلك الفرقة من الفقهاء الذين سموا من قبيل السخرية بـ(الآرأيْتيين)، إذ كانوا ينطلقون من الفروض الذهنية لا من الواقع... مستخدمين صيغة (أرأيت لو أن...) والحال أن هؤلاء الأرأيتيين ما كانوا من أصحاب أبي حنيفة العراقيين...بل من أصحاب مالك الحجازيين فضلًا عن مالك نفسه. وصحيح أنه عزيت إلى أبي حنيفة بضعة آثار مارس فيها التنظير الفقهي انطلاقًا من (أرأيت) ولكن مئات الآثار (الآرأيتية) -بل آلاف- قد وضعت على لسان مالك لتجعل منه رائد الفقه الافتراضي... وقد أمكننا أن نحصي ما ورد على لسان مالك،

(57) مالك، ص 350 وما بعدها.

(58) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص127.

(59) المصدر نفسه، ص 126-128.

وعلى لسان تلميذه ابن القاسم في المدونة الكبرى نحوًا من 6920 مرة داور فيها صيغة (أرأيت).

والواقع أن مالكًا لم يكن (يرى) فحسب، بل كان يعي أنه (يرى). ويعي أيضا أنه في ممارسته الرأيية والأرأيتية هذه قد يصيب وقد يخطئ (إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي)».[60]

"وبقدرما أن كلمة الرأي ستغدو ابتداء من القرن الخامس الهجري فصاعدًا كلمة رجيمة، فإن مالكًا نفسه كان لا بد من إعادة تعميده، وفرض نوع من الكفارة عليه بعد زمن طويل من موته لرده إلى صراط النص المستقيم...» والله إني لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي سوطًا سوطًا.."

فهذا الحديث المنسوب إلى مالك بعد ثلاثة قرون من وفاته، ظاهر أنه من الموضوعات، ودليلنا عليه أن نسخة الموطأ الزاخر بالفتاوى بالرأي التي رواها عنه يحيى بن يحيى الليثي إنما سمعها من مالك في العام نفسه الذي توفي فيه.[61]

ومقارنة بالفقه الحنبلي مثلًا المتساهل كثيرًا في الروايات حتى مع الضعيفة منها[62] الذي روي عن إمامه أحمد بن حنبل قوله: الحديث الضعيف أحب إلي من الرأي[63]، فإن الفقه الافتراضي المالكي يقبل الوصف بأنه فقه متكلم، بل لا يتوقف عن الكلام حتى بعد أن يصمت النص.

فإنه لا يفتأ يقول ويعيد القول: قال مالك. وأكثر ما يكون ذلك في المعاملات.

جاء في كتاب القراض. فبعد أن يورد أثرين لعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، يفرد اثنتي عشرة صفحة ليتكلم مالك، وليردد يحيى على لسانه: قال مالك، وقال مالك تسعًا وأربعين مرة دونما رجوع إلى أي نص أو أثر.

ويتكرر شبيه ذلك في «كتاب المدبَّر» بصيغة يكررها تسعًا وثلاثين مرة: «قال مالك»، «قال مالك».[64]

وليس {هذا} من قبيل المصادفة، فكل فقه الرق ومستتبعاته؛ إنما تطور -وتطور معه معجمه- في

(60) المصدر نفسه، ص 128.

(61) المصدر نفسه، ص 129.

(62) راجع: طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل ص 83.

(63) راجع رد ابن تيمية على هذا القول في: مجموع الفتاوى، ج1، ص 251-252.

(64) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 138.

عهد الفتوحات التي لم تبدأ إلا بعد وفاة الرسول.

وفي المدينة التي تدفق عليها عشرات آلاف من العبيد والإماء.

ومالك الذي خص موضوع الرق بثلاثة كتب من الموطأ، كان محتمًا عليه أن يجتهد أكثر مما اجتهد و«ابتدع» في كتب المعاملات كلها بحكم الجِدة النسبية للواقعة الرِقية.

وأخيرا بحكم الحاجة إلى التشغيل الافتراضي للذهن، ويحوط بما هو محتمل من الحالات، فضلًا عما هو واقع منها.

هذا في وقت كانت فيه الحضارة العربية الإسلامية ما تزال في مرحلة من تفتح الدوائر حول مركزها، ولم تدخل بعد في مرحلة إغلاق الدوائر حول مركزها.[65]

منهجية فريدة في التعامل مع النصوص

أولًا: الإبقاء على باب التناقض مفتوحًا

إن مالكًا -خلافا لمن سيأتي بعده- لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص، سواء كانت أحاديثًا نبوية، أم آثارًا صحابية، بحيث تقول الشيء وضده، هذا مع احتمال احتفاظ كل نص بنصاب من الحقيقة.

"وطبيعي أن إبقاء باب التناقض في النصوص مفتوحاً يمثل بحد ذاته هامشا من الحرية في التعاطي معها. ولئن كان مالك يكتفي في غالب الأحيان، وكلما لاحظ تناقضًا في النصوص، بالتوقف وتعليق الحكم، فلنا أن نلاحظ أن موقفه هذا يفتح بدوره هامشًا إضافيًا من الحرية»[66].

فمالك بإبقائه على باب التناقض مفتوحًا، يبقي بذلك باب خيار التأويل مفتوحًا أيضًا، ويترك مساحة من الحرية لمن بعده ليروا رأيهم في تلك القضايا التي لم يحسم فيها.

هذا الباب الذي تركه مالك مفتوحًا، ستسعى لإغلاقه آلية «العقلنة» ابتداء من القرن الثالث

(65) المصدر نفسه، ص 139-140.

(66) المصدر نفسه، ص 112.

الهجري، وستنتهي إلى تكريس واحدية الحقيقة التي ستعدّ كل خروج عليها أو مماراة فيها خروجًا على الصراط المستقيم، وتخبطًا في زيغ البدعة والضلالة أو حتى الكفر.[67]

"وقد نطيل هنا لو رصدنا الأبواب جميعها التي فتحها مالك -ولم يغلقها- في تناقض النصوص لذا سنكتفي كنماذج بالأبواب الآتية:

ففي (كتاب القِبلة) مثلا يفتح مالك بابين متناقضين في عوانهما بالذات: باب النهي عن استقبل القبلة والإنسان على حاجته، وباب الرخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط».[68]

"وعلى النحو نفسه، وفي كتاب قصر الصلاة في السفر يفتح مالك بابين متناقضين في عنوانهما أيضا: باب التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي، وباب الرخصة في المرور بين يدي المصلي..."[69]

وقد يكون من أكثر الآثار تعارضًا ما جاء في قبلة الصائم، فمالك يفتح هنا أيضًا بابين: في الرخصة في القبلة للصائم، وفي التشديد في القبلة للصائم.[70]

ثانيًا: رد الآثار ورفض محتواها

كان من الممكن عدّ صمت مالك تجاه تعارض النصوص نوعًا من الخضوع والاستعباد لها، وتسليم بالعجز عن إدراك مغزاها، إلا أن مالكًا كان -كما مر سابقًا- يتمتع بقسط وافر من الحرية؛ فهو لم يكتف بعرض النصوص المتناقضة وتعليق الحكم عليها، بل إنه أكثر من ذلك يجهر بمخالفته لها، وصرح برفضه مضامينها؛ وذلك مثل اعتراضه على عمر بن الخطاب في مضاعفة قيمة البعير المسروق، وقد وردت الأحاديث النبوية التي تعدّ أقواله وأفعاله سنة يجب التمسك بها.

ورده على فتوى لابن عباس في امرأة نذرت نذرًا أن تمشي إلى مسجد قباء فماتت، فأفتى ابن عباس لابنتها أن تمشي عنها، قال مالك: «لا يمشي أحد عن أحد».[71]

(67) المصدر نفسه، ص 113.

(68) المصدر نفسه، ص 113.

(69) المصدر نفسه، ص 114.

(70) المصدر نفسه، ص 114.

(71) المصدر نفسه، ص 120.

هذا على الرغم من منزلة ابن عباس العلمية في المنظومة السنية، بوصفه ترجمان القرآن، ولا توازيها إلا منزلة أبناء عمومته من نسل علي بن أبي طالب في المنظومة الشيعية.

ورفض حديث رضاع الكبير المروي عن عائشة وهي أم المؤمنين، وأعلم نساء النبي ومنزلتها العلمية في المنظومة السنية مرموقة.

ورفض ربط الرضاع بخمس أو عشر كما كانت تقول[72].

على أن جرأة مالك –وهي جرأة نسبية في حدود هوامش الحرية المتاحة في العقل النصي كما يؤكد طرابيشي– لا تقتصر على رد بعض المأثور عن الصحابة وأزواج النبي، بل تعبر عن نفسها برد آثار مروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه.

مثل حديث «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه».

وفي كتاب الصيام لا يتردد في أن يرفض العمل بحديثين

"من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفطر.." «فإنما أطعمه الله وسقاه».[73]

وقد أحصى الشاطبي نحوًا من عشرة أحاديث استشهد بها مالك، ولكنه أفتى بخلافها:

فإذا خالف الحديث الصحيح السند القواعد الشرعية أو العقلية، فإن مالكا لا يتردد في مخالفته، يقول الشاطبي: «ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الحسبان، ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا، جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟ وكان يضعفه ويقول: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟

وإلى هذا المعنى أيضًا يرجع قوله في حديث خيار المجلس، إذ قال بعد ذكره: "وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعًا، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطًا بالشرع؟»[74]

(72) المصدر نفسه، ص 116-117.

(73) المصدر نفسه، ص 121.

(74) الشاطبي، ج3، ص 16.

"ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث: (من مات وعليه صيام صام عنه وليه) وقوله : (أرأيت لو كان على أبيك دين؟) الحديث، لمنافاته للأصل القرآني الكلي نحو قوله:

﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ النجم:38-39

وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، تعويلًا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة..."[75]

ثالثًا: الإقلال من حجم المعجزة

يرى صاحب كتاب المعجزة أو سبات العقل أن من أهم مميزات منهج مالك التي تدل على فرادته مقارنة بغيره من أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى، إقلاله من مساحة المعجزة في ما نسبه إلى الرسول؛ فعدد المعجزات التي أضيفت إلى شخصية النبي أضحت بالعشرات عند المذاهب المختلفة، بل تسربت حتى إلى المذهب المالكي نفسه؛ ففي الوقت الذي لا ينسب مالك إلى النبي سوى ثلاث معجزات، مرتبطة كلها بتكثير الطعام والماء، نجد مجتهدًا مالكيًا مثل القاضي عياض، يجعلها نحوًا من مئة وعشرين؛ فهذا الفقيه المالكي الذي يبالغ في تعصبه لشيخه إلى درجة جعله يرفع موطأ أستاذه إلى منزلة القرآن بعد القرآن، مؤكدًا على لسان ابن مهدي أنه : «ما كتب بعد كتاب الله أنفع للناس من كتاب الموطأ»[76]، لم يلتزم مذهب مالك في هذه المسألة؛ ففي حين لا يفرد الأستاذ أي فصل في كتاب الموطأ للحديث عن معجزات النبي، وإنما يذكرها عرضًا في سياق الحديث عن أحكام الوضوء والصلاة و الطعام، نجد التلميذ في كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، يعقد قرابة الثلاثين فصلًا لتعداد معجزات الرسول، وهو ما يظهر مقدار الابتعاد عن المنهج المالكي الذي حدث بعد رائد مدرسة الحجاز التي كُتب عليها أن تكون مدرسة أثرية نقلية ضدا على منهج زعيمها الذي كان يعتمد العقل والرأي بمقاييس عصره كلها، بل ربما فاق الشيخ تلامذته الذين جاؤوا بعدهم بعشرات أو حتى مئات السنين، فكان أكثر منهم عقلانية وحرية، كما رأينا بالمقارنة بين كتاب الموطأ الذي لا يهتم بقضية المعجزة، ولا يذكرها إلا لمامًا، و كتاب الشفا الذي يعقد لها الفصول الطوال، ويحتفل بها غاية الاحتفال.[77]

(75) الشاطبي، ج3 ص 17.

(76) طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل، ص 47-48.

(77) راجع: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، عامر الجزار (محقق)، ج1، (القاهرة: دار الحديث 2004)، ص 166-251.

نتائج البحث

يندرج مذهب مالك عند طرابيشي في خانة مرحلة ما قبل إغلاق الدوائر؛ أو مرحلة هامش الحرية كما يحب أن يعبر أحيانًا؛ وذلك لأن إمام المدينة قد حاول أن يضع من القواعد والممارسات ما يحد من سلطة النص المتنامية يومًا بعد آخر أمام ناظريه في المدينة التي تصل إلى مسامعه من الأقاليم المجاورة، كما هو الحال في العراق على سبيل المثال.

إن أهمية هامش الحرية الذي حافظ عليه مالك في نظر طرابيشي يكمن بالأساس في قدرة صاحب الموطأ على مقاومة سلطة النص في بيئة نصوصية بامتياز؛ في مدينة الرسول موطن الرواية الأول المتوارثة جيلًا عن جيل، ووعيه بخطر هذا التنامي المطرد للنصوص باطراد الزمان والمكان؛ فتبدأ الرواية شبرًا ثم ما تلبث أن تصير ذراعًا.

وإذا كان الشافعي وهو تلميذ مالك قد دشن بعد وفاة شيخه مرحلة تقديس الحديث فرفعه إلى درجة القرآن، محاولًا بذلك رفعه عن درجة المساءلة، فإن مالكا ما كان يتعامل معه إلا بوصفه خبرًا يجب فهمه بناء على قواعد الدين وما تواتر من مبادئه وقيمه، فإذا خالفها فإنه لا يجد أدنى حرج في رفضه.

وإذا كان أحمد وهو تلميذ الشافعي وموطنه العراق البعيد عن منزل الوحي ومدينة الرسول قد أمكنه أن يجمع ما يناهز ثلاثين ألف حديث في مسنده فإن إمام دار الهجرة شيخ شيخه لم يستطع أن يبلغ عشر معشار ذلك العدد، على الرغم من توافر دواعي الإكثار من الرواية وضغطها على بيئة المدينة، وصعوبة مواجهة سلطتها.

وإذا كان الحديث بعد الشافعي وأحمد صار قاضيًا على القرآن، فأمسى القرآن تبعًا لذلك حمال أوجه وغير مبين، محتاجًا إلى الإيضاح والتفسير، ما فتح الباب على مصراعيه على صناعة الحديث التي لم تعرف الأفول طوال القرون المتتالية، فإن مالكًا قد وسع أصول ومصادر التشريع في محاولة منه لتضييق الخناق على النصوص ومحاصرتها في نطاق الشعائر، وفسح المجال للمصادر العقلية للحكم في قضايا الناس الاجتماعية والاقتصادية وغيرهما.

استنتاجات البحث

لقد كان جورج طرابيشي من أوائل الذين أشاروا إلى مشكلة تحول الإسلام من القرآن إلى الحديث، وما نجم عن ذلك من آثار وخيمة في فكر المسلم، فانعكس ذلك سلبًا في سلوكه الاجتماعي وفعله الإنساني عمومًا.

وبذلك يكون قد دق ناقوس الخطر، محذرًا من المخاطر الكثيرة التي آل إليها وضع الثقافة الإسلامية بسبب هجرها للقيم القرآنية المتسمة بالمرونة، والرحمة ومسخها للقيم القرانية المتمثلة في مكارم الأخلاق والقيم الإنسانية الفطرية، إلى الروايات الحديثية التي تدخل في جزئيات الحياة، فتضيق على الناس ما وسعه القرآن عليهم.

ولذلك تدعو هذه الورقة البحثية إلى العودة إلى منهج مالك المعتمد على قيم القرآن، والمقل من الرواية الحديثية، إلا ما كان منها منسجمًا مع مقاصد القرآن العليا والمتمثلة خصوصًا في الرحمة والبر والقسط والتعارف والعالمية.

وإذا كان مالك وهو ابن مدينة الرسول يجد الجرأة في الإعراض عن أحاديث كثيرة صادرة عن علماء كبار، فلا يلتفت إليها، ولا يجد أدنى حرج في مخالفتها، فمن باب أولى يجب علينا أن نجد نحن في عصرنا هذا جرأة أكبر في نقد كثير من الأحاديث التي رفض مالك محض الاستماع إلى رواتها.

لقد بعدت الشقة بيننا وبين الرواية في مصادرها الأولى، وطال عليها الأمد فتعرضت لعوامل الزمن التي تفعل فعلها في الأشياء كلها، وقد امتلكنا في عصرنا هذا من الوسائل والإمكانات ما يجعلنا أكثر فهما للأمور وأقرب إلى اتخاذ القرارات الصائبة، وهو ما يؤهلنا إلى إصدار الحكم الملائم في القضايا التي تعالجها تلك الروايات.

إن المنهجية التي سلكها مالك في تعامله مع النصوص تعلمنا أن الإنسان قادر على إبداع الوسائل التي تمكنه من تدبير شؤون حياته، من دون حاجة إلى ذلك الركام الكبير من الروايات التي ليست في حقيقة الأمر محض أغلال تعوق حركة الفكر والسلوك، وبالتخلص منها والاهتداء بقيم الإسلام الكبرى سيكون الإنسان أكثر حرية وإبداعًا للحلول أمام المشكلات التي تواجهه.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن أنس. مالك، الموطأ برواية يحيى الليثي، وعليه زيادات رواية أبي مصعب الزهري المدني ورواية محمد بن الحسن الشيباني، كلال حسن علي (محقق)، ط1، (مؤسسة الرسالة ناشرون، 2013).
- ابن تيمية. عبد الحليم، مجموع الفتاوى، (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1415هـ).
-ابن حبان. محمد، الثقات، ط1، (مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، 1973).
-ابن حزم. علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت/ لبنان: دار الآفاق الجديدة، د.ت).
- ابن خلدون. عبد الرحمن، المقدمة، (بيروت/ لبنان: دار الفكر، 2007).
- ابن رشد. محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، تحقيق محمد حجي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).
- ابن عبد البر. يوسف، جامع بيان العلم وفضله ، أبو الأشبال الزهيري (محقق)، ط1، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1994).
-ابن عاشور. محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر الميساوي (محقق)، ط1، (البصائر للإنتاج العلمي، 1998م).
- أبو زهرة. محمد، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقه، (دار الفكر العربي، دت).
-البغدادي. الخطيب، تاريخ بغداد، بشار عواد معروف (محقق)، ط1، (بيروت/ لبنان: دار الغرب الإسلامي، 2001).
-البوشيخي. أحمد، الخلاف الفقهي دراسة في المفهوم والأسباب والآداب، (فاس: مطبعة آنفوا-برانت، 2003).
-الجوهري. محمد بن الحسن، نوادر الفقهاء، محمد فضل عبد العزيز المراد (محقق)، ط1، (دمشق/ سورية: دار القلم، 1993).
-حمادي. إدريس، المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني الشاطبي-ابن خلدون نموذجين، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2009).
-الذهبي. شمس الدين ، سير أعلام النبلاء ، شعيب الأرناؤوط (محقق)، ط11، (بيروت/ لبنان، مؤسسة الرسالة، 1996).
-الرازي. ابن أبي حاتم، تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، ط1، (بيروت/ لبنان، دار الكتب العلمية، 1952).
-السيوطي. جلال الدين، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، هشام بن محمد حيدر الحسني (محقق)، ط1، (الدار البيضاء/ المغرب، دار الرشاد الحديثة، 2010).
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط4، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2015).

- الشافعي. محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت).
- الشاطبي. أبو إسحاق، الموافقات، (القاهرة/ مصر، المكتبة التوفيقية، د.ت).
- الشعلان. عبد الرحمن بن عبد الله ، أصول فقه الإمام مالك أدلته النقلية، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1424هـ).
- طرابيشي. جورج ، إشكاليات العقل العربي، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1996).
- المثقفون العرب والتراث، ط1، (رياض الريس للكتب والنشر، 1991).
- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط1، (بيروت/ لبنان، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2008).
- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ط1، (بيروت/ لبنان: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2010).
هرطقات2، ط1، (بيروت، لبنان: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2008).
-عياض. القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ط2، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1983).
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، عامر الجزار (محقق)، (القاهرة: دار الحديث، 2004)

أثر انتصار مدرسة الحديث في تاريخ الفكر الإسلامي وراهنه

من منظور جورج طرابيشي

عبد الرحمن خلفة

توطئة

لقد خصص المفكر القومي جورج طرابيشي كتابه الموسوعي الموسوم بـ (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة) لإبراز تاريخ انتقال الفكر الإسلامي ومراحله وعوامله، فقهًا وعقيدةً وأخلاقًا وسياسةً، من إسلام يعتمد القرآن مصدرًا وحيدًا إلى إسلام يعتمد الحديث مصدرًا حاكمًا معياريًا، في عقب انتصار مدرسة الحديث وسيادة الأيديولوجيا الحديثية وأفول المدارس القرآنية والعقلية من سماء الحضارة الإسلامية، أو ما عبر عنه أيضًا بالانتقال من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، ومن إسلام «أم القرى» إلى إسلام الفتوحات، حين أعطي للإسلام بعد عالمي بعد أن كانت دعوته إقليمية كما يرى؛ مبرزًا آثار هذا الانتصار على تاريخ الفكر الإسلامي وراهنه.

هذه الآثار حصرها في ثلاثة مظاهر، وهي: وانحسار دور القرآن وتغييبه في المنظومة الفكرية الإسلامية، لمصلحة الحديث وهزيمة العقل في التاريخ الفكري والسياسي للأمة المسلمة، على مدى أزيد من عشرة قرون، والقضاء على التعدديات الدينية والفكرية التي صبغت الحياة الحضارية للأمة المسلمة في القرون الثلاثة الأولى، ولا سيما منذ عهد المتوكل، وهو صاحب الانقلاب الكبير على مدرسة العقل، إلى عصر النهضة الحديثة. ضمن هذا الإطار يأتي بحثي، ليعرض قراءة تحليلية نقدية في هذه الآثار الثلاثة، ويبرز مدى دقة المفكر طرابيشي في استنتاجها والتأصيل لها من عدمه، مع عرض معالم هذه الآثار في راهن الفكر الإسلامي، وذلك باعتماد المنهج التحليلي ومنهج النقد التاريخي.

المبحث التمهيدي: مدخل إلى تحديد المفهومات

عني طرابيشي بمصطلحات كثيرة، وأبرزها ثلاثة: أهل الحديث والرأي والانتقال (التحول).

أولًا: أهل الحديث

مدرسة الحديث بين المدلول التاريخي والفهم الطرابيشي

لئن كرّس طرابيشي المدلول التاريخي المعطى للقرآن الكريم الذي يطلق على الكلام المجموع بين دفتي المصحف المتداول منذ القدم، فإنه لم يبق مدلول أهل الحديث على ما كان متداولًا تاريخيًا، وهو القاصر على المشتغلين بجمع الحديث، روايةً ودراية[1]، سواء الذين دونوه أم أولئك الذين اكتفوا بنقله مشافهة، جيلًا بعد جيل أو راوٍ بعد آخر، فقد عمد إلى توسيع مدلول أهل الحديث ليشمل أهل السنة والجماعة كلهم، من محدثين وفقهاء وأصوليين وكلاميين، سواء من اعتمد الأثر أم من نحا نحو الرأي، حيث يقول: «أصحاب الحديث الذين تسموا، على سبيل المرادفة، بأهل السنة والجماعة»[2]. في موضع آخر، يجعلهم في مقابل أهل الكلام، فيقول: «أهل الحديث من أهل الكلام»[3]، ويجعل منهم فرقة من أهل النقل، وهي تقابل أهل العقل من المعتزلة: «الحرب الأيديولوجية التي دارت في القرن الثالث بين معسكرين: أهل العقل المعتزليين وأهل النقل الحديثيين»[4].

نقد: إن توظيف طرابيشي مصطلح أهل الحديث، بهذا المدلول الواسع، يعد مصادرة إبستيمولوجية على المدلول التاريخي المعطى للمصطلح يوم ميلاده؛ حيث كان قاصرًا كما قلنا على المشتغلين بالحديث، روايةً ودرايةً، قد انعكس سلبًا بعد ذلك على الكثير من تصنيفاته الخاصة بالعلماء والمفكرين، من المنضوين تحت مدرسة أهل السنة والحكم عليهم، ويوقع نفسه في بعض التناقض الظاهر، ففي الوقت الذي يكرس مفهومًا واسعًا لأهل الحديث في مصنفه، نجده يكاد يقتصر على سلسة المحدثين ويقدمهم، بوصفهم الفاعلين الكبار في المعركة الفقهية، بدءًا بابن حنبل وصولًا إلى ابن الجوزي، بل يكاد استقراؤه يقتصر على مدرسة الحنابلة ورجالها منذ عهد مؤسسها الأول.

لا يكاد يحضر الشافعي في دراسته، إلا بوصفه واضع مشروع الانتقال الذي نفذه ابن حنبل وابن حزم

(1) راجع، بشأن مدلول الحديث ومسيرة المحدثين: محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958).

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة (بيروت: دار الساقي، 2010)، ص 394.

(3) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 392.

(4) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 391.

بإتقان، علاوة على غيره من الفقهاء والأصوليين، ولا سيما فقهاء وأصوليو المذاهب الأربعة. لا ريب في أن التوسيع غير المبرر إبستيمولوجيًا لمدلول أهل الحديث، والتوسيع القسري لمساحته الدلالية، يسير في الاتجاه المعاكس لحركة الفكر الإسلامي، فمؤرخو تاريخ التشريع الإسلامي وكتاب الطبقات ظلوا يميزون تمييزًا واضحًا بين الفقهاء والمحدثين، وبين هؤلاء والأصوليين والمتكلمين. ها هو الطبري، وهو من أوائل من صنف في كتب الطبقات، يقصي أحمد بن حنبل من دائرة الفقهاء في مصنفه الشهير (اختلاف الفقهاء)[5]، علاوة على باقي المحدثين، وعلى دربه سار ابن قتيبة[6].

كذلك، ظهرت كتب أخرى على غرار (طبقات الفقهاء) للشيرازي الذي ترجم لفقهاء طبقة الصحابة ثم التابعين، ثم خصص ما تبقى من كتابه لطبقات أتباع المذاهب الخمسة ودبج ذلك بقوله: «ثم انتهى الفقه بعد ذلك، في جميع البلاد التي انتهى إليها الإسلام، إلى أصحاب الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد وداود وانتشر عنهم الفقه في الآفاق، وقام بنصرة مذاهبهم أئمة ينتسبون إليهم وينصرون أقوالهم)[7]، ثم جاءت كتب حول طبقات المحدثين لم تدرج الكثير من الفقهاء في متنها[8]، وبعض الكتب التي عنيت بالتراجم جمعت بين الفقهاء والمحدثين، ولكنها فصلت في العنوان على غرار كتاب (طبقات الفقهاء والمحدثين) لهيثم بن عدي (ت307 هـ)، وهكذا درج كتاب التراجم على الفصل بين الفريقين.

في مسيرة قرون حركة التشريع الفقهية والأصولية، ظل الفقهاء ينظرون إلى ترسانة الأحاديث والآثار من منظور المادة الخام التي ينقبون فيها ويستقون منها الأحكام بعد نقدها، سندًا ومتنًا، والترجيح بينها بطرق التعارض والترجيح التي وضعوا لها قواعد في مصنفاتهم، إذ استلم المشعل علماء أصول الفقه من كل المذاهب، من الذين سيّجوا مذاهبهم بقواعد استنباط متينة حالت دون تسييد الآثار ومصادرة العقل والرأي. في هذه الأجواء، ظهرت المدرسة الحنبلية، بوصفها نشازًا في تاريخ التشريع، وهي سرعان ما ألحقت بأهل الظاهر الذين ازدرى آراءهم جلّ الفقهاء وعلماء أصول

(5) يقول ابن جزي المالكي، في معرض تنزيه الله تعالى: «ورد في القرآن والحديث ألفاظ يوهم ظاهرها التشبيه.. تفرق الناس فيها ثلاث فرق:.. الفرقة الثانية قوم حملوها على ظاهرها، فلزمهم التجسيم، ويعزى ذلك إلى الحنبلية وبعض المحدثين». محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، القوانين الفقهية، ماجد الحمودي (محققًا) (بيروت: دار ابن حزم، 2013)، ص 33.

(6) قال أبو زهرة: «لذلك يحق لنا أن نقول إن أحمد إمام في الحديث، ومن طريق هذه الإمامة في الحديث والآثار كانت إمامته في الفقه، وإن فقهه آثار، في حقيقته ومنطقه ومقاييسه وضوابطه ولونه ومظهره، ولقد أنكر لهذا ابن جرير الطبري أن يكون فقيهًا، وعدّه ابن قتيبة في المحدثين ولم يعده من الفقهاء، وكثيرون قالوا مثل هذه المقالة أو قريبًا منها». أبو زهرة، ابن حنبل: حياته وعصره وآراؤه الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، بلا ت)، ص 142. قال ابن الأثير: «وأما ما ذكره عن تعصب العامة، فليس الأمر كذلك، وإنما بعض الحنابلة تعصبوا عليه ووقعوا فيه فتبعهم غيرهم، ولذلك سبب وهو أن الطبري جمع كتابًا ذكر فيه اختلاف الفقهاء ولم يصنف مثله ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل، فقيل له في ذلك، فقال: «لم يكن فقيهًا وإنما كان محدثًا، فاشتد ذلك على الحنابلة، وكانوا لا يحصون كثرة في بغداد فشغبوا عليه». ابن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ج 6، ص -677 678.

(7) أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، إحسان عباس (محققًا) (بيروت: دار الرائد العربي، 1970)، ص 97.

(8) منها: شمس الدين الذهبي، المعين في طبقات المحدثين، محمد عزب (محققًا) (دار الصحوة، 1987)، وهو لا يظهر الكثير من الفقهاء. في العصر الحديث نجد تمييزًا واضحًا بين الفرقين، ولذلك ألف محمد الغزالي كتابه الشهير (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) سنة 1989.

الفقه[9]. لذلك شكل الظهور الفجائي لابن حزم في الأندلس صدمة نفسية وفقيهة للمالكية؛ لأن هذا الفقيه عمد إلى إحياء آثار اندرست؛ محاولًا نفض الغبار عنها وتسييدها مجددًا[10]، بالتوازي مع طمس أنوار العقل وحجج الرأي، فتصدوا له بالجدل والمناظرة، قبل أن يحاججه الفقيه الأصولي المالكي الباجي ويلزمه مغادرة بلدته إلى بلدة نائية، حيث يموت فيها معلمًا للصبيان[11].

كما انجرّ عن المفهوم المنمّط لأهل الحديث خلط في الكثير من الأحيان بين مصطلح الحديث ومصطلحات مشاكلة له ولا تتماهى به بالضرورة، وإن كان بينها وبينه عموم وخصوص، على غرار مصطلحي السنة والأثر، إذ كثيرًا ما يجعل منها طرابيشي مصطلحات مترادفة، وهو الحريص على التدقيق اللغوي ودرء المترادفات، بل إنه يرفض إطلاق مصطلح السنة على ما فعله الرسول، حيث يقول: «الرسول مسنون له وليس سانّا، وليس له أصلًا أن يكون سانّا، فالسنة هي حصرًا سنة الله، وفي الوقت الذي تتكرر فيه عبارة سنة الله في النص القرآني ثماني مرات، فإن ست آيات تتوجه بالخطاب إلى الرسول مباشرة، في ما يشبه الإنذار ((فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا))، والغائب الكبير في النص القرآني هو سنة الرسول، والذي سيحضَر بالمقابل في كتب السيَرة والتفسير والفقه والحديث حضورًا طاغيًا، فكيف حدث هذا التحول من الإسلام القرآني إلى الإسلام السني؟»[12]. من خلال تفكيك هذا النص المنقول عن طرابيشي وإخضاعه للمحكّ النقدي العلمي الألسني والتاريخي، يمكن لنا أن نسجل عليه الملاحظات الآتية:

1. قوله «إن السنة حصرًا في كتاب الله هي سنة الله» يعد قولًا يجافي الحقيقة القرآنية، وذلك أن القرآن الكريم أضاف السنة إلى الله، كما أضافها إلى غيره، فقد وردت مضافة إلى الأمم: ((سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ)) (فاطر، 43)، كما جاءت مطلقة من دون إضافة: ((قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ)) (آل عمران، 137)، كما أضافها إلى أنبيائه: ((سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا)) (الإسراء، 77)، فكيف يقول إنها حصرًا سنة الله؟ وكيف يستنكف أن تكون لهذا الرسول سنة على غرار غيره من الرسل؟

(9) راجع: محمد بن جرير الطبري، اختلاف الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999).

(10) كتاب ابن حزم (المحلى بالآثار مليء بمثل هذه النماذج)، ولعل من أبرزها قضية رضاع الكبير التي أثيرت مجددًا، منذ سنوات بالأزهر الشريف، اتكاءً من مجدد مقولتها على آراء ابن حزم، وهي قضية اندرست في ماضي التشريع وترك العلماء القول بها، باستثناء ابن حزم وبعض الحنابلة على غرار ابن تيمية، وتلك القضية قال فيها ابن عبد البر المالكي: «هذا الحديث ترك قديمًا ولم يعمل به ولم يتقبله الجمهور على عمومه، بل تلقوه على أنه مخصوص)، ولكن على الرغم من ذلك ما تزال الفتوى تتردد على أفواه بعض السلفية العلمية الحديثية، على غرار عبد المحسن العبيكان وصالح السدلان وغيرهما: http://www.alwasatnews.com/news/434012.html

(11) راجع هذه المناظرات في: عبد المجيد التركي، مناظرات في أصول الشريعة بين الباجي وابن حزم (بيروت: دار الغرب، 1986).

(12) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 85.

2. قوله إن ست آيات تتوجه بالخطاب إلى الرسول مباشرة، في ما يشبه الإنذار (فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا)، لا دليل عليه، بل محض استنتاج ظاهري ينافي هو الآخر الحَقيقة، فالآية التي استدل بها يتوجه التحذير فيها إلى غيره ممن لم يتقبل دعوته وليس إلى الرسول، وسياقها قوله تعالى: ((وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ ۖ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا * اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا)) (فاطر، 42– 43).

أين الإنذار الموجه إلى الرسول فيها؟، وكذلك الشأن في الآيات الست الأخرى، ومنها: ()لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا* سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (التوبة 60– 62)، ففي هذه الآيات يوجه الإنذار إلى المنافقين. كذلك قوله تعالى: ((وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا)) (الفتح 22– 23)، فالوعيد والإنذار فيها للكفارَ المحاربين للرسول، وليس الرسول نفسَه. أيضًا قوله تعالى: ((فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ)) (غافر 85)، ففي هذه الآية أيضًا الوعيد والإنذارَ لمن يكفر بالرسالة وليس صاحب الرسالة.

3. إن الفقهاء، لمّا اصطلحوا على تسمية ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أفعال سنة نبوية، لم يدّعوا أن ذلك اصطلاح قرآني، بل هو اصطلاح فقهي قديم، و»لا مشاحة في الاصطلاح» كما هو مقرر في قواعد الاصطلاح العلمي، ولا يمكن الحجر على الفقهاء أو المحدثين ومنعهم من إطلاق البيان النبوي للقرآن الكريم وتفاعله التاريخي معه سنة نبوية لها مرتبتها في التشريع، ولئن حاول الشافعي البحث عن مدلول لها في القرآن وسعى لتسميتها بالحكمة، كما يقول طرابيشي[13]، فذاك لا يعدو كونه اجتهادًا شخصيًا لم يلق الإجماع، كما أن احتجاج الفقهاء والمحدثين وعلماء أصول الفقه، بشأن مصطلح السنة، بمنظومة أحاديث لا إشكال فيه؛ لأنه احتجاج للمصطلح وليس احتجاجًا للحجية.

4. إن مطابقة طرابيشي بين مصطلحي الحديث والسنة، جعله يورد عنوانين متباينين لكتابه، وأحدهما الذي صدر بها غلاف الكتاب (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)، والثاني ما ضمنه في نصه هنا (من إسلام القرآن إلى إسلام السنة)، وهذا لا يعكس حرصه على التقييد بدلالات

(13) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 181. راجع: الشافعي، الرسالة، أحمد محمد شاكر (محققًا)، ط2 (القاهرة: مكتبة دار التراث، 2005)، ص 120.

المصطلحات ودرء الترادف الذي عناه به، وهو ما جعله يقع في أخطاء منهجية بعدئذ، عند تصنيف أهل الحديث وأهل السنة.

5. إذا كانت السنة في القرآن الكريم هي حصرًا سنة الله، فإن أهل السنة والجماعة الذين تسموا بهذا الاسم يعدون هم أهل سنة الله! أو أهل القرآن وليسوا أهل الحديث، كما أورد طرابيشي في كتابه وانتقد نزوعهم إلى هذا الاسم بدلًا من اسم أهل القرآن. إن مؤدى منظور طرابيشي شمول مصطلح المحدثين للأشاعرة والمتصوفة والفقهاء والأصوليين والكلاميين وغيرهم، إلى جانب الحنابلة وأهل الظاهر، وهذا ينافي حقيقة فئة المحدثين وأهل الحديث.

ثانيًا: الرأي

لقد عمد طرابيشي إلى المطابقة بين العقل والرأي، ما أوقعه في أخطاء منهجية في أثناء التحليل والتصنيف، فقال: «الرأي من حيث هو حكم العقل من عند نفسه»[14]، وهذا على خلاف مفهوم علماء أصول الفقه وغيرهم للعقل، حيث قالوا إنه: «العلم الضروري الذي يقع ابتداءً ويعم العقلاء»[15]، وفرقوا بينه وبين الرأي، فعرفوا هذا بأنه: «اعتقاد صواب لإدراك الحكم الذي لم ينص عليه»[16]، لذلك لم يصرح جلّ علماء الأصول والفقه بازدراء العقل، وما كان لهم أن يفعلوا ذلك والقرآن يشيد به، ولكنهم صرحوا بازدراء الرأي، سواء من ازدراه نهائيًا أم من ازدرى الرأي المذموم، كما هو معلوم بداهة في كتب علم أصول الفقه والتفسير، حيث يقسم الرأي إلى: رأي صحيح وهو «استخراج حسن العاقبة»[17]، ورأي فاسد وهو (استخراج سوء العاقبة)[18].

بهذا التحديد الدقيق، نفهم أن مدرسة النقل والأثر والحديث كانت في مقابل الرأي، ولم تكن في مقابل العقل، ونفهم لماذا حظي العقل بكل تلك المكانة تاريخيًا في الفكر الإسلامي حتى عند الظاهرية، مثل ابن حزم. من دون الرأي والعقل، في أي شريعة سماوية أو وضعية، لا يستقل شيء من تلقاء نفسه بالتشريع، بل يعتمد آليات ومصادر وقواعد ضابطة.

(14) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 271.

(15) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كتاب الحدود في الأصول، نزيه حماد (محققًا) (بيروت: مؤسسة الزعبي، 1983)، ص 31.

(16) الباجي، كتاب الحدود، ص 64.

(17) الباجي، كتاب الحدود، ص 65.

(18) الباجي، كتاب الحدود، ص 65.

ثالثًا: مصطلح التحول/ الانتقال

يقصد طرابيشي بالتحول ذاك الانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ومن إسلام الرسالة إلى إسلام الفتوحات، وقد بين بعقليته الموسوعية بعض مظاهر الانتقال الأول. حين ارتقى الحديث إلى مستوى القرآن في نظر المحدثين، بلغ أوجه مع ابن حزم الذي «وثّن» النص، كما حاول أن يؤسس لصدق الانتقال الثاني تاريخيًا وقرآنيًا، ومن إسلام يكون فيه الرسول مشَرّعًا له إلى رسول مشرع بنفسه، وفي هذا يقول: «التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، أي من الإسلام الذي كان الرسول بموجبه مشرعًا له إلى الإسلام الذي صار الرسول بموجبه هو المشرع، يقترن بتحول آخر ذي خطورة لاهوتية وليس فقط تشريعية. هو ذاك الذي أعطى لهذا الكتاب عنوانه (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)»[19]، ويقول أيضًا: «الواقع أنه في كتب الحديث، وليس في القرآن، تم تحويل النبي الأمي المرسل إلى قومه إلى نبي أممي مرسل إلى الأمم قاطبة»[20]، ففي رواية على لسان هشيم بن بشير أن النبي محمد قال: «كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة» (رواه البخاري في صحيحه).

يرى طرابيشي أن الانتقال بدأ من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ومن إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، ويحمل ضمنيًا المحدثين مسؤولية هذا الانتقال التاريخي، ولكنه سود صفحات كثيرة من غير قصد من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية العملية، ليؤكد أن هذا الانتقال لم يقع من قبل المحدثين، بل بأمر من القرآن الكريم نفسه وسنة رسوله، وذلك في غزوة تبوك التي تعد فاصلة تاريخية لهذا الانتقال والتحول التاريخي، وحاول تبرئة القرآن من القول بعالمية الرسالة وأنها خاصة بأم القرى ومن حولها وقاصرة على الأميين، فيرى أن تخلف بعض الصحابة عن غزوة تبوك دليل على رفض هذا التحول ورفضهم مقاتلة إخوانهم من أهل الكتاب.

نقد

لقد أوفى طرابيشي بمنهجه العلمي، في الاستدلال والاحتجاج لهذا الانتقال من نصوص القرآن والسيرة النبوية، ولكن القرآن الكريم، الذي يجعله طرابيشي منطلقًا لتأكيد إقليمية الرسالة الإسلامية، يؤكد في آيات كثيرة غير ذلك حين يصرح بعالمية الرسالة، فطرابيشي يورد آية يرى أنها الآية الوحيدة التي تكرس ما سمي بعالمية الإسلام، وهي: ((وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)) (سبأ، 28)، وقد حاول صرف ظاهرها عما أوّله المفسرون السابقون، ليسحب منهم حجيتها على العالمية، من خلال ثلاثة أساليب، وأولها قوله إن تأويل من حملها على العالمية، على

(19) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 89.

(20) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 98.

غرار الطبري، يخالف قاعدة أن هذه الآية تخالف قاعدة أخرى، وهي أن لكل أمة رسولها، وثانيًا أنه ما يرسل رسول إلا بلسان قومه، وثالثًا: أن الرسول ما أوحي إليه القرآن، إلا عربيًا لينذر أم القرى ومن حولها، ورابعًا: أن العلاقة حصرية بين عروبة القرآن وعروبة الأمة أو عروبة القوم الذين أنزل برسمهم[21]، قبل أن يفكك لغويًا معاني بعض ألفاظ الآية المفتاحية، على غرار (الناس)، (كافة)، ليصرف الآية عن ظاهرها الذي حملت عليه بعدها آية مؤسسة لعالمية الرسالة القرآنية.

لكن طرابيشي تحاشى الخوض في آيات أخرى أكثر دلالة على عالمية الرسالة وتجاهلها تمامًا، مثل: ((وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)) (الأنعام، 107)، ((الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)) (الأعراف، 157– 158). كما أنه غفل عن الآيات التي تدعو صراحة أهل الكتاب للإيمان بهذا الرسول وأنه مبعوث إليهم؛ كما في قوله تعالى: ((يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۘ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا)) (النساء، 171).

حرص طرابيشي على تأكيد أن قوله تعالى «كافة للناس» ليس مثل قوله «للناس كافة»، فقد كان عليه أن يقف هنا أيضًا مع الآية ويكشف أن قوله تعالى «لكل جعلنا منكم» ليست مطابقة كما فهمها لقولنا «لكل جعلنا لكم شرعة ومنهاجًا»، فالآية هذه تؤكد عالمية الشريعة ووحدتها، فالرسول جعل هو شريعة لكل الناس. أما تأريخه للانتقال إلى إرهاصات الانتقال بغزوة تبوك، وقوله إن تأخر بعض الصحابة عن الغزوة دليل على رفضهم هذا التحول نحو العالمية، عندما دعوا لمقاتلة أهل الكتاب من غير الأميين، يعد دليلًا عليه لا له؛ لأن هذه الغزوة لم تأت بأمر نبوي خالص، بل بأمر قرآني صريح من قبل الله تعالى، ففي أكثر من ثلثي آيات سورة التوبة يتضح جليًا، من منطوق الآيات ودلالاتها، أن الأمر بالغزوة أمر إلهي، ولم تشهد أي غزوة أمرًا بالقتال فيها ووعيدًا عند التخلف عنها، مثلما شهدته هذه الغزوة.

لقد ظلت الآيات تتنزل قبل الانطلاق إلى الغزوة وفي أثناء الانطلاق وبعد العودة منها، بصورة لم يسبق لها مثيل في غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من قبل، وهي آيات تلزم الصحابة

(21) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 95- 98.

بالقتال وتستثني أصحاب الأعذار وتتوعد المتخلفين من دون عذر، وتلحق بعضهم بأهل النفاق، فكيف يأمر الله تعالى رسوله وصحابة رسوله بهذا النفير لقتال الروم من أهل الكتاب، ثم يقول طرابيشي إن ذلك جاء بأمر نبوي عارضه بعض الصحابة؟، فلو كان الأمر كما قال لعاتب الله تعالى رسوله على هذا الإجراء التاريخي غير المأمور به. الآيات تنطق بغير ذلك، فالانتقال جاء بأمر صريح من الله تعالى، بل إن الله تعالى عاتب رسوله على إذنه لبعض الصحابة بالتخلف عن هذه الغزوة الانتقالية[22]، كما عاتب المتخلفين بعبارات وعيد أشد، فالانتقال من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ والفتوحات لا بد من التأريخ له بهذه الواقعة، ويكون مصدره الوحي الإلهي وليس الاجتهاد النبوي.

أما قول طرابيشي إن هذا الانتقال حول الرسول من مشرع له إلى مشرع يعد حكمًا غير دقيق، وذلك أنه، وإن كان لبعض المحدثين في القديم والحديث غلوٌّ في منزلة الرسول التشريعية، حيث أنزلوه منزلة لم تجد الإجماع عليها، ولا سيما عندما جعلوا السنة قاضية على القرآن وناسخة له، إلا أن ذلك لا يعني إلغاء الوجود الفعلي للسنة النبوية، كما يذهب إلى ذلك طرابيشي، حين يجعل من الرسول مجرد أداة ميكانيكية غير عاقلة ولا متفاعلة مع ما يوحى إليها. الحال أن طرابيشي مطالب بالبيان الذي ينبني عليه التعبد في الإسلام، ولذلك فحتى غلاة رافضي الحديث والأثر لم يلغو السنة العملية؛ لأنه لا يمكن التعبد في الصلاة والصوم والحج والزكاة بآي القرآن وحدها، فهي آيات مجملة وتفتقر إلى البيان النبوي، علاوة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم، وإن لم تطلق آي القرآن له يد التشريع والتحليل والتحريم صراحة، فإنه لم يمنع من التصرف في شؤون الأمة وحياة الناس باجتهادات، في ضوء السياسة الشرعية والمصلحة، كما يرى ذلك علماء أصول الفقه، من أمثال القرافي وغيره.

أما مؤدى منطق طرابيشي فإنكار الوجود الفعلي العملي للسنة، بعدّها تجسيدًا عمليًا من قبل الرسول لآي القرآن الكريم، وجعل الرسول نفسه مخالفًا لما أملاه عليه القرآن الكريم نفسه. إن كتاب طرابيشي يمكن أن يكون أكثر دقة لو عنونه بـ «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث في مدرسة الحنابلة وأهل الأثر»، وحينها كان سيجد له صدى وأدلة تاريخية وتعضيدًا من نخبة مختلف المذاهب الفقهية التي ظلت منذ القدم تستنكر على هؤلاء مغالاتهم في الآثار، شأنهم شأن الحركة الوهابية التي أعادت إلى لواء الآثار حضوره بزخمه التاريخي.

(22) في قول الله تعالى: ((عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ)) (التوبة، 43).

المبحث الأول

الأثر الأول: تغييب القرآن الكريم

يكشف طرابيشي أن أول آثار التحول من «إسلام القرآن إلى إسلام الحديث» وسيادة الأيديولوجية الحديثية هو تغييب القرآن، حيث يرى أن «تغييب القرآن [...] ؛ و إن لم يكن صريحا فضمنيا؛ وان لم يكن منطوقا فمسكوت عنه، والمسكوت عنه قد يكون أشد تحكمًا البنية الإبستمولوجية التحتية من تحكم المنطوق به بالبنية الإيديولوجية الفوقية، والحال أن القرآن يبقى خطابًا مفتوحًا على التأويل، والتأويل يقتضي اشتغال العقل، وإلّا كف أن يكون تأويلًا ليتقلص إلى محض تصديق؛ والحال أن التصديق هو الفسحة الوحيدة التي تبقيها الإيديولوجية الحديثية المغلقة على نفسها مفتوحة أمام العقل»[23]، ويجعل الشافعي المنظر الأول لهذا الانتقال قبل أن ينفذه ابن حنبل ويستأنفه ابن حزم، فيقول: «مع هذا التحول الخطر من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، تكتمل أبعاد الانقلاب الظاهري الذي دشنه الشافعي واستأنفه ابن حزم، في ما يكاد أن يكون انقلابًا على الانقلاب في نشأة ثانية، فالشافعي كان أول من نظر لتحويل الرسول من مشرع إلى مشرع، ولكن الشافعي بعدم إجازته نسخ القرآن بالحديث كان أوقف سلطة الشارع الثاني الذي هو الرسول عند حدود سلطة الشارع الأول الذي هو الله.

أما ابن حزم، فقد تخطى العتبة التي وقف عندها الشافعي في انقلابه، ليجيز نسخ القرآن بالحديث، وليعطي التشريع الرسولي منزلة الصدارة التي للتشريع الإلهي، بل ربما أكثر بحكم الاستحالة العملية لنسخ الحديث بالقرآن، بيد أن الانقلاب الحزمي الظاهري، على الرغم من خطره، يلابسه انقلاب باطني أكثر خطرًا. بهذا المعنى، لا يكون الرسول قد تحول من مشرع له إلى مشرع، إلا في الظاهر فحسب. أما في الباطن، أي على صعيد البنية التحتية للصناعة الحديثية، فالعكس هو الصحيح؛ لأن سلسلة الثقات تكون هي التي استأثرت عمليًا بسلطة التشريع[24]. أما النهاية الفعلية لسلطة القرآن وبداية تغييبه، فيؤرخها طرابيشي بالانقلاب المتوكلي الذي كان ضد المعتزلة وآوى الحنابلة، فيقول: يكون الانقلاب المتوكلي قد اتخذ أبعادًا، وهي:

أولًا: إن المتوكل، بإغلاقه ملف خلق القرآن ومنعه الخوض فيه، ومنعه الخوض في علم الكلام أصلًا، قد فتح الباب على مصراعيه لتسييد السنة، فأن يكون القرآن مخلوقًا أو غير مخلوق يبقى في التحليل الأول والأخير إشكالية قرآنية. أضف إلى ذلك أن كل مدار علم الكلام الذي نهى عنه المتوكل

(23) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص -619 620.

(24) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص -387 388. انظر: ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الإحكام (بيروت: دار الفكر، 2007)، مج1، ص -374 375 وما بعدها.

هو حول مشكلات قرآنية، فإن البعد الأخطر في الانقلاب المتوكلي هو البعد الإبستيمولوجي، وذلك أنه ابتداءً من عصر المتوكل، وعلى مدى العصور الوسطى ووصولًا إلى عصر النهضة، سجلت المشكل القرآني انكماشًا، بل انحسارًا كبيرًا لمصلحة المشكل الحديثي.

من هذا المنظور، نستطيع أن نقول إن الانقلاب المتوكلي كان -من دون أن يمثل بداية مطلقة- هو المقدمة للانقلاب الأخطر منه، بما لا يقاس من الزاوية الإبستيمولوجية الدينية، أي الانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، وتأسيس هذا الأخير في أيديولوجيا سائدة، على امتداد تلك القرون العشرة الفاصلة بين عصر المتوكل وعصر النهضة التي كان فيها الدين هو الشكل الوحيد للأيديولوجيا.

ثانيًا: إن الانقلاب المتوكلي قد أرسى جذورًا سوسيولوجية غير قابلة للاجتثاث ولا التجاوز، لصيرورة التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. عملية التسنين لم تقتصر على أهل السنة، بل شارك فيها أيضا الشيعة الذين أعاد فقهاؤهم ومتكلموهم تأسيس الإسلام في مدونة حديثية إمامية[25].

نقد

في ثنايا كتابه الموسوعي، ينقل طرابيشي نتفات من أقوال منثورة في بطون كتب المحدثين، ويفهم منه دحرجة القرآن لمصلحة الحديث. لقد أبدع في استقراء النصوص والأقوال المتناثرة في بطون مصنفات المحدثين للدلالة على هذا الانتقال التاريخي؛ محاولًا استجلاء أسباب الانتصار الحديثي وتاريخه في معركة مصدرية التشريع، وهو ما سيكون له انعكاس على راهن الفقه والفكر الإسلاميين، كما سنبين بعدئذ، بيد أننا نسجل على ما أورده هنا ما يأتي:

1. إن تأريخه الانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث بالانقلاب المتوكلي فيه نظر. ذلك أنه من الناحية السياسية لم تكن للمتوكل السلطة التامة على عموم الرقعة الجغرافية الإسلامية، علاوة على الخارطة الفكرية، فالمعمورة الإسلامية وقتئذ تتقاسمها دويلات متباينة المشرب الأيديولوجي والسياسي، ومنها خصوصًا دولة الأمويين في الأندلس ودولة الأدارسة والدولة الرستمية، وبعدها الدولة الفاطمية وغيرها، بل إن ولاية، مثل الولاية الأغلبية بالمغرب الأدنى، لم تكن موالية مذهبيًا للمتوكل ومن ناصره من المحدثين، إذ كان لها استقلال مذهبي، منذ تبنى سكان المغرب والأندلس المذهب المالكي الوافد إليهم على ألسنة الرواد الأوائل وأقلامهم، ولئن استطاع المتوكل أن يفرض قراراته الأيديولوجية على بغداد وما يليها من الأقطار، فإن التعلة السياسية ستحول دون تعميم قراره هذا إسلاميًا.

(25) طرابيشي، من إسلام القرآن، 491- 492.

2. إن قوله بتغييب القرآن، منذ تلك المرحلة (205 247- هـ)، ينقضه تاريخ علم التفسير الذي اتخذ صيرورة أخرى غير تلك التي رسمها طرابيشي، فقد تطور هذا العلم وتشعبت مدارسه وانقسمت بين التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول، وظهرت مئات التفاسير، قرنًا بعد قرن. من أشهر أنواع التفسير التي ظهرت في عقب عصر المتوكل: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي والتفسير الإشاري (الصوفي) والتفسير اللغوي والتفسير الفقهي، وغيرها من الأنواع التي أنتجت ترسانة من مصنفات التفسير ومجلداته، بأقلام علماء مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، ومنها:

تفسير ابن جرير الطبري (ت 310 هـ) المسمى (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تفسير أبي منصور الماتريدي (ت 333 هـ) المسمى (تأويلات أهل السنة)، تفسير الطبراني (ت 360 هـ)، تفسير الزمخشري المعتزلي (ت 538 هـ) المسمى)الكشاف(، تفسير ابن عطية الأندلسي (ت 546 هـ) المسمى (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تفسير ابن العربي المالكي (ت 543 هـ) المسمى (أحكام القرآن)، ومثله للقرطبي (ت 671 هـ)، تفسير الفخر الرازي الشافعي (606 هـ) المعروف بـ (مفاتيح الغيب) أو (التفسير الكبير)، تفسير ناصر الدين البيضاوي (ت 685 هـ) المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل(، تفسير ابن كثير (ت 774 هـ)، تفسير القشيري (ت 465 هـ) المسمى (لطائف الإشارات(، تفسير البغوي (ت 516 هـ) المسمى (معالم التنزيل)، وتفسير فضل بن حسن الطبرسي الشيعي (ت 548 هـ) المسمى (مجمع البيان)، وتفسير ابن الجوزي (ت 597 هـ) (زاد المسير في علم التفسير)، تفسير نجم الدين الكبري الصوفي (ت 618 هـ) المسمى (التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي)، تفسير عبد القادر الجيلاني (ت 713 هـ)، تفسير ابن الجوزي الغرناطي (741 هـ) المسمى (التسهيل لعلوم التنزيل)، تفسير أبي حيان الأندلسي (ت 754 هـ) المسمى (تفسير البحر المحيط)، وغيرها من مئات التفاسير التي لم يخل منها قرن ولم تغب عن مكتبات أي مذهب أو فرقة إسلامية[26]، ما يشي بحضور قرآني كبير، ليس فقط في بلاد المغرب والأندلس التي حصدت حصة الأسد منها، بل كذلك في المشرق من بغداد إلى دمشق إلى خراسان وغيرها، ولم ينضب معين التفسير، حتى في عصور الانحطاط الحضاري إلى العصر الحديث الذي عاد فيه المفسرون ليدلوا بآرائهم بغزارة، مقابل قلة في شرح الحديث تاريخيًا.

3. قوله إن المتوكل، بغلقه ملف خلق القرآن، قد أغلق البحث في المشكلات القرآنية، وهو ما يعد حكمًا متسرعًا. ذلك أن خلق القرآن مشكل حول القرآن وليس مشكلًا قرآنيًّا، فلو اختلف مثلًا مهندسان أو أكثر حول تاريخ مرفق معماري ما بغرض تصنيفه، فلا يسمى اختلافهم مشكل معماري، بل مشكلة حول المعمار، بينما لو اختلفا حول مدى خطر تصدعات ظهرت فيه أو نوعية المواد المستعملة

(26) راجع: مدارس التفاسير وأنواعها، والمفسرين في: عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام إلى العصر الحديث، ط3، مجلدان (مؤسسة نويهض الثقافية، 1988). عبد الغفور محمود مصطفى جعفر، التفسير والمفسرون: في ثوبه الجديد (القاهرة: دار السلام، 2007).

في إنجازه، فإننا نقول إن اختلافهم مشكلة معمارية. لذلك، فإن المتوكل أغلق مشكلة حول القرآن، ولم يغلق، وما كان له أن يفعل ولن يستطيع أن يفعل ذلك ولو أراد. لقد ظهرت مشكلات جديدة بعد هذا العصر، وظلت مثار مناقشة وجدل ومناظرات علمية، ومنها:

إشكاليتا إعجاز القرآن والأسماء والحقائق الشرعية في القرآن عند الباقلاني (ت 402هـ)، إشكالية النظم القرآني عند الجرجاني (471هـ) إشكالية الإعجاز العلمي عند الشاطبي (790هـ)، إشكالية الحقيقة والمجاز في القرآن عند الزمخشري (ت 538 هـ)، وعند ابن تيمية (ت 728 هـ)، وإشكالية التأويل القرآني بين الحقيقة والشريعة عند ابن عربي (ت 638هـ)، وغيرها من المشكلات القرآنية.

4. في مستوى تراتبية مصادر التشريع، ظل القرآن الكريم يحتل منزلة الصدارة في كل كتب أصول الفقه، قديمها وحديثها، تليه السنة فالإجماع فالقياس[27].

5. لكننا نسجل هنا أن بعض مظاهر مشكل تقديم السنة على القرآن ظهرت فعلًا في بعض المدارس الحديثية قديمًا، ولا سيما القائلين بنسخ السنة للقرآن، وعند بعض الوهابيين (الحنابلة الجدد) حديثًا، حيث يظل الحديث مرجعهم الأساس في فتاواهم ومصنفاتهم وخطبهم وأدبياتهم، وبالغوا في مفهوم الاقتداء والسنة، إلى درجةٍ تجاوزوا فيها الأعراف، وفسقوا الناس، وكفروا بعضهم، وادعوا أنهم الفرقة الناجية، وكثيرًا ما يصمون مخالفيهم بأنهم قرآنيون أو أعداء للسنة النبوية، وهو فكر حذر منه فقهاء كثيرون معاصرون على غرار محمد عبده والغزالي وطه جابر العلواني وغيرهم.

6. إن الاستقراء الكرونولجي (وفق التسلسل الزمني) للتفاسير، في تاريخ الفكر الإسلامي، يظهر نضوبًا في مدرسة الحنابلة وغيابًا شبه تام في مدرسة أهل الظاهر، فلا نكاد نعثر إلا على بضعة تفاسير، وبعضها تفسير قاصر على بعض الآيات أو السور، وهو ما يؤكد ما ذهب إليه طرابيشي من أن الأيديولوجية الحديثة قد سادت فعلًا وانتصرت. لكنه انتصار في مدرسة واحدة ومذهب واحد، وليس في كل المدارس والمذاهب التي حافظت على رتابة في الصدارة للقرآن، واستطاعت من خلال قواعد علم أصول الفقه لجم جنوح الأثر المتدفق نحوها، وتقدم له قراءات نقدية طوعت مجمله وأخرجته من ظاهره أو ردته على أعقابه، إذا لم تجده متوافقًا مع قواعدها أو واردًا بطريق تطمئن إليها.

(27) راجع جل كتب علم أصول الفقه القديمة والحديثة حول ترتيب الأدلة الأصولية.

المبحث الثاني

الأثر الثاني: تغييب العقل

يرى طرابيشي أن من تداعيات انتصار أهل الحديث وسيادة الأيديولوجية الحديثية تغييب العقل وتقليص فاعليته إلى أدنى مستوياته، إلى حد إدخاله البيات الشتوي، حيث ينقل هنا عن المحدث السمعاني (ت 489 هـ) قوله: «إن طريق الدين هو السمع والأثر، وإن طريقة العقل والرجوع إليه وبناء السمعيات عليه مذموم في الشرع ومنهي عن». كان من تبعات ذلك تهميش علم الكلام وذم الاشتغال بالفلسفة والمنطق، بما انعكس سلبًا على مسيرة هذه العلوم والفنون، وقلص من حضورها الإبستيمي في الفكر العربي الإسلامي، بل إنه جعل هذه الأثر أعم أثر نتج عن انتصار أهل الحديث، بحسب ما خلص إليه وسعى للبحث عنه في كتابه الموسوعي. لذلك قال: «وجدنا أنفسنا ننصرف، على مدار صفحات هذا الكتاب، إلى بناء إشكاليتنا الخاصة عن استقالة العقل في الإسلام»[28].

لقد أبرز طرابيشي مظاهر تغييب العقل في الحضارة الإسلامية، في ما يأتي:

1. تقليص فاعلية العقل عند المحدثين إلى حدودها الأدنى من خلال قولهم إن كل شأن العقل أن يضبط المعرفة، لا أن تحصل المعرفة من العقل أو تثبت به، بمعنى عدم إعطاء الفاعلية العقلية أي استقلالية.
2. ذم علم الكلام والاشتغال به، وتبديع المتكلمين وتكفيرهم.
3. ذم الفلسفة وتكفير منتحليها.
4. ذم المنطق.
5. اختراع أدبيات المعجزة والغلو فيها باطراد زمني، والحال أن العقل والمعجزة ضدان لا يجتمعان؛ لأن المعجزة هي بمنزلة تعجيز للعقل عن إعمال أكبر مبادئه، وهو مبدأ السببية[29].

(28) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 635- 636.

(29) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 621- 622.

6. إبطال القياس مع الرأي والاستحسان والتقليد والتعليل[30].

7. إن الحديث والفقه عقدا في إسلام القرون التالية حلفًا غير قابل للانفكاك، حتى انعدم الاجتهاد والقياس، ولم يعد من حكم إلا للنصوص[31].

في ثنايا كتابه الموسوعي، استقرأ طرابيشي فتاوى المحدثين بشأن إعمال العقل والرأي، ومواقفهم منهما، والاشتغال بالفلسفة والكلام وتوظيف المنطق، حيث جعل كل ذلك قسيمًا للحديث والأثر، ولا سيما على لسان الشافعي، وهو منظر الانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، وابن حزم وابن الصلاح. يقول طرابيشي: «حيثما وجدت سنة، بقيت يد العقل مكفوفة، وهذا ما يصرح به الشافعي بأشكال مختلفة، في مواضع كثيرة من الرسالة والأم»[32]، ونقل عن الشافعي قوله: «ليس لأحد مع رسول الله أمر.. [وقد يكون له أن] يقول من جهة الرأي إذا لم توجد سنة.. [ولكن] السنة إذا وجدت وجب عليه ترك عمل نفسه، ووجب على الناس ترك كل عمل وجدت السنة بخلافه»[33]. يرى أن الشافعي لا يلغي العقل، بل يستتبعه استتباعًا ذليلًا للآمر الديني، وأما أن الشافعي فقد حصر العقل في دائرة ضيقة من الاستتباع ولم يلغه إلغاء تامًا، فالدليل يقدمه تأسيسه النظري لآلية القايس[34]، وقد نقل عنه قوله: «ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء حل ولا حرم، إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس. والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة»[35]. لكن وخلافًا لما قد يتبادر إلى الذهن، في الوهلة الأولى، فإن العقل المرشح هنا ليقول القول ليس ملكة قائمة بنفسها وقرارها ليس بيدها وكذلك مرجعها إلى ذاتها، بل هو محض أداة ركبها الله تعالى في خلقه ليستدلوا بها وينتهوا إلى حكمه، سواء أنص على هذا الحكم نصًا، في كتابه أو سنة رسوله، أم ترك لهم أن يجتهدوا ليستخرجوا هذا الحكم بأنفسهم، بقياس ما لم ينزل فيه نص على ما نزل فيه نص، ومن هنا كان السقف الأعلى لهذا العقل الأداتي الاجتهاد لا الابتداع[36].

طرابيشي الذي يجعل من محطة الشافعي تاريخًا للانتقال الإبستيمولوجي، كما جعل من محطة المتوكل

(30) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 311-312. انظر: ابن حزم، الإحكام، مج2، ص 134-133، -358 359.

(31) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 628.

(32) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن، مرجع سابق، 251.

(33) الشافعي، الرسالة، ص 425.

(34) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 251.

(35) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 251. راجع «مبحث القياس» في: الشافعي، الرسالة، ص 483 وما بعدها.

(36) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 254.

تاريخًا للانتقال السياسي، يأتي بأقوال من أتباع الشافعي لتعزيز تأريخه هذا، فينقل عن الرازي قوله: «إن الناس كانوا قبل الشافعي فريقين: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، وأما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة والمجادلة، وعاجزين عن تزييف طريق أصحاب الرأي. أما أصحاب الرأي، فكان سعيهم وجهدهم مصروفًا إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم ورتبوه بفكرهم، فجاء الشافعي وكان عارفًا بالنصوص والقرآن والأخبار، وكان عارفًا بأصول الفقه وشرائط الاستدلال، قويًا في المناظرة والجدل، فرجع عن أصحاب الرأي أكثر أنصارهم وأتباعهم»[37].

ثم يخلص إلى القول: «الواقع أن الأمور لن تعود أبدًا بعد الشافعي كما كانت قبله، ففريق أهل الرأي سينسحب من المعترك بصورة نهائية، وفريق أهل السنة سيحتل الساحة بتمامه، وسيبلغ من طغيانه أنه لن تعود به حاجة حتى إلى الانضواء في التسمية تحت لواء أصل الأصول الذي هو القرآن، فهو سيعرف منذ ذلك فصاعدًا باسم أهل السنة والجماعة، أو بمزيد من الحرية أهل الحديث. الشافعي [...] لم يعقد صلحًا ولا حتى هدنة، بل كتب الغلبة النهائية لأهل الحديث، بعد أن كانوا شبه مغلوبين على أمرهم، كما يدل على ذلك قول منسوب [إلى] ابن حنبل (كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي)»[38]، ويقول: «الواقع أن ما جرى في التاريخ، وبعد تسفيه الشافعي النظري لهوى العقل، أن الرأي من حيث هو حكم العقل، من عند نفسه، قد استؤصلت شأفته بصورة جذرية وفظة من حقل الفقه أولًا، ثم من سائر الحقول المعرفية للحضارة العربية الإسلامية، فالشافعي قد وضع تاريخ هذا العقل وراءه لا أمامه، وأسقط عنه صفة التاريخية ليحيطه بهالة المقدس الذي يحكم التاريخ ولا يحكمه التاريخ»[39].

على غرار الشافعي ينحو طرابيشي باللائمة على المحدثين بعده من الذين ذموا الرأي، حيث إن «الانقلاب السني بمعنى الحديثي، قد توطدت أركانه، إلى حد باتت معه كلمة الرأي بالمقابلة الضدية مع الحديث، كلمة رجيمة»[40]، إلى درجة أن تأثيرها وسيادتها دفعت بمن عرفوا تاريخيًا بأصحاب الرأي، وهم الأحناف، إلى التملص من تهمة الرأي وتقمص الصبغة الجديدة التي تحول في بوتقتها الإمام أبوحنيفة من الرأي إلى الحديث، بعد أن ظل خصومه من باقي المذاهب، ولا سيما الحنابلة يشنعون عليه تمسكه بالرأي؛ فقد انبرى أتباعه لتأكيد حديثية أبي حنيفة، بل ينقل طرابيشي عن أبي حنيفة نفسه قوله: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع كتاب الله تعالى، ولا مع سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا مع ما أجمع عليه أصحابه. وما جاوز ذلك فالاجتهاد بالرأي»[41].

(37) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 251.

(38) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 264.

(39) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 271.

(40) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 278.

(41) الخيرات الحسان، ص30، نقلا عن: طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 290.

إن المحدثين قد أقحموا الحديث في العقائد التي ألبست هي الأخرى لبوس السنن، وكان يفترض أن تكون مضمارًا للعقل لترويض الأدلة والحجاج عن العقائد، فيقول: «فما قتل الفلسفة مرتين، في مسيحية القرون الأولى، قتلها للمرة الثالثة، في إسلام القرون المتأخرة، تسنين العقيدة القويمة. إن تسنين العقيدة القويمة في الإسلام تعود بدايته الأولى إلى أحمد بن حنبل أو بالأحرى إلى الحركة التي قادها أهل الحديث وشريحة متعاظمة من الفقهاء تحت اسمه، والتي بلغت ذروتها مع ابن تيمية الذي لقب بحق مجدد الحنبلية في القرن الثامن»[42].

على درب الشافعي وابن حنبل، سار ابن حزم الأندلسي الذي أصبح رائد مدرسة الأثر، مدرسة أهل الظاهر، فهذا الظاهري الذي عاش حياة متقلبة، ماديًا وسياسيًا وثقافيًا، انعكست على مواقفه من الكثير من القضايا ومنها قضية العقل، حيث يرى طرابيشي أنه: «لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أشاد أحد بسؤدد العقل، كما أشاد به ابن حزم، ولكن لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أقال أحد العقل، كما أقاله ابن حزم»[43]. إذ «في الوهلة الأولى، أي عند نقطة الصفر، يبدو ابن حزم وكأنه رائد المذهب العقلي الأكثر جذرية في الإسلام. هكذا يفتتح كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) باب يعنونه بنفسه (في إثبات حجج العقول) وفيه يعرض نظرية في المعرفة ذات منزع عقلي خالص، إذ تنكر كل مصر آخر للمعرفة البدائية سوى العقل، وتسفه كل نظريات المعرفة الأخرى التي تردها إلى الإلهام أو الإمام أو الخبر أو التقليد»[44].

ينقل عن ابن حزم: «لا طريق للعلم من بوجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس»[45]. ثم أورد أقوالًا وحججًا وأدلة له وأقوالًا لفقهاء سبقوه لأبطال حجج العقول، وشلّ فاعليتها وسد كل الثغرات التي يمكن أن ينفذ منها للتدخل على النص وأدلة أخرى لإبطال القياس مع الرأي والاستحسان والتقليد والتعليل[46]. إذا كان القياس اجتهاد للعقل في ضوء نص، والرأي اجتهاد للعقل في غير ضوء نص ذي صلة مباشرة بالنازلة المطلوب الإفتاء بحكمها، كما يرى طرابيشي[47]، فيكون ابن حزم قد حبس العقل في شبكة محكمة الإغلاق ومسدودة، بعازل مثلث الطبقات، تمامية النصوص، واستيعابها النوازل جميعها،

(42) طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، (بيروت: دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م1998)، ص82.

(43) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 295.

(44) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 297.

(45) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 298.

(46) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص -311 312.

(47) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص329.

وتمادي حكمها إلى يوم القيامة[48]، وهذا لا يعني -بحسب طرابيشي- أن العقل ليس له معقولية بحد ذاته، ولكنها معقولية محصورة بحسب قسمة ثنائية مشهورة لابن حزم، بالطبائع دون الشرائع، فالطبائع تعرف بالعقل والشرائع لا تعلم إلا بالنص، ولا مدخل للعقل في تحريم شيء منها ولا في إيجاب فرض منها، إلا بعد ورود النص بذلك[49]. لذلك، فقد حكم على مشروع ابن حزم بالانقلاب: «إنما على هذا الصعيد حصرًا يتجلى المقصد الانقلابي لمشروعه المستأنف للمذهب الشافعي والمضاد له في آن معا»[50].

نقد

هذه هي مقولات طرابيشي وأدلته في توصيفه الواقع الإبستمولوجي، غداة انتصار النقل على العقل، وانزواء هذا الأخير إلى ركن هامشي جعله في حكم المستقيل أو المقال. لكننا نسجل عليه بعض الملاحظات؛ اتكاءً على المنهج التاريخي، في أثناء تفكيك هذه المقولات، ومحاكمتها التاريخ الفكري الذي تدفق منذ عهد الشافعي. لعل أول الملاحظات التي نسجلها عليه هنا أنه راح يفتش عن العقل ومنزلته في حقل ليس حقله، وفي مدرسة ليست مدرسته، إذ لم يكن غريبًا أن يعثر على مئات المقولات التي تذم العقل والرأي في مدرسة أهل الحديث وأهل الأثر الذين لم يوجدوا غالبًا إلا لهذا السبب، فهم على أنقاض العقل وجدوا، وللصد عنه فتحوا مدارسهم الأيديولوجية. إن الحقل الطبيعي الذي نبت فيه العقل، في تعاطيه مع النقل في الثقافة الإسلامية هو علم أصول الفقه. ذاك العلم الذي دونه ابتداءً الشافعي، في كتاب (الرسالة) الذي وضع مشروع الانقلاب التاريخي والانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ومن إسلام العقل والنقل إلى إسلام النقل. (الرسالة) كتاب في علم أصول الفقه وليس كتاب حديث أو أثر، ومنه أخذ علم أصول الفقه يتطور تدريجًا على أيدي الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة، فكان حريًا به أن يقتفي أثره في كتب علم أصول الفقه، ليقف على السؤال: هل كانت منزلة العقل في هذا العلم الضابط لخريطة التشريع قد اضمحلت أم اتسعت؟

إذا قمنا باستقراء مقولات هذا العلم، لوجدنا أن العقل فيه لم يستقل ولم يأفل نجمه، بل تعزز وعضد من قبل مختلف المذاهب والفرق الإسلامية، إلى درجة أن الشيعة جعلوه أحد مصادر التشريع الأربعة، وقد نقل ذلك عن أئمتهم منذ عهد جعفر الصادق، وورد في الكثير من مصنفاتهم، منذ بداية القرن الرابع والخامس الهجريين[51]. أما أهل السنة والجماعة، بعدهم الفرق الواسعة تاريخيًا،

(48) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 336.

(49) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 343.

(50) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 312.

(51) للاطلاع على مكانة العقل في علم أصول الفقه عند الشيعة الإمامة، قديمًا وحديثًا، وما ورد بشأنه من مقولات وآثار ممجدة، راجع: زكي الميلاد، تجديد أصول الفقه: دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013)، ص 225 وما بعدها.

فلم تقصِ هي الأخرى العقل من ساحة السجال والاستنباط، كما أوهم ذلك طرابيشي قارئه، بل ظل العقل مصدرًا مباشرًا أو غير مباشر للاستنباط، ولعل من أبرز ذلك:

1. لقد اتخذ علم أصول الفقه، بعد الشافعي، طريقتين في التأليف: طريقة الأحناف وطريقة المتكلمين. مما ساهم في حضور فاعل للعقل والتقعيد الأصولي؛ بعيدًا عن ظواهر النصوص والآثار.

2. إن مصادر التشريع العقلية التي ذمها الحنابلة وأهل الظاهر، أو شككوا في شرعيتها أو دحرجوا منزلتها،

على غرار القياس والاستحسان والتعليل والتقصيد وغير ذلك، تعزز حضورها في المصنفات المدرسية لعلم أصول الفقه للمعتزلة وأرباب المذاهب الأربعة، وتم الذود عنها والتأصيل لشرعيتها الإبستيمولوجية، والمنافحة عنها ضد خصومها، ولا تجد كتابًا من كتب علم أصول الفقه التي ألفت بعد رسالة الشافعي، ولا سيما منذ القرنين الرابع والخامس الهجريين إلى الآن، يخلو من هذه الدروس والمباحث الأصولية.

3. لقد توسع علماء أصول الفقه في تقعيد قواعد عقلية وإضافة مصادر تشريعية جديدة تتناغم والعقل، وهي ما لم تجد الصدى الإيجابي في مدرسة الحنابلة وأهل الظاهر، على غرار المصلحة المرسلة (الاستصلاح) والاستحسان وسد الذريعة.

4. ظهر أن لا تأثير يذكر لمدرسة أهل الحديث في زعزعة الثقة في علم المنطق، وذلك أن هذا العلم تأخر

دخوله إلى علم أصول الفقه إلى ما بعد عهد المتوكل. إن هذا العلم اكتسب شرعية حتى من أكثر المنافحين عن الأثر والمستهزئين بنتاج العقول، وأعني هنا ابن حزم الذي ألف فيه وأقره، وقبله شق هذا العلم طريقه نحو حقوق الدرس الأصولي، بدءًا بأولى كتب أصول الفقه على يد الأصولي الباقلاني وغيره، قبل أن يخصص له أبو حامد الغزالي مقدمة مستقلة في مصنفه الشهير (المستصفى)، وهو الكتاب الأصولي الذي يعده بعضهم أهم كتاب أسس علم أصول الفقه وأكمله، حيث أعاد هيكلته من جديد وفصل بين أبوابه وأضاف إليه المنطق والمقاصد. إن الضربة العملية لعلم المنطق لم تأته من قبل المحدثين، كما ذهب إلى ذلك طرابيشي، بل جاءته من صديق الفلسفة الأصولي ابن رشد الحفيد الذي لخص كتاب (المستصفى) في كتابه (الضروري في علم أصول الفقه) وحذف منه المقدمة المنطقية

ورأى أن لا علاقة لها بعلم أصول الفقه ومسائله[52]، بينما بقيت فتاوى ابن الصلاح وغيره مجرد غمامات عابرة في صيف إسلامي ساخن، ولا سيما في المغرب العربي الذي لم يشكك يومًا في شرعية المنطق وأهميته. لا أدل على ذلك من تلك المناظرات التي حدثت بين المقري التلمساني والسيوطي، حول شرعية المنطق، قبل أن يفحم الأول الثاني، وقد تفنن المغاربة في نقله وتدريسه ووضعه في متون نظمية للحفظ.

5. قوله إن أهل الحديث ذموا علم الكلام والفلسفة، وكفروا أو فسقوا منتحليها، بوصف ذلك أمارة من أمارات تعطيل العقل في الإسلام وتهميشه، صحيح في المستوى النظري فقط، ولكن عمليًا لم يكن للمحدثين وأهل الظاهر كبير الأثر في كبح جماح هذين العلمين، وهما يعبران فضاء السجال الإسلامي على خطوط التماس في جدلية النقل والعقل. لم تكن الضربات الموجعة التي تلقاها هذان العلمان على يد المحدثين وأهل الظاهر، بل كانت على أيدي غيرهم، وبخاصة الإمام أبي حامد الغزالي الذي حاول (إلجام العوام عن علم الكلام) و(إحياء علوم الدين) النقلية، لتكون ملاذ العامي الوحيد، بعد أن قدم لهم الإشراق طريقًا جديدًا في أدلة الإيمان والوجود. الإشراق الذي رأى فيه (المنقذ من الضلال)، حين وجد في الفلسفة محض سجال عقيم قد يفضي به إلى الزيغ والإلحاد، فجاء كتابه (تهافت الفلاسفة) وكتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ليذم الفلسفة ومنتحليها، ولكن هذا النقض الغزالي للفلسفة وعلم الكلام، وإن عده بعضهم ضربة قاضية، فإنه لم يكن بالأثر الذي يجهض تجربة العقل في تعاطيها مع النقل؛ لأن العامة وجدت في مدارس علم الكلام، ولا سيما الأشعرية، ملاذًا أكثر أمانًا يجعلها تعيش حياة عقدية يتناغم فيها النقل والعقل، بعيدًا عن شطط أهل الظاهر وجنوح الفلاسفة الدهريين. أما الفلسفة، وإن خفت وهجها، إلا أنها ظلت حاضرة وهي تضفي مسحة عقلية على الحياة الإسلامية، وبخاصة في بلاد المغرب الذي هاجرت إليه قبل أن تعود إلى مشرقها، ولو استقرأنا عرضا كرونولوجيًا للفلاسفة وأهل الكلام، لوجدنا أن ظهورهم كان قبل عصر المتوكل وبعده، وقبل عصر الغزالي وبعده[53]، ما يدل على أنه لا أثر للمتوكل والمحدثين والغزالي وغيرهم في إقصائهم من ساحة السجال، وأن ثمة أسباب أخرى تاريخية وراء تعطل حركية العقل في الإسلام، وهي تتلاقى وعوامل الانحطاط في كل أمة.

6. على خلاف المسار الذي اتخذه الحديث في مدرسة الحنابلة وأهل الظاهر، فإن غيرهم من

(52) راجع: أبو الوليد بن رشد، الضروري في علم أصول الفقه أو مختصر المستصفى، جمال الدين العلوي (محققًا) (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).

(53) لم تختف فرقة المعتزلة بظهور المتوكل، بل استمر وجودها في عهد دولة بني بويه، ولكن طرابيشي يحاول جاهدًا في كتابه (وحدة العقل العربي الإسلامي) التقليل من النزعة العقلية عند ابن رشد وابن طفيل والشاطبي وغيرهم، في خضم رده على الجابري، ونحن نرى أن ما ذهب إليه هنا ما يزال في حاجة إلى قراءة نقدية، وبخاصة على مستوى المسافة الجدلية التي يضعها بين النقل والعقل. تلك المسافة هي الكفيلة بفهم طبيعة عقلانية هؤلاء الذين لم يكونوا يفكرون خارج النص، بل يسعون لخدمتهم وإعطائه معقولية أكثر. راجع: طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص 315 وما بعدها.

باقي المدارس، ولا سيما المالكية منهم لم يتلقوه بالطريقة ذاتها، حيث عمدوا إلى وضع تصنيف جديد لأحاديث الرسول وتصرفاته، وهي ما تجرد بموجبها غالبيتها من الصبغة التشريعية الملزمة، على غرار ما قام به القرافي في مصنفه (الفروق)، حين نص على ثمان مراتب ومحامل لتصرفات الرسول، قبل أن يضيف الطاهر بن عاشور أربعة أخرى في العصر الحديث. ومن بين هذه المراتب لم يحظ بصفة الإلزام إلا مرتبة التبليغ عن الله قرينة البيان بينما وقع الخلاف في مرتبة التشريع، بمعنى مدى استقلالية السنة بالتشريع[54]. بهذه القواعد الجديدة، حال علماء أصول الفقه دون هيمنة الأثر وتحكمه الإبستيمولوجي في البنية التشريعية الإسلامية، وعززوا مكانة العقل وحضوره في عملية الاستنباط، سواء بعده مصدرًا احتياطيًا أم مصدرًا تبعًيا.

7. لقد أصاب طرابيشي في قوله إن المحدثين قلصوا فاعلية العقل إلى حدودها الأدنى، من خلال قولهم إن كل شأن العقل أن يضبط المعرفة، لا إن المعرفة تحصل من العقل أو تثبت به، بمعنى عدم إعطاء الفاعلية العقلية أي استقلالية. لكن هذا التقليص النظري للعقل لم يرتق إلى مستوى القاعدة العامة التي تسري على العلوم والفنون جميعها في علاقتها بالعقل، بل ظل مجرد مقولات نظرية لم تجاوز مصنفات تلك المدارس ورجالها الذين كبلوا عقولهم بالآثار، حيث بدا حضور العقل طاغيًا، عند المدارس الفقهية والأصولية والكلامية.

من جهة أخرى، فإن طربيشي نفسه يعترف بأن حضور العقل في دائرة حضارة النص محدود، ومحدوديته تتناغم وطبيعة النص المقدس، حيث يقول: «أفلا يحق لنا بدورنا أن نقول هنا: العقل لم يحظ قط، وما كان له أن يحظى أصلًا، بنصاب المشرع عند أبي حنيفة ولا عند أي إمام آخر من أئمة الفقه والحديث في الإسلام، بل لعله ما كان ليحظى بهذا النصاب، حتى لدى المعتزلة والفلاسفة الذين مثلوا السقف الأعلى للعقل في الإسلام، بل ما كان له أن يحظى بمثل ذلك النصاب في ثقافة متمحورة حول نص مقدس ونظام معرفي ذي طبيعة دينية [...] في ما يخص الإسلام حصرًا، فإن الرسول نفسه كان، قبل التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مشرعًا لا شارعًا، وما كان للعقل لا قبل هذا التحول ولا بعده أن يستقل بنفسه بحال، فأعلى نصاب إبستيمولوجي -إن أقر له به- هو ممارسة فاعليته على هامش النص، وبالتبعية للنص، من دون أن تكون له من الحرية أكثر من تلك التي تكون لمحيط الدائرة في انحساره إلى مركزها مهما طال قطره أو قصر»[55].

(54) راجع مقالنا: عبد الرحمن خلفة، «تطور علم أصول الفقه»، مجلة رسالة المسجد، السنة السادسة، عدد 4 (ربيع الثاني 1429هـ/ أبريل 2008)، ص-9 10. انظر أيضًا: أبو عبد الله البقوري، ترتيب الفروق واختصارها (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص -183 184.

(55) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 291.

8. إن استقراء سيرة مدرسة الحنابلة وأهل الظاهر يكشف أن آراءهم ومقولاتهم ظلت على الهامش، ولم تلق القبول والانسياب إلى داخل الحقل التشريعي الإسلامي، حيث حوصرت، وتعرضت لنقد علمي رصين حال دون انتشارها وتمددها، بل أبقى عليها نشازًا، سواء في علم الكلام أم علم أصول الفقه أم الفقه، وقد بدأت هذه المحاصرة منذ عهد الشافعي، وهو منظر الانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، حيث أورد صاحب (طبقات الشافعية الكبرى) مناظرة بين الشافعي وأحمد: «حكي أن أحمد ناظر الشافعي في تارك الصلاة، فقال له الشافعي: يا أحمد، أتقول إنه يكفر؟ قال: نعم. قال: إذا كان كافرًا، فبم يسلم؟ قال: يقول: لا إِلَهَ إِلا اللهُ، مُحَمَّد رَسُول اللهِّ، صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قال الشافعي: فالرجل مستديم لهذا القول لم يتركه، قال: يسلم بأن يصلي، قال: َصلاة الكافر لا تصح، ولا يحكم بالإسلام بها. فانقطع أحمد وسكت؟ وهي إشارة من الشافعي إلى رفضه مجرد ظواهر الآثار، بدلًا من إعمال النظر والاجتهاد وإعمال الاستنتاج، فلا يكفي وجود حديث ظاهره تكفير تارك الصلاة ليكفر به، وكذا مناظرات ابن حزم والباجي التي أشرنا إليها سابقًا.

9. على الرغم من حرفية المحدثين وأهل الأثر، فقد شق علم أصول الفقه، وفي خضمه العقل، طريقه بصورة اعتيادية، حتى أبدع الأصوليون علم المقاصد الذي ولد على يد الغزالي والعز بن عبد السلام، قبل أن ينمو ويكتمل على يد الشاطبي والتأسيس لعلم المقاصد[56]. يعد تفجيرًا لحرفية النصوص التي تعد رأسمال أهل الحديث، ولا يقل عن ذاك التفجير الذي سيحدثه المتصوفة من أهل الباطن، وهم يؤسسون للحقيقة والشريعة والظاهر والباطن، وعبادتي العامة والخاصة، بل إن علماء أصول الفقه –في تحالفهم مع الفقه– قد أعمل العقل وجعل معيارًا تقسيميًا لمسائل الفقه. تلك المسائل التي رأوا أنها قسمان: قسم غير معقول المعنى، على غرار العبادات، غير قابل للتعليل والقياس عليه، وقسم معقول المعنى وقابل للتعليل والقياس به، وهو القسم الوسع المتعلق بالمعاملات، من الأسرية والقضاء والجنائية وسياسية ودستورية وغيرها. الحقيقة خلافًا لما يدعيه طرابيشي، فإن الفقه لم يعقد حلفًا في إسلام القرون التالية بعد الشافعي مع الحديث، بل عقد زواجًا أبديًا بعلم أصول الفقه، إلى درجة أن مصنفات الفقهاء بعدئذ نحت منحى التأصيل، ولا سيما منها المذهبية والمقارنة، وحرص كل أرباب مذهب على نصب أدلة لآراء مذهبه وفتاواه. ذلك ليس فقط من نصوص الكتاب والسنة، بل أيضًا من المصادر التبعية والاحتياطية التي وضعوها مع الزمن، على غرار المصلحة والعرف والاحتياط ومراعاة الخلاف وغيرها.

هذا الذي قلناه في الحقيقة هو عين ما ذهب إليه طرابيشي، لولا أنه تناسى في خضم تشعب الأفكار وتداعياتها في كتابه الموسوعي، فهو الذي يقر «أن المدرسة الحنبلية تميزت من غيرها من المدارس

(56) لا يسلم طرابيشي للشاطبي بالدور المنسوب إليه تاريخيًا، حيث يعده شافعي عصر الانحطاط، على الرغم مما أبدعه في فضاء علم أصول الفقه. راجع: طرابيشي، وحدة العقل، ص 315 وما بعدها.

الإسلامية بميزتين حاسمتين: فقد بدت أولًا أكثر سنية، أي أكثر تمسكًا من غيرها بالعقيدة القويمة، بحكم أنها كانت في المقام الأول مدرسة حديث، ففي حين أن المدارس الأخرى الحنفية والشافعية والمالكية تعتمد على الاجتهاد والقياس ومبدأ الإجماع، فإن العماد الأول للحنابلة كان الحديث النبوي، وبكونها مدرسة فقه وكلام معًا، فالمدارس الأخرى كانت إما، مثل الحنفية والمالكية والشافعية، مدارس فقه، وإما كالمعتزلة والأشاعرة مدارس كلام»[57]، فأين الفقه المتحالف مع الأثر في إسلام القرون التالية؟

المبحث الثالث

الأثر الثالث: القضاء على التعدديات في الإسلام

يرى طرابيشي أنه مع سيادة الأيديولوجية الحديثية وتسييد حديث الفرقة الناجية، منيت التعددية التي كانت مزية الحضارة الإسلامية في القرون الأولى بهزيمة كبرى، سواء على صعيد العلاقة مع الفرق والطوائف التي من خارج الإسلام، مثل أهل الكتاب والصابئين، حيث إن الأيديولوجية الحديثية انحرفت بموقع الحوار الذي كان لأهل الكتاب في الإسلام القرآني إلى موقع العداء الذي أنزلوا فيه في عددًا من الأحاديث التي وضعت على لسان النبي؛ أم على صعيد الفرق الإسلامية التي جابهها المحدثون بالتكفير أو تلك التي حكموا عليها بالضلال[58].

نقد

إن ما أورده طرابيشي، حول القضاء على التعدديات الدينية والمذهبية العقدية في الإسلام في العصور التي تلت، وإن كشف عن بعض من الحقائق المرة في تاريخ العلاقة الإسلامية البينية أو العلاقة مع الآخر، حيث بلغ الصراع أوجه في بعض فترات التاريخ، حين عمدت كل فرقة إلى مناصبة الأخرى العداء، ولا سيما الفرق الكلامية التي وصمت بنعوت الضلال، على غرار الخوارج والمعتزلة والجهمية وغيرهما، من قبل الفرقتين الكبيرتين في الإسلام، وهما أهل السنة والشيعة، علاوة على الفرق غير الإسلامية من أتباع الديانات الأخرى. الأمر الذي ظهر مجددًا مع ظهور السلفية الحديثة وما تناسل منها من فرق وطوائف جهادية وتكفيرية، من تلك التي أحيت المقولات القديمة وتلقتها، من دون نقد أو تمحيص، فكالت العداء للآخر الإسلامي وغير الإسلامي؛ مستندةً إلى الآثار من جديد وأقوال

(57) طرابيشي، مصائر الفلسفة، ص 86- 87.

(58) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 625 وما بعدها.

أقطاب الحركة الحنبلية القديمة، على غرار ابن تيمية وابن القيم وغيرهما[59].

تلك الآثار التي توظفها اليوم إعلاميًا في التجنيد والاقتتال الطائفي والحزبي في بلدان عربية وإسلامية كثيرة، حيث استبيحت دماء وأعراض وأموال، بناءً على مقولات وفتاوى ونصوص قديمة، كما وظفت أخرى لكبح جماح حركة التطور، على غرار ما نبه إليه طرابيشي ومنها الأحاديث التي وظفت لقمع حركات التحرر النسوي التي عرفت هي الأخرى انطلاقتها مع عصر النهضة، مثل حديث «المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها»[60]. لكن مقولات طرابيشي ليست على إطلاقها، وذلك أنه لما يزل حبيس المقولات النظرية لأهلي الحديث والظاهر، من دون أن يلامس أكثر الواقع الذي سار في ضوئه المسلمون، بمختلف فرقهم وطوائفهم. لذلك، لم يجد كبير عناء اختزال أربعة عشر قرنًا من التنوع الفكري والمذهبي والديني الذي طبع الحياة الإسلامية، مشرقًا ومغربًا، لمجرد أن كتب هؤلاء تغص بالإنكار على المخالف، وإلا أين الدليل التاريخي الذي يؤكد ما توصل إليه من نتائج، لو غادر الكتب إلى الواقع؟

إن طرابيشي يعترف بأن آراء ابن حزم بقيت محض مقولات نظرية ولم تلامس الواقع ولم تخترق نسيج المجتمع الإسلامي، حيث يقول: «هذه المفارقة هي الأكثر تمييزًا لما قد يجوز لنا أن نسميه بالانقلاب الحزمي الذي بقي بالفعل مجرد مشروع معلق في الفضاء العقلي الإسلامي، ولم يقيض له أن يتأسس في مذهب له أنصار وأتباع واستمرارية مادية في التاريخ، على الرغم من أنه يتمتع بصلابة مذهبية لم تتمتع بمثلها مذاهب الفقه السنية الأربعة، ولسنا معنيين بالملابسات التاريخية والجغرافية التي حكمت هذا الانقلاب الحزمي، بأن يبقى مجرد مشروع محصور وجوده في النصوص»[61]، كما يعترف بأن المدرسة الحنبلية مختلفة، إيديولوجيًا وأصوليًا، عن باقي المذاهب السنية والعقدية، كما بينا سابقًا، فكيف اكتفى بنقول من مقولات هؤلاء، للحكم على المدارس والمذاهب كلها، بالقضاء على التعدديات الدينية؟

خارج نطاق النص الحزمي والحنبلي، ظلت الحياة الإسلامية، مشرقًا ومغربًا، تعجّ بالاختلافات الدينية والمذهبية، فقد عجت الساحة بالحركة الصوفية وطرقها التي تناصبها اليوم الحركة السلفية العداء، وتمددت مشرقًا ومغربًا في آسيا وإفريقيا، حتى غدا أتباعها إلى اليوم بمئات الملايين، وبعضها يكتفي بالتربية الروحية والآخر يدمج بها التربية الجهادية. لذلك، ظلت هذه الطرق وقودًا للثورات التي اندلعت في ربوع العالم الإسلامي ضد المستعمرين، ولا سيما من عهد صلاح الدين الأيوبي إلى

(59) ليس بالضرورة أن تكون مقولات ابن تيمية مطابقة مراد الجهاديين الجدد وتوظيفهم لها في الزمن الراهن؛ بعيدًا من سياقها النصي وبيئتها التاريخية. راجع هنا: هاني نسيرة، متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015).

(60) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 578.

(61) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 295. يقصد طرابيشي بالوجود المادي الوجود الجغرافي، وإلا فإن لابن حزم أنصار.

عهد الأمير عبد القادر الجزائري، وظلت الحركات الباطنية حاضرة، بروادها ومصنفاتها، على غرار باقي الفرق الإسلامية التي استطاع أتباعها إقامة دولًا ودويلات، سواء قبل عصر المتوكل أم بعده، ومنها الدولة الرستمية بالمغرب الأوسط ودولة الأدارسة ودولة الفاطميين، في نهاية القرن الثالث الهجري، وقد قامت بالقيروان مغربًا ثم انتقلت إلى مصر وعمرت طويلًا، قبل أن تقوم دويلات أخرى على أنقاضها، وهي لا علاقة لها بالحركة الحنبلية وأهل الحديث، كما عمت الأشعرية جل أقطار لعالم الإسلامي وأضحت الأنموذج العقدي الأبرز الذي حظي بالقبول مرجعيةً عقديةً، وقد حل بها إشكال الجدل التاريخي بين المعتزلة وأهل الحديث[62].

أما المذاهب الفقهية، فقد اقتسمت الرقعة الجغرافية الإسلامية وكاد كل مذهب يستقل بإقليم، على غرار ما فعل المالكية بالمغرب والأندلس، حيث احتكروا الساحة الفقهية والقضائية هناك[63]. أما أتباع الأديان الأخرى، ولئن وجدت بعض الفتاوى التي تزدريهم وتضيق عليهم الحياة، فإنها لم تجد لها في عمومها طريقًا إلى واقع الحياة الإسلامية، إذ ظلت طوائف اليهود خصوصًا متعايشة سلميًا مع المسلمين بالأندلس والمغرب والمشرق، ولم يحدث إلا نادرًا أن أكرهوا على ترك دينهم، مما مكنهم من المحافظة على وجودهم التاريخي في ديار الإسلام إلى اليوم، بل إن علماء اليهود وأطباءهم بلغوا، في ظل الخلافة الإسلامية، مراكز علمية متقدمة، على غرار موسى بن ميمون الذي يعد من الناحية العلمية إنتاجا إسلاميًا خالصًا.

عن أي قضاء على التعددية يتحدث طرابيشي؟ إن ما حدث في حركة التاريخ عكس ما استنتجه في كتابه الموسوعي، إذ توطدت التعددية وكثر الخلاف والاختلاف، وتشعبت المدارس والمذاهب والفرق والطوائف، وبفضل التحالف التاريخي بين النقل والعقل المغيب في مصنف طرابيشي، لم يحافظ فقط المجتمع المسلم ومن خلاله الحضارة الإسلامية على التعددية، بل جعلت الفرق والمذاهب الفقهية الإسلامية والكلامية، بما في ذلك مذاهب أهل السنة، مذهب الحنابلة والظاهرية مذهبًا نشازًا في تاريخ التشريع، فوصم الأولون كثيرًا بأنهم أهل تجسيم وضحالة عقل وأصول ورؤى مقاصدية، بينما انبرى لابن حزم بالأندلس من رد عليه وسفه مقولاته ودفعه إلى الهرب والانزواء بعيدًا وتحنيطه في عالم افتراضي لم يلامس الواقع منذ عهده.

(62) للاطلاع على الفرق الإسلامية التي انتشرت في العالم الإسلامي، على مدى القرون، والدويلات التي قامت، راجع: محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين (الشبكة العربية لأبحاث والنشر، 2016). أيضًا: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 2001).

(63) للاطلاع على تاريخ المذاهب الفقهية وانتشارها قديمًا وحديثًا، راجع: محمد بن إبراهيم، التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ط2 (القاهرة: دار السلام، 2015).

خاتمة

بعد هذه القراءة النقدية لآثار انتصار أهل الحديث، كما عرضها جورج طرابيشي، نخلص إلى النتائج والملاحظات الآتية:

أولًا: لقد كشف جورج طرابيشي عن فكر موسوعي وقدرة خارقة على استقصاء الآراء والآثار من بطون مصنفات متباينة المشارب، والتوليف بينها وترتيبها في شكل مقدمات علمية أفضت به إلى تقرير نتائجه التي ذكرناها.

ثانيًا: لقد قدم طرابيشي قراءة مثالية للتاريخ، ما جعله يجعل العقل محور الدورة الحضارية، تقدمًا واطرادًا أو نكوصًا وارتدادًا، وقد حاول تبرير ذلك بقوله: «نحن لا نجهل أن التفسير بعامل واحد ليس مما يمكن الاكتفاء به في تعليل جدلية التقدم/ التأخر الحضاري، ومن دون أن نستبعد من شبكة السببيات في هذه الإشكالية أي عامل آخر، فقد قادنا بحثنا إلى التوقف عند العامل العقلي بما هو كذلك. ذلك أن الفرض الذي ننطلق منه وننتهي إليه: في حضارات النص المقدس التي تقدم الحضارة الإسلامية نموذجها الأكثر نموذجية، قد يكون العقل أول ما يتقدم كما أنه أول ما يتأخر، وطبقًا لتقدمه وتأخره تتقدم أو تتأخر الحضارة الحاضنة له، وقد يقال إن هذا انكفاء من التصور المادي إلى التصور المثالي للتاريخ. لا يخجلنا أن نقول إنه كذلك، فالتصور المادي للتاريخ إنما فرض نفسه ابتداءً من دخول البشرية عصر الآلة. أما عندما تكون كل آلة الحضارة هي نصها المقدس، فإن العامل العقلي بما هو كذلك يستعيد حقوقه كاملة. اعتقادنا الجازم في الحالة العربية -وإن كنا نتقبل سلفًا أن يخطئنا من يخطئنا- أنه ما لم يعد فتح ما أغلقته الأيديولوجية الحديثية من مسام العقل، وفي المقدمة منه العقل الديني بما هو كذلك، فسيبقى الأمل في كسب ما أسميناه «رهان تجديد النهضة» معدومًا، وستبقى الاحتمالات جميعها قائمة للارتداد نحو ما كنا أسميناه «قرون وسطى جديدة»[64].

لكن، مهما تكن قوة التبرير الذي قدمه طرابيشي، فإن التفسير المثالي ذا العامل الواحد لا نراه كافيًا لتشخيص داء الشرق وأفول حضارته؛ لأننا في ظل هذا سنظل بين تيارين، وأولهما يمثله طرابيشي ويحصر المشكل كله في العقل والعقلانية، والثاني تمثله الحركات الأصولية وتحصر المشكل في النص الذي ترى أنه مغيب في الواقع، بعد أن تفاعل معه إيجابيًا لقرون. إن الأصل في حضارة كتاب مقدس، بحسب ما يرى طرابيشي، أن نعيد جدلية النقل والعقل من جديد، كما بدأت أول مرة في القرون الأولى للإسلام وحضارته، فلا يغيب نص ولا يغتال عقل. أظن أن تفعيل هذه الجدلية الثنائية يتناغم وما توصل إليه طرابيشي من نتائج، حين قال: «لنختصر، فنقول إن تغييب القرآن وتغييب العقل وتغييب

(64) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص-630 631.

التعددية في الأيديولوجية الحديثة المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية، وعما قاد إليه هذا الأفول، مما قاد إلى انغلاق ذهني وحضاري أنهى العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، ليدخلها في ليل انحطاط طويل، وسيطرة الأيديولوجية الشمولية التي تدعي الصلاحية لكل زمان ومكان، خارج دائرة الفرز والاجتهاد والتطور والتفاعل مع الحداثة، بل دائمة الارتداد إلى القرون السالفة»[65]، فكيف يعترف أن لتغييب النص المقدس دورًا في الانحطاط، ثم يتجاهله لمصلحة العقل وحده؟

ثالثًا: لقد كشف طرابيشي عن العامل السياسي الحاسم في الانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، عندما أرخ لذلك بالانقلاب المتوكلي، ولكنه سرعان ما تناساه في خضم بحثه وراح يبحث في الأسباب الإبستيمولوجية وحدها، ولا شك في أن الأسباب السياسية كانت في كثير الأحيان العامل الأساس في أي تحول أيديولوجي أو مذهبي، سواء عند الشيعة أم عند السنة.

رابعًا: إن إيغال طرابيشي في تقديس العقل وجعله العامل الأساس في الدورة الحضارية جعله يفتش عن مسار هذا العقل في الحضارة الإسلامية، ما أوقعه في خطأ منهجي يتمثل في حصره العقل في المعتزلة، فبظهورهم ظهر العقل وبأفولهم أفل العقل! لذلك أرخ لانتصار الحديث بانتهاء المعتزلة[66]، ولانهزام العقل بانهزام المعتزلة[67]؛ متجاهلًا حركة العقل واستمرار تفاعله بالنص، عند علماء أصول الفقه والفلاسفة وعلماء الكلام، بل إنه يجعل نهاية المعتزلة تاريخًا لظهور الآثار الثلاثة التي اشتغل عليها في كتابه، وأعني تغييب القرآن وانتصار الحديث وتغييب العقل، فيقول: «نحدد للطائفة المعتزلية التي أنكرت الحديث سمات إبستيمولوجية ثلاثًا: (1) فهي قرآنية (2) وهي تقدم حجة العقل (3) وهي تعد التناقض الذاتي في الحديث دليلًا على بطلان حجيتها وعلى كونها موضوعة»[68]. في مقابل المعتزلة، يظهر رأي الموقف المضاد لابن قتيبة الحديثي الذي يحدده بسمات ثلاث أيضًا، فهو حديثي أكثر منه قرآني، وهو يقدم حجة النقل، ويستتبع لها حجة العقل، وهو لا يسلم بوجود تناقض ذاتي في الأحاديث؛ لأنها كالقرآن نفسه من وحي جبريل، وإن وجد فهو محض تناقض ظاهري[69].

خامسًا: على غرار ما فعله سابقًا، بمطابقته بين العقل والرأي وحصره العقل في الاعتزال، فقد أخطأ طرابيشي أيضًا في مجال الاستقراء، عندما حصره في علماء الحنابلة وأهل الظاهر، من المحدثين عمومًا،

(65) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 630.

(66) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 483.

(67) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 478.

(68) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 400.

(69) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 400.

وتجاهل الشريحة الأوسع من علماء الفقه وأصوله لباقي المذاهب والفرق الإسلامية التي صادر عليها وأوهم القارئ بأن ما عرضه من أقوال يمثل رأي أهل السنة والجماعة وبدرجة أقل الشيعة. هذا ما يخالف الحقيقة، كما بينا في متن هذا البحث، فالمذاهب السنية الأخرى، الفقهية والكلامية، ظلت تشيد بالعقل ومخرجاته، من قياس واستنباط ومصلحة ورأي محمود، ولم تغيبه أبدًا في منظوماتها الفكرية والتشريعية، ولم تغيب أيضا القرآن الكريم الذي ظل مصدرها الأول الذي تعول عليه، بل أدخلت المدرسة الحنبلية والظاهرية الحزمية في دوائر مغلقة جعلتها تاريخيًا أهون المذاهب أصولًا وأقلها أتباعًا وأضيقها انتشارًا جغرافيًا، بعد مناظرات وسجالات في علم الجدل وعلم الخلاف وعلم الفقه المقارن وأصوله.

ربما أثر الراهن المعاصر في استنتاجات طرابيشي، وهو يقف على حجم الحضور الإعلامي والسياسي للحركة السلفية المعاصرة التي تعد امتدادًا مذهبيًا للحنابلة والحزمية؛ مستلهمةً النهج الحنبلي القديم ذاته الذي وصفه بقوله: «المدارس الفقهية الأخرى كانت موقوفة على الاختصاصيين، والمدارس الكلامية كانت تتوجه إلى النخبة المثقفة، أما الحنابلة فكانت تعتمد سوسيولوجيًا على الجمهور العريض أو على العامة، وكانت تجند دعاتها من صفوف المحدثين والوعاظ والقصاص، ممن هم على صلة بالطبقات الشعبية العميقة. على هذا امتلكت طاقة تعبوية ما أتيحت لأية فرقة سنية أخرى، وإذا أضفنا الطبيعة التبسيطية إلى جهازها العقائدي وطابعها الشمولي أمكن لنا أن نفهم كيف كانت الحنبلية مرشحة أكثر من سواها لأن تضطلع في ذلك العصر بدور الأيديولوجيا التوتاليتارية. ما كان للحنبلية أن تنمو وتطغى إلا في جو الأزمة»[70].

لقد ظن طرابيشي أن ذلك يعكس الرأي العام الإسلامي وما أفضى إليه بعد قرون، فسعى للبحث عن تفسير ذلك بدراسته الموسوعية؛ متناسيًا جو الزمة الذي يغذيها كما غذى أسلافها، والحال أن الحركة السلفية، بشقيها العلمي والجهادي، منذ عهد مؤسسها الأول، محمد بن عبد الوهاب، ليست لها قدم راسخة في الرأي العام الإسلامي المعاصر وفقهه الجديد، بل إنها تبدو قوية بسبب حضور إعلامي وسياسي مدعوم، ولكنها محدودة الانتشار جغرافيًا وأكاديميًا، بل إنها تتعرض اليوم لمجوعة ارتدادات، بسبب وجود قراءات نقدية من الداخل، من شأنها بعثرة سحبها العابرة. لذلك، كان حريًا بطرابيشي أن يعنون كتابه بـ (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث في مدرسة الحنابلة وأهل الظاهر) ليسهم، مع المفكرين المجددين المعاصرين، في نقد هذه المدرسة، وإعادة الجدلية الإيجابية لتفاعل النقل والعقل في الحياة الإسلامية والإنسانية.

(70) طرابيشي، مصائر الفلسفة، ص 87- 88.

مصادر البحث ومراجعه

1. ابن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).
2. ابن حزم، الإحكام في أصول الإحكام (بيروت: دار الفكر، 2007).
3. أبو زهرة. محمد، ابن حنبل: حياته وعصره وآراؤه الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، بلا ت).
4. أبو زهو. محمد، الحديث والمحدثون (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958)..
5. ابن رشد، الضروري في علم أصول الفقه أو مختصر المستصفى، جمال الدين العلوي (محققًا) (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).
6. بن إبراهيم. محمد، التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ط2 (القاهرة: دار السلام، 2015).
7. الباجي. أبو الوليد سليمان بن خلف، كتاب الحدود في الأصول، نزيه حماد (محققًا) (بيروت: مؤسسة الزعبي، 1983).
8. البقوري. أبو عبد الله، ترتيب الفروق واختصارها (بيروت: دار ابن حزم، 2005).
9. التركي. عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة بين الباجي وابن حزم (بيروت: دار الغرب، 1986).
10. جعفر. عبد الغفور محمود مصطفى، التفسير والمفسرون: في ثوبه الجديد (القاهرة: دار السلام، 2007).
11. حسن. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 2001).
12. الذهبي. شمس الدين، المعين في طبقات المحدثين، محمد عزب (محققًا) (دار الصحوة، 1987).
13. الشافعي، الرسالة، أحمد محمد شاكر (محققًا)، ط2 (القاهرة: مكتبة دار التراث، 2005).
14. الشيرازي. أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، إحسان عباس (محققًا) (بيروت: دار الرائد العربي، 1970).
15. الطبري. محمد بن جرير، اختلاف الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999).
16. طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (بيروت: دار الساقي، 1998).
17. طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي (بيروت: دار الساقي، 2002).
18. طرابيشي. جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة (بيروت: دار الساقي، 2010).
19. العوا. محمد سليم، المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).
20. الغرناطي. محمد بن أحمد بن جزي، القوانين الفقهية، ماجد الحمودي (محققًا)، (بيروت: دار ابن حزم، 2013).

21. الميلاد. زكي، تجديد أصول الفقه: دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013).
22. نسيرة. هاني، متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015).
23. نويهض. عادل، معجم المفسرين من صدر الإسلام إلى العصر الحديث، ط3، مجلدان (مؤسسة نويهض الثقافية، 1988).

أسئلة النقد ونقد النقد وعلاقتها بالتراث العربي الإسلامي في فكر جورج طرابيشي

لحسن وزيني

ملخص

ليس من السهل علينا، فلسفيًا ومعرفيًا وأبستمولوجيًا، اقتحام أسئلة النقد ونقد النقد، بمعزل عن الاقتدار المعرفي والتمكن العلمي من الخلفيات الفلسفية والمعرفية والإبستيمولوجية والأيديولوجية، التي تؤطّر مفهوم النقد وتساعد في التحديد المنهجي العلمي الدقيق لدلالاته ومقاصده ووظائفه وأهدافه. تزداد مغامرتنا «المتهورة والوقحة» هذه تعقيدًا، حين يتعلق الأمر بنقد النقد، وهذا ما يفرض علينا علميًا وضع مقدمات/ أسئلة، ولو مقتضبة، بما هي مداخل أساسية تمكننا مقاربة أسئلة النقد ونقد النقد ومحاورتها، بنوع من جدل السؤال في كتابات طرابيشي، وبخاصة تلك التي تناول فيها نقد الدراسات التراثية، بمختلف مشاربها الفكرية: القومية العلمانية والإسلامية والماركسية، بـ«ماركاتها» المسجلة والمستقلة، إضافة إلى نقده مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي.

نحن نعرف جيدًا أن المفكر جورج طرابيشي ليس من طينة أولئك المتطفلين على سؤال النقد، بل يمكن أن نقول، من دون أي مبالغة، أن طرابيشي ولد ناقدًا في عالم الكتابة خاصةً، والممارسة الأيديولوجية عامة، من دون أن نغفل التمفصل المزدوج لسيرورة حركة النقد عنده، من الذات والفكر إلى الواقع الحي. بمعنى أن تطوره الفكري وموسوعية اطلاعه الواسع تؤهله علميًا لخوض غمار أسئلة النقد ونقد النقد، وهذا ما مارسه بالفعل، «برؤية مركبة وعميقة» في الحقل الفكري الثقافي في مختلف كتاباته، سعيًا وراء التأسيس الفلسفي والإبستيمولوجي للمعرفة العلمية في حقل نقد التراث العربي الإسلامي، بوصف ذلك معادلًا للتحديث والحداثة وبعيدًا من سطوة تسلط الأيديولوجيا، في قراءة التراث وتكريس الواقع السائد، بما يخدم النكوص الأصولي الماضوي الآخذ في التمركز والانتشار.

إلى أي حد تمكن المفكر طرابيشي الوفاءَ العلمي لطموحه ومقدماته المنهجية في التملك الفلسفي والمعرفي لأسئلة النقد ونقد النقد، في الاطلاع الواسع والموسوعي، بنوع من التوثيق العلمي المستوعب والمتجاوز مصادر النصوص المنقودة لخصومه ومراجعها من جهة، وفي القدرة المعرفية والمنهجية لممارسة التحليل والنقد والتفكيك والبناء من جهة أخرى؟ كيف يمكن أسئلته النقدية أن تنتج إضافة معرفية نوعية في تشخيص أسباب أفول العقل واستمرار العود الأبدي إلى قداسة النكوص الماضوي؟

على الرغم من كل ما قدمه طرابيشي من إنجاز وبحث علمي، فإن السؤال النقدي، وهو أقرب إلى المثل الأعلى، لا يرحم كل من اقترب من شعلة نوره وناره المحرقة، بمعنى: ألم يبتلع المفكر طرابيشي، في نقده أعمال الآخرين، طعم الأرضية الفلسفية والإبستيمولوجية لضحاياه، فعاود اجترار السقف الأيديولوجي نفسه لانتصار الاستبداد والأصولية المتوحشة، ومن ثم أفول العقلانية النقدية؟

تمهيد

في محاولة قراءتنا كتب جورج طرابيشي، وجميعها كتب نقدية، فإننا لا نهدف إلى استعمال لغة الهدم أو الدحض أو ماشابه ذلك من المصطلحات الرائجة، وفق رؤى فكرية ذهنية سلفية في منطلقاتها وآليات اشتغالها، مهما تقنعت بالمناهج الحديثة أو ادعت لنفسها مرجعيات علمانية، حيث هي محكومة: أولًا، بمنطق النص المذهبي بالمعنى الأيديولوجي القدحي، في نوع من حديث الكتب عن الكتب، أي النص عن النص، بمنطق ثنائي (إما معي أو ضدي). ثانيًا، هذه الرؤى لا تسأل، بل تستفسر من زاوية نظر ثقافة التلقين وما تفرزه من ظواهر مرضية للأوزان الثقيلة المصابة بسمنة القدرة على التخزين وحفظ أكبر كمية من النصوص/ الأجوبة، وهي في ذلك أشبه بخزانات الكتب المتنقلة العامرة أجوبة على كل شيء وفي كل شيء، مع اعتقاد زائف بالموسوعية.

هدفي بسيط ومتواضع، وهو محاولة اكتشاف السؤال النقدي في الفكر النقدي العربي، انطلاقًا من ممارسة التفكير النقدي في أسئلة النقد ونقد النقد في فكر جورج طرابيشي، أي في سيرورة جدلية الخفاء والتجلي لأرضية السؤال النقدي التي تنتج، بصورة أو بأخرى، السؤال الرافض المحتج والمتمرد على الأجوبة السائدة، بما هي حقائق مطلقة في وجه الهزائم والإكراهات والمعارك والتحديات المادية والسياسية والفكرية، قطريةً وقوميةً وعالميةً. نعني الواقع التاريخي بشروطه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وما تطلبه أو استلزمه غالبًا من ردود أفعال، أو أحيانًا عبر عن رغبة في أفعال وممارسات فكرية وسياسية متباينة، ومختلفة باختلاف القوى الاجتماعية السياسية، والنخب الفكرية الثقافية وما تحمله من فكر معرفي فلسفي ووعي أيديولوجي سياسي، في خوضها مختلف أشكال الصراع السياسي والثقافي والفكري.

في هذا الإطار العام وتبعًا لهذه السياقات، يمكننا تلمس النقد المكون، والرافض للأجوبة المكونة، بوصفه سؤالًا مستفزًا للذات، في خنوعها وعبوديتها المختارة للجواب المطلق الجاهز الأيديولوجي، بمختلف تمظهراته الغيبية الخرافية الدينية المتخلفة أو الدنيوية العقلانية، بصورة لا تخلو من الردة والنكوص المرضي للاحتماء بتراث المتخيل التاريخي للماضي المجيد، وبوصفه سؤالًا محرضًا من جانب آخر للفكر من أجل الاشتغال النقدي. لذلك، برزت كتابات نقدية لمثقفين ومفكرين لم يعملوا، وفق سقفهم التاريخي والمعرفي، على تقديم أجوبة جاهزة، بل أسئلة نقدية للنهوض والتغيير والتحرر، بوصفها أجوبة موضوعية لكل التناقضات والالتباسات التي تلف الهزائم المتوالية في الفكر والواقع الحي، وبخاصة أمام المشروع الصهيوني والإمبريالي الغربي في السيطرة والهيمنة، ومعاودة إنتاجهما في صور سياسية مختلفة، بحسب كل معركة وكل مرحلة تاريخية.

في سياق هذه الولادة والتبلور الصراعي العنيف للسؤال النقدي، نؤطر قراءتنا أسئلة النقد ونقد

النقد في فكر طرابيشي: «مشروعنا يندرج]..[هو الآخر ضمن المشاريع المتكاثرة في هذه الأيام لنقد ما بات يسمى بلا تحفظ بالعقل العربي، ولكن العقل المستهدف بهذا النقد ليس العقل الظاهر بقدر ما هو العقل الباطن. لا العقل الأداتي كما تداوره الإنتلجنسيا العربية، بل العقل الذي يتخذ من الإنتلجنسيا العربية نفسها أداة له»[1]. لا نقول إن فكر طرابيشي هو التعبير الحقيقي عن السؤال النقدي، ولكننا نود إجراء مقاربة وصفية، أي نتوخى الحياد النسبي للاقتراب من الموضوعية في التحليل، رغبةً في الفهم ومعرفة مدى اكتسابه شرعية نقد ما يطرحه من مفاهيم وأفكار وتصورات ومعتقدات منهاجية في التحليل والنقد، وما يبسطه من حلول نقدية ثقافية لتجاوز مآزق الخطاب العربي الحديث والمعاصر، على أساس أننا سنقدم بعد ذلك وجهة نظرنا النقدية.

أولًا: قلق السؤال النقدي

ليس في نيتنا إطلاقًا تناول السؤال النقدي من زاوية تلك الاستفسارات/ الأسئلة المدرسية الأخلاقية والتبسيطية للمعرفة، إلى حدود الصحيح والخطأ، وفق رؤية إبستيمولوجية مسكونة بوهم الامتلاء بالحق والصواب والقدرة الكلية على إتيان الجواب الصحيح الذي لا يعتريه الباطل والواثق بنفسه، نتيجة تحصيله كل ما قيل وما سوف يقال. لذلك، تجعل هذه الرؤية مهمتها القصوى كراهية الخطأ ومحاربته، وهي تجهل ثراء السلب وخصوبته، وهو الذي ينخر الفكر والمجتمع والتاريخ.

إننا لا نسعى للتمييز بين مستويات دلالات النقد، من الانفعالي والسلبي والاحتجاجي والإيجابي، بل ننطلق من أن «السؤال لا وجود له على الساحة. إنه ليس من باب ما قد سبق أن قيل. إنه خروج على الاجماع، أو هو على الأقل فتح ما يقع عليه الإجماع على ما هو مغاير. إنه توليد للمفارقات. لذا، فهو أساسًا قطيعة وانفصال. إنه حركة وانفتاح. الاستفسار أداة المعلم، أما السؤال فنهج المفكر. إنه الطريق التي يستجيب بها الفكر لما ينبغي أن يعمل فيه الفكر. السؤال تقوى الفكر»[2]، أي العمل على خرق الاجماع وزعزعة السائد، ليس انطلاقًا من أجوبته الجاهزة، بل من أسئلته الزائفة في صورة مشكلات مغلوطة.

«الحال أن كل نقد يكتفي بمناقشة الإشكالات يبقى أسيرًا لها، فالمطلوب، قبل دحض النتائج، تفكيك الإشكالات نفسها»[3]، وهي التي سيّدت وجودها في صورة حقائق نهائية تستعصي على العقل الذي تشرب الأجوبة التي تنتج العجز المتعلم، باعتماد آليات وقف التفكير، حيث تكتفي في سيرورتها

(1) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 83- 84.

(2) عبد السلام بنعبد العالي، في الانفصال (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2008)، ص 49- 50.

(3) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1999)، ص7.

النقدية مثلًا بعدّ «أن أي مشروع لنقد النقد ينطوي لا محالة، في شق منه على الأقل، على ضرب من الاسترقاق الذليل»[4]، من دون أن تدرك في سيرورة بنائها السؤال النقدي أن «السؤال عتبة الحر»[5]. بتعبير آخر: انسجامًا مع هذا الأفق التحرري الانفتاحي في معنى بناء مفهوم السؤال النقدي في دلالاته ووظيفته، يتأسس الوعي «بأن نقد النقد، [بوصفه مشروعًا]، ينطوي أيضًا على وعد بالتحرر. وليس من يفرح بالحرية كمن ذاق العبودية»[6].

لذلك، نرى أن التفكير في أسئلة النقد ونقد النقد هي محاولة لاكتشاف السؤال وبنائه. إنها سيرورة تفكير يؤزم نفسه وموضوعه، إلى أبعد الحدود، وهو يحاول أن يسائل واقع الفكر النقدي العربي، وواقع الثقافة العربية والشرط التاريخي الاجتماعي السياسي الذي أنتج هذا الفكر النقدي، لأن سيرورة الهزائم المتوالية في الفكر والواقع. إن المفارقات المؤلمة، ذات الهوة الواسعة بين شقاء رغبة الفكر وإرادة الوعي الطموح إلى التغيير وبين الواقع الحي الذي يزداد انحدارًا وتفكيكًا وتفتتًا، تجعل من غياب السؤال النقديقضية جوهرية في ولادة سؤال النقص والفقد. «إنه كشف [عن] فراغ، [و] السؤال رغبة الفكر»[7].

إزاء هذا الامتلاء الزائف والمسيج بالحقيقة الجاهزة والناجزة والنهائية، في حديث الخلف عن السلف والنص عن النص والكتب عن الكتب، في سلفية أصولية لا تنتهي من اليمين إلى اليسار، كما لو أننا مجرد ورثة نقل النصوص الداخلية والخارجية بآليات عبودية الطقوس والعبادة، لم يترك النص وأجوبته المسيجة بقداسة السلطة السياسية فرصة لولادة السؤال المحرم أصلًا والمنبوذ عن أحقية امتلاك شرعية العضوية الاجتماعية في ثقافة الحس المشترك، ولا ضمن ثقافة النخبة العالمة. لذلك، فقد تم وصم السؤال بأبشع النعوت القدحية، مع الزج به في دائرة الزندقة والكفر وأهل الأهواء، وتناسلت هذه التربة الأيديولوجية أحادية الرؤية في التفكير بمنطق الفرقة الناجية، حتى طالت وامتدت إلى كل المذاهب الفكرية، الرسمية والمعارضة، وهي الأقرب في حقيقتها الواقعية إلى الطائفية السياسية، بمختلف مرجعياتها المعرفية والفلسفية والأيديولوجية، الشيء الذي ضيق الخناق على بروز ولو بصيص ضوء من الحرية الذي يمكن أن يعمل على تبادل تمرير السائل المخصب لولادة السؤال بين الذات ونفسها وبينها وبين الموضوع، وبين الفكر والواقع وبين المعلوم والمجهول، وبين الفرد والجماعة.

(4) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، ط2 (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص7.

(5) أحمد برقاوي، «النقد وثقافة الأجوبة»: http://aljadeedmagazine.com/?id=611.

(6) طرابيشي، إشكاليات العقل، ص7.

(7) بنعبد العالي، في الانفصال، ص 50.

في هذه السياقات الفكرية والتاريخية الاجتماعية التي تجاهد في حق السؤال، بما هو شر وعدو ينبغي تصفيته وإهدار حياته، تكريسًا للإجماع وتفاديًا لولادة التاريخ الإنساني، من الصعب الحديث عن النقد، إذ «ليس النقد إلا روح السؤال»[8]. هذا ما كان مستحيلاً التفكير فيه، في ظل القمع النفسي الفكري والاجتماعي السياسي، إضافة إلى نوع من «الشفرة الوراثية» للاشعور المعرفي الثقافي الجمعي للفرقة الناجية –من اليمين إلى اليسار، ومن التدين السياسي إلى التزلف الدنيوي السياسي– وهو ما رسخ في الصمائم الأولية للإنسان العربي غياب التفكير النقدي والفكر الجدلي واستحالتهما، وفق ما تناول بتفصيل وعمق في تحليله النقدي، مصطفى حجازي في كتابه (سيكولوجية الإنسان المقهور)، إلى جانب عقدة الذنب والتأثيم من الشك والرفض والرغبة في الجدل، والمناقشة الأقرب إلى التساؤل النقدي حول الصدقية المعرفية للأجوبة الجاهزة، بما يخلخل الإجماع على لغته ودلالاته ومضامين شروحاته وتفاسيره وتفاسير تفاسيره، وما تنتجه من قلق وهمي زائف لا يتجاوز سقف الاستفسارات. هنا، «يحدد جيل دولوز الإجماع بأنه التواطؤ على وضع الاستفسارات موضع الأسئلة. ذلك أن الاستفسارات لا تفرق. إنها لا تولد اختلافات؛ لأنها أصلًا تؤخذ مما هو سار جار بين الناس. إنها تستقى مما يشاع ويقال، وهي موجودة ومطروحة على الساحة وتلوكها الألسن وتتداولها الأقلام»[9].

نطرح هذه الأسئلة حول شرعية ولادة السؤال، أو بتعبير أدق: إنتاج السؤال، بوصفه ممارسة نقدية فكرية فلسفية وسياسية اجتماعية، ضمن السيرورة المجتمعية التاريخية للمجتمعات العربية، انطلاقًا من القرن التاسع عشر أو ما اصطلح على وصفه بعصر النهضة وصدمة الغرب المتقدم والشرق المتخلف، مرورًا بالمرحلة الكولونيالية وما بعدها، أي مرحلة التاريخ الحديث والمعاصر، وما شهدته وما تزال من صراعات سياسية واجتماعية وفكرية أيديولوجية، في مستويات البنية الاجتماعية الشاملة كلها، اقتصاديًا وسياسيًا وأيديولوجيًا، في إطار م اصار يعرف بوحدة التاريخ العالمي للحضارة الحديثة، في تناقضاتها المختلفة المتمفصلة والمترابطة والشديدة التعقيد والتركيب، على الصعد كلها، محليًا وإقليميًا ودوليًا. نعم، إننا نطرح هذه الأسئلة ونحن نستحضر هذه السياقات لنتواضع كثيرًا، حتى لا نسقط في فخ المغالطات التاريخية، فنسقط وعينا الذاتي الراهن بنوع من الأحكام الجزافية في حق عطاءات الكثير من الأقلام التي دخلت حلبة الصراع وهي عزلاء، في مستوى الأسس والدعامات والأطر الاجتماعية للعلم والمعرفة والفلسفة، وجابهت القمع السياسي والتخلف الفكري والتصلب الذهني والنفسي، في المعركة ضد الاستعمار ثم ضد الاستبداد السياسي.

هذا هو الاطار العام الذي ولد فيه جورج طرابيشي، مثقفًا وكاتبًا ومفكرًا نقديًا، فعانق حرقة الأسئلة في ترحاله، من تجربة إلى أخرى، في السياسة والصحافة والثقافة والنقد الروائي والفكري؛

(8) برقاوي، «النقد وثقافة الأجوبة».

(9) بنعبد العالي، في الانفصال، ص 49.

رافضًا مثل غيره من المثقفين والمفكرين النقديين الاستسلام للأمر الواقع، في هزائمه المروعة في السياسة والفكر وجميع مستويات الحياة المجتمعية التي كانت تعاني سطوة أجوبة التسلط والاستبداد الموروث والمستحدث، وهي تلك الأجوبة التي كانت تشتغل، بما هي حقائق في السيطرة على الإدراك والوعي المجتمعي؛ محاولةً تطبيع الحياة المجتمعية، أي جعل حياة المجتمعات تبدو وفق تضليل أيديولوجي «هوياتي» ديني تراثي غيبي خرافي، كما لو أنها خاضعة لقوانين الطبيعة في الاستعداد لمفهومات الأمة والهوية والتراث والخلق المتعالي لها، بمعنى أنها كانت تمارس سياسيًا إلغاء جدل التاريخ الإنساني المؤسس على مبدأ التناقض المجتمعي.

ضد هذه الأجوبة، كانت الحقائق الناجزة النهائية تحاول، بصورة أو بأخرى -في الفهم والنقد والتأويل والممارسة- نخبة من المفكرين النقديين العمل على إنتاج السؤال النقدي، بقصد «التعرية الأيديولوجية والتفتيت السياسي من الداخل»[10]، بوصف ذلك أفقًا حيًّا واعدًا تحقيق الحرية والتحرر وبناء الاستقلال الذاتي -من داخل الحضارة الحديثة وليس خارج العصر الحداثي- في المستويات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية، الفردية منها والجماعية كلها. هذه هي الأرضية التي نفترض من خلالها ما يؤسس للأسئلة النقدية لدى المفكر جورج طرابيشي، وأما إلى أي حد تطور في ممارسته النقدية، فعلًا فكريًا ثقافيًا أو اجتماعيًا سياسيًا، فهذا ما سنحاول مناقشته.

الأسئلة التي يمكن عدها أسئلة الحرية والتحرر هي أسئلة النهضة والحداثة، وأسئلة العلمانية والديمقراطية، وأسئلة العلم والحضارة والمستقبل، وأسئلة النظرية النقدية في الفكر والواقع، وأسئلة الأيديولوجيا والإبستيمولوجية. هذه هي البنيات التحتية العميقة، وهي لا فردية بالأساس ولا خاصة بجورج طرابيشي وحده من دون غيره، بل هي تتقاطع وتتصل نقديًا بممارسات مفكرين فاعلين نقديين آخرين- الممارسات التي تشتغل بصورة فكرية معرفية علمية عقلانية نقدية، ولا تخلو من توجه أيديولوجي مشحون بهواجس سياسية صريحة، وجريئة أحيانًا ومحتشمة أحيانًا أخرى، في سعيها لإنتاج أرضية منطلقات السؤال النقدي وآليات اشتغاله، مع تحديد مفهوماته ودلالات وظائفه ومقاصد أهدافه، بعيدًا من تلك القراءات المبتسرة التي تقف مثلًا عند البعد المنهجي للكتابة في فكر طرابيشي، أي على سطح السجال والحوار متفاوت الشدة والحدة والعمق، لفظًا ومعنىً ومعرفة ومقاربة؛ عاجزةً عن رؤية مستويات التعقيد في تركيب محنة السؤال النقدي.

نقول محنة السؤال؛ لأنه لا يعطى جاهزًا ولا يبنى دفعة واحدة، بل هو سيرورة تطور وتراكم ومراجعات نقدية مستمرة في صيرورة لا تهدأ ولا ترحم؛ لأنها ملزمة بلغة كارل بوبر بالتفنيد أو

(10) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 89.

التكذيب المستمر: «حياة السؤال هي حياة الكائن وحياة الكائن الولادة المستمرة للسؤال»[11]، بمعنى أن السؤال النقدي مهنة أو حرفة صعبة -بالمعنى العلمي- تتطلب الكثير من الإرادة والحرية والوعي والمسؤولية في امتلاك خبرة الواقع الملموس لحياة الناس، والأساس الفكري الفلسفي والإبستيمولوجي لخوض معركة سيرورة تطور الممارسة النقدية، من معركة الذات ضد الذات، بما يفيد النقد الذاتي في جرأة الانتصار لقول الحقيقة عن الذات والآخر إلى الواقع، مرورًا بالفكر في نوع من التفاعل الجدلي بين هذه المستويات كلها: «الفكر النقدي فكر ناقد لذاته، في الوقت نفسه الذي يوجه أسلحته]إلى[ما هو خارج عنه. يستند إلى السؤال، يستشكل الأفكار والمفاهيم، يخلخل طمأنينة العادة ويعاند الركون إلى التكرار السطحي والفكر المعلب»[12].

ثانيًا: السؤال المحوري في فكر طرابيشي (النهضة)

الأسئلة التي أشرنا اليها سابقًا في فكر طرابيشي، من سؤال العلمانية والتحرر والديمقراطية والتراث، تتضافر وتترابط كلها بصورة متفاعلة جدلية لبناء سؤال تحدي واقع التخلف والشروع في نشأة مستأنفة لبناء النهضة، فأغلب كتبه (المثقفون العرب والتراث)، (مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة)، (من النهضة إلى الردة)، إضافة إلى كتبه في (نقد نقد العقل العربي)، بما في ذلك مجلده الأخير (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)، كلها تحاول بصورة أو بأخرى بناء السؤال النقدي لمشكلة النهضة، أي إنتاج مفهوماتها وأدواتها النظرية، قصد إنتاج معرفة بالواقع الاجتماعي التاريخي، من خلال الممارسة النقدية للخطاب العربي المعاصر، وهو بالتحديد «الخطاب المعصوب الذي تنتجه وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الإنتلجنسيا العربية من الرضة الحزيرانية. وبما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيته على الماضي، فمن المؤكد]إذًا[تحديده بمزيد من التخصيص بأنه خطاب التراث أو الأصالة»[13].

إنه يحاول، من خلال قراءته الواقع الراهن الحي الذي أنتج رضة حزيران أن يبني السؤال النقدي الحقيقي بدلًا من القبول بمسلمات الأسئلة/ الاستفسارات الزائفة التي يعمل الخطاب المعصوب على تكريسها وتسييدها في الفكر والثقافة والوعي، بعدّها الأرضية والبوصلة الموجهة لفعل مجابهة المشروع الصهيوني والإمبريالي، من خلال النكوص والاحتماء بالتراث، بما هو متخيل تاريخي ماضوي، تجاوزًا لما يفرضه ويتطلبه الواقع من ممارسات نظرية وسياسية منتجة فعل المقاومة. الممارسة الفكرية السياسية العميقة لتلك الأجوبة الجاهزة هي قمع بروز السؤال النقدي الرافض للهزيمة والتخلف، والمتسائل

(11) برقاوي، «النقد وثقافة الأجوبة».

(12) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 12.

(13) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 11.

دومًا عن الأسباب والعوامل والمعطيات التاريخية والاجتماعية والقوى المادية والرمزية التي سهلت الهزيمة وجعلتها، في نظر ثقافة أجوبة الخوف والنكوص، واقعًا محتومًا، كما لو كانت قدرًا منزلًا سببته قوى غيبية غاضبة ساخطة هدفها من وراء ذلك تشويه الوعي وتغييب فعل الرفض والشك والسؤال الهادف إلى إنتاج معرفة بالواقع الحي تتيح حلولًا من طبيعة العصر الراهن، عوضًا من تبخيس إرادة النهضة وتبجيل عقلية العجز المتعلم، من تطبيع واقع التخلف والانحطاط، وتقديسه.

«هزيمة حزيران لم تصدع فقط عمارة المجتمع العربي الحديث، ولم تحدث فقط شرخًا في واجهة وعيه، بل طال مفعولها الناخر الأسس الأيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها هذه العمارة، أي عصر النهضة بالذات وفلسفة عصر النهضة، فقد نشطت بعد الهزيمة، على نحو لافت للنظر، محاولات القفز فوق عصر النهضة و «ترقين قيده» من سجل التاريخ والوعي العربيين، ولم تقف هذه المحاولات عن حدود السعي لإعادة العد إلى الدولة العثمانية وإعادة تقييم دورها التاريخي، بل تعدتها في بعض الحالات إلى التشكيك في شرعية عصر النهضة والطعن في مبدئه الفلسفي بالذات، وصولًا إلى حد الدفاع عما اصطلح النهضويون على تسميته بعصر الانحطاط»[14]. هكذا، نشأ في نظر طرابيشي عصاب جماعي، كما لو أنه بيان اعتقاد قدري جديد بالقدرة الكلية للتراث على تجاوز واقع التخلف والهزيمة. الخطر في الأمر أنه قد تولد عن هذه الظاهرة المرضية التي ناقشها طرابيشي بتفصيل نقدي في أغلب كتبه، مشكل زائف: «إقامة علاقة معلول بعلة بين انحطاط الحضارة العربية الإسلامية وبين سيطرة الأعاجم، كما لو أن الأقوام المسلمة غير العربية كانت بحد ذاتها جرثومة وباء الانحطاط، ولم يكن لها أي دور في هذه الحضارة، سوى إفسادها»[15].

هذا المشكل يحلله طرابيشي نقديًا، في نصوص كثيرة من ضمن ما سماه الخطاب المعصوب لفئة من الإنتلجنسيا العربية، مثل أسماء نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، كتابات زكي الأرسوزي ومحمد عمارة اللذين خصص لهما صفحات مهمة خاصة في كتابيه (مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة) و (المثقفون العرب والتراث): «إن المخطط الذي يرسمه محمد عمارة لدراما النهوض والسقوط، الصعود والانحدار، في التاريخ العربي الإسلامي، يكاد يطابق بصورة شبه حرفية مخطط فيلسوف الرحمانية، الأرسوزي، الذي يحمل تبعة انحطاط العرب والإسلام لعرق قايني ملعون هو «الآخر» الحامل جرثومة «العجمة» والناقل عدواها. ولكن حين أن العجمة عند الأرسوزي هي عجمة لسان، فإنها عند عمارة، وبالإضافة إلى ذلك، عجمة فكر وعجمة دين»[16].

(14) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 27.

(15) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 37.

(16) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3 (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص-30 31.

المشكل نفسه، في مسألة تشطير الذات هذه إلى درجة إسقاط الانحطاط والهزائم وأفول الحضارة والعقل على مكون من الذات، وعدّه مجرد آخر ينبغي استبعاده وربما الحسم معه بما يتجاوز الكراهية إلى عدم الاعتراف بحقه في الوجود، نجدها في نقد طرابيشي للجابري، سواء في (نقد نقد العقل العربي) بتفصيل وعمق تطلبا مجلدات موسوعية نقدية أم في (مذبحة التراث)، حيث يشير مثلًا: «خلافًا للجابري، الذي لا يجد من حرج في أن يقول: إن الآخر الذي كانت تتحدد بالعلاقة]به[تحركات الدولة العباسية السياسية قد بقي هو هو لا متغيرًا، خلال جميع التحولات التي عرفتها، وإن هذا الآخر هو الشيعة الباطنية، فإننا لا نرى في الشيعة «الباطنية» ولا غير الباطنية «آخر» الحضارة العربية الإسلام،ة. بل هي لهذه الحضارة، مثلها مثل السنة، «ذات»، وهي لهذه الأخيرة، في بناء تلك الحضارة، شريك، وإن تكن هذه الشراكة كثيرًا ما تلبست شكل الخصومة»[17].

في نوع من النقد الذاتي وحرقة سؤال الهاجس النهضوي الذي لا يفارق ترحاله، يقول طرابيشي: «إنني أنتمي إلى جيل الرهانات الخاسرة، فجيلنا قد راهن على القومية وعلى الثورة وعلى الاشتراكية، وهو يراهن اليوم على الديمقراطية، لا لقيم ذاتية في هذه المفاهيم، بل [بوصف ذلك] مطايا إلى النهوض العربي وإلى تجاوز الفوات الحضاري الجارح للنرجسية في عصر تقدم الأمم [...] أعتقد أن هذا الفشل بالذات هو ما ينبغي أن يحدو بنا إلى التخلي عن استراتيجيات البدائل هذه، لنوجه كل اهتمامنا إلى آليات النهضة بالذات، وهي آليات عقلية بقدر ما هي آليات مادية، إذ ليس يتبدل ما في الأعيان إلا إذا تبدل أيضًا ما في الأذهان»[18]، فطرابيشي لم ييأس من محاولة بناء السؤال النهضوي وإعادة بنائه، في سيرورة تطور جدلي واختلال توازن، بوصفه مراجعة نقدية لتحولات الذات والمجتمع والثقافة والتاريخ، وهو يدرك بنوع من الحدس والحس التاريخي النقدي الأفق المظلم والبربري الذي ينتظر المجتمعات العربية في حالة انتصارها للردة والتخلي عن سؤال النهضة.

إذا كان قد قال بوضوح صريح، في نقده الخطاب المعصوب في بداية التسعينات في كتابه (المثقفون العرب والتراث) وهو كتاب تشكلت بعض أسئلته منذ أواخر الثمانينات: «إذا ما قيض لخطاب العصاب أن يصبح خطاب السلطة، فإن ما سينفتح أمام المثقف وأمام الإنسان العربي، في كل بقعة من الوطن، هو مستقبل من الظلامية، فالظلامية هي مثل الثورات، بل أكثر من الثورات، في قسوتها على أبنائها، فهي لا تطيق وجود متنورين، حتى في صفوف دعاتها»[19]، فلأنه أدرك الآفاق الكارثية التي يمكن أن يؤدي إليها خطاب التراث والأصالة، بالمعنى المرضي النكوصي والعصابي، حيث إن الهرب والانفصال عن العصر الراهن، بحضارته الحديثة، أو المجابهة من خلال أقنعة وهمية للاتصال بالهوية

(17) طرابيشي، مذبحة التراث، ص 90.

(18) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة (بيروت: دار الساقي، 2000)، ص7.

(19) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 12.

والحضارة المجيدة والعصر الذهبي الجاهلي بلغة الأرسوزي، والديني بلغة عمارة وغيره من الإخوان، لن يؤدي إلا إلى نوع من الانتحار والتفكك والتدمير الذاتي، وهذا ما تحقق بالفعل في يومنا هذا من طرف داعش وأخواتها: «الخطير أن الأصولية والشريحة الامتثالية من الإنتلجنسيا العربية لا تقترحان سوى نظرية في الفصل. هذا ما ينذر بعصر انحطاط عربي جديد، ولكن مع هذا الفارق، فـ «المغول» آتون هذه المرة من داخل الحدود لا من خارجها»[20].

ثالثًا: سؤال الحداثة

لا يمكن للسؤال النقدي أن يكون إلا انفصاليًا تحققه القطائع الإبستيمولوجية والسوسيولوجية التاريخية والفكرية الثقافية، فهو بطبيعته المعرفية والفكرية الفلسفية نقد المألوف والسائد ونقضهما، وكذلك التقليد والنمطية والتكرار، والأسئلة الزائفة كلها التي سيدتها ثقافة الحقيقة والأجوبة الجاهزة. لذلك، ليس غريبًا أن يرتبط السؤال النقدي بالحداثة؛ لأن العمق الفلسفي لسؤال الحداثة يجعله سؤالًا في الأساس التاريخي الاجتماعي السياسي الثقافي لجدلية الاتصال والانفصال بين الذات وما يشكلها من قيم ومقومات في التاريخ والاجتماع الإنساني، وبين الحضارة المعاصرة، بمعنى أن الذات لا يمكن أن تتصل بنفسها، أي ما يسمى الهوية والتراث والإسلام والأصالة، إلا عندما تستطيع الانفصال عن أجوبتها اليقينية الجاهزة وحقائقها المطلقة وفكرها الوثوقي، وما تعده ثوابتها الخالدة، وإنها تقترب من نفسها كلما ابتعدت عنها في المسافات النقدية.

في هذا الانفصال، وهو في خلفياته العميقة اتصال مزدوج، يتم وصل ما انقطع بسبب التردي والانحطاط، من خلال الاتصال بالحضارة المعاصرة، بما هي سند الفكر والواقع لتحقيق «تبدلات بالجملة» تسمح بنشأة مستأنفة لتبيئة النهضة والحداثة: «في الحداثة لا يظل الانفصال علاقة بين طرفين، بين عاملين، بين مرحلتين، لا يبقى علاقة، وإنما يغدو خاصية، خاصية المعرفة، خاصية المجتمع، خاصية النص، خاصية الكائن. إنه ما يجعل الكائن في هرب [من] ذاته، ما يجعل الكائن يتخلله الزمان. ليست الحداثة مجرد إثبات للتحولات الكبرى في مختلف المجالات، وإنما هي وعي بأن الكائن تحول، وهذا التحول هو اليوم من القوة بحيث يمنعنا من الحديث عن هوية ثقافية، سوى في خروجها عن ذاتها وتفاعلها مع ما يخالفها ووضعها في فضاء ثقافي جديد، وعالم لم يكن له وجود من قبل اليوم. معنى ذلك أن الانفصال لم يعد مجرد ابتعاد عن الآخر بقدر ما هو ابتعاد الذات عن نفسها، والأهم من ذلك أنه ابتعاد لا متناه»[21]. فهل مارس جورج طرابيشي، وفق هذا الأفق النقدي، مفهومه للنقد، بعدّه سؤالًا في النهضة والتحديث والحداثة، أم إن النقد الفكري والإبستيمولوجي

(20) طرابيشي، من النهضة، ص 90.

(21) عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة أداة للحوار (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2011)، ص-15 16.

والأيديولوجي، الذي أخذ حيزًا مهمًا من اهتماماته الفكرية، هو محض تكديس نصوص بصورة انتقائية وبتر سياقاتها، لتتخذ مظهرًا فكريًا نقديًا جذريًا يتأسس في الثقافة العربية؟

قراءتنا الأولى لـ (المثقفون العرب والتراث) لانتظام النصوص المنقودة، التي تم انتقاؤها بعناية شديدة لتلائم الأحكام النقدية، تجعلنا نرى أن ثمة نقد شديد لكل الفكر التقليدي، حيث وصمه بأبشع النعوت العلمية والفكرية والسجالية. لأنه يدرك دور الوعي والثورة الثقافية في الأذهان، فقد قام بدراسات نقدية مختلفة لطروحات المثقفين التقليدين والتجديديين الذين يكرسون ثقافة الأجوبة المولدة استفسارات الذاكرة والحفظ والتقليد والتلقين، والقاتلة روح السؤال النقدي رافض النكوص والردة والانفصال عن الحضارة الحديثة. لهذا الغرض، قام بتمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، وبين خطر ما يدعو إليه هذا الخطاب المعصوب، في ما يخص رفض حضارة العصر، بوصفها استعمارية غربية خارجية.

لقد تتبع، بصورة ما، نصوص كثيرة لمجموعة من الأسماء، ومن بينهم: محمد عمارة، راشد الغنوشي، عادل حسين، منير شفيق، كما أدرج عنوة –سنوضح في ما سيأتي ما نقصده– محمد عابد الجابري، حيث قال: «فصاحب مشروع نقد العقل العربي ما يفتأ يعلن ويكرر الإعلان أن «غياب الآخر شرط نهضتنا» وأن «غياب الآخر شرط ضروري –وإن ليس كافيًا– لحضور الأنا العربي»، وهو يحوّر مفهوم غرامشي عن «الاستقلال التاريخي» ويزيحه عن موقعه في الجدلية الاجتماعية، ليوظفه باتجاه القطيعة الحضارية مع «الآخر، الذي هو بطبيعة الحال «الغرب» [...] هكذا، [بدلًا من] أن يكون الآخر عامل إغناء وتكامل وتفاعل متبادل، يضحي عامل إفقار للأنا [...] إن غيره –الجابري– من دعاة الاستقلال التاريخي التام للذات العربية يرفع مبدأ القطيعة الحضارية [بالغرب] إلى درجة الأمر المطلق. هكذا، يعلن عادل حسين مثلًا «أنا إنسان متعصب ولا أريد أن أصبح غربيًا»، كما يغلو جلال أحمد أمين في هذه النزعة التطهرية الحضارية إلى حد إعلان يأسه من الجيل الحاضر؛ لأن هذا الجيل مهما طلب الاغتسال والتطهر، فسيبقى يحمل «تركة ثقيلة من التغريب والخضوع» [...] هكذا وقف علي عيسى عثمان في (ندوة التراث وتحديات العصر) يطالب بتصفية تلك الرواسب، في إطار عملية ضخمة تهدف إلى تحرير الحضارة العربية الإسلامية، لا من آثار الاستعمار الغربي الحديث فحسب، بل كذلك من آثار الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام وكان لها فعلها السلبي في تشكيل [عقول المسلمين وقيمهم]»[22].

المقصود هنا بالحضارات القديمة الثقافة اليونانية وما أنتجته من تراث عقلاني، وهناك أسماء كثيرة تتبع طرابيشي خطابها بصورة نقدية، في كتابيه (من النهضة إلى الردة) و (المثقفون العرب والتراث)، إلى درجة أن بعضهم رفض حضور الثقافة اليونانية، بعدّها غزوًا أجنبيًا لأصالة الحضارة الإسلامية،

(22) طرابيشي، المثقفون العرب، ص47– 48.

ووصل الغلوّ في نظر طرابيشي «بالمثقف العربي المتسلفن (من السلفية)» إلى درجة رفض المعتزلة وابن خلدون، حيث مثلًا يكتب جلال أمين، بالحرف الواحد وبمنطق الردة ضد منطق النهضة الذي أسهم فيه أبوه أحمد أمين :«إن المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقية في أن دأب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون أو ابن رشد أو إعلاء شأن المعتزلة على سواهم، ودأبنا نحن على مسايرتهم في هذا التمجيد، قد لا يكون له من سبب إلا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من اتفاق. إن علينا مراعاة أشد الحذر في تصنيف مفكرينا وترتيب بعضهم فوق بعض، تبعًا لما تمليه تحيزات الفكر الغربي»[23]. هذه محض عينة من دعاة الانفصال عن الحضارة الحديثة، بذريعة أنها غربية وكفر واستعمار، ولذلك تهجموا على عصر النهضة ورموزه مثل محمد عبده الذي وصفوه بالعمالة والخيانة الوطنية، إلى جانب إلقاء «تهمة العمالة الطائفية بالجملة على العلمانيين من النهضويين العرب»[24]، وفي السياق نفسه يدعو منير شفيق إلى «مقاومة ضارية ضد الحضارية الغربية، والانسلاخ انسلاخًا كاملًا عن أرض الحداثة الغربية، مع تشديد الانغلاق ومنعًا لأي تفاعل ممكن»[25].

بناءً على هذه التعرية والنقد للخطاب المعصوب الذي يحاول جاهدًا شرعنة النكوص؛ متحصنًا وراء ثقافة الخوف التي لا يمكن أن تنتج إلا الهمجية والتخلف والمغول المستحدث الداخلي، يبين طرابيشي أهمية وعي الضرورة التاريخية والاجتماعية والثقافية للتحديث، بما هو مفهوم نقيض للتغريب، حيث لا بديل من الحضارة العالمية، وصحيح أنها غربية وأوربية، إلا أنها «استطاعت أن تفرض نموذجها الحضاري على العالم بأسره وأن تصير هي الحضارة العالمية»[26]، وهنا يتفق طرابيشي مع برهان غليون في تصوره الأمر الواقع، «فليس هناك تصور آخر للحياة يخالف كليًا التصور الذي لدينا عن الحياة الغربية بسعادتها وكربها. هذا التصور الذي لدينا تبنيه اليوم وتعمق ملامحه وسائل إعلام ذات أبعاد دولية [...] هو الذي يلهم وسيظل يلهم البشرية إلى وقت طويل ويدفعها للحركة والنضال [...] إن الميل إلى الحداثة لا يمكن مقاومته وليس هناك أي إمكانية أخرى ملموسة حتى الآن للحديث عن طريق جديدة أو عن حضارة جديدة»[27]، «فإن [أي] محاولة لتحويل العداء للاستعمار الغربي، أو للهيمنة الاقتصادية الغربية، أو إجمالًا العداء السياسي للغرب، إلى عداء حضاري للغرب، لن تعني إلا وضع الذات في موضع التضاد والحضارة والحكم عليها بواحد من مصيرين: السقوط في البربرية أو في الفصام»[28].

(23) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 51.

(24) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 52.

(25) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 57.

(26) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 80.

(27) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 80.

(28) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 80.

لا يدافع طرابيشي عن الحضارة الحديثة، بصورة سلبية عدمية، فهو يعرف أن خلفياته الفلسفية والإبستيمولوجية والمعرفية والأيديولوجية، إضافة إلى مرجعيته النقدية، تجد أرضيتها وأساسها في هذه الحضارة الحديثة، بكل مقارباتها ومنهجياتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية. هذا ما تعكسه منطلقات طرابيشي الفكرية وآليات اشتغاله النقدي واستراتيجيته في الكتابة والتحليل والنقد: «أن تكون الحضارة غير قابلة للرفض، فهذا لا يعني أنها غير قابلة للنقد، بل على العكس تمامًا، فلم يسبق قط لحضارة أن جعلت النقد الذاتي مقومًا ثابتًا من مقومات وجودها، مثل الحضارة الحديثة. هذا هو سر جانب من حيويتها، ولكن شرط فعالية هذا النقد هو الانخراط في الممارسة الحضارية عينها. قد يكون النقد الأكثر سدادًا هو الذي يمكن أن يوجه إلى هذه الحضارة، والأكثر جذرية والأكثر تأثيرًا في مصائرها اللاحقة هو ذاك الذي قد يصدر عن الأطراف والهوامش في عملية اكتشافها [...] هامشيتها، وفي سيرورة مسعاها إلى التحول [..] إلى مراكز»[29].

هذا ما قامت به الفلسفة والنظرية النقدية الغربية، في سيرورة تطورهما المعرفي والأيديولوجي والإبستيمولوجي، والشيء نفسه تحاول ممارسته النزعة النقدية في الفكر العربي الحديث والمعاصر. لهذا، يدعو طرابيشي إلى نقض التغريب، من أجل تبيئة الحداثة من خلال مصطلح ملطف للتوتر: التحديث بعدّه أفقًا مفتوحًا لا يلغي الهوية ولا يمنع مبادرة إبداع المسارات البديلة. «بكلمة واحدة: إن الانفتاح على الحداثة هو الذي يمكن أن يطرح على التراث أسئلة جديدة، وأن يستنطقه أجوبة جديدة وأن يصوغه في جزئياته وكلياته في إشكاليات جديدة، وحسبنا شاهدًا على ما نقول، بالإحالة على الثقافة العربية المعاصرة، التطور المرموق الذي أصابته الدراسات الخلدونية في الحقبة الأخيرة، بفضل تطبيق المنهجيات الحديثة على النص الخلدوني، ناهيك عن أن واقعة اكتشاف أهمية ابن خلدون هي بذاتها إنجاز من إنجازات الحداثة. أضف إلى ذلك أن الانفتاح على الحداثة والمنهجيات العلمية الجديدة هو وحده الذي يمكن أن يضع حدًا لمغامرة الاستشراق»[30]. يظن طرابيشي أن سؤال الحداثة قادر على منح حياة أخرى للتراث، وتخليصه من الأسئلة الزائفة التي يحاصره بها دعاة الانقطاع الحضاري، «فالتواصل مع الحضارة، لا الانقطاع عنها، هو وحده الذي يمكن أن يضيف إلى قديم التراث جديدًا [...] ومعلوم أن هذا التحديث التراثي اصطدم وما يزال -منذ طه حسين إلى نصر حامد أبو زيد- بمقاومات أشرس، بما لا يقاس، من تلك التي اصطدم بها التحديث الأدبي. مع ذلك، لا مناص من المضي في معركة -بل في حرب- التحديث التراثي إلى آخر شوط [...] آية ذلك أن التحديث التراثي هو المقدمة الممهدة والشرط الشارط لطور أعلى وتالٍ من التحديث: عنينا التحديث اللاهوتي والفلسفي»[31].

(29) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 80.

(30) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 82.

(31) طرابيشي، من النهضة، ص 43.

بناءً على المعطيات السابقة التي أشرنا اليها، من دون أن نثقل على القارئ بكثير من النصوص، من كتب طرابيشي التي تعالج موقفه النقدي من فكر الانفصال العدمي عن الحضارة الحديثة والاكتفاء بإنتاج خطاب العصاب الذي لا يؤدي، إلا نحو مزيد من الهلاك والكوارث والتفكك الاجتماعي والثقافي والتدمير الديمغرافي، فالاختيارات التي يطرحها فكر الأسئلة الزائفة لن تغير، لا من قريب ولا من بعيد، موقف الغرب منّا ونظرته التبخيسية إلينا، بل «إن إشكالية الآخر هي إلى حد كبير إشكالية زائفة، أو هي على كل حال إشكالية نفسية أكثر منها إشكالية معرفية [...] ومن هنا رفضنا محورة القتال على جبهة تغيير نظرة الآخر، وإلحاحنا على حصره بجبهة تغيير واقعنا [...] نعتقد أنه إن يكن من سبيل فعلًا إلى تغيير نظرة الآخر، فهو محصور بقدرتنا على اتخاذ موقف نقدي من أنفسنا [...] الموقف النقدي الذي وقفه الغرب من نفسه»[32].

هكذا، تتضح لنا أهمية الفكر النقدي النابع من أسئلة الهواجس السياسية والفلسفية والمعرفية والاجتماعية التاريخية، في الحفر عميقًا، قصد اكتشاف أسئلة التحدي الراهن المطروح أمام المجتمعات العربية إزاء الحضارة الحديثة التي تفرض عليها، بمنطق السيطرة والهيمنة، خياراتها ومسارتها ومصالحها، في إطار وحدة التاريخ العالمي التي فرضتها الرأسمالية. ومثلما تتسع هذه الحضارة للفكر النقدي الجذري، فإنها تسمح ذاتيًا وموضوعيًا بتسجيل حضورنا الفاعل والحر والحيوي المنتج، من داخل بنية الصراع في تناقضاتها المختلفة، السياسية منها والأيديولوجية والاقتصادية: «قامت الحداثة ضد هذا التقليد. قامت لتفكيك الاتصال وإبراز ما بداخله من انفصال. قامت لإظهار الانشطار داخل المواقع التي [عدت] مواقع التماسك والوحدة بلا منازع، وأعني الوعي والذاكرة والهوية. لا يعني ذلك أنها جاءت لنفي التجذر التاريخي، وإلغاء الشعور بالتمايز، وإنما لإرساء تاريخ مغاير لا نتشبث فيه بإثبات نفس خالدة تسكننا، بل تاريخ يقوم على زمان لا يفصل فيه حاضر متحرك الماضي عن المستقبل، وإنما تمتد حركة التباعد فيه بحيث تطال الحاضر نفسه، وتمنعه من أن يحضر ويتطابق»[33].

رابعًا: النقد معرفة

لن أكرر ما قيل كله، من كلام أو نقد حول كتب طرابيشي في (نقد نقد العقل العربي)، فالكثير من الكتابات في هذا الشأن متداولة في صفحات المواقع الإلكترونية، وفي الكثير من الكتب الورقية، وهي قراءات لا تتجاوز لغة التأييد المطلق لأحكام طرابيشي أو الرفض التام لكل ما قاله في حق الجابري. أرى أن المفكر طرابيشي مسؤول، بدرجة كبيرة، عن تكريس هذا النوع من القراءات لأعماله؛ لأنه لم

(32) طرابيشي، من النهضة، ص 141.

(33) بنعبد العالي، الفلسفة أداة، ص 14.

يؤسس لممارسته النقدية، في صورة مقدمات لكتبه، بنوع من الإضاءات الفلسفية والإبستيمولوجية والنظرية المنهاجية التي تتطلبها مقاربة هي إلى حد ما جديدة في الفكر النقدي العربي، وبخاصة إزاء مشروع نقدي لا يدعي الكمال ولا ينفر من النقد، كما هو جلي وواضح في المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي لأعمال الجابري، بغض النظر عن تصريحاته في بعض الحوارات.

إن ما يهمني في أسئلة طرابيشي النقدية كلها هو حضور أو غياب السؤال النقدي، بالمعنى الذي أشرنا اليه أعلاه. ذلك السؤال المنتج للفكر، في تشخيصه الواقع الحي وتملكه إياه، في ترابط تشبيكه معقد المظاهر والمستويات، بين الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي. السؤال المتجاوز نفسه باستمرار، في اختلافه وفي المسافات النقدية التي تربطه بالواقع وقضاياه المادية والفكرية الثقافية. بجملة بسيطة: كيف يمكن تلمس ذلك السؤال المؤزم نفسه والفكر الذي ينقده -إن كان حقًا حاضرًا- في كل ما كتبه طرابيشي في (نقد نقد العقل العربي)؟ أم إنه ليس أكثر من معاودة إنتاج أسئلة مشكلات الجابري بلغة التماهي الموسع والعميق، والمتلبس بمظاهر الاختلاف النقدي؟ نسجل بدايةً ملاحظة بسيطة، ولكن لها أهمية كبيرة حول ما سنقوله حول كيفية التفكير وأفق دوافع استراتيجية التفكير النقدي في فكر طرابيشي. هذه الملاحظة مرتبطة بصورة ما بما قاله طرابيشي حول علاقته بياسين الحافظ في كتابه (من النهضة إلى الردة)، «فقد كنت وأنا أتتلمذ على ياسين أصبو إلى اليوم الذي أستطيع أن أثبت فيه لنفسي، والآخرين الذين هم القراء، أنني أمتلك القدرة المعرفية والنظرية للتمرد عليه. ذلك أنني في الوقت الذي كنت أتحرك ضمن شبكة المفاهيم التي أسر تفكيري فيها، كنت أضيق ذرعًا -وأنا الذي يغلي في التمرد- بـ «معلميته» التي كانت تتعالى علي كسور منيع. كانت تبدو لي «معلمية سادية»، مثلها في ذلك مثل كل «معلمية أبوية»، ولم يكن في طبعي أن أقبع في دور الابن المازوخي»[34].

إضافة إلى ما قاله، بشأن مسيرة حياته في مقالته المعنونة بـ «ست محطات في حياتي»، انطلاقًا من هذا المعطى، في مستوى الفهم والتأويل ونوع المسافة النقدية في قراءة طرابيشي فكرَ الجابري، يمكننا فهم العلاقة النقدية بينهما، أي يمكن فهم الأسئلة النقدية التي ينطلق منها طرابيشي في كل كتاباته، وبخاصة المتعلقة بحواره النقدي مع الجابري، فلعل في المقدمة الخجولة والمحتشمة في جزئه الأول من (نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل) ما يوضح مقصدنا من تلك الملاحظة، فهو يعترف، ضمنيًا من دون أن يستطيع إخفاء ذلك، بتأثره البالغ بما يشبه الأسر والمعلمية، «وبالقوة التي يتبدى عليها خطابه -الجابري- وبالشهرة التي نالها وبإحكام الإشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين، قد بات يشكل ما أسماه غاستون باشلار عقبة إبستمولوجية»[35].

(34) طرابيشي، من النهضة، ص 113.

(35) طرابيشي، نظرية العقل، ص 8.

اعترف طرابيشي بقول يشبه الصراحة عن مدى سطوة فكر الجابري إلى درجة عدّ عمله النقدي للعقل العربي فكرًا يتجاوز التثقيف إلى التغيير. نعم إنه يعترف بما اقترفته يداه من ملاحظات تثمينية وانتقادية حول كتاب الجابري (نقد العقل العربي): «لأصارح بعد ذلك القارئ بقضية شخصية، فلقد كنت، بعد أشهر ثلاثة من صدور (تكوين العقل العربي)، كتبت في العدد الأول من (مجلة الوحدة) تعليقًا مطولًا ثمنت فيه الكتاب تثمينًا عاليًا بعده أطروحة عن العقل وفي سبيل العقل. وعلى الرغم مما أبديته في حينه من انتقادات واعتراضات جزئية، فقد ختمت التعليق بالقول: إن الذهن بعد مطالعة (تكوين العقل العربي) لا يبقى كما كان قبلها، فنحن أمام أطروحة تغير، وليس مجرد أطروحة تثقف»[36].

أمام هذا اللقاء العنيف والحاسم بين المعرفة والجهل، بين ثقافة الأجوبة وثقافة السؤال ما كان بإمكان طرابيشي أن يكتب إلا مقالًا تثمينيًا في (مجلة الوحدة)، وهو مقال لا علاقة له بالنقد، لا من قريب ولا من بعيد؛ لأن النقد معرفة ولا يمكن أن يتأسس إلا على المعرفة، وهنا تكمن مسؤولية طرابيشي في تكريس تلك القراءات السطحية لأعماله؛ لأنه لم يقدم في مقدمة كتابه والحوارات التي أجريت معه نقدًا ذاتيًا جذريًا يتطلبه سؤال النقد حول ضرورة المعرفة في النقد. لولا تلك الرغبة في بناء المعرفة النقدية، لما رأى النور جهده الرائع في مجلداته الخمس إلى جانب ملاحق إضافية صدرت في صورة كتب تكميلية، وتزداد المهمة تعقيدًا وصعوبة كلما تعلق الأمر بنقد النقد، وهذا ما عبر عنه بالقول: «استغرق مني الإعداد لهذا العمل -على شيء من التقطع- ثماني سنوات، فقد كان علي أن أقرأ لا ما كتبه الجابري كله ولا ما قرأه أو صرح أنه قرأه فحسب، بل كذلك ما لم يصرح أنه قرأه، وما كان يفترض به أنه قرأه»[37].

لكن هذا الكلام لا يوضح شيئًا؛ لأنه جاء في سياق غامض، بصورة مبتسرة ومن دون أن يتمكن وضعَ عمله في الصورة المناسبة للنقد، ولا ساعد القارئ في إدراك ما تتطلبه القراءة من معاناة ومشقة. لهذا، نرى أنه لم يبتعد من مقاله السابق الذي يعبر عن درجة استمرار اتصاله بفكر الجابري، أي التماهي في القراءة بما يعني الشعور بقوة التحدي والمعلمية أمام هذا الأب الجديد، ما أيقظ في الأعماق روح التمرد من جديد، حيث لم يكن ممكنًا أن يقبل طرابيشي بهذا الأسر، وهو المتمرد في محطات حياته الفكرية كلها. لذلك، كان عليه بصورة أو بأخرى أن يبحث عن ثغرة تسمح له بنوع من الانفصال النقدي، كما فعل مع ياسين الحافظ: «الواقع أنه مع إقراري بتفوق ياسين النظري الساحق وبمعلميته التي لا تضاهى في مداورة المفاهيم وفي تصعيدها إلى مستوى علمي آسر، فقد كان ثمة، في سور العلاقة التي تشدني إليه، ثغرة أستطيع من خلالها أن أختط لنفسي موقعًا نقديًا [...] لست أنكر على كل حال

(36) طرابيشي، نظرية العقل، ص 8.

(37) طرابيشي، نظرية العقل، ص 7.

أنني اخترعت لنفسي، في مساري الفكري الذي شهد تقلبات لا مراء فيها، آباء رمزيين شتى. لكن علاقتي المرحلية بكل واحد منهم كانت كعلاقة العربي بصنمه الذي من تمر، فحاجتي إلى التمرد على الأب كانت على الدوام أقوى من حاجتي إلى الانضواء تحت لواء أب حام»[38].

ما كان يمكن للجهل ولا لحظوظ الصدف أن تساعد على التمرد، علاوة على قدرتها على أن تكون أرضية لاكتشاف أو تأسيس السؤال النقدي: «لقد شاءت الصدفة أن أقع على الأصل الأجنبي لشاهد كان وظفه الجابري في إسناد أطروحاته، فشدهت لما وجدته في روحه وحرفه ما ينطق بعكس ما يقوله الجابري. ومن ثمة اندفعت أتحرى عن شواهد الجابري وأتحقق منها واحدًا واحدًا [...] ارتددت نحو (تكوين العقل العربي)، بعين جديدة وبمحاسبة نقدية صارمة. عندئذ اكتشفت أن الزيف -ولا أتردد في استعمال هذه الكلمة- يكمن في الإشكاليات نفسها، وليس فقط في تعزيزاتها وحيثياتها من الشواهد»[39].

هذا التصريح الملتبس، على الرغم من وجاهته، لم يزد الأمر إلا تعتيمًا عند القارئ، فمسؤولية الممارسة النقدية تستلزم القول إن النقد معرفة والنقد روح السؤال والمعرفة تبنى ولا تعطى، أي إن النقد يبنى في سيرورة تطور معرفي من البحث العلمي الشاق والصعب. لذلك، وجد طرابيشي نفسه أمام مسؤولية جسيمة تطلبت منه مرحلة من عمره. «اعترف له مرة أخرى بأن قراءة (تكوين العقل العربي) قد غيرتني فعلًا، فلولاه لما كنت عاودت، خلال الثماني سنوات التي تصرمت، بناء ثقافتي الفلسفية والتراثية»[40]. في هذا السياق، نكرر القول: إن السؤال نقص وعوز وفقد، ولكن مع العلم بأن الجهل لا يبني السؤال، مثلما أن ثقافة الأجوبة الصحيحة والظهور بمظهر الرغبة في الامتلاء، مثل العالم المحيط بكل شيء، لا ينتج السؤال النقدي الذي تؤسسه المسافة النقدية لإنتاج الاختلاف وتوليد الفوارق، لا التماهي بالإشكاليات نفسها، من باب تصحيح الزيف ومطاردة الأخطاء، في سياق التثمين والمتابعة الفكرية وصدفة اللقاء بالشاهد الأجنبي، بعيدًا من سيرورة بناء السؤال النقدي الراغب فكريًا في وضع أسئلة الجابري موضع سؤال يجعلها تفكك نفسها، لتظهر حدودها ومحدوديتها في أن تكون أداة، ليس فقط في تكوين سلاح النقد، بل أيضًا في نقد السلاح كما كان يقول.

أنجز طرابيشي بحثًا موسوعيًا عميقًا، رغبةً في إعادة البناء لمشكلات الجابري «الزائفة والمغلقة»، وفق رؤية نقدية مختلفة، على حد تعبيره، فهل استطاع بالفعل التمرد مرة أخرى على هذا الأب «المزعوم» أم سقط في فخ معاودة الإنتاج، في إطار تحقيق تراكم معرفي علمي، وفق رؤية حديث الكتب عن الكتب،

(38) طرابيشي، من النهضة، ص 113- 114.

(39) طرابيشي، نظرية العقل، ص 9.

(40) طرابيشي، نظرية العقل، ص 9.

ما حال دون اكتشاف السؤال النقدي أو انبثاقه، ومن ثم تحرره وتحقيق التغيير المتجاوز التثقيف؟ في كتاب طرابيشي (المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي)، جرت محاولة التمرد على الجابري، من خلال كتابه (الخطاب العربي المعاصر)، حيث حشره أولًا ضمن الخطاب المعصوب الرافض الآخر، أي الحضارة الحديثة، وقد سايرنا طرابيشي بطريقة وصفية، سابقًا في أثناء تناولنا سؤال الحداثة، في ما طرحه من أفكار في تحليله النقدي لـ (الخطاب العربي المعاصر) للجابري، وذلك لكي نبين من جانبنا أن النقد معرفة وأن السؤال، على الرغم من نقصه وعوزه وفراغه، فهو بعيد من الجهل ونقيض له؛ لأنه شتان بين نقص السؤال وفراغه، وهو «رغبة وتقوى الفكر»، وبين الجهل القاتل روح السؤال، وهو النقد: «الشخص الذي يدخل في حوار من أجل أن يثبت فقط صحة ما يقوله، وليس من أجل بلوغ فكرة ما، يكون أسهل عليه في الحقيقة طرح الأسئلة من الإجابة. فليس ثمة مجازفة في ألا يقدر على الإجابة، فلكي يكون المرء قادرًا على طرح السؤال، قمين به أن يعرف، وهذا يعني أن يعرف ما لا يعرفه»[41].

إن ما قاله طرابيشي كله، عن الممارسة النقدية للجابري في التزييف والتشويه والتحريف، قد مارسه هو نفسه «تمردًا نقديًا»، في كتابه السابق (المثقفون العرب والتراث)، حيث قال إن الجابري من دعاة رفض الآخر، أي رفض الحضارة الحديثة: «إن الخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب نكوص، يقدم لنا عينات من موقف طفلي يعد أن الآخرين هم فعلًا الجحيم، وأن محض وجودهم -وكم الاعتراف بهذا الوجود وضرورته- هو بحد ذاته جرح نرجسي أشد إيلامًا من أن يحتمل، فصاحب مشروع (نقد العقل العربي) ما يفتأ يعلن ويكرر الإعلان أن «غياب الآخر شرط نهضتنا» وأن «غياب الآخر هو فعلًا شرط في نهضة العرب» وأن «غياب الآخر شرط ضروري- وإن ليس كافيًا- لحضور الأنا العربي»، وهو يحول مفهوم غرامشي عن «الاستقلال التاريخي» ويزيحه عن موقعه في الجدلية الاجتماعية، ليوظفه باتجاه القطيعة الحضارية مع الآخر الذي هو بطبيعة الحال «الغرب»، من خلال الإعلان أن «المهمة الأولى والأساسية المطروحة، في الساحة العربية الراهنة هي تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»[42].

عندما يعود القارئ إلى كتاب الجابري (الخطاب العربي المعاصر)، سيجد نفسه أمام سؤال مؤرق وحارق يتجاوز السقف الأخلاقي للتزييف والتشويه وسوء التأويل؛ لأن السؤال المؤسس للفكر غير معني بهذا العنف اللفظي والرمزي. صحيح أن الجابري تناول مسألة الآخر، بوصفها مسكوتًا عنه في الخطاب النهضوي السلفي والليبرالي، وبيّن بوضوح هشاشة هذا الخطاب الحالم الوجداني الذي يقصي الآخر، بوصفه وجودًا موضوعيًا بآليات نفسية تقفز عن شروط الواقع الحي. لكن السؤال هو: ماذا

(41) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، حسن ناظم وعلي حاكم صالح (مترجمان) (طرابلس- ليبيا: دار أويا، 2007)، ص 483- 484.

(42) طرابيشي، المثقفون العرب، ص 47.

يقصد الجابري بالآخر؟ وكيف يحدده؟ لنترك له الكلمة، من دون أي توسط تأويلي من طرفنا: «عندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لم ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس؛ مستعيدًا قولة الإمام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد [...] إن ما يسكت عنه السلفي -وهذا ما يؤسس خطابه- هو أن حضور النهضة العربية الإسلامية وقيادتها الإنسانية، في الماضي لم يكن ممكنًا إلا مع «غياب» الآخر، الفرس والروم معًا [...] وبعبارة أخرى إن «النهضة القيادية» المنشودة والمؤسسة -بواسطة القياس- على نهضة الماضي غير ممكنة التحقيق، على مستوى الخطاب السلفي، إلا بغياب الآخر الذي هو [في] الحاضر الراهن «الغرب» [...] من هنا [...] يجب أن ننظر إلى ظاهرة التبشير بسقوط الغرب التي تشكل، كما رأينا، أحد العناصر الأساسية في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر»[43].

حلل الجابري أيضًا مفهوم «الآخر»، مسكوتًا عنه في خطاب الليبرالي، ولا يختلف منطق الليبرالي العربي عن منطق السلفي، إذ لا فرق بينهما، إلا في نوع الإطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله. أما طريقة التفكير وأسسه فواحدة، وذلك أن داعية الليبرالية و «التقنيوية» عندما يقرر بإصرار: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية، ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية للكون»، يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي، وهو أن هذه المبادئ كانت نتائج مسلسل نهضوي طويل، وأن أوروبا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها، ولا من يقمع تقدمها بأي صورة من صور القمع (استعمار، حماية، إمبريالية)، بل بالعكس. لقد ارتبط تطور هذا المسلسل ونموه بتحولها هي نفسها إلى قوة قامعة [...] يسكت الخطاب الليبرالي عن هذه الحقيقة التاريخية؛ لأنه يدرك لاشعوريًا أنه إن تركها تنضم إلى عناصر خطابه أفسدت عليه دعواه»[44].

في نوع من الخلاصة بشأن ما سبق، يقول الجابري: «نستطيع، بعد الذي تقدم، أن نصوغ العلاقة الثاوية خلف عناصر الخطاب النهضوي العربي باتجاهاته كلها، كما [يأتي]: عندما يسقط الغرب، ستنعدم القوى الخارجية المعرقلة نهضتنا وإذّاك سنتولى قيادة البشرية. وواضح أن طرح القضية بهذا الشكل سيجعل من النهضة المنتشودة حلمًا غير قابل للتحقيق، نظرًا [إلى] لامعقولية الشرط الموضوعي الذي يفترضه هذا الحلم ويؤسس نفسه عليه. نقصد بذلك «سقوط الغرب» أو «انعدام القوى الخارجية» [...] إن غياب الآخر هو فعلًا شرط في نهضة العرب، ولكن لا شيء يبرر معادلة هذا الآخر بـ «سقوط الغرب» ولا ربط «النهضة» بـ «قيادة الإنسانية» أو ما أشبه ذلك من الطموحات.

(43) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص34.

(44) الجابري، الخطاب العربي، ص 35.

إن «الآخر» في الواقع العربي الراهن هو مزيج من المعطيات الذاتية والموضوعية التي تشكل رواسب الماضي، وتدخلات الإمبريالية أهم عناصرها. وواضح أن طرح القضية، انطلاقًا من تحليل موضوعي واقعي علمي -لا بد من تأكيد هذه الأوصاف على الرغم من تداخل معانيها- سيحول المشكل الذي يعانيه العرب من مشكل صياغة «حلم مطابق» للنهضة إلى قضية التحرر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلف. من دون شك، فإن هذا الطرح الواقعي العلمي سيحرر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها في الوجدان العربي الراهن، ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي، انطلاقًا من تحليل الواقع الملموس، بدلًا من التفكير انطلاقًا من سراب الحلم وهواجسه»[45].

لعل الأمر صار واضحًا بشأن ما يقصده الجابري بالآخر، وهو جزء من الذات والآخر وبالضبط الإمبريالية، الشيء الذي يتطلب جرأة الموقف النقدي في إنتاج نوع من التركيب، بعيدًا من الانحدار في الزمان وبناء المتخيل الماضوي، والهرب إلى الأمام بنوع من التماهي العبودي التبعي للغرب. ليس الجابري وحده من كانت رؤيته للنهضة وفق هذا التصور النظري، فهناك أسماء كثيرة تناولت هذه الأطروحة بصورة أو بأخرى: «مع ذلك، فإن المعجزة تظل هي التركيب لا ترجيح واحد من حديه، وهو ما وقع فيه الفكر العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر (عصر النهضة) حتى يومنا هذا. إن أيًا منا لم يضع يده حتى هذه اللحظة على التركيب الحقيقي الذي يخصنا. لذا، قد يصح لنا أن نصف مشاريع النهضة والتحديث، التي استلهمت الماضي أو التي أبدت إعجابًا مفرطًا بالحضارة الغربية، بأنها قد اهتدت إلى أحد الحدين فقط [من] دون أن تنجح في حل معادلة التركيب حلًا صحيحًا»[46].

إزاء مثل هذا الحوار النقدي الذي أراده طرابيشي تمردًا على الجابري في شخص التراث، والعكس أيضًا صحيح: هل نستطيع القول إن التمرد الذي تؤسسه أسئلة المسافات النقدية من المقروء هو ما كان غائبًا في قراءة طرابيشي للجابري؟ هذا ما جعل كتابات طرابيشي في نظرنا نسخة مزيدة وعميقة وموسعة ومنقحة للغة الجابري ومفهوماته ومشكلاته: من جدل العقل المكون والمكون إلى العقل المستقيل، مرورًا بالكثير من الإشكاليات التي تناولها بعمق علمي معرفي دقيق ورصين. كما قلنا، نحن لا ننكر إطلاقًا الجهد الفكري والنقدي للمفكر جورج طرابيشي، ولكننا كنا نأمل أن تكون له أسئلته الخاصة في تحقيق التمرد المعرفي والإبستيمولوجي، والفلسفي أيضًا -ولم لا-، بقصد تجاوز الخطاب المعصوب عوض تثبيت نفسه هو أيضًا في التراث، إلى درجة خطيرة في دعوته إلى العودة إلى إسلام القرآن، أفقًا للنهضة والعلمانية والحداثة. في ذلك يكمن ضغط هواجس أيديولوجية بامتياز في صراع رد الفعل الذي خاضه طرابيشي تجاه القروسطية المستحدثة. ما سيد هذه الهواجس الأيديولوجية إلا

(45) الجابري، الخطاب العربي، ص 36.

(46) يوسف سلامة، مفهوم السلب عند هيجل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001)، ص 210.

غياب السؤال النقدي الذي هو في حقيقته النظرية والفكرية الثقافية «براكسيسي»، أي إن اكتشافه مرتبط بحقل الممارسة الذي هو حقل الواقع الحي السياسي الاجتماعي التاريخي. إن النهضة أو الحداثة، أو ما شابه ذلك من أسماء التغيير التي يمكن أن تتم في الواقع الحي ببنى فكرية وآليات ذهنية، لا يمكن أن يكون ميدانها الخاص الفكر فقط أو الثقافة عمومًا.

خامسًا: سؤال الإبستيمولوجيا (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)

على الرغم من قولنا إن كتب طرابيشي ليست أكثر من نسخ مزيدة ومنقحة لمشكلات الجابري، فهذا من باب عدم انبثاق أو اكتشاف السؤال النقدي الخاص من طرف طرابيشي، وهو السؤال القادر على أن يشق طريقًا أكثر عمقًا في الطرح الإبستيمولوجي لقراءة آليات التراث، عوض اجترار مضامينه بالبحث في الإشكاليات نفسها. مع ذلك، فنحن نقدّر، من دون أي تبخيس، العمل الجبار الذي انجزه، فسيرورة الكتابة عند طرابيشي تبين منطق تطورها الداخلي، من المجلد الأول إلى المجلد الخامس، على أن القراءات الأولى للأعمال الفكرية النقدية غير قادرة على تكوين تصور واضح يسمح بالنقد أو الانتقاد، بوجهيه الإيجابي والسلبي، كما حدث معه في مقال التثمين حول كتاب الجابري (تكوين العقل العربي).

لأن النقد معرفة، بكل وضوح وكما قلنا سابقًا، فما قدمه طرابيشي من صفحات رائعة في البحث والحفر والتنقيب، في صورة مجلدات نقدية ثرية وموسوعية، لم يكن بسبب رغبة ذاتية في حب الظهور، بل لضرورة نقدية معرفية بالأساس، وهي كامنة في منطق سيرورة الفكر، وهو يؤزم نفسه في الوقت الذي يؤزم علاقته بإشكاليات الجابري، بوصفها تحديًا أيقظ فعل التمرد داخله، وهو يبحث لنفسه عن موقع نقدي يسمح بالتحرر من سطوة «الأب المزعوم». لذلك، يمكن القول إن سؤال الإبستيمولوجيا الذي رافقه، بتطور في دلالاته ووظائفه النقدية، بصورة أو بأخرى منذ كتابه (مذبحة التراث)، هو في الأساس منهج خارق صفيح الحواجز الأيديولوجية، وعلى الرغم من أن ميزة الحفر الإبستيمولوجي تكمن تحديدًا في قدرته على الوصول إلى الجذور المشتركة أو البنية التحتية الأساسية للواجهات الأيديولوجية والبنى الفوقية المتنوعة أو حتى المتناقضة»[47].

كان هذا السؤال بمنزلة الموقع النقدي الذي سمح لطرابيشي بنوع من الاستقلال النسبي عن مشكلات الجابري، إذا استثنينا عودته إلى (نقد نقد العقل العربي) في الجزء المتعلق بمناقشة نصية ابن حزم، وهذا ما جسده إلى حد ما كتابه (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث). المقاربة الإبستيمولوجية المتضافرة مع النقد التاريخي والمسنودة بالكثير من المفاهيم النفسية في التفكيك النقدي لمدونة الحديث

(47) طرابيشي، مذبحة التراث، ص 47.

والفقه السني، أي هذا التراث المتلبس بصورة قهرية قداسية لحياة الناس، وهو ما عطل العقول وصلبها إلى درجة المنع الإرادي لعملية التفكير، فتلك المقاربة الإبستيمولوجية هي التي سمحت بنزع الأسطرة والقداسة عما هو بشري في الرسول والصحابة وعلماء الدين الذين سيّجوا خطابهم بصورة إلهية مقدسة لا تسمح بالشك والسؤال والنقد، بقدر ما يفرض القبول القهري بكل مضامينه. لهذا، عمل طرابيشي على البحث عن الهامش والمنسي والمسكوت عنه، مع الكشف عن الدوافع في التأويل وشروط نظام الخطاب التي جعلت الشافعي في رسالته يرفع السنة إلى مقام الوحي والانتصار لأحاديث الآحاد، مع القول باحتواء الكتاب النوازل كلها. الأمر الذي سهل عملية ضمور فاعلية العقل وانحسارها مع التقدم التاريخي: «الشافعي قد وضع تاريخ هذا العقل وراءه، لا أمامه، وأسقط عنه صفة التاريخية ليحيطه بهالة المقدس الذي يحكم التاريخ ولا يحكمه التاريخ»[48].

نحن لن نسعى لتقديم مضامين الكتاب، فصلًا فصلًا، ولا الإكثار من الاستشهاد بنصوص من كتاب طرابيشي؛ لأننا نفترض أننا نخاطب قارئًا كتبه، بقدر ما يهمنا الإشارة إلى أهمية القراءة النقدية الداخلية للخطاب المؤسس لمدونة الحديث في صورة إسلام حديث ينسخ إسلام القرآن، وهو يحيط نفسه بسياج إلهي خوله الانتصار، تيارًا دينيًا سياسيًا، ليس فقط على باقي التيارات الفكرية الدينية، بل بصورة أساسية الانتصار على العقل بآليات منع التفكير العقلي والنقدي خاصة. ما يلفت الانتباه في هذا الكتاب هو قدرته النقدية على توجيه عملية إنتاج السؤال النقدي بما يحقق أهدافًا مترابطة ومتفصلة بصورة تفاعلية، في مستوى استراتيجية الكتابة، بمعنى حضور المقاربة الإبستيمولوجية والمنهجية النقدية التاريخية في تفكيك نصية العقل السني، من خلال تعرية أطره المرجعية وآلياته الداخلية والكشف عن تاريخيته وبشريته وشروط تكونه، خطابًا «للحقيقة المنزلة والمقدسة» متعاليًا مطلقًا.

في هذا النقد انتصار للمعرفة العلمية والعقل والعقلانية النقدية وجدل التاريخ البشري، الشيء الذي يسمح بتحرر الدنيوي من سطوة الديني السياسي المتمثل في إسلام الحديث، والعودة إلى الدنيوي والروحاني المتمثل بإسلام القرآن، بمعنى أن تحقق هذه الأهداف ما في منزلة أرضية علمانية للفعل البشري والتاريخ الإنساني. هذا ما قصدناه في إشارتنا السابقة لكيفية الكتابة النقدية عند طرابيشي، كأن هناك تكثيفًا تاريخيًا ونقديًا وإبستيمولوجيًا، بين جدل الوسائل والأدوات النقدية والأهداف المرسومة من أجل نهضة جديدة أو نشأة مستأنفة. في هذا السياق ووفق هذا الأفق النقدي، ينبغي فهم اشتغاله النقدي على مفهوم المعجزة وبشرية الرسول، مع إسقاط أهليته التشريعية، وتعرية التسييج الإلهي لمدونة الحديث المفتعلة في ضخامتها، إلى درجة إلغائها العقل، حيث كانت تضيق دائرة العقل مع التقدم التاريخي، من الشافعي في ميله الوسواسي القهري، وابن حزم الذي يعاني رهاب القياس وابن قتيبة في رهاب الاختلاف.

(48) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (بيروت: دار الساقي، 2010)، ص 272.

هذه التعرية في المقاربة، بما هي قراءة داخلية، كشفت عن كم هائل من التناقضات والمغالطات وطرقًا في ألاعيب التخريج الممارس في إنتاج قداسة الحديث، كما عملت آلية النقد الداخلي على تفجير بدهيات العقل المسلم ومسلماته عمومًا، وفي قناعة السني بصورة خاصة، مما سيدفعه إلى مراجعة جذرية للتراث، بما هي إنتاج بشري في أطره ومضامينه وآلياته. بناءً على هذه الممارسة النقدية أسس لحرية الإنسان في عيش تاريخه البشري واستعمال عقله في تعامله مع النصوص، بعيدًا من قداسة الإسناد وقريبًا من لغة منطق العقل. الشيء الذي سمح بالتشكيك في عدد من المرويات، بل أسقط قناع اليقين المتلبس وجه القداسة، فظهرت جثة الحديث الضخمة عاريةً من أسطورة قداستها ومجرد إنتاج بشري، أمام مرآة النقد التاريخي والنفسي والإبستيمولوجي. في هذا النقد الإبستيمولوجي، تتحقق معركة الذات ضد الذات وهي تكشف عن سر أفول العقل وكيفية تمركز التخلف والانحطاط وانتشارهما، كما أنها تكشف عن الشر الجذري القابع في الأعماق، بلغة التعالي والقداسة وتصوراتها ومعتقداتها، وهو القابل للبربرية في أية لحظة تاريخية مأزومة، والبعيد كليًا عن إسلام القرآن في التسامح، من خلال آليات التحكم في العقل والقلب معًا، إلى درجة إلغاء إنسانية الإنسان في صنع تاريخه البشري.

سادسًا: وجهة نظر (حرقة الأسئلة مرة أخرى)

بعد أن قرأت بعض كتب طرابيشي: (المثقفون العرب والتراث)، (مذبحة التراث)، (من النهضة إلى الردة)، (مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام)، ومجلدات (نقد نقد العقل) جميعها، تولد لدي سؤال مشاكس لكل هذا الكم الهائل من الصفحات الموسوعية العلمية المعرفية التي استحقت مرحلة من العمر، من حياة المفكر جورج طرابيشي، وهو يطارد المشكلات الزائفة للجابري والمغالطات التاريخية والمعرفية وتهافت التوثيق العلمي في أبسط معانيه، والوصم بأبشع النعوت القدحية في حق المفكر محمد عابد الجابري، مثل السذاجة والسرقة والسطو على جهد الآخرين، كما تراوح نقده الجابري بين نقد الإحالة ونقد الأطروحة، إلى جانب محاولته البحث العميق، رغبةً في التأسيس المعرفي العلمي للممارسة النقدية؛ متخطيًا النقد إلى التفكيك الذي لا يهدف إلى الهدم فقط، بل يسعى أيضًا لإعادة البناء الصحيح والسليم الصائب، وفق تعبيره.

ينخرط طرابيشي في ممارسة نقدية تجعل القارئ غير الملم بالشروط النظرية والمنهجية لنقد النقد يتساءل حول أهمية هذا النقد الصراطي الأقرب إلى التحقيق البوليسي، والقريب من لغة الخط الصحيح في النبذ الحزبي لسحب عضوية الانتماء من قبيلة النقاد العرب، كما لو كان يرفع شعار الحركة التصحيحية، في وجه هذا «النجم الثقافي الذي تمت مبايعته أستاذًا للتفكير لا [عند] الجيل الصاعد من المثقفين العرب

فحسب، بل [أيضًا عند] شريحة واسعة من الجيل المخضرم منهم»[49]. من هنا جاءت ضرورة مواجهة التحريفية في البحث العلمي الخاص بالفكر النقدي للتراث العربي الإسلامي، أفقًا للنهضة والحداثة.

هكذا، تناسلت كتب التراث، من (المثقفون العرب والتراث) إلى خاتمة العقد (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث). إن السؤال الذي تكون لدي هو سؤال رفض خطاب الحقيقة، وبتعبير أدق ثقافة الحقيقة الأقرب إلى خلفيات الفرقة الناجية ومنطقها وآلياتها، وهي الوصمة الصراطية ذاتها في الإبقاء على مدونة واحدة وحيدة وإحراق باقي المدونات، وبالخصوص مدونة الجابري. هكذا، تورطت الكتابة النقدية في لعبة التصفية، ليس بالمعنى التفكيكي ضد الميتافيزيقا الساكنة في نسيج الفكر النقدي المتشبه بالفلسفة، ما دمنا لا نملك فلسفة، بل معاودة إنتاجها –الميتافيزيقا– بأسلوب جب أو إحراق ما سبق، حيث ينطلق النقد من الفرضية «الإبستيمولوجية التي تجعل الناقد يزن العمل بمعيار الصواب والخطأ الذي في حوزته، وتمكنه أن ينتصب قاضيًا يدافع عن الحقيقة، «كل الحقيقة»، وينزل بضرباته العنيفة على كل من سولت له نفسه الزيغ عن الصواب والخطأ لسبب أو آخر»[50]. صحيح أن النقد معرفة، ولكن بالمعنى الذي يجعل السؤال النقدي لا يكون، إلا حيث يمكن أن لا يكتمل. إنه نقص وسلب دائم ولا علاقة له بالاثبات والحقيقة، ومن ثمة تختلف معركة التمرد الفكري والثقافي البناء، كما عرفتها كل من الفلسفة الغربية والنظرية النقدية في سيرورة تطورهما، من عصر النهضة مرورًا بقرن الأنوار، وما جاء بعده من تحولات وهزات عنيفة في الفكر والواقع ومراجعات نقدية، وصولًا إلى الفترة المعاصرة، ومنطق التصفية وإبادة التراكم في المعرفة والخبرة والتجربة؛ لأن فيه –منطق التصفية– إفقار للذات والموضوع، والفكر والواقع وسلب السلب.

هكذا هو النقد، رغبة جنونية في تأسيس وجوده المستحيل، حيث السؤال ينفتح على سؤال آخر في نوع من جدلية الاستيعاب والتجاوز بمنطق الأزمة والصراع الذي يولد الأسئلة المنتجة للفكر، حيث لا شيء يكتمل في ثرائه وغناه، إلا كلما ازداد فقرًا ونقصانًا، فالسؤال النقدي يحقق حضوره، حيث يصعب وجوده فكرًا جاهزًا، بمعنى أنه في صراع مستمر مع السائد والناجز. هذا ما جعلنا نرى قصورًا وضمورًا –على الرغم من ضخامة جثة مجلداته– في الأسئلة النقدية لطرابيشي، حول نقد الخطاب المعصوب وفي (نقد نقد العقل العربي)، وهي التي اختزلها في تصحيح الزائف والمحرف والمشوه، وفي الدفاع عن الحقيقة أو تشغيل الوجه الآخر لجدول الحضور والغياب الذي استعمله الجابري في قراءة العقل العربي في تكوينه وبنيته: «وما دمنا من جهتنا بصدد مشروع لنقد النقد، فليس أمامنا مناص من أن نضع بدورنا جدولًا للحضور والغياب، ولكن بعد أن نعكسه [...] إننا سنحضر ما يغيبه الجابري وسنغيب ما يحضره»[51].

(49) طرابيشي، نظرية العقل، ص 11.

(50) بنعبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2008)، ص-105 106.

(51) طرابيشي، نظرية العقل، ص 37.

نحن لا نهدف إطلاقًا إلى التقليل من قيمة المجهود النقدي الذي قام به الرجل، وهو يقدم درسًا في البحث المعرفي والعلمي، وفي التأسيس لمقاربة نقد النقد في الفكر النقدي العربي المعاصر، وهي المقاربة التي تستلزم أسسًا فلسفية ومعرفية وأدوات مفهومية وآليات منهجية. في سياق هذه المقاربة، نفهم نقده الصارم لمسألة التوثيق العلمي في التعامل مع المصادر والمراجع، سواء في تكوين الإحالة أو بناء الأطروحة أو في ما يتعلق بضرورة المعرفة في النقد، وباطلاع واسع وشامل وعميق حين يتعلق الأمر بنقد النقد[52].

لقد كنا نأمل، ونحن نتتبع هذا العمل النقدي الموسوعي، أن يتحرر طرابيشي من سطوة الأب الذي هو التراث وقهره، من خلال الاشتغال النقدي على اجتهادات الجابري، بما يسمح بالتمرد البناء في اكتشاف السؤال النقدي القادر على أن يكون براديغما جديدًا، في محاولة الإجابة عن الأسئلة التي تتطلبها المرحلة الحضارية واللحظة التاريخية، بدلًا من أن يرى النشأة المستأنفة في العودة إلى إسلام القرآن، وهي مرحلة ماضوية، كيف ما كان مستوى خطابها العقلي، فهي بحكم التاريخ وتطوراته تعد مرحلة ما قبل «العقل» الذي تأسس في الحضارة العربية الإسلامية، كما أنها ما دون طموح الخطاب النهضوي الحديث والمعاصر؛ لأنه لا يمكن أن تكون أجنحتها علمانية وجذورها سلفية، حيث لا يسقيم التفكير بكل المنهجيات الحديثة في العمل على إنتاج مفهوم أيديولوجي بامتياز، وهو «العلمانية السلفية».

في هذا التمييز بين إسلام التاريخ وإسلام الرسالة نوع من التقسيم والتشطير في قراءة أرادت لنفسها أن تكون نقدية إبستيمولوجية للتراث تتجاوز الخطاب المعصوب، كما تتخطى نقديًا مذبحة التراث. «ينبه دريدا إلى مخاطر النقد، وذلك أن من شأن العديد من [صور] النقد أن تبقى أسيرة ما تنتقده، فتشكل بذلك عنصرًا في لعبة إطار يتجاوزها التجاوز»[53]. الكثير من نصوص الخطاب العربي المعاصر، الذي مدده طرابيشي على سرير النقد النفسي والمعرفي والتاريخي والإبستيمولوجي، أعاد إنتاجه، ففي نقده الشديد للجابري ومحمد عمارة والأرسوزي، حول مسألة «الآخر» الداخلي الذي هو جزء من الذات والشريك في بناء الحضارية العربية الإسلامية، حيث حمله هؤلاء مسؤولية الفساد والتخلف والانحطاط، وتمت تسمية ساكنة البلدان المفتوحة بأسماء قدحية: الأعاجم والجراثيم والسموم، كما يؤثر الأرسوزي أن يقول، أو الهرمسيين والباطنيين، كما كتب الجابري. هكذا، تحملوا تهمة أفول العقل والحضارة.

«لا يتهيب الأرسوزي [...] تسمية بعض كبار هؤلاء المستعربين ممن أفسدوا لسان العربي، من أمثال ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي، فإنه لا يرى للعرب من مخرج من مأزق الانحطاط

(52) حميد لحمداني، سحر الموضوع: عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، ط2 (فاس: أنفو برنت، 2014)، ص 10.

(53) محمد الشيخ، «في حدود النقد الفلسفي»، المستقبل العربي، العدد 440 (2015)، ص 88.

والانحلال والانحراف، إلا العودة عن كل التراث الذي خلفه هؤلاء «الدخلاء»، والتطهر من كل السموم التي أفرزوها والتي أمست في منزلة «ظِلف» أو «قُرمة» ميتة تمنع تدفق النسغ الحي في الجسم العربي»[54]. لذلك، يدعو إلى العودة إلى الجاهلية: «نحن إذ نعود إلى عهدنا الجاهلي، نلتقي مع الحضارة الحديثة، مع نظام قيمها ومع أمانيها»[55]. بمنطق التفكير التبريري نفسه، في البحث عن مشجب وهمي خارج الذات تعلق عليه عذابات الجرح النرجسي الذي ولدته صدمة الحداثة ورضة حزيران، نجد «داعية العروبة الحضارية –محمد عمارة– لا يعادي الاستعراب، بل يرى على العكس أن ما جلب لوثة الانحطاط هو الامتناع عنه، أي إصرار السلالات العرقية والقومية الأخرى، الفارسية والتركية في طور أول والمملوكية والعثمانية في طور ثان، على بقائها في حالة عجمة ورفضها التعريب لسانًا وفكرًا وحتى دينًا. ولكن هذا الاختلاف الجزئي، في تشخيص الداء، يستتبع تفارقًا كليًا في تعيين الدواء، فبدلًا من «الجاهلية العربية» وحتى]ضدها[، لا يطالب مؤلف (العرب والتحدي)، الذي لا تجمع بينه وبين مؤلف نظرة جديدة إلى التراث سوى صلة الناسخ بالمنسوخ، إلا ببعث (الإسلام العربي)»[56].

وإذا بطرابيشي، بعد الجهد الكبير الذي بذله في التنقيب والتفكيك والنقد والحفر العميق في الكثير من المصادر والمراجع والمظان الفقهية والتاريخية والمنهجية، يرى الحل أو ما يسميه بـ «الثورة الكوبرنيكية» في بعث «إسلام القرآن»: «من هذا المنظور المحدد، فإن الانقلاب الكوبرنيكي المنشود في الثقافة العربية الإسلامية يمكن أن يأخذ –ضمن جملة أشكال أخرى– شكل عودة إلى الإسلام القرآني [من] دون ما عداه. واليوم كما بالأمس البعيد، فإن القرآنيين الخلص يمكن أن يضطلعوا بدور ريادي في هذا الانقلاب»[57]. هكذا يسقط في معاودة الإنتاج لما كان ينتقده، حيث يخلص في الفصل الخامس المعنون بـ «محاولة للتفسير» من كتابه (المعجزة أو سبات العقل في الإسلام)، فيقول: «العامل الرئيسي يتمثل بلا أدنى شك في إسلام الفتوحات الذي أحدث تحولًا جذريًا في طبيعة الإسلام الأول، وتحديدًا منه المكي [...] إن تلك الشعوب هي التي فرضت بنيتها الدينية القديمة على الدين الجديد، وليس الإسلام هو الذي فرض عليها بنيته الأولى القابلة للوصف بأنها رسالية»[58].

هكذا، يحملهم هو أيضًا مسؤولية سبات العقل وخرافات استنامة العقل ومنع التفكير كلها، من خلال تراث المعجزات في نوع من التمييز الاستعلائي بين أهل الفتح وساكنة البلدان المفتوحة، بل

(54) طرابيشي، مذبحة التراث، ص 24- 25.

(55) طرابيشي، مذبحة التراث، ص 25.

(56) طرابيشي، مذبحة التراث، ص 30 – 31.

(57) طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 183.

(58) طرابيشي، المعجزة، ص 165- 166.

تم التأسيس إبستمولوجيًا ونقديًا تاريخيًا لشرعية القول إن الأعاجم أو الموالي أو أهل البلدان المفتوحة أو ما شابه ذلك من الأسماء الشنيعة والقدحية المختلفة في تحقيق هدف واحد، وهو أفول العقل وسقوط الحضارة ونسخ إسلام الرسالة. هنا، لا بد أن نفكر مع طرابيشي ضد طرابيشي، حين يحلل ويعمق بحثه ونقده الجابري، وبخاصة عندما يقول في الفصل المعنون بـ «التوظيف المركزي الإثني لنظرية العقل»: «إذا كانت تلك المركزية الإثنية المطورة إلى مركزية أنوية، قد أباحت للجابري/ لطرابيشي، في سياق مغاير تمامًا هو سياق إدانة الاستشراق، أن يتهم هيجل بأنه مارس «إمبريالية» على تاريخ الفكر؛ لأنه تعامل مع الفكر الغربي للعالم كله»، فماذا نقول عن «الإمبريالية» التي يمارسها الجابري/ طرابيشي على فكر/ ديانات الحضارات الأخرى، عندما لا يكتفي باستبطان نظرية هيجل واستنساخها بحرفيتها، بل يشتط في تطبيقها، من خلال غلوه في أحكامه السلبية عن الحياة العقلية/ الدينية لشعوب الحضارات الأخرى»[59].

بعد سنوات من العمر في البحث العلمي والفكر النقدي وبعد مئات ومئات الصفحات، يصل طرابيشي في نقده الداخلي إلى الآليات الداخلية، وهي في «إسلام الحديث» والمسؤولة عن إقالة العقل في الحضارة العربية الإسلامية، لا كما حددها الجابري في العوامل الخارجية الغنوصية والهرمسية. إننا إزاء الوجه والقفا لا أقل ولا أكثر، ولقد ابتلع طرابيشي طعم وهم المشكلات التي طرحها الآخرون، وصار يكرر ما قاله ضحاياه بقناع آخر، حيث لا فرق بين ما يقوله الأرسوزي ومحمد عمارة والجابري وما يكرره طرابيشي، فلنقدم بعض نصوصه، على سبيل المثال لا الحصر، لندلل على ما نقوله في حقه، ففي نقده الجابري قال: «الواقع أن الجابري لا يكتفي بأن «يجغرف (من الجغرافيا)» الإبستيمولوجيا، بل «يقومنها (من القومية)» أيضًا. على هذا النحو، يصطنع أساسًا جغرافيًا وقوميًا معًا، لتوزيعه الثلاثي لأنظمة المعرفة: «نظام لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي الأصل، ونظام عقلاني يوناني الأصل»[60]، بينما هو يوزع الإسلام بين الأصل والفرع، بين الدين والسحر، بين العقل والمعجزة، بين القرآن والحديث، بين الحضارة والانحطاط:

«إنما من منظور هذه التركيبة السكانية لبلدان الفتوحات نستطيع أن نفهم التحول الانقلابي في الإسلام، من لاهوت الرسالة إلى لاهوت المعجزة، مع كل ما ترتب على هذا من تحول، من تشغيل نسبي للعقل بصدد «المعجزة العقلية» التي جسدها القرآن إلى شلل مطلق للعقل في قبالة المعجزات الحسية التي ستنسب إلى الرسول بالمئات، بل بالآلاف»[61]. في هامش هذه الصفحة نفسها يوضح أكثر كلامه بالقول: «ما دمنا نتحدث عن التركيبة السكانية للبلدان المفتوحة وبنيتها الذهنية، لا بد أن نذكر أنه بالإضافة إلى المأثور النبوي التوحيدي كانت هناك أيضا مأثورات سحرية جلبتها معها العناصر

(59) طرابيشي، نظرية العقل، ص 33.

(60) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام (بيروت: دار الساقي، 2004)، ص 11- 12.

(61) طرابيشي، المعجزة، ص 172.

السكانية التي لم يكن التوحيد النبوي من تقاليدها الدينية، مثل الديالمة والسلاجقة، فضلًا عن الرقيق والإماء الذين جلبوا بالملايين وكانت ديانتهم الأصلية سحرية أكثر منها نبوية. ولا شك [في] أن هذه البنية العقلية السحرية كان لها أثر كبير في الطابع السحري الذي تجلببت به كثرة من المعجزات المنسوبة في الإسلام إلى الرسول والأئمة»[62]. هنا، يتذكر القارئ الفصل الخاص بمفهوم العقلية في مجلده الأول، حيث انتقد بعمق معرفي «زلات الجابري وسطحيته».

أخيرًا، نشير إلى عدم قبول طرابيشي من الجابري تحامله على الشيعة وتحميلهم كل آفات اللاعقل والانحطاط، وهو يتمرد على هذا «الأب المزعوم»، باستنساخه كاملًا في ما يشبه تكريس فرضية الجمود والتخلف: قتل الآباء للأبناء بدلًا من قتل الأبناء للآباء. «الإسلام الشيعي تكون وتبلور ديانةً مضطهدة [...] وفي مواجهة هذا الواقع الاضطهادي والرزوح تحت وطأة الشعور باختلال دائم وغير قابل للتعديل في ميزان القوى، ما كان لمنطق آخر أن يصمد غير منطق المعجزة، فالمعجزة هي سلاح من لا سلاح له. ولئن لم يطور الإسلام السني -إلا في ما ندر- معجزات إضافية على المعجزات النبوية، فلأنه لم يكن في حاجة إلى إنجاز قفزة سحرية فوق الواقع الذي كانه واقعه، وهذا على العكس من الإسلام الشيعي الذي ما كان له أن يستمر لولا رهانه على المعجزة التي من شأنها أن تقلب ميزان القوى [...] وبقدر ما أن المعجزة هي خرق لقوانين العقل والواقع، وبقدر ما أن العقلانية هي قدرة على التكيف مع الواقع، فقد كان في مستطاع الإسلام السني المتوافق مع واقعه، [أكثريةً] غالبة، أن يجيز لنفسه، حتى وهو يمارس منطق المعجزة، التقيد بدرجة من العقلانية لا يستطيع أن يقيد بها نفسه الإسلام الشيعي غير المتوافق مع واقعه، [أقليةً] مغلوبة»[63].

لم نقدم هذا الاستشهاد الطويل إلا لعمق تعبيره الصريح عما نبه إليه دريدا من سقوط الناقد في تكرار المنقود، وتزداد المفارقات حين يحمل مسؤولية أفول العقل والحضارة في كتاب (المعجزة) للإسلام الشيعي، وفي كتابه الأخير (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث) يحملها للإسلام السني، وبالتدقيق الأعاجم أو «الآخر الإثني»: «من هذا المنظور حصرًا، ليس جزافًا أن توقفنا عند توصيف ابن سعد في (الطبقات) لهشيم بن بشير بأنه كان مولى لبني سليم، فالغالبية الساحقة من رواة السنة ومدوني السنة كانوا من الموالي، أي من أعاجم البلدان المفتوحة، بدءًا بمصنفي الصحيحين، البخاري ومسلم [...] فالإسلام الذي حمل إلى أعاجم البلدان المفتوحة، وفي مقدمتهم الفرس، كان إسلام قرآن لا يد لهم فيه وما أنزل أصلًا برسمهم. في المقابل، فإن الإسلام الذي أعادوا تصديره إلى فاتحهم كان إسلام سنة [...] لهم اليد الطولى في إنتاجه، وهو الإنتاج الذي استطاعوا أن يؤسسوا أنفسهم من خلال إتقان صناعته»[64].

(62) طرابيشي، المعجزة، ص 172.

(63) طرابيشي، المعجزة، ص 108.

(64) طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 102- 103.

سابعًا: ماذا بعد؟

هكذا، نجد أنفسنا أمام السؤال النقدي الصعب: هل تجاوز طرابيشي الاستفسارات السائدة، واستطاع إنتاج السؤال، كما يحدده موريس بلانشو بالقول «إن ما يميز السؤال أساسًا هو أنه بحث، والبحث دومًا بحث عن الجذور. إنه استقصاء وغوص حتى الأعماق وحفر في الأسس وتقصّ الأصول، وعلى ذلك فهو حركة وانفتاح»[65]. نحن نظن، على الرغم من كل شيء، أن طرابيشي أنجز خطوة بحثية جريئة في التأسيس للتاريخي والنسبي، أرضيةً للسيادة البشرية في الدولة والمجتمع والثقافة، بعيدًا من سطوة المطلق الديني، بوصفه عائقًا ثقافيًا سياسيًا اجتماعيًا تاريخيًا وإبستيمولوجيًا[، في وجه النهوض الحضاري والسيادي للمجتمعات العربية والإسلامية، بما يسمح لها بامتلاك المقومات كلها لمجتمعات الدولة الحديثة، وبخاصة في ما يتعلق بسيادة الشعب والقانون. لذلك، عاد إلى الجذور قصد نزع الأسطرة والقداسة عن مدونة الحديث والفقه السني، محاولا التأسيس البشري لمفهوم التشريع بعيدا عن التسييج الالهي للفقه السياسي.

ليته اشتغل بعمق وطور هذه الأطروحة في كتبه، وبخاصة في كتابه الأخير، وتوسع فيها بما يكفي من الحفر والنقد والسؤال، بقصد تقديم محاولات مقنعة لفهم سطوة المركز الفكري الديني المحافظ على الهامش الفكري الفلسفي والديني المتنور، إلى درجة كان فيها المركز عبر التاريخ العربي الإسلامي يبتلع الهامش، وأيضًا لفهم جدلية الانغلاق والانفتاح. بمعنى نزيف انغلاق الدوائر الفقهية الدينية، بما يشبه نمو التخلف والانفتاح النسبي الاجتماعي السياسي الذي يجد نفسه محاصرًا ومقيدًا بالمطلق الأعمى للانغلاق. كنا نأمل أن يمضي طرابيشي في سؤاله البحثي، بقصد تحرير مفهوم التشريع والسيادة البشرية، بدلًا من أن يرى النشأة المستأنفة في الانتقال من مطلق بشري إلى مشروع مطلق، أي «من إسلام الحديث إلى إسلام القرآن».

(65) بنعبد العالي، ميثولوجيا الواقع (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1999)، ص 92.

مصادر البحث ومراجعه

1. أفاية. محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).
2. بنعبد العالي . عبد السلام، حوار مع الفكر الفرنسي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2008).
3. ---------- الفلسفة أداة للحوار (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2011).
4. ---------- في الانفصال (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2008).
5. ---------- ميثولوجيا الواقع (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1999).
6. الجابري. محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، ط5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994).
7. سلامة. يوسف، مفهوم السلب عند هيجل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001).
8. شرابي. هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
9. الشيخ. محمد، «في حدود النقد الفلسفي»، المستقبل العربي، العدد 440 (2015).
طرابيشي. جورج، العقل المستقيل في الإسلام (بيروت: دار الساقي، 2004).
10. ---------- المثقفون العرب والتراث (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991).
11. ---------- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3 (بيروت: دار الساقي، 2012).
12. ---------- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (بيروت: دار الساقي، 2008).
13. ---------- نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1999).
14. ---------- نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، ط2 (بيروت: دار الساقي، 2002).
15. ---------- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (بيروت: دار الساقي، 2010).
16. ---------- من النهضة إلى الردة (بيروت: دار الساقي، 2000).
17. غادامير. هانز جورج، الحقيقة والمنهج، حسن ناظم وعلي حاكم صالح (مترجمان) (طرابلس- ليبيا: دار أويا، 2007).
18. لحمداني. حميد، سحر الموضوع: عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، ط2 (فاس: أنفو برنت، 2014).

المحور الرابع: نقد الفكر العربي الحديث والمعاصر

طرابيشي قارئًا للحداثة العربيّة

عبد الباسط الغابري

ملخّص

يعقد غرض هذه الورقة البحثية أساسًا حول سبل تصحيح مسار الحداثة العربية استنادًا إلى مختارات من مدوّنة جورج طرابيشي. وتكمن أهميّة هذه المقاربة في إثبات قيمة النقد المؤسّس المقترن بالبناء ونقد الذات في صياغة خطاب عقلاني موسّع يستوعب المستجدّات التاريخية والتحدّيات المطروحة المختلفة.

وقد اعتمدنا منهجًا تحليليًا نقديًا يوظّف مناهج عدة ضمن ما بات يعرف بـ (تفاعل المناهج) بحسب السياقات ومداراتها الحضارية والمعرفية، مع الأخذ بالحسبان خصوصية النصوص المدروسة ونوعية التخصّص الحضاري النقدي الذي انطلقنا منه في طرح مشكلة القراءة والحداثة.

أفضت تلك الخيارات البحثية والمنهجية المذكورة آنفًا إلى تفريع بحثنا إلى ثلاثة محاور أساسية. اهتممنا في المحور الأوّل بالجانب النظري والتاريخي للمسألة من خلال البحث في أوجه علاقة القراءة بالحداثة، ثم حرصنا في المحور الثاني على ضبط مستويات القراءة الطرابيشية للتشكيلات الأيديولوجية العربية المعاصرة المختلفة انطلاقًا من ثنائية الخطاب والممارسة، أما المحور الثالث فخصّصناه لتقييم نوعية قراءة طرابيشي لمشروع الحداثة العربية في مستوى الآليات والمضامين.

الكلمات المفاتيح: القراءة- الحداثة- التراث- العقلانية- العالم العربي الإسلامي.

مقدّمة

تكتسب القراءة بصفتها مفهومًا نظريًا واختيارًا منهجيًا أهميّة بالغة خاصّة عند اقترانها بالحداثة في المجال التداولي العربي الإسلامي. وإذا كان السياق لا يتّسع لنا لتفصيل أوجه علاقة القراءة بالحداثة، فإنّه يتعيّن علينا الإشارة إلى أنّ هذه الورقة البحثية تفترض أنّ القراءة سلاح ذو حدّين؛ فهي بقدر ما تشتغل آلية تقييم للآخرين، فإنّها كذلك يمكن أن تنقلب إلى آلية نقد ذاتي: بمعنى تحوّل الفاعل النقدي من مؤوّل (بكسر الواو) لنصوص الآخرين إلى مؤوَّل (بفتح الواو) من منظور آخرين.

إنّ كلّ عملية قراءة –من ذلك المنطلق– تظلّ محدودة مهما بلغت عدّتها المنهجية والنظرية من المتانة والرسوخ، لذلك يسوغ مساءلتها ونقدها بإبراز أبعادها وحدودها. يستند ذلك الموقف من القراءة إلى افتراض وجود تراكم معرفي في منجزات المفكّرين العرب في ما يخصّ تصوّراتهم للحداثة، وما يتّصل بها من حديث عن التحديث والتغريب والمعاصرة والتاريخ والعولمة، على الرغم من تباين مشروعاتهم الفكرية ومشاربهم الأيديولوجية.

ولمّا كان جورج طرابيشي مفكّرًا لامعًا في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة والراهنة، فإنّ افتراضنا مشروعٌ في كونه من المطّلعين اطّلاعًا دقيقًا على مستجدّات الفكر العربي الإسلامي طوال المرحلة التاريخية التي عاصرها.

تشي الفرضيات المذكورة آنفًا بالسؤال المحوري الذي نسعى إلى معالجته معالجة مشكلة. يهمّ ذلك السؤال مدى قدرة القراءة الطرابيشية على الإسهام الفعلي في صياغة حداثة عربية حقيقية. وتتفرّع عنه أسئلة فرعيّة تهمّ نوعية الآليات التي اعتمدها في قراءته، فكشفت له عوائق مشروع الحداثة الفكرية العربية واستشراف مستقبلها.

لا شكّ في أنّ تحديد محاور هذه الورقة البحثية التي بمقتضاها سيتمّ التدرّج في تناول المشكل المطروح يرتبط بعاملين متقاطعين: يتعلّق العامل الأوّل بالموضوع المطروح الذي أكدّنا اهتمامه بقراءة طرابيشي للحداثة العربية. أمّا العامل الثاني فهو مرتهن ارتهانًا كليًّا بمدوّنة طرابيشي البحثية تدقيقًا للهويّة العلميّة لهذه الورقة البحثية، بما أنّها تنتمي إلى مجال الدراسات النقدية الحضارية، بحكم تخصّص صاحبها في هذا المجال العلمي. ولذا فإنّنا سننطلق في معالجة تصوّرات طرابيشي وأفكاره من نصوص محدّدة تحديدًا متّسقًا مع نوعية المشكل المطروح لاستحالة الإحاطة الشاملة بكامل

مدوّنته البحثية الضخمة[1]. يعني الانطلاق من مدوّنة نصيّة محدّدة اعتماد منهج تحليلي نقدي في تدبّر نصوص طرابيشي، والاستفادة من تفاعل المناهج لتفكيك أحجبتها، وتأويل المواقف المختلفة المعلنة والمسكوت عنها بإبداء الرأي وإعادة صياغة الأفكار كلّما كان ذلك مفيدًا في خلق جدل حقيقي ينشد البحث عن نتائج أفضل.

سنحاول التدرّج في طرح مشكلة ورقتنا البحثية بالانطلاق من العام إلى الخاص فالأخصّ أو من النظري إلى نصوص نموذجية تشكّل عيّنات من تفكير طرابيشي في مسألة الحداثة. ولذا ترتكز ورقتنا على ثلاثة محاور أساسية:

يهمّ المحور الأوّل قيمة القراءة في تقييم الحداثة بصفتها منجزًا فكريًا ومفهومًا فلسفيًا، وهو مبحث نظري ينزّل المشكلة في سياقها المعرفي بكلّ ما تحمله كلمة المعرفة من أبعاد نظرية ومنهجية وتاريخية. أمّا المحور الثاني فتحليلي نقدي يتّصل بنوعيّة قراءة طرابيشي للحداثة العربية ومستوياتها انطلاقًا من (تفكيك) خطاب التشكيلات الأيديولوجية العربية المعاصرة المختلفة بداية من خطاب الجيل الثاني للنهضة العربية (قاسم أمين وطه حسين) واليساريين سواء أكانوا قوميين (زكي الأرسوزي) أم ماركسيين (ياسين الحافظ)، ووصولًا إلى من يوصفون بالعقلانيين العرب (عبد الرحمن بدوي ومحمد أركون وحسن حنفي). بينما فرض علينا نظام التحليل ومنطقه تخصيص المحور الثالث لتقييم حدود قراءة طرابيشي للحداثة العربية في مستوى الآليات والمضامين.

(1) تتمثّل مدوّنة طرابيشي التي سنركّز عليها في مؤلّفاته الآتية: من النهضة إلى الردّة: تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2000)، ومن إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ط1، (بيروت دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2010)، والمثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، (منشورات رياض الريس، 1991)، والمعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2008)، وهرطقات2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ط1، (بيروت، رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، 2008).

أوّلًا: أثر القراءة في تقييم الحداثة بصفتها منجزًا فكريًا ومفهومًا فلسفيًا

يحيل فعل القراءة على عدد من الحقول الأخرى شأن الاطّلاع والاستجابة والتلقّي[2] والتدبّر والتعقّل[3]. ولئن تبادر إلى الذهن وجه سلبي لتلك العملية بوصفها قائمة على التأثّر بتصوّرات الآخرين ومواقفهم، فإنّ التجارب التاريخية المعزّزة ببعض النظريات النقدية الحديثة أثبتت أهميّة القراءة فقدّمتها على التصوّرات السياقية والنسقية[4].

وإذا كان موضوع القراءة لا يخلو من بعض المشكلات المتّصلة بالقراءة في حدّ ذاتها مثل الحديث المتعلّق بصعوبات القراءة[5] وأثرها في عمليات التعلّم والفهم وإنتاج المعنى[6]، فإنّه من الناحية التاريخية ثبت دور القراءة المؤسّس للأطروحات والمواقف والمختلفة. يبرز ذلك جلّيا سواء عند تأوّل النصوص المؤسّسة للثقافة العربية الإسلامية من قرآن كريم وسنّة نبوية أم عند مراجعة الأدبيات التي صاغتها أجيال متلاحقة من الكتّاب والأدباء والمثقفين في الحضارة العربية الإسلامية. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى تلك المناظرة الشهيرة التي جرت بين الغزالي وابن رشد في ما يخصّ (تهافت الفلسفة) و(تهافت التهافت).

بيد أنّه يتعيّن علينا الإقرار بأنّ عملية القراءة بالمعنى الذي وضعناه لها لم تتبلور مفهومًا نقديًا مكتملًا إلاّ في المجال الثقافي الغربي. يبرز ذلك في عدد الأعمال النقدية التي قد تتباين مناهجها إلاّ أنّها تشترك في اعتماد آلية القراءة. ولمّا كان من الصعب الإحاطة الشاملة بتلك الأعمال كلها، فإنّه يمكننا أن نذكر الدروس الشهيرة التي ألقاها الأركيولوجي الفرنسي ميشال فوكو Foucault خلال ستينيات القرن العشرين بالجامعة التونسية. واهتمّ فيها بقراءة النسق الديكارتي وعلاقته بأهمّ الفلاسفة المؤسّسين للحداثة الغربية أمثال هيغل Hegel ونيتشه Nietzsche وهايدغر Heidegger.

(2) وهو ما يُحيل على نظريّة التلقّي والاستقبال. وهي نظرية نقدية برزت نهاية ستينيات القرن العشرين في جامعة كونستانس الألمانية على أيدي الأستاذين هانز روبرت ياوس Hans Robert Jauss وفولف غانغ آيزر Wolfgang Iser. راجع: علي حمودين -المسعود قاسم، إشكالات نظرية التلقّي: المصطلح، المفهوم، الإجراء، مجلة الأثر، عدد 25، (حزيران/ يونيو 2016)، ص 306.

(3) يمكن مراجعة:-Downing, John, Lire et raisonner, Toulouse: Privat, 1984.

(4) راجع إشكالات نظرية التلقّي: المصطلح، المفهوم، الإجراء، ص307-308.

(5) يتّصل هذا المعطى بالمقاربة البيداغوجية يمكن مراجعة: -Staiger, Ralph, L›enseignement de la lecture: problèmes et réflexions, Neufchâtel: Delachaux et Niestlé Paris: Presses de l›Unesco , 1976.

-Jouve, Vincent, La Lecture, Paris: Hachette, 1993.

(6) يمكن مراجعة الملتقى الذي نظّمته كلية الآداب بمنوبة التونسية: -Lecture et création: actes du colloque international, Faculté des Lettres de la Manouba 7-8-9 1997, Tunis: Faculté des Lettres de La Manouba, 1997 Mars 1996.

تمتد القراءة إلى عدد من المجالات الأخرى بما فيها الحقول المنتمية إلى المجال المعاصر والراهن سواء أكان ذلك متعلّقًا بالنواحي السوسيولوجية[7] أم السياسية[8].

نخلص ممّا تقدّم ذكره إلى أنّ القراءة مفهوم نظري وإجرائي يستوعب التصوّرات والحيثيات النظرية والعملية المختلفة. ولسنا بحاجة في هذا الصدد إلى اجترار المعطيات المختلفة آنفة الذكر وتمطيطها بالبرهنة على صحّة موقفنا، الذي اتّخذنا فيه من القراءة الطرابيشية إشكالية بحث على أمل الظفر بما يسعف الحداثة العربية الراهنة ويمكّن تصحيحَ مسارها بتنوير الفكر العربي. غير أنّنا معنيون باستكمال الحديث عن الحداثة بصفتها مفهومًا نظريًا ومنجزًا حضاريًا يمكن رصده وتقييمه، وهو ما يعني قابليته للقراءة بالصيغة التي أشرنا إليها سابقًا.

لعلّ من علامات ذلك التميّز تباين المواقف حولها في ما يخصّ حقيقتها: أهي فعلًا من إفرازات العصر الحديث والتنوير الأوروبي أم أنّ لكلّ حضارة حداثتها الخاصّة بها؟

لأنه لا تهمّنا في هذا البحث الإجابة بالنفي أو الإيجاب، فإنّنا معنيون بالإشارة إلى أهمّ الأطروحات الباحثة في تلك المسألة بوصفها قراءة ضمنية للحداثة مفهومًا ومشروعًا.

يذهب أصحاب الموقف السائد إلى أنّ الحداثة مشروع غربي خالص بما أنّها إفراز لما سماه هيغل (الأزمنة الحديثة)modern times-temps moderne أو (الأزمنة الجديدة)[9]. وقد ورد ذلك التمييز بين العالم الجديد أو العالم الحديث الذي يمثّله العالم المسيحي-الجرماني والعصور اليونانية-الرومانية في أثناء بحثه في فلسفة التاريخ وتاريخ الحضارة الإنسانية[10].

وقد احتكم أصحاب هذا الموقف الذي يشمل فلاسفة غربيين مؤسّسين (هيغل، فيبر) ولاحقين غربيين وعرب إلى ما وصفوه بـ (الصدمات الثلاث) التي تشمل المجالات الكسمولوجية والسيكولوجية والبيولوجية.

(7) انظر على سبيل الذكر أعمال الملتقى التالي: Jacques Dubois; Pascal Durand, Le Symbolique et le social: La reception internationale-de la pensée de Pierre Bourdieu, Bruxelles: Les Editions de l›Université de Liège, 2005.

(8) انظر على سبيل الذكر أعمال الملتقى التالي:Braud, Philippe, Le jardin des délices démocratiques: pour une lecture psycho-affective:des régimes pluralistes, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.

(9) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي (مترجمة)، ط1، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995)، ص12-13.

(10) راجع: هيغل، العقل في التاريخ، مج1، محاضرات في فلسفة التاريخ، عبد الفتاح إمام (مترجمًا)، ط3، (بيروت، دار التنوير، 2007)، ص57.

أمّا الموقف الثاني فهو موقف نقدي أساسًا من العقلانية الأداتية التي حصرت الحداثة في دائرة الثقافة الغربية، فهي وفق هذا المعطى محاولة لتصحيح الحداثة وتجاوز إخفاقاتها وآلامها[11] على حدّ تعبير تايلور Taylor.

لأن النقّاد أدرجوا هذا التصوّر ضمن تيّار ما بعد الحداثة، فإنّ الأمر لا يعنينا بقدر ما تهمّنا الإشارة إلى أبرز المواقف في ما يخصّ الموقف النقدي من الحداثة. يبرز تايلور في هذا المضمار بموقفه التطوّري، إذ يتجاوز المركزية الغربية للحداثة إلى الإقرار بأنّ كل الثقافات قد شهدت حداثة ما بطريقتها الخاصّة. وهو ما يعني وجود حداثة متعدّدة[12]. ومن المعلوم أنّ هذا الرأي الذي عبّر عنه تايلور كان منتظرًا لأنّه ينسجم مع تصوّراته لنظرية التعدّد الثقافي[13] التي تعدّ تيارًا ثقافيًا بارزًا في الجدل الثقافي الراهن.

يتدعّم ذلك الموقف النقدي بما خلص إليه فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية انطلاقًا من مقاربتي هابرماس Habermas وتلميذه هونيث Honneth. يذهب هابرماس في مقاربته التواصلية إلى أنّ الحداثة مشروع غير مكتمل بما أنّ الوعي التاريخي يتطوّر بتراكم التجارب التاريخية والخبرات[14]. أمّا هونث فقد تطرّق إلى مخلّفات تطبيقات الحداثة الغربية في البنى الاجتماعية، فعدّها من أسباب شيوع «مجتمع الاحتقار» الذي تغيب عنه قيمة الاعتراف، وما ينجرّ عن ذلك من استفحال الظلم والعدوان[15].

يمكننا القول إنّ الحداثة تمتاز بأربع خصائص بارزة متمثّلة في الإيمان بالإنسان والإيمان بالعالم الطبيعي والإيمان بالعقل والإيمان بالقوة والروابط الإنسانية أساسا لبناء المجتمعات[16]. واستنادًا إلى تلك الخصائص يمكننا القول إنّ الحداثة ((ظاهرة حضارية نشأت بفعل تحوّلات عميقة في النظم الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والعلمية تجلّت آثارها في الحياة اليومية والعادات))[17].

(11) Taylor, Charles, Le malaise de la modernité, Les éditions du Cerf, Paris, 1994, p18.

(12) تشارلز تايلور، المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، الحارث النبهان (مترجمًا)، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص11.

(13) Taylor, Charles, Multiculturalisme Différence et Démocratie, traduit de l'américain par Denis Armand CANAL, Société Nouvelle, 1994, p45.

(14) عبّر هابرماس عن هذا الرأي في محاضرته التي تحمل عنوان (الحداثة مشروع غير مكتمل) التي ألقاها في أيلول/ سبتمبر 1980 في أثناء تسلّمه لجائزة أدورنو Adorno. راجع: هابرماس، ص 15.

(15) الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 2014)، ص 199.

(16) قسطنطين زريق، خصائص الحداثة، ضمن الكتاب الجماعي الحداثة، ط1، (الدار البيضاء، دار توبقال، 1996)، ص 12.

(17) راجع: Baudrillard, Jean, Modenité, Encyclopédia Universalis, France. S/A, 1992, corpus15, p552.

لا جدال في أنّ تعدّد تلك التحوّلات التي تقاطعت معها الحداثة أكسبها أبعادًا مختلفة، ممّا يسوّغ الحديث عن دلالات مختلفة لها شأن المفهوم التقني والعلمي والمفهوم الفكري والمفهوم السيكولوجي والمفهوم السياسي[18]. بيد أنّ تلك المفهومات كلها تستند إلى ثلاثة أثافي متعلّقة بالعقلانية والذاتية والحرية[19].

لئن تضمّن تحليلنا السابق لمفهومي القراءة والحداثة إشارات إلى أوجه العلاقة المفترضة بينهما، فإنّه قمين بنا توضيح تلك العلاقة أكثر ما يمكن بربطها بالنموذج الطرابيشي الذي نشتغل عليه في هذه الورقة البحثية. ويمكن التأكيد في هذا الصدد بأنّ القراءة شكّلت آلية فعّالة في تشكّل الحداثة في مرحلة أولى ثم في قراءتها ونقدها في مرحلة تالية. ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ القراءة سواء أكانت مفهومًا أم آلية لم تتطوّر إلاّ بفضل الثورة التي أحدثتها الحداثة في مستوى طرق القراءة ومناهجها وغير ذلك.

تهمّ الحالتان المذكورتان آنفًا المجال التداولي الثقافي الغربي بما أنّ الإجماع حاصل على حداثته الفعلية على الرغم من النقد الموجّه لها.

لم تنجز الحداثة الغربية إلاّ بعد عقلنة تراثها وتبويبه في عناوين كبرى تختزل الأطوار المختلفة[20]. ولئن كانت تلك القراءة العقلانية للتراث لا تخلو من مطاعن عدة تهمّ أساسًا النزعة العقلانية التي تحكّمت في تلك القراءة، ووجّهتها إلى طمس تأثيرات الموروث الشرقي (البيزنطي) في الحضارة الغربية والاقتصار على الموروث اليهو-مسيحي واليوناني والروماني، فإنّ ما يهمّنا في هذا السياق التشديد على دور القراءة في توفير مهاد فكري للنهضة الأوروبية. لكن لا شكّ أنّه في ضوء تلك النهضة تطوّرت علوم عدة واستقلّت بنفسها، بما فيها علم اللاهوت والفلسفة وبقية العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويمكن أن نذكّر في هذا المضمار بأنّ أهمّ المناهج التأويلية مع سبينوزا Spinoza وشلايرماخر Schleiermacher وغدامير Gadamer قد برزت في ذلك المنعرج الحضاري الحاسم.

تجعل هذه العلاقة الجدلية بين القراءة والحداثة مشكلتنا المطروحة في هذه الورقة بحثًا جادّا لا يكتفي بتحليل نظام الأفكار الناظم بين مفهومين نظريين قد يلتقيان حينًا ويفترقان في أحيان أخرى، وإنّما يتجاوز ذلك إلى تقييم مشروع مفكّر له إسهامات نوعية في الثقافة العربية.

(18) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر كذلك: Barbier, Maurice, La modernité politique, Paris: Presses universitaires de France, - 2000.

(19) عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط1، (بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 56. ومن الضروري الإشارة إلى أنّنا اعتمدنا مقالنا: حدود تمثّل الحداثة بالعالمين العربي والإسلامي في فكر طه عبد الرحمن، مجلّة جامعة القدس المفتوحة، (عدد 39، تشرين الأوّل/ أكتوبر 2016)، ج1، ص 75- 150.

(20) راجع: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط3، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 30-41.

سنحاول في المراحل الآتية من هذه الورقة البحثية النظر في كيفية قراءة طرابيشي مشروع الحداثة العربية ومضامينه، سواء في ما يتّصل بالنخبة العربية التي تمثّلت الحداثة أم تطبيقات الحداثة العربية في المجالات الحضارية المختلفة.

ثانيًا: نوعية قراءة طرابيشي للحداثة العربية ومستوياتها

يمكن البحث في القراءة الطرابيشية انطلاقًا من أهمّ الآليات المعتمدة والعوامل التي عطّلت مسيرة الحداثة العربية ومستويات قراءة الخطاب العربي المعاصر وآفاق مشروع الحداثة العربية على الأمدين القريب والبعيد.

1. آليات القراءة الطرابيشية للحداثة العربية

تشكّل الآليات أوّل مفاتيح فهم الظواهر الطبيعية والنصّية والحضارية بما أنّه يتمّ بوساطتها النفاذ إلى لبّ تلك الظواهر وتفسيرها. ولئن كان من العسير استقصاء مختلف تلك الآليات الموظّفة في خطاب ما، فإنّه من الضروري تحديد أهمّها. ولعلّ من مقتضيات ذلك التحديد المأمول انتهاج خطوتين أساسيتين.

تتعلّق الخطوة الأولى بالإشارة إلى أهمّ المجالات التي تنتمي إليها آليات خطاب ما، أمّا الخطوة الثانية فتتّصل بوجوب ترتيب تلك الآليات بالنظر إلى ثنائية المعرفي والأيديولوجي، إذ لا جدال في أنّ كلّ فكر يصطبغ بهذه الثنائية إلى حدّ يمكن فيه عدّها من (المتلازمات) على الرغم مما قد يبدو في هذا الحكم من مبالغة[21].

يمكن ضمن ذلك الإطار المنهجي المذكور آنفًا الزعم بتعدّد مجالات الآليات الطرابيشية في قراءة مشروع الحداثة العربية. يهمّ ذلك التعدّد الحقول المعرفية أساسًا. ويسوغ لنا في هذا السياق الإشارة إلى المجالات الآتية:

- العلم العقلاني ممثّلا في عدد من الأعلام أبرزهم لالاند Lalande وباشلار Bachelard.

(21) مردّ تلك المبالغة أنّ الأيديولوجيا القائمة على برامج ضرورية لتكريس القيم الإنسانية الكبرى شأن الديمقراطية والتعدّدية، وبهذا المعنى فالأيديولوجيا البرامجية صورة من صور (سوسيولوجيا المعرفة) بتعبير كارل مانهايم. راجع: الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، محمد الدريني (مترجمًا)، ط1، (الكويت، شركة الكتاب، 1980).

• علم التحليل النفسي ممثّلًا في فرويد Freud ويونغ Jung وماندل Mendel.

• التفكيكية والبنيوية ممثّلة ضمنيًا في دريدا Derrida وستراوس Strauss مزوّدة بالحفر الأركيولوجي للنصوص بالاستئناس بالمقاربة الفوكوية.

• فلسفة التاريخ الهيغلية والماركسية.

يمكن أن نذكر من أهمّ الآليات العقلانية آلية التفكيك وآلية التأسيس وإعادة التأسيس وآلية التكامل المعرفي وآلية التنسيق الاستنتاجي وآلية الترتيب وإعادة الترتيب وآلية إسناد القيم للأنساق المعرفية.

ولمّا كانت تلك الآليات العقلانية متداخلة في ما بينها في المدوّنة الطرابيشية، فإنّه قمين بنا تناولها تناولًا إجماليًا تأليفيًا لا يستبعد الإشارة إلى أهمّها كلّما كان ذلك ضروريًا.

تندرج تلك الآليات المختلفة ضمن باب تأويل التاريخ العربي. ونحن نستعمل التاريخ ليس بمعناه المباشر الذي يقصره على أحداث مضت وولت أو بصفته (فنًّا) أو (علمًا)، وإنّما بما هو فعالية حضارية متمدّدة في الماضي والحاضر والمستقبل[22]. يجعل هذا المعنى التاريخ مرادفًا للمنجز الإنساني سواء ضمن ثقافة مجتمع ما وحضارته أم ضمن المشترك الإنساني والحضارة الكونية. ولسنا بحاجة إلى التذكير بأنّه في ضوء المعنى المذكور آنفًا للتاريخ تندرج مقاربتنا لمراجعة طرابيشي النقدية.

اعتمد طرابيشي آلية التفكيك في تأويله للتاريخ العربي. ولئن أحال التفكيك على النظرية النقدية التي صاغها جاك دريدا[23]، فإنّه تعاضد في القراءة الطرابيشية مع عدد من الحقول الأخرى ضمن ما يمكن تسميته بتفاعل الآليات أو تفاعل المناهج.

يشمل التفكيك مستويات مركّبة، فهو يستهدف مراجعة تصوّر قراءة النخبة العربية للتراث بصفته مدخلًا لا غنى عنه لتحقيق مشروع الحداثة المأمول. كما يستهدف المدوّنة التأسيسية للثقافة الإسلامية.

(22) راجع: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، (بيروت، دار العلم للملايين، 1985)، وعبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط2، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، مج1.

(23) يمكن مراجعة مؤلّفات دريدا الآتية:

-Derrida (J), De la Grammatologie, Ed de minuit, Paris, 1991.

- L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.

ومن المهمّ أن نلاحظ أنّه لولا القصور المعرفي الذي بدا في الخطاب العربي ربما لم تتمّ المراجعة الطرابيشية لمصادر الثقافة الإسلامية الأساسية.

تستند آلية التفكيك إلى بعض مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية شأن التحليل النفسي والحفر الأركيولوجي. ولعلّ الطريف في هذا الانفتاح طريقة تطبيق طرابيشي لتلك المناهج في مجال بحوثه النقدية.

لا يقتصر التحليل النفسي الموظّف في القراءة الطرابيشية على المدرسة الفرويدية المعروفة في هذا المجال[24]، وإنّما يشمل كذلك عددًا من المحلّلين الآخرين المنتمين إلى ما بعد الفرويدية أمثال يونغ وجيرار ماندل.

وقد تمّ تشريح حالة الثقافة العربية المعاصرة والراهنة انطلاقًا من أنماط التعبير والتفكير التي صاغها المثقفون العرب. ولئن كان يجدر بنا في هذا السياق تجنّب تحديد الأمثلة والقضايا تحديدًا واضحًا بما أنّ ذلك سيكون موضوعًا للعناصر الآتية، فإنّه يتوجّب علينا الإشارة إلى كيفية اشتغال آلية التحليل النفسي من المنظور الطرابيشي. على الرغم مما في هذا التمشّي من جنوح إلى تفاصيل قد تبعدنا عن الغاية المرام بلوغها في هذا المستوى التحليلي.

يختار طرابيشي (العصاب) مفهومًا جامعًا لحالة مرضية جماعية أصابت النخبة العربية، ثم يضبط موقفها من التراث على أساس كونه عيّنة دقيقة تشخّص ما سماه بـ (الجرح النفسي)[25] الذي أصاب تلك النخبة فأربكها إلى حدّ أضحت تناقض نفسها بنفسها في ما يخصّ تصورها للتراث[26].

سعى طرابيشي في ضوء تلك المقاربة التحليلية النفسية إلى ضبط تحديدين: استهدف التحديد الأوّل معنى العصاب. أمّا التحديد الثاني فقد تركّز على نوعية ذلك العصاب أو العطب وبداية ظهوره[27].

ولئن كان من الوجيهي مناقشة هذا التصوّر الطرابيشي، فإنّ مجال تقييم هذه التصوّرات وغيرها غير مدرج في هذا المستوى التحليلي. ذلك أنّه يتعيّن علينا استكمال أهمّ مقوّمات آلية التفكيك المعتمدة

(24) من المعلوم أنّ طرابيشي ترجم عددًا من المؤلّفات الفرويدية.

(25) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص188.

(26) لئن كنّا سنحلّل ذلك من خلال التعرّض إلى قراءة طرابيشي لبعض مشروعات الحداثة العربية شأن مشروعي حنفي والجابري، فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى التناقض في تصوّرات حنفي. مثلًا يبرز في عدّ التراث (أما رحيمة) حينًا و(أبًا مضطهِدًا) أحيانًا أخرى. راجع المصدر نفسه، ص 216.

(27) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 10.

في جهاز طرابيشي النقدي. ويمكن أن نذكر في هذا المجال آلية الحفر الأركيولوجي للنصوص التراثية التي تعدّ امتدادًا منطقيًا لقراءة النخبة العربية للتراث مثلما ألمحنا إلى ذلك سابقًا.

يعدّ الحديث عن الحفر الأركيولوجي للنصوص أمرًا شائعًا في النقد الغربي، وقد تقدّمت بنا الإشارة إلى اشتغالات فوكو البحثية في قراءة نصوص ديكارت قراءة أركيولوجية[28]. ويبدو لنا أنّ طرابيشي استفاد من تلك الفكرة المنهجية فحرص على تطبيقها في مجال شديد الخطورة نظرًا إلى خصوصيّته. يتعلّق ذلك المجال بالنصوص التراثية المؤسّسة للثقافة الإسلامية. وقد تركّز حفره الأركيولوجي على معرفة عوامل انزياح الثقافة العربية الإسلامية من مجال العقل إلى مجال الحديث، أو بتعبير طرابيشي ((من انتصار الأيديولوجيا الحديثية إلى هزيمة العقل))[29].

تمّ الكشف عن تلك النتائج الحضارية المتّصلة بانتصار الأيديولوجيا الحديثية وهزيمة المعرفة العقلانية بعد حفر أركيولوجي معمّق شمل أهمّ المدوّنات المؤسّسة للثقافة العربية مثل مدوّنات الشافعي[30] وابن حزم[31] وابن حنبل[32] والخطيب البغدادي[33].

ولئن بدا هذا الاختيار موجّهًا بما أنّه ركّز على مدوّنات محورية في (الإسلام السنّي)، فإنّه عمّم آلية الحفر الأركيولوجي لتشمل التاريخ السياسي. يظهر ذلك من خلال الربط الذي أقامه طرابيشي بين (انتصار أهل الحديث) وحدوث ما سماه بـ (الانقلاب المتوكّلي)[34].

بيد أنّ آلية التفكيك تفقد قيمتها إن لم يتمّ إسعافها بآلية بنائية تعيد تنظيم ما تمّ تفكيكه وإعادة صياغته، وهو ما برز في آلية الترتيب وإعادة الترتيب.

تبرز قيمة هذه الآلية النقدية في مراجعتها لمقولة (القطيعة المعرفية) في النسق الجابري بصورة بيّنة. ويستحسن بنا الإشارة إلى كيفية اشتغال آلية الترتيب وإعادة الترتيب قبل التصريح بقيمتها والنتائج التي أفضت إليها.

(28) راجع محور هذه الورقة البحثية الأوّل المتعلّق بأثر القراءة في الحداثة.

(29) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص614.

(30) المصدر نفسه، ص 173-270.

(31) المصدر نفسه، ص 314.

(32) المصدر نفسه، ص 497.

(33) المصدر نفسه، ص 553.

(34) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 483.

ركّز طرابيشي على اعتباطية الثنائية المتحكّمة في تصوّرات الجابري، وهي الثنائية التي تزعم بارتباط (الإبستمولوجيا والجغرافيا)[35]. وتمّ بمقتضى ذلك الارتباط التمييز بين (عقل معرفي برهاني) و(عقل مشرقي بياني عرفاني). وإذا علمنا أنّ الجابري يفاضل بين تلك الأنماط التراثية في حدّ ذاتها على أساس كونها أنظمة معرفية حينما يذهب إلى وجود عقل بياني ضعيف وعقل عرفاني سخيف وعقل برهاني حصيف[36]، فإنّ المزالق التي وقع فيها الجابري يشتد خطرها أكثر نظرًا إلى أنّ ذلك التمييز لم يتمّ فقط بين أجزاء التراث، وإنّما بين الأقطار الجغرافية أيضًا[37]، مثلما أشار إلى ذلك طه عبد الرحمن. وهو ما لا يمكن أن يقرّ به كلّ فكر عقلاني يروم التأسيس وإعادة التأسيس.

يلخّص طرابيشي بلغته الواضحة الدقيقة أسباب تهافت نظرية الجابري في تكوين العقل العربي في سببين بارزين: يتعلّق السبب الأوّل بنواظم (الحفر الإبستمولوجي) التي تلغي أشكال التراتبيات المفترضة كلها باعتبارها مؤثّرات أيديولوجية في قوالب معرفية[38]. أمّا السبب الثاني فيتّصل بطبيعة المعرفة التراثية العربية الإسلامية ونوعيتها، إذ ((البيان والعرفان والبرهان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي بالنسبة إلى العقل العربي الإسلامي على الأقلّ، آناء من نظام إبستمي واحد، آناء متعاضدة في الغالب أكثر ممّا هي متعارضة))[39].

وبهذا المعنى فإنّ تلك القطيعة الإبستمولوجية الجابرية المزعومة التي تمّ في ضوئها المفاضلة بين أعلام التراث العربي الإسلامي، من مثل القول إنّ ابن رشد أفضل من ابن سينا والفارابي، وابن حزم والشاطبي أفضل من الشافعي والغزالي[40] قطيعة موهومة قائمة على تعسف في قراءة النصوص ولَيّ أعناقها و(تضخيمها)[41] أو عكسه.

(35) تركّز نقد طرابيشي على مؤلّفات الجابري الآتية: (نحن والتراث)، (تكوين العقل العربي) بأجزائه الأربعة. ويمكن مراجعة مواقف طرابيشي في كتابه، وحدة العقل العربي الإسلامي. ص98.

(36) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 39. يمكن مراجعة كذلك: عبد الباسط الغابري، مسألة تغيير الوعي في الفكر الإسلامي المعاصر والراهن قراءة في نصوص جودت سعيد وطه عبد الرحمن وعبد الكريم سروش وعزمي بشارة، ط1، (تونس، مركز الدراسات الإسلامية ومجمع الأطرش)، ص 97-120.

(37) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 78.

(38) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2002)، ص 404.

(39) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، ص 404.

(40) أحمد إبراهيم الشريف، (حورج طرابيشي) نقد نقد العقل العربي، الاختلاف مع فكر محمد عابد الجابري بحثًا عن الإنسان، مجلّة اليوم السابع، www.youm7.com

(41) وهو ما برز في موقفه من الشاطبي وتلاعبه بتبويب أعلام التراث الإسلامي من ذلك إخراج ابن حزم والشاطبي من خانة البيان إلى خانة البرهان وإخراج ابن سينا من دائرة البرهان إلى دائرة العرفان، راجع طرابيشي، وحدة العقل العربي، ص 316-403-404.

وقد كان من النتائج التي أفضت إليها آلية الترتيب وإعادة الترتيب الإقرار بوحدة العقل العربي الإسلامي والتكامل بين أجزائه وأقطاره، نظرًا إلى أنّ الأساس الذي تقوم عليه المعرفة يظلّ مستندًا إلى التنسيب ورهين متغيّرات مركّبة قبل أي شيء آخر.

نرجح أنّ إجمالنا مختلف الآليات العقلانية المعتمدة في القراءة الطرابيشية يستوفي أهمّ الأغراض المنوطة به، لذا فإنّه حقيق بنا استكمال البحث في آليات القراءة الطرابيشية ذات المنحى الأيديولوجي.

بيد أنّه يتعيّن علينا قبل ذلك لفت النظر إلى أنّ الآليات الأيديولوجية في المدوّنة الطرابيشية تحضر في ما لا يقلّ عن مستويين: يهمّ المستوى الأوّل مباني النصوص، ونعني بذلك نوعية المفردات والعبارات. ويمكن أن نذكر على سبيل الذكر المفردات الآتية: (التشطير)[42] و(الضدّية) و(التزييف)[43] و(الملغومة) و(التضخيم)[44]. أمّا المستوى الثاني فيتّصل بالوسائل في حدّ ذاتها شأن آلية (الإحياء) وآلية (الانعكاس) وآلية (التبرير) وآلية (الاستعارة).

يُقصد بآلية الإحياء البحث في (الأضابير) التراثية المستنيرة التي من الممكن أن تكون نماذج أو مناويل يُنسج على منوالها. ولا يعدّ هذا التمشّي أمرًا جديدًا في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، إذ دأبت السلفية الإحيائية على انتهاج هذا المنحى منذ فجر النهضة مثلما تفصح عنه كتابات محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وغيرهما. كما نجد بعض المفكّرين البارزين الذين يُوصفون بالعقلانيين العرب ساروا في هذا المسلك أمثال محمد أركون[45].

ولئن كان لا يهمّنا تعداد من انتهجوا هذا المنحى قبل طرابيشي، فإنّه من اللازم توضيح كيفية توظيف طرابيشي لآلية الإحياء التي وظّفها طرابيشي في سياق المنافحة عن الثقافة العربية الإسلامية من تهمّ معاداة الفلسفة وضمور قطب الطبيعة والنزعة العقلانية. ويمكن أن نورد في هذا الصدد ثلاث محطّات بارزة استقاها طرابيشي لتمثيل النزعة المادية والعقلانية في الثقافة العربية الإسلامية.

إذا كانت تلك المحطّات تضمّ ثلاثة أعلام بارزين هم جابر بن حيان[46] وإخوان الصفا[47] وابن

(42) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ط1، (بيروت، دار الساقي، 1996)، ص 9.

(43) المصدر نفسه، ص 7.

(44) طرابيشي، نظرية العقل، ص 316.

(45) راجع أطروحة أركون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي جيل التوحيدي ومسكويه، هاشم صالح (مترجمًا)، (بيروت، دار الساقي، 1997).

(46) طرابيشي، نظرية العقل، ص 364-366.

(47) طرابيشي، نظرية العقل، ص 366-369.

تيمية[48]، فإنّنا سنتوقّف في محطّة ابن تيمية لما يمثّله من إشكال كبير في الثقافة العربية الإسلامية سواء في مستوى شخصيته أم في مستوى تفكيره.

لا يسعّنا في هذا السياق إلاّ الإقرار بكون طرابيشي من القلائل الذين نزّلوا فكر ابن تيمية في مداره الصحيح من خلال مراعاة مستوى معرفة العصر الذي عاش فيه ابن تيمية، الذي شهد الاحتلالين الصليبي والمغولي للشرق الإسلامي، و((النسبية التي تسمح بها البنية الدينية لفكر العصر الوسيط))[49].

أقرّ طرابيشي انطلاقًا من ذلك بإعجابه بموقف ابن تيمية من فكرة القانون الطبيعي، فقد استأنف ابن تيمية بعد نحو قرنين ونصف قرن السجال الذي خاضه الغزالي ضدّ الفلاسفة، وعارض فيه مذهبهم (الحتمي) بمذهبه (الظرفي) وبقولتهم عن (الطبيعة) بمقولته عن (المادة) وفكرتهم عن (التلازم الضروري) بفكرته عن (الاقتران الجائز)[50].

إذا كانت آلية الإحياء قد شغلت وظيفة المنافحة والتبرير، فإنّ آلية الانعكاس قد شغلت دورًا تفسيريًا يهدف إلى محاولة فهم خصوصيات التراث العربي الإسلامي وأسباب هزيمة العقل وانتصار (الأيديولوجيا الحديثية). وقد أرجع طرابيشي ذلك إلى عدد من الأسباب المركّبة المتّصلة بتحوّلات (سوسيوثقافية) تهمّ ثقافات الشعوب المفتوحة التي في معظمها ذات موروث غيبي يقوم على المعجزات الحسّية، بينما معجزة القرآن بيانية عقليّة تهمّ ما يُعرف بالإعجاز القرآني. وهو ما دفع المسلمين إلى ذلك التحوّل واختلاق معجزات للنبي سواء في حياته أم بعدها[51].

إجمالًا يمكننا القول إنّ البحث في آليات القراءة الطرابيشية للحداثة العربية يشمل كذلك التراث العربي الإسلامي نظرًا للعلاقة الجدلية بين مفهومي التراث والحداثة. وهو ما مكّننا من تشكيل مؤشّرات أوّلية عن مجمل عناصر التحليل اللاحقة لهذه الورقة البحثية سواء في ما يتّصل بعوامل إعاقة مشروع الحداثة أم في مستوى نوعية أهمّ المشروعات الفكرية المطروحة[52].

(48) طرابيشي، نظرية العقل، ص 369-389.

(49) طرابيشي، نظرية العقل، ص 363.

(50) طرابيشي، نظرية العقل، ص 370.

(51) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 161.

(52) يبرز ذلك جلّيًا في ما يخصّ مشروع الجابري.

2. عوامل إعاقة مشروع الحداثة العربية

لئن كان يتعيّن علينا التفريق بين عوامل التخلّف العربي الإسلامي بصفة عامّة وعوامل إعاقة مشروع الحداثة العربية في فكر طرابيشي، فإنّه لا مناص من ذلك التداخل أحيانًا نظرًا إلى الطابع المركّب لعوامل إعاقة تطوّر مشروع الحداثة العربية كما تصوّرها طرابيشي الذي امتاز بقدرة على التصحيح الذاتي ممّا جعل من قراءته للحداثة العربية مسارًا يعكس التحوّلات المختلفة التي شهدها فكره[53].

يمكن التمييز في ضوء المنطلقات المذكورة آنفًا بين ثلاثة عوامل أساسية اختزل بها طرابيشي منغصات نجاح مشروع الحداثة في العالم العربي الإسلامي. تتمثّل تلك العوامل في العامل التاريخي والعامل السيكولوجي والعامل المعرفي. وهي عوامل تحمل بين طيّاتها مؤثّرات أخرى متفرّعة عنها وتتقاطع في ما بينها.

أ. العامل التاريخي: لما كان طرابيشي من الذين يعدّون الحداثة مسارًا تاريخيًا ممتدًّا في الزمن بأبعاده المختلفة ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، فإنّه توصّل إلى أنّ تعثّر مشروع الحداثة العربية لم يحدث بصورة مفاجئة. إذ تراكمت المعرقلات طوال تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، ولعلّ هذا ما يفسّر قوّة الصدّ التي تشكّلها تلك المعرقلات أمام محاولات النهوض والتقدّم والتحديث.

بيد أنّ ذلك التراكم التاريخي يفرض وجود نقطة بداية معيّنة ممثّلة في تحوّلات (سوسيوثقافية) ما أو عوائق إبستمولوجية اندفع في إثرها مسار النكوص الحضاري إلى ما عليه العالم العربي اليوم. ينبّه طرابيشي إلى أنّ تحوّلًا داخليًا حاسمًا مسّ العقل العربي الإسلامي. وقد سمى طرابيشي ذلك العامل بـ ((التحوّل من لاهوت الرسالة إلى لاهوت المعجزة))[54].

أوضح طرابيشي خطر ذلك التحوّل ودوره في تعطيل مسيرة الحضارة العربية الإسلامية بالبحث في معناه وتداعياته على الثقافة الإسلامية. وقد اقترن تحديد معنى ذلك التحوّل بالإشارة إلى كيفية حدوثه، وهي كيفية تتناقض كلّيًا مع الاستخدام النسبي للعقل الذي دعت إليه المنظومة القرآنية والدينية الإسلامية ككلّ، سواء في مستوى الحثّ على النظر العقلي في ملكوت الله لاستكناه وجود إلاه مدبّر للكون أم من خلال تدبّر الإعجاز البلاغي القرآني[55].

(53) سنفصّل مسارات طرابيشي الأيديولوجية والفكرية في العنصر الأخير من هذه الورقة البحثية.

(54) طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 172.

(55) المصدر نفسه، ص 161.

ولئن اقترنت كيفية ذلك التحوّل بالاحتكاك الثقافي مع مجتمعات أعجمية يزخر مخيالها الجماعي بأنماط من المعجزات الحسيّة والخوارق، فإنّها مع ذلك تظلّ عوامل داخلية أساسًا. فلولا توفّر المرويات الشفوية المنقولة عن النبي في أثناء حياته وبعد مماته لم يتغلغل (لاهوت المعجزة)[56] في الثقافة العربية الإسلامية.

أمّا عن امتدادات ذلك التحوّل فتتصل بـ (الجهد التأصيلي) الذي تمّ لاحقًا بوساطة أعلام بارزين في الثقافة العربية أمثال الشافعي وابن حزم وابن حنبل.

يلتقي طرابيشي ضمنيًا في هذا الصدد مع تصوّرات نصر حامد أبو زيد حين أقرّ بأنّ الشافعي بجهده التقعيدي قنّن أصول الفقه، وأرسى (أيديولوجيا السنّة) التي لم تقتصر خطورتها على إشاعة (لاهوت المعجزة) وجعله عنصرًا ثابتًا في المخيال والوعي العربي الإسلامي، وإنّما كذلك في الإجهاز على العقلانية النسبية المتوافّرة في الدائرة الثقافية الإسلامية[57].

يظهر تأثير تكريس أيديولوجيا السنة في الموقف من النصّ الديني، فقد حرص ابن حزم على صياغة منهج أصولي وصفه طرابيشي بكونه (وثنية النصّ)[58] أو (تصنيم النصّ)[59]. يعني هذا أنّه تمّ التلاعب بالنفس التحرّري الذي يتّسم به خطاب الشارع الإلهي في ما يخصّ اعتماد العقل في تدبّر الموجودات والظواهر. وقد تولّد عن ذلك كله (عقل تخريجي)[60] بدل أن يتشكّل عقل برهاني أو استدلالي. على الرغم من تحفّظ بعض الجهات على هذا الرأي بما أنّه يطمس الجهد العقلية الذي تمّ في سبيل صياغة علم الحديث في الثقافة الإسلامية، انطلاقًا من ضبط معايير عدة يتمّ في ضوئها تمييز صحيح الأحاديث من ضعيفها من ناحيتي الإسناد والمتن[61].

لا جدل في أنّ هذه السنة الثقافية أسهمت في (سبات العقل) في الحضارة العربية الإسلامية بوصفها الخطّ الذي سارت عليه أجيال متلاحقة من علماء الأمة إلى منتصف القرن التاسع عشر بداية النهضة العربية الحديثة[62]. ومن الجلّي أن تلك السنة الثقافية لما تختزله من موروث تمتد جذوره إلى قرون عدة

(56) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(57) طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 173-270.

(58) المصدر نفسه، ص 312.

(59) المصدر نفسه، ص 368.

(60) المصدر نفسه، ص 389.

(61) يمكن مراجعة مؤلّفات ابن الصلاح في علم الحديث.

(62) لا يلغي ذلك وجود الاستثناء الخلدوني ولا القول ببداية إرهاصات النهضة العربية منذ القرن السابع عشر مثلًا.

تشكّل عبئًا يعسّر عمليتي التحديث و(الدمقرطة). ويمكن القول إن تلك الصعوبة تشمل مستويين: المستوى السيكولوجي والمستوى المعرفي.

ب. العامل السيكولوجي: تضمّن تحليلنا السابق الإشارة إلى تشكّل تراكم تاريخي لمعرقلات مشروع الحداثة العربية المختلفة. وبما أنّه لا يمكن الفصل بين التاريخ والشخصية التي صاغته، فإنّه من المنتظر تأثير ذلك التراكم في الشخصية العربية الإسلامية. ولئن لم نصطنع نظرية الانعكاس الماركسية أو نظرية الوعي واللاوعي الفرويدية في هذا الغرض، فإنّه من البيّن أنّ أعطابًا مختلفة مسّت الشخصية العربية الإسلامية مما جعلها لا تستوعب مشروع الحداثة استيعابًا يثبت حسن تمثّلها لها. ويعزّز قدرتها على الإسهام الفعلي في تلك الحداثة وتطويرها ما دامت هناك قيم كونية مشتركة.

يرصد طرابيشي ما لا يقلّ عن أربعة عوارض سيكولوجية[63] تختزل العامل النفسي متمثّلة في (الجرح النرجسي)[64] نتيجة الإحساس بالتفوّق الغربي وغياب مبدأ الاعتراف والعصاب والانبهار بالغرب.

يربط طرابيشي ما سماه بـ (الجرح النرجسي) بشعور النخبة العربية بتفوّق الغرب الحضاري. ولم يكن لذلك الجرح أن يتعمّق بتلك الكيفية لو لم يكن للحضارة العربية ماض مجيد. فالمقارنة بين الحاضر التعيس والماضي المجيد تفاقم أوضاع ذلك الجرح، لا سيما أنّ الغرب المتفوّق ليس إلاّ الخصم التاريخي للعالم العربي، بل أكثر من ذلك لم يكتف الغرب بتفوّقه الحضاري وإنّما اجتاح عسكريًا.

لئن كان لا يعنينا تفصيل أوجه تلك العلاقة التي تجمع الإسلام بالغرب ما دامت قد أفاضت عدد من الدراسات في تناولها[65]، فإنّه يستحسن بنا التنصيص على أن للظرفية التي تمّت فيها محاولة تحديث العالم العربي دور في إخفاق مشروع الحداثة. وهو موقف لا يقتصر على طرابيشي، وإنّما يشمل كذلك المفكّرين العرب جلّهم على اختلاف مشروعاتهم الأيديولوجية والفكرية[66].

(63) ننبّه إلى أنّ هذا التحديد للعامل السيكولوجي منهجي إجرائي، نظرًا إلى احتمال تقاطعه مع عوامل سوسيوثقافية وتاريخية.

(64) طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 188.

(65) Tlili, Bechir, Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en tunisie au XIX siécle (1830-1880), (publication de L' Université de tunis, 1974).

- Georges, Gorm, Pour une lecture profane des conflis, La decouverte, Paris 2012.

(66) يمكن أن نذكر مثلًا أركون والجابري وبلقزيز. راجع: عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 38.

تهمّ العلامة الثانية المتعلّقة بغياب مبدأ الاعتراف قطاعًا مؤثّرًا في الإنتلجنسيا العربية المعاصرة والراهنة، إذ هي لا تستثمر جهدها الفردي ضمن إطار جماعي مؤسّساتي يسهم في تجويد الأفكار وترقية المشروعات الفكرية الجادة بقدر ما تنتهي في معظمها إلى الاستبداد بالفضل وطمس جهود الآخرين وتقزيمهم. وقد أشار طرابيشي في هذا الصدد إلى بعض تلك النماذج ممثّلة في الجابري وعبد الرحمن بدوي وغيرهما[67]. فالجابري صاحب موسوعة تكوين العقل العربي تغافل عن الإشارة إلى أنّ مصدر مصطلح (العقل العربي) يرجع إلى زكي نجيب محمود وليس من إبداعه الخاص[68]، إضافة إلى قراءته التجزيئية للتراث العربي الإسلامي.

لا يقتصر غياب مبدأ الاعتراف على موقف الإنتلجنسيا من بعضها بعضًا، وإنّما يشمل كذلك موقفها من ذاتها من خلال ضمور النقد الذاتي وتجاوز قصورها المعرفي والبرامجي وعدم الوعي بقيمة التحدّيات المطروحة. وهو ما يفسّر انعدام النزعة التصحيحية ومبادئ الإقرار بالأخطاء[69].

يعدّ الانبهار بالغرب علامة اهتزاز الشخصية فتسعى إلى إخفاء عقدها وإنكارها انطلاقًا من تقزيم الذات وتضخيم الغرب. وهو ما حرص طرابيشي على إبرازه في ردّه على موقف بدوي والجابري المنكر لوجود فلسفة عربية إسلامية بسبب طبيعة الإسلام بحسب زعمهما، وتنويههما مقابل ذلك بالتراث الفلسفي الأوروبي[70]، فقد ذكّر طرابيشي بتاريخ المسيحية الحافل بمقاومة الفلسفة وملاحقة الفلاسفة[71].

لقد سبقت لنا الإشارة إلى أنّ طرابيشي اختار (العصاب) مفهومًا جامعًا يلخّص مختلف الأعطاب السيكولوجية التي مسّت الشخصية العربية وجعلتها أسيرة عقد نفسية محورها التشبّث بالماضي[72]. وقد كان من نتائج ذلك تلازم نكوص الشخصية العربية مع نكوص الحضارة العربية وانغلاقها في دائرة مظلمة لا مستقبل لها.

لا شكّ أنّ العوارض السيكولوجية المختلفة التي أفضت إلى حالة (العصاب الجماعي)[73] سيمتد

(67) سنفصّل ذلك في العنصر اللاحق المخصّص لقراءة طرابيشي لمشروعات الحداثة الفكرية.

(68) ذكر زكي نجيب محمود مصطلح (العقل العربي) ضمن مقاله (العقل العربي يتدهور بمجلة روز اليوسف بتاريخ 1977/4/14. راجع مقال: جورج طرابيشي كيف نظر إلى نقد نقد العقل العربي بالموقع الإلكتروني: www.alarabia.net

(69) لا نبالغ إذا اعتبرنا طرابيشي من الاستثناءات في هذا المجال، فقد تحوّل من الماركسية والقومية إلى الديمقراطية والليبرالية مثلما ألمحنا إلى ذلك سابقًا.

(70) راجع: جورج طرابيشي، مصادر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط2، (بيروت، دار الساقي، 1998)، ص 25-55.

(71) راجع الموقع الإلكتروني: www.marefa.org

(72) طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 10.

(73) طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 10.

تأثيرها إلى أنظمة التفكير ممّا يغذّي فرضية اهتزاز الجانب المعرفي وقصوره، وهو ما سنسعى إلى البحث فيه ضمن العامل المعرفي.

ج. العامل المعرفي: تتعدّد أوجه القصور المعرفي في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وقد كان ذلك القصور حصيلة أسباب سوسيوسيكولوجية وعاملًا أساسيًا في تهافت مشروع الحداثة الفكرية العربية وعدم تخلّصها من مزالق المفارقات التي سقطت فيها. ويمكن التوقّف عند ثلاث علامات مهمّة تختزل ذلك القصور المعرفي: وتهمّ تلك العلامات الثلاث غلبة المعرفي على الأيديولوجي، وانتهاج التفكيك من دون بناء، و(التمامية)[74] وغياب المراجعة.

تبرز سطوة الأيديولوجي على المعرفي في خطاب المفكّرين الذين اشتغل طرابيشي على نصوصهم[75]، في طغيان الانفعال وتضخيم الذات سواء الذات الفردية أم الذات الجماعية الحضارية. ففي الحالة الأولى يمكن اتّخاذ عبد الرحمن بدوي نموذجًا لها، أمّا الحالة الثانية فيمكن ذكر مفهوم (التطهّرية الحضارية)[76] الرائج في خطاب اليسار الإسلامي عمومًا وكتابات حنفي خصوصًا. فبمقتضى ذلك المفهوم الانطباعي الغائم يتمّ اصطناع حدود وموانع بين الحضارتين العربية والغربية إلى حدّ يُشترط فيه تراجع الحضارة الغربية لتتطوّر الحضارة العربية.

لا يقتصر تأثير الأيديولوجيا على اصطناع الحواجز الوهمية والانخراط الضمني في أطروحة (صدام الحضارات) التي نظّر لها برنارد لويس Lewis وصمويل هنتنغتون Huntington، وإنّما تمتد إلى حدّ تتحوّل فيه الأفكار الانطباعية الموهومة إلى حقائق غير قابلة للمناقشة. يتّضح هذا جليًّا في النزعة الاستشراقية المهيمنة في خطاب قطاع واسع من النخبة العربية مثلما برز ذلك في حكمهم المعياري على غياب النزعة الطبيعية والمادية في الحضارة العربية الإسلامية[77]. إذ لم يكتفوا بتلقف تصوّرات بعض المستشرقين الدائرة في فلك الهيمنة الاستعمارية الامبريالية، وإنّما عملوا على تطبيقها وترويجها في الثقافة العربية المعاصرة والراهنة.

لا شكّ أنّ تلك المؤثّرات الأيديولوجية التي يتمّ التحايل لصياغتها في قوالب معرفية تشكّل (عائقًا

(74) تعني التصوّر الذي يعدّ المدوّنة الدينية التأسيسية الإسلامية متضمّنة للحقائق والمعطيات كلها. وقد اعتمد هذا المصطلح الأستاذ عبد المجيد البدوي في أطروحته مواقف المفكّرين العرب من قضايا النهضة من مطلع القرن إلى موفّ الستينيات، ط1، (منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1997)، ص 80-81.

(75) سنحدّدهم تحديدًا دقيقًا في عنصر مستويات قراءة طرابيشي للحداثة العربية.

(76) طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 188.

(77) يمكن رصد تأثير ذلك في التمييز المصطنع الذي أقامه الجابري ضمن ثنائية (الإبستمولوجيا والجغرافيا). راجع طرابيشي، وحدة العقل العربي، ص 98 وما يليها.

إبستمولوجيًا)[78] -على حدّ تعبير طرابيشي- يجهض محاولات مراجعتها كلها، بما أنّها ترسّخت في أذهان أجيال من القرّاء العرب بوصفها مسلّمات غير قابلة للاعتراض والدحض.

ترتبط علامة انتهاج التفكيك من دون البناء بالعلامة السابقة من ناحية أنّ المعرفة الحقيقية لا تكتفي بالهدم، وإنّما تركّز على البناء والصياغة خشية من أن يفضي ذلك إلى إرباك المنظومة الثقافية والذهنية من خلال عدم توفّر بديل يقنع المتقبّلين. وهو ما قد يدفع بهم إلى الوقوع في أحاييل تيّارات هدّامة تحسن استثمار ذلك القصور.

درس طرابيشي بتشريح الجابري للعقل العربي وتفكيك أبرز مقولاته. وقد خلص إلى أنّ طرح المشكلات من دون إيجاد أجوبة مناسبة لها أشبه ما يكون بعملية تلغيم عواقبها خطيرة[79]. وهذا الموقف يضعنا في قضية مهمّة لم تنل ما تستحق من الاهتمام في الفكر العربي المعاصر والراهن[80]: قضيّة حدود ربط المعرفة العلمية بالنقد. فإلى أيّ حد يمكن التسليم بقيمة النقد في بناء المعرفة العلمية وتطويرها؟ ألا يستدعي اكتساب ملكة النقد وتطويرها زادًا معرفيًا لا يمكن تحصيل نسبة منه إلاّ بالخبر؟ ألا يفضي القول بمحورية النقد في تشكّل المعرفة العلمية إلى الوقوع في فخ وثوقية جديدة: وثوقية العقل الذي لا يمكن أن يخطئ؟

لئن لا يهمّنا في هذا السياق الإجابة عن هذه الأسئلة بما أنّنا سنتعرّض إليها ضمنيًا في المحور الأخير من هذه الورقة البحثية المخصّص لتقويم قراءة طرابيشي للحداثة العربية، فإنّ إشارتنا لما سُمي بالتمامية يستبطن مؤشّرات تهمّ تلك القضية.

نعني بالتمامية انغلاق فكر ما على نفسه بادّعائه امتلاك الحقيقة المطلقة سواء بطريقة صريحة أم مضمرة. وقد ذكّرنا بهذا المفهوم النقد المؤسّس الذي وجّهه طرابيشي إلى عدد من المشروعات الفكرية العربية[81].

يكمن خطر النزعة التمامية في كونها تتناقض كلّيًا مع منطق النسبية الذي تقوم عليه الحداثة. يعني ذلك أنّه من المفارقات انتظار نتيجة جيّدة لمشروع الحداثة العربية باعتماد نزعة إطلاقية لن تفضي في

(78) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 8.

(79) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 7-8.

(80) تميّز طه عبد الرحمن بتفطّنه لهذه الإشكالية. راجع: طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 45.

(81) راجع مثلًا: طرابيشي، المثقفون العرب.

النهاية إلاّ إلى ترسيخ سبات العقل في الحضارة الإسلامية ومصادرة حقّ الاختلاف والتعدّدية.

إجمالًا كشف لنا تنوّع عوامل إعاقة مشروع الحداثة العربية تداخلها. ولا جدال في أنّ ذلك التداخل مرتبط بتشعّب مسارات الحداثة وتعدّدها، إذ هي ليست مفهومًا فكريًا وفلسفيًا فحسب، وإنّما هي كذلك واقع تتقاطع فيه المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة. وانطلاقًا من ذلك يسوغ الحديث عن تعدّد مستويات قراءة طرابيشي للحداثة العربية.

ج- مستويات قراءة طرابيشي لمشروع الحداثة العربية: لئن كان هذا العنصر يمثّل جوهر ورقتنا البحثية، فإنّه يتماهى مع العناصر السابقة في عدد من النقاط، لعلّ أهمّها استحالة الفصل بين الآليات والمضامين سواء أكانت تلك المضامين تهمّ عوامل إعاقة تطوّر مشروع الحداثة العربية أم تصوّرات النخبة العربية لأقوم سبل صياغة حداثة نوعية. ففي الحالات جميعها نحتاج إلى الاستدلال بنصوص أصحاب تلك المشروعات لا سيما أنّ مشكلة بحثنا محدّدة بقراءة طرابيشي للحداثة العربية. ولا شكّ في أنّ تلك القراءة الطرابيشية تمحورت حول مشروعات فكرية لعدد من المفكّرين العرب من دون أن تعدم الإشارة إلى بقية المجالات الحضارية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا.

سنحاول تبويب القراءة الطرابيشية لمشروع الحداثة العربية ضمن مستويات عدّة، أهمّها مستوى تحقّق الحداثة العربية واقعيًا، والموقف من التشكيلات الأيديولوجية العربية المختلفة من عصر النهضة إلى اليوم (الماركسيين والقوميين واليسار الإسلامي والعلمانويين).

• مستوى تحقّق الحداثة العربية واقعيًا: يُفرّع طرابيشي واقع الحداثة العربية إلى مستويين فرعيين متباينين: مستوى موجود ومستوى منشود.

يتّسم المستوى الموجود بعدم تجانس معطياته سواء من ناحية الواقع المادي (السياسي والاجتماعي) أم من ناحية الواقع الفكري والثقافي. ففي الناحية الأولى يؤكّد طرابيشي على أنّ الطائفية معطى ثابت في التاريخ العربي الإسلامي، وما انبعاثها بعد الاحتلال الأمريكي للعراق سنة 2003 في إثر أحداث الربيع العربي إلاّ عودة لذلك المكبوت وتنفيسًا له[82].

يستخدم طرابيشي في هذا الصدد آلية الحفر الأركيولوجي للنصوص التارخية فيسرد أحداثًا طائفية مؤلمة حدثت طيلة قرون متوالية بالعراق بين السنة والشيعة قبل أن يتشكّل تاريخ العراق الحديث[83].

(82) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 12 وما يليها.

(83) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتضمّن هذا المعطى إقرارًا طرابيشيًا بيّنًا بفشل الدولة الوطنية بالعالم العربي ممثّلًا في الحالة العراقية في تكريس قيم المواطنة والتعدّدية. على الرغم من طبيعة أيديولوجيتها القومية والعلمانية. ويبدو أنّ هذا الموقف الطرابيشي يلمح إلى معضلة كبرى تشترك فيها جلّ التيارات الفكرية والأيديولوجية العربية بعلمانييها وإسلامييها. تهمّ تلك المعضلة ((اشتغال نفس الإبستميي في الوعي الإسلامي))[84]، على حدّ تعبير عبد الإله بلقزيز.

أمّا من ناحية الواقع الثقافي فإنّ طرابيشي بدا متفائلًا أحيانًا في تقييمه لواقع التحديث الثقافي على الرغم من ملاحظته للنسق البطيء الذي يتمّ فيه تحديث الثقافة العربية الإسلامية، فقد نوّه طرابيشي بقيمة التحديث المنجز في القطاع الأدبي نثرًا وشعرًا[85]. وهو موقف يشترك فيه مع جلّ المشتغلين بموضوع الحداثة العربية[86].

بيد أنّ هذا النجاح في قطاع التحديث الأدبي لم يقابله تحديث بالقيمة نفسها في قطاع التحديث الفكري. وهو ما يجعل من التحديث الفكري رهانًا منشودًا.

يتّصل المستوى المنشود بالتحديث التراثي الذي يعدّه طرابيشي مهادًا ضروريًا للتحديث اللاهوتي والفلسفي. وهي كلّها عناصر أساسية في خلق عصر تنوير عربي طال انتظاره. ويحدّد طرابيشي نهاية القرن العشرين منطلقًا زمنيًا لبداية ما سماهم بـ ((الفاعلين في الثقافة العربية))[87] في تحديث التراث الفقهي والكلامي والفلسفي واللغوي والتاريخي[88]. ولئن استند طرابيشي إلى المحاولات المتعدّدة التي بدأت في الربع الأول من القرن العشرين مع طه حسين في (الشعر الجاهلي) وعلي عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم) والصدّ القوي الذي جُوبهت به، فإنّه حثّ على المضي قدمًا في اتّجاه التحديث التراثي للوصول إلى التحديث اللاهوتي والفقهي المأمول بوصفه (الخيار الأنسب)[89] لكسب معركة الحداثة.

لعلّه في ضوء مقياس مدى القدرة على الإسهام الحقيقي في تجديد التراث واستشراف المستقبل يستقرئ طرابيشي نصوص النخبة العربية. وهي نخبة فرّقتها المشارب الأيديولوجية المختلفة وجمعها هاجس الحداثة والتحديث.

(84) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 55-61.

(85) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 43.

(86) انظر على سبيل الذكر موقف عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، ص 56.

(87) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 43.

(88) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(89) المصدر نفسه، ص 43.

• في مستوى المشروعات الفكرية: ركّز طرابيشي قراءته على المشروعات الفكرية المهتمّة بموضوع الحداثة ومشكلاتها في العالم العربي الإسلامي التي تبلورت بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967 نظرًا إلى ما أحدثه ذلك الحدث التاريخي والسياسي والعسكري من تحوّلات شملت البنيتين المادية والفكرية، بل النواحي السيكولوجية أيضًا[90]. غير أنّ دراسة الفكر ليست مثل دراسة الطبيعة التي يمكن الاكتفاء فيها بعيّنة واحدة قابلة للتعميم على البقيّة إن توفّرت الظروف المشتركة، فدراسة تحوّلات الأفكار تقتضي الإلمام بمسار ذلك الفكر وأهمّ منعرجاته. وهو ما نجده في موقف طرابيشي من مشروع الحداثة العربية. إذ يذهب إلى أنّ هناك ردّة فكرية حضارية أصابت الفكر العربي الإسلامي بالنكوص سواء في مستوى الموقف من الحداثة أم من الآخر[91].

سنحاول في هذا العنصر البحث في مضامين قراءة طرابيشي لأهمّ المشروعات العربية منذ عصر النهضة إلى وقتنا الراهن انطلاقًا من نماذج معيّنة اشتغل عليها النقد الطرابيشي.

• الموقف من فكر عصر النهضة من خلال نموذجي قاسم أمين وطه حسين: سعى طرابيشي إلى دراسة تلك المرحلة التاريخية المهمّة التي تمتدّ من العقد الأخير للقرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين بتقييم مدى اتساق خطاب تلك النخبة معرفيًا بين ما يعلنه من رهانات وما يتحقّق فعليًا. وقد ركّز على نصوص قاسم أمين وطه حسين.

ولئن ترسّخ اسم هذين المفكّرين في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة بوصفهما رمزين لقيم التقدّم والتحديث، فإنّ طرابيشي يعيد مراجعة هذا الحكم، ليس ضمن إطار التشكيك في ذلك التصنيف أو في صحّة دعوتهما التحرّرية، وإنّما في مدى قدرة خطابهما المعرفية على إنجاح ذلك الرهان التحرّري.

يمكن القول إنّ القراءة الطرابيشية قد اختزلت تهافت خطاب الجيل الثاني من النهضة العربية في مزلقين أساسيين متعلّقين بالتقلّب من موقف فكري إلى آخر من دون مهاد نظري والقصور المعرفي الناجم عن الخلط بين مفهومي الحداثة والتحديث.

يستدلّ طرابيشي بنصوص قاسم أمين في تحديده للمفارقة التي وقع فيها الخطاب النهضوي. تكمن تلك المفارقة في التناقض الصارخ في المواقف الذي وصفه طرابيشي بـ (الانقلاب)[92]. فقاسم أمين تحوّل في ظرف ثلاث سنوات بين 1894 و1897 من مبرّر لتعدّد الزوجات في ردّه على الدوق (داركور) عملًا بمبدأ

(90) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 11.

(91) راجع: جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة، ص 14.

(92) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة.

((ليس بالإمكان أفضل ممّا كان))[93] إلى مناصر مطلق لقضايا تحرير المرأة وتمتيعها بحقوقها كاملة مثلما يشهد بذلك كتاباه (تحرير المرأة)[94] و(المرأة الجديدة)[95] عملًا بالمثل السائر ((ليس بالإمكان أسوأ مما كان))[96].

ليست المشكلة في ذلك الانقلاب في حدّ ذاته نظرًا إلى كونه قد يعكس نضجًا فكريًا، وإنّما في عدم التمهيد أو التنظير له[97]، مثلما أشار إلى ذلك طرابيشي. يعني ذلك أنّ انقلاب مواقف قاسم أمين رهينة ظرفية تاريخية أكثر من كونها نتائج علمية مبنية على المراجعة والاستقصاء والاستنتاج. وكما هو معروف كلّ تحوّل فكري بتلك الشاكلة لا يعوّل عليه، بل لا يمكن الوثوق فيه لأسباب عدة يطول شرحها.

يبحث طرابيشي في مزالق القصور المعرفي انطلاقًا من كتاب (مستقبل الثقافة في مصر)[98] لطه حسين. وقد أحسن طرابيشي انتقاء الشواهد المحدّدة لذلك القصور المعرفي الذي برز أساسًا في الخلط المفضوح بين (التحديث والتغريب) الذي وقع فيه عميد الأدب العربي.

يتجلّى ذلك الخلط في دعوة طه حسين العالم العربي الإسلامي إلى مسايرة الغربيين في كلّ شيء. يعلّق طرابيشي على هذه الدعوة تعليقًا يظهر الجدّ لكنّه يخفي هزلًا بقوله ((حاضر المتقدّمين قد غدا مستقبل المتأخّرين))[99]. وهي جملة بليغة تختزل حجم التهافت الصارخ سواء بين منطقي التقدّم والتأخّر ومفهومي الحضارة والتاريخ أم ضمن منطق الخطاب التنويري العقلاني المتشبّع بالفلسفة الديكارتية الذي صُنّف طه حسين ضمن دائرته.

لئن أعقب طرابيشي ذلك التعليق بتوضيح الفرق بين الحداثة والتحديث، فإنّنا خيّرنا تأجيل تفصيل تلك الفوارق إلى المحور التقييمي من هذه الورقة العلمية.

• الموقف من الأيديولوجيا الماركسية والقومية العربية من خلال نصوص زكي الأرسوزي وياسين الحافظ: تعدّ قراءة طرابيشي للأيديولوجية الماركسية والقومية العربية مهمّة جدًا

(93) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة.

(94) صدر سنة 1897.

(95) صدر سنة 1900.

(96) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة، ص 14.

(97) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة، ص 14-21.

(98) صدر الكتاب سنة 1938.

(99) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة، ص 41.

لسببين متباينين ظاهريًا ومتعاضدين فعليًا.

يهمّ السبب الأوّل الجانب الذاتي، فطرابيشي انتمى في مرحلة مهمّة من حياته إلى الأيديولوجيا القومية والماركسية. يعني ذلك أنّ قراءته لنصوص أعلام هذا التيّار صورة من صور المراجعة الذاتية لأهمّ مصادر الأيديولوجيا اليسارية العربية. وهو ما يساعدنا على الاطّلاع على الأسباب الفكرية التي أقنعت طرابيشي بالتحوّل إلى خيار الديمقراطية الليبرالية المعدّلة.

أمّا السبب الثاني فموضوعي يهمّ طريقة تفكير جيل بأكمله، ولو جاز لنا استعارة تعبير كارل مانهايم لقلنا نحن إزاء ((أيديولوجيا جوئية))[100] نظرًا إلى الموقف المشكّك الذي عبّرت عنه هذه الأيديولوجيا تجاه الأوضاع القائمة سواء من خلال ما أفصح عنه طرابيشي أم ما بدا من آراء المفكّرين اليساريين العرب الذين اشتغل على نصوصهم.

ينزّل طرابيشي نفسه ضمن ما سماه بـ ((جيل الرهانات الخاسرة))[101] الذي فشل في تحقيق الرهانات الكبرى شأن الثورة والقومية، على الرغم من أنّه لم يعتمد عليها إلاّ بوصفها وسيلة ضمن ما أطلق عليه طرابيشي صفة ((إستراتيجيا البدائل))[102].

يشير طرابيشي إلى أنّ الخطاب القومي العربي تضرّر كثيرًا من حالة العصاب الجماعي التي مسّت الشخصية القاعدية العربية[103]، فأعاقتها عن كسب رهان الحداثة. ويعمد في هذا المضمار إلى تحليل خطاب الأرسوزي مستعينًا بمقاربته التحليلية النفسية فيخلص إلى إثبات تلك العقدة النفسية المتمثّلة في ((التثبّت الحنيني للأمّ الرحيمة))[104].

يكمن ذلك الخلل السيكولوجي في تداعياته على تصوّر مشروع الأمة. فلئن كان ذلك التصوّر الشاعري الذي وصف به الأرسوزي الأمة العربية بالأمة الرحمانية[105] عدّ من المتخيّلات الاجتماعية ويلهب

(100) راجع كارل ما نهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص129.
انظر كذلك: Joseph Gabel, Ideologie, Encyclopédia universalis, France S/A, 1992, corpus11, p902.

(101) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص17.

(102) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(103) راجع: Linton, Ralph, Le Fondement culturel de la personnalité/ Ralph Linton; préf. de Jean-Claude Filloux; trad. de-l›américain par Andrée Lyotard, Paris: Dunod, 1986.

(104) طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص47.

(105) اعتمد طرابيشي على كتاب الأرسوزي (الأمة العربية) الصادر عام 1958 وبعض مقالاته المتأخّرة المنشورة قبل وفاته.

الأحاسيس والمشاعر، فإنّه يضعف قيمة النزعة العقلانية في تصوّر مشروع الأمّة العربية ووحدة أقطارها. وهو ما حصل فعلًا، سواء في التجربة الناصرية أم في تجربة البعث بالعراق وسورية على سبيل المثال.

بيد أنّ نقد طرابيشي للأيديولوجيا اليسارية يتّضح بصورة أكثر خلال مراجعته لنصوص ياسين الحافظ. وهو يعتمد في ذلك على إعادة تنزيل أطروحة الحافظ في سياقها المعرفي، فيشير إلى محاولته الجمع بين (الليبرالية التنويرية والماركسية التاريخانية)[106] بالاستفادة من الطرح الذي صاغه عبد الله العروي[107] في هذا الغرض.

ولئن نبّه طرابيشي إلى نوعية ذلك الجمع الشاذ الذي تمّ بمقتضاه دمج أيديولوجيتين متناقضتين تمامًا، فإنّه تغاضى عن الأمر إمّا بوصفه ضرورة لا بد منها أو لأنّه تفطّن إلى خلل أكبر يتّصل باعتباطية تعويض ياسين الحافظ للبرجوازية والبروليتاريا العربيتين بالإنتلجنسيا الثورية في معركة التقدّم والبناء الحضاري. وتكمن تلك الاعتباطية بحسب طرابيشي في أنّ التخلّف لا يشمل البرجوازية أو البروليتاريا العربية فقط، وإنّما كذلك (الإنتلجنسيا الثورية العربية بالقياس إلى نظريتها الأوروبية)[108].

يستند النقد الطرابيشي إلى تصوّرات ياسين الحافظ المذكورة آنفًا إلى عملية حفر أركيولوجي مزدوج يستوعب بنية النصوص والمجتمعات معًا. وقد مكّنته تلك الآلية من التفطّن إلى أنّ استبعاد البرجوازية العربية من المعركة الحضارية بتعلة تخلّفها ورجعيتها لا يمكن أن يُفضي إلاّ إلى ((الفوات التاريخي، وبهيئته الأكثر فواتًا الأصولية))[109].

• الموقف من اليسار الإسلامي من خلال قراءة نصوص حسن حنفي: تبدو القراءة الطرابيشية لما يعرف باليسار الإسلامي واعدة لما لا يقلّ عن ثلاثة أسباب.

يهمّ السبب الأوّل تركيز طرابيشي على مدوّنة[110] أحد أبرز رموز اليسار الإسلامي حسن حنفي بتنويع النصوص المدروسة على خلاف ما رصدناه في بعض النماذج الأخرى من اقتصار طرابيشي بمصدر أو مصدرين.

(106) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 120.

(107) يمكن الإشارة إلى مؤلّفات العروي الآتية: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ط2، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 111-115. وثقافتنا في ضوء التاريخ، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983).

(108) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 122.

(109) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(110) اعتمد طرابيشي مؤلّفات حسن حنفي الآتية: (من العقيدة إلى الثورة)، و(التراث والتحديث)، و(اليسار الإسلامي).

أمّا السبب الثاني فمنهجي يتعلّق بأنّ دراسة نصوص حسن حنفي شكلّت عند طرابيشي حقلًا لتجربة تفاعل المناهج. إذ تعاضدت المقاربة التحليلية النفسية مع التفكيكية والبنيوية. يتّضح ذلك في نقده لازدواجية خطاب حسن حنفي في موقفه من التراث. فقد تحوّل في بعض السياقات التراث ((من مخزون نفسي وحارس للذات وما يشبه الأمّ الرحيمة إلى أب مضطهد وظيفته وأد الحياة))[111].

لا يكمن خطر هذا الازدواج في إثبات عقدة العصاب، وإنّما يتعدّاها إلى البنى الفكرية المسؤولة عن صياغة التصوّرات والرؤى. يعني ذلك اهتزاز أنماط الكتابة ونظم التفكير اهتزازًا سيضعف القدرة على إبداع مشروعات فكرية متماسكة نظريًا وعمليًا. وقد كشف تفكيك بنية النصّ الحنفي عمق ذلك الازدواج وتداعياته. فنبّه طرابيشي إلى ذلك (التمييز المصطنع) الذي أقامه حنفي بين التراث والدين في إثر إلصاقه صفة السلبية الكاملة للتراث والإيجابية المطلقة للدين[112].

قادت اعتباطية التمييز التي سلكها حنفي إلى الوقوع في تناقضات يستحيل الخروج منها أو حتّى تبريرها. ((فمرّة يؤكّد حنفي تصوّره الفويرباخي الماركسي في ضرورة الاحتكام إلى الواقع والعقل في قراءة النصوص، ومرّة أخرى يناقض ذلك الخيار بادّعائه أنّ الكاتب الذي ينتمي إلى حضارة نصّية مثل الحضارة العربية الإسلامية يبحث عن حقيقة موجودة مسبقًا))[113].

أمّا السبب الثالث فهو في علاقة بالسببين المذكورين سابقًا، ولا سيما المتعلّق منهما بنوعية التناقضات الحنفية. إذ لا جدال في أنّ ذلك التناقض يشمل تيّارًا فكريًا قدّم نفسه على أساس كونه حلًا وسطًا بين الأيديولوجيا اليسارية والأيديولوجيا الإسلامية ذات الطابع الحركي. ولئن كانت التوفيقية علامة راسخة في تاريخ الثقافة العربية سواء من خلال البحث في ما بين الشريعة والحكمة من اتّصال أم من خلال ثنائية الأصالة والمعاصرة، فإنّها لم تفض إلاّ إلى تناقضات عميقة مثلما حصل في خطاب اليسار الإسلامي.

• الموقف من المستغربين من خلال قراءة نصوص محمد أركون وعبد الرحمن بدوي: لا تقلّ قراءة طرابيشي لمشروعات المستغربين العرب قيمة عن قراءته لمشروعات التشكيلات الأيديولوجية المختلفة من ناحيتي عمق التحليل وأهمّية النتائج المتوصّل إليها. إضافة إلى أهمّية دور المستغربين في التلاقح الحضاري والتفاعل الثقافي بين العرب والغرب.

يبرز عمق التحليل في مستويين على الأقل: يهمّ المستوى الأوّل حسن اختيار النماذج المدروسة، فقد

(111) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 134.

(112) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 243.

(113) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 243.

أحسن طرابيشي اختيار نموذجين مهمّين في الثقافة العربية المعاصرة بالانكباب على دراسة نصوص محمد أركون وعبد الرحمن بدوي.

بينما يهمّ المستوى الثاني العملية التحليلية النقدية في حدّ ذاتها، إذ توجّهت عناية طرابيشي إلى البحث في إشكالية ازدواجية النصّ والخطاب وما ينجم عن ذلك من مفارقات يصعب تجاوزها.

يقدّم أركون نفسه بصفته ناقدًا للعقل الإسلامي باعتماد التحليلي السيميائي و(التفكيك التاريخي أو تشريح الوقائع)[114] أملًا في (فتح الأضابير المغلقة)[115] بما يمكّن من تجاوز (إسلام عصر الانحطاط)[116] السائد اليوم. ويمكن الاستدلال على ذلك بما جاء في الأطروحة الأركونية حول نزعة الأنسنة في الحضارة العربية الإسلامية حين اختار جيل التوحيدي ومسكويه لإثبات وجود نزعة إنسانية في الثقافة العربية الإسلامية أعاقتها عوامل تاريخية وسياسية عن التطوّر[117].

غير أنّ القراءة الأركونية تظلّ غير حداثية بحسب طرابيشي، على خلاف ما يعلنه صاحبها من أهمّية إدخال عامل التاريخ في تفهّم الظاهرة الدينية بما فيها الظروف الخاصّة بتدوين المصحف واعتماد المناهج الغربية في سبيل علمنة المجال الديني، لكي يتحرّر من التوظيف السياسوي والأيديولوجي لدى السلطة والمعارضة على حدّ سواء[118].

يتّهم طرابيشي أركون بممارسة سلفية مقنّعة، بل التسبّب في سوء فهم الظاهرة الدينية والعامل التاريخي في آن معًا. ذلك أنّ ما يصفه أركون بإسلام العصر الذهبي لم يخل من توتّر وفتن[119] على حدّ تعبير طرابيشي. لذا يخلص طرابيشي إلى الإقرار بأنّ ((إسلام العصر يجب أن يكون من صنع العصر وبعقلية العصر))[120].

أمّا النموذج الثاني الذي درسه طرابيشي فيهمّ السيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي. على الرغم من

(114) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 139.

(115) اعتمد طرابيشي على عدد من مؤلّفات محمد أركون منها: (نقد العقل الإسلامي)، و(الإسلام والغرب). راجع: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 144.

(116) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 138.

(117) محمد أركون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي.

(118) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 144.

(119) المصدر نفسه، ص 138-139.

(120) المصدر نفسه، ص 139.

تعدّد مؤلّفات بدوي المقدّرة بمئة وعشرين كتابًا بين تأليف وترجمة. وقد احتكم اختيار طرابيشي لسيرة بدوي الذاتية دون غيرها لما تعكسه من تفكير صاحبها الشخصي في قضايا عصره ومواقفه من مثقّفي جيله والجيل الذي يليه[121].

يكشف النقد الطرابيشي لنصوص بدوي عن هشاشة مفهوم الحداثة في تصوّرات منظّر الوجودية العربية. وتبرز تلك الهشاشة في ضحالة الفكر النقدي عند بدوي، فهو لا يتوجّه في نقده للثورة المصرية ولزعيمها جمال عبد الناصر انطلاقًا من نقد برامجها ومنجزاتها نقدًا مؤسّسًا، وإنّما يكاد ينحصر في انطباعات ذاتية يقحم فيها الجوانب الشخصية إقحامًا سافرًا[122]. يتّضح ذلك في موقفه من قوانين الإصلاح الزراعي للسنوات الثلاث 1952 و1955 و1967. إذ أسقط معاناته الشخصية ومعاناة عائلته نتيجة مصادرة أراضيهم الزراعية بقرية الشرباص بريف المنصورة المصرية في تقييمه لتجربة الثورة الناصرية[123].

بيد أنّ ضحالة تفكير بدوي النقدي تظهر بصورة أوضح في موقفه من مثقّفي عصره. إذ وصل به الأمر إلى حدّ شتم رموز فكرية وثقافية ذات بال في الثقافة العربية أمثال أحمد أمين وطه حسين وعباس محمود العقاد وزكي نجيب محمود ونجيب محفوظ ومحمود أمين العالم وآخرين[124].

يصف طرابيشي عملية بدوي النقدية بـ (الردح)[125] الذي يحوم حول أخلاق مثقفي عصره وشخصيتهم. لذلك يخلص إلى وسم تفكير بدوي بكونه (تفكيرًا هرطوقيًا)[126].

يتّضح من خلال القراءة الطرابيشية لأهمّ رموز الأيديولوجيا العربية المعاصرة محدودية تشبّعهم بالحداثة وقيمها إلى حدّ لا يميّز فيه بعضهم بين الحداثة والتغريب. ولا يحسن فيه آخرون توظيف مبدأ النقد الذي يعدّ أساس مفهوم الحداثة ومرتكزها. ولئن تعدّدت العوامل المسهمة في ذلك القصور وتنوّعت، فإنّها لا تحجب عمق مأزق الأيديولوجيا العربية المعاصرة وصعوبة استعادة الفعل المعرفي

(121) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 169.

(122) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 176.

(123) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 177.

(124) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 181.

(125) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 182.

(126) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 170.

لأوّليته[127] على الأمدين القريب والبعيد.

• مستوى استشراف آفاق مشروع الحداثة العربية: لئن تضمّنت المراحل السابقة من هذه الورقة البحثية إشارات إلى مستقبل مشروع الحداثة عند الإنتلجنسيا العربية، فإنّنا معنيون بتحديد البعد الاستشرافي في فكر طرابيشي بحكم دور الاستشراف في كشف مدى سلامة الرؤية التاريخية من عدمها. إذ أنّ حسن قراءة المستقبل لا يحسنها إلاّ من امتلك رؤية تاريخية سليمة. ولا يمكن أن تُكتسب تلك الملكة إلاّ بتحصيل معرفة تاريخية عميقة وزادًا معرفيًا متينًا بمنظومة قيام الحضارات وأفولها.

وإذا كان من المعتاد الشروع بذكر النواحي الإيجابية عند استقراء مستقبل الظواهر وأفقها، فإنّنا خيّرنا الانطلاق من تخوّفات طرابيشي من المستقبل الكئيب الذي ينتظر العالم العربي الإسلامي في ضوء استمرار الأوضاع على ما هي عليه لسبب أساسي يهمّ علاقة هذا العنصر بالعنصر السابق مثلما ذكرنا آنفًا. غير أننا سنختتمه بتفاؤل طرابيشي بالمستقبل العربي إذا توفّرت أرضية ملائمة للحداثة.

– الناحية السلبية: تأكّد طرابيشي بداية العقد الأخير من القرن العشرين بالمسار الخاطئ للعالم العربي في مجال مشروع الحداثة العربية الإسلامية، إذ لاحظ أنّ الأوضاع تتّجه نحو مزيد من الانغلاق والظلامية[128].

قام تشاؤم طرابيشي في هذا السياق على قياس عمق مأزق الإنتلجنسيا العربية، فهي لم تفشل في تغيير الأوضاع الحضارية نحو الحداثة فقط، بل إنّها لم تقدر على تجاوز تناقضاتها وأعطابها. وإذا علمنا أنّ تزايد التعبئة الأيديولوجية قد تطوّرت وتوسّعت، فإنّ الظلامية ستقضي على ما تبقّى من أمل في التنوير ولا سيما إذا تماهى الخطاب العصابي للإنتلجنسيا العربية مع خطاب السلطة، مثلما أوضح طرابيشي ذلك.

لم تكن تلك القراءة نبوءة عرّاف يحاول فكّ خيوط المستقبل، وإنّما كانت وجهة نظر مفكّر كانت لديه شجاعة نادرة في المراجعات الذاتية والخروج من دائرة الوثوقية والقوالب الأيديولوجية النمطية على خلاف كثير ممن قضوا نحبهم من دون أن يجرؤوا على تصحيح أخطائهم وتغيير مواقفهم[129]. لذلك لم يجد طرابيشي غضاضة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر الشهيرة في مصارحة العالم العربي الإسلامي بكونه مهدّد بالارتداد إلى قرون وسطية جديدة[130]، على الرغم ممّا يحمله هذا

(127) سهيل الحبيّب، الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مأزق الانتقال الديمقراطي ومآلاتها، ط1، (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 270.

(128) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 12.

(129) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 12.

(130) سبق أن ذكرنا انزياح طرابيشي عن الأيديولوجيا اليسارية بنسختيها القومية والماركسية إلى ليبرالية تنويرية. كذلك يمكن عدّ تغيّر موقفه من مشروع

النذير من فأل سيء في وقت كان يُهلّل فيه بعضهم اغتباطًا واحتفالًا بالانتقام من أميركا الباغية.

– الناحية الإيجابية: لئن بدا طرابيشي متفائلًا بقدرة العالم العربي الإسلامي على تجاوز إخفاقاته نحو أفق إنساني أرحب وإسهام حقيقي في مشروع الحداثة الذي لم يكتمل، فإنّه ربط كسب معركة الحداثة بضوابط لا غنى عنها وإلاّ استحال الأمر إلى ضرب من التمنّيات والأماني بعيدة المنال.

يصعب حقّا تحديد الضوابط كلها التي اقترحها طرابيشي لكسب معركة المستقبل الزاهر لتعدّد مجالاتها الناجمة عن تباين حقولها ومناهلها. غير أنّه يمكننا الاكتفاء بما لا يقلّ عن ثلاثة ضوابط متعاضدة في ما بينها، وهي ذات منزع عقلاني إبستمولوجي في جملتها.

– أوّلًا: افترض طرابيشي إمكان إطلاق النزعة العقلانية من داخل التراث نفسه وتحديدًا من (الإسلام القرآني)[131] في سبيل التحرّر من (الأيديولوجيا الحديثية) في مرحلة أولى. ولا يرى طرابيشي مانعًا في اضطلاع من سماهم بـ (القرآنيين الخلص)[132] بهذا الدور الريادي. ولئن نفضّل مناقشة هذا الموقف الطرابيشي، فإنّه يسوغ لنا التساؤل عن جدوى تهمة السلفية التي وجّهها لأركون إذا كان طرابيشي بدوره ينحو منحى إحيائيًا؟

– ثانيًا: يدعو طرابيشي إلى (ثورة كوبرنيكية)[133] تغيّر تصوّرات المسلمين إلى أنفسهم وإلى العالم. فيتحوّلون من منطق المعجزة و(عالم الكتاب)[134] إلى منطق العقل و(كتاب العالم)[135]. والسؤال المطروح في هذا السياق بالنظر إلى الشرط الأوّل إلى أيّ حدّ يمكن انتظار ثورة كوبرنيكية محدودة بحدود النصّ وباضطلاع فئة معيّنة باحتكار تأويل ذلك النصّ؟

– ثالثًا: يدعو طرابيشي إلى مواصلة الجهد النقدي المهتمّة بالتراث اللغوي والكلامي والفقهي والفلسفي والتاريخي العربي الإسلامي التي شهدت خلال العقد الأخير من القرن العشرين تكثّفًا

الجابري في نقد العقل العربي من الإعجاب إلى المراجعة والتصحيح مستندات تدعم موقفنا الإيجابي من قيمة النقد الذاتي عند طرابيشي.

(131) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 183.

(132) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 183.

(133) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 182

(134) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(135) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في عددها[136]. فذلك هو الشرط الأساسي لبروز تحديث أهمّ بوصفه مهادًا لا غنى عنه في أمّة يشكّل تراثها الفكري (رأسمالها الرمزي)[137]، بعبارة بورديو.

بدا من البيّن تأثّر استشراف طرابيشي لمشروع الحداثة العربية بقراءته لتصوّرات أهمّ التشكيلات العربية في ما يخصّ سؤال الحداثة ومتفرّعاته. ولئن برزت نزعته العقلانية التنويرية في أكثر من موقف، فإنّ مستقبل الحداثة العربية بات مفتوحًا على الاحتمالات كلها، فلا فرق حقيقي بين الناحيتين السلبية والإيجابية ما دام العالم العربي الإسلامي لم يتخلّص من حالة العصاب الجماعي التي تملّكته، ولم يباشر النقد الذاتي المأمول بعيدًا عن منطق السادية وجلد الذات. لكن السؤال المطروح: إلى أيّ حدّ وفت القراءة الطرابيشية للحداثة العربية بوعودها؟ وبجملة أوضح: إلى أيّ حدّ يمكن التعويل على مشروع طرابيشي في صياغة حداثة عربية إسلامية نوعية؟

ثالثًا: حدود قراءة طرابيشي لمشروع الحداثة العربية

تضمّنت مراحل التحليل السابقة إشارات عدة حول مدى وجاهة تصوّرات طرابيشي سواء في مستوى الآليات أم في مستوى المشروعات الفكرية المنقودة. فعندما بحثنا في موقف طرابيشي من نقد مشروع الجابري المخصّص لنقد العقل العربي وشى النقد الطرابيشي لذلك المشروع بتصوّراته حول الموقف من التراث والحداثة وغيرهما من المشكلات المتّصلة بهما. لكن ذلك التساؤل بدا مقتضبًا وفي حاجة إلى توسّع في مستوى ضبط الأفكار وتحديدها. وهو ما سنقوم به في هذا العنصر بإيجاز من دون إطناب انطلاقًا من النظر في مستويين: مستوى الآليات ومستوى المضامين.

1. مستوى الآليات: تعدّدت آليات القراءة الطرابيشية وتنوّعت، وهو أمر منتظر من رجل له إطّلاع عميق على الثقافة الغربية تتجاوز الاطّلاع والاقتباس إلى التحليل والترجمة لأبرز رموز الفكر الغربي أمثال هيغل وفرويد وسارتر Sartre وسيمون دي بوفوار De Beauvoir وألتوسير Al-thusser وماركيز Marquez[138].

ولا تثريب إذا ما أكدنا على قيمة تعدّد تلك الآليات بتعدّد الحقول العلمية الراجعة إليها، لا سيما أنّ طرابيشي صاغها بلغة صقيلة خالية من الحشو والبهرجة الاصطلاحية. ويمكن أن يكون كلّ ذلك درسًا مهمًا لدارسي الفكر العربي والمطّلعين على أهمّ المسارات الفكرية والأيديولوجية العربية في عدم

(136) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 43.

(137) بيير بورديو، الرمز والسلطة، عبد السلام بنعبد العالي (مترجمًا)، (الدار البيضاء، دار توبقال، 1991)، ص 52-60.

(138) راجع مقال جورج طرابيشي وربع قرن في نقد الجابري بالموقع الإلكتروني: www.aljazeera.net

إثقال كتاباتهم بمصطلحات فضفاضة متنافرة لا تؤدّي المعنى المطلوب، ومن ثمة لا تكسب الرهان المنتظر منها. فالإغراب الاصطلاحي والمفهوماتي ليس دليل نبوغ ولا تميّز.

وظّف طرابيشي تعدّد تلك الآليات في النفاذ إلى أعماق الشخصية العربية الإسلامية انطلاقًا من خطاب نخبتها. ولئن اهتممنا بالنخبة الفكرية وصرفنا النظر عن الحداثة الأدبية التي طبّق فيها طرابيشي مقاربته (التحليلنفسية) في دراسة بعض الأعمال الروائية[139]، فإنّ النتائج التي توصّل إليها مهمة[140] بما أنّها تعيد الأمل إلى العالم العربي الإسلامي في إمكانية استئناف دوره الحضاري المعطّل.

بيد أنّ عددًا من الأسئلة تفرض نفسها مثل إلى أيّ حدّ يمكن فصل الآليات والمناهج عن المادة المدروسة؟ ما قيمة دراسة خطاب ما إن كنّا سنغرقه بعدد من (الآليات المستوردة) والغريبة عن المجال التداولي الذي أنتجها وصاغها؟ إذا كانت فعلًا للنصّ في الحضارة العربية الإسلامية سلطة مطلقة تلغي العقل فكيف يمكن تفسير ازدهار تلك الحضارة في مرحلة ما؟ وإلى أيّ حدّ يمكن أن تقترن الظلامية ومتفرّعاتها بما سماه طرابيشي بـ ((تصنيم النصّ))[141] و((الأيديولوجيا النصيّة))[142]؟

يجب أن نذكّر بأنّ الاختصاص الأصلي لطرابيشي اللغة والآداب العربية، ففي هذا الاختصاص نال أوّل شهاداته العلمية. وغايتنا من التذكير بتخصّص طرابيشي إثبات أنّ ذلك التخصّص يعلّم منظوريه خلال درسهم المنهجي الأوّل وجوب الانطلاق من مادة النصوص بالتدرّج من المباني للنفاذ إلى المعاني سواء أكان ذلك النصّ أدبيًا أم حضاريًا.

يعني ذلك أنّ المنهج المعتمد وآلياته المختلفة لا بدّ أن تراعي خصوصيات النصوص المدروسة. والخصوصية المقصودة في هذا السياق ليست رديفًا للانغلاق والانكماش، وإنّما تحمّل الباحث أو الدارس مسؤولية استكشاف خصوصيّة نصّ ما ونوعية المنهج الملائم له في مجال تداولي معيّن. ففي ضوء هذا المعطى يمكن تقييم أدوار الباحثين ومراتبهم[143].

لئن كان هذا الكلام معروفًا في الأوساط العلمية، فإنّه لا يخلو من خطورة إذا تمعنّا النظر فيه، وأخذنا بعين الاعتبار انتسابنا إلى المجال التداولي العربي الإسلامي. فإن تحدّثنا عن التراث بصفة عامة

(139) مثلًا: أعمال نجيب محفوظ.

(140) من المنتظر أن نشير إلى النتائج في عنصر المضامين والخاتمة.

(141) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 363.

(142) المصدر نفسه، ص 614.

(143) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ط1، (الشركة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 135.

نقع في مزالق لا مخرج منها: أوّلها أنّ التعميم مخلّ بمبدأ الموضوعية التي تفرض التنسيب. فعن أيّ تراث نتحدّث؟ وهل بالاستطاعة حقًا الاطّلاع على تخصّصات التراث المادي والفكري كلها؟

لو اقتصرنا على التراث الفقهي والكلامي وما ماثلهما لاستبان لنا تشبّع ذلك التراث بالآلة المنطقية[144]، مثلما أشار إلى ذلك طه عبد الرحمن وحمو القاري. يعني ذلك أنّه يجب اعتماد الآلة المنطقية في دراسة ذلك التراث والمنهج التداولي الذي يراعي نظام المعرفة السائد ومنظومتي اللغة والعقيدة.

يكشف ذلك الأمر أنّ مخاطر النظرة التجزيئية للتراث والانبهار بالمدرسة الاستشراقية لم يكن حكرًا على الجابري وأركون وغيرهما، وإنّما تسرّب ذلك التأثير إلى فكر طرابيشي نفسه من خلال الأدوات البرّانية المعتمدة في دراسة التراث أوّلًا والحداثة العربية المعاصرة ثانيًا. بيد أنّه أقلّ حدّة وخطرًا في المشروع الطرابيشي بما أنّه خلص إلى تأكيد وحدة العقل العربي الإسلامي، وأرجع سبات العقل في الحضارة العربية الإسلامية إلى عوامل داخلية أساسًا يمكن تجاوزها وتخطّيها.

ولئن حضرت بعض آليات التركيب والبناء مثل آلية الاستنتاج وإعادة الاستنتاج وآلية الترتيب وآلية إسناد القيم والمعايير في القراءة الطرابيشية، فإنّ آلية التفكيك ظلّت مهيمنة سواء من الناحية الكمية أم من الناحية الكيفية. يبرز ذلك جليًّا في درجة التأثير التي مارستها في تقييم طرابيشي لتصوّرات النخبة العربية المختلفة، ولعلّ ذلك يعود إلى أنّ طرابيشي يعدّ النقد نواة أساسية في مشروع الحداثة.

وإذا كان تأثير فلسفة الأنوار بيّنًا في تبنّيه لمسلمة النقد، فإنّ صدى الفلسفة الكانطية بدا أكثر بروزًا من غيره ولا سيما في مجال توجّه طرابيشي إلى نقد نقد العقل العربي. وهو ما يحيلنا ضمنيًا على النقد الكانطي لملكة العقل المحض[145].

ولعلّ ما يلفت النظر كذلك خفوت حضور المقاربتين اللسانية والدلالية في مستوى تدبّر النصوص سواء التأسيسية للحضارة الإسلامية أم النقدية الرائجة في الخطاب العربي المعاصر، على الرغم من أهميّة تلك المقاربة مثلما برزت في مشروع المفكّر الإيراني عبد الكريم سروش على سبيل الذكر.

ولمّا كان الموقف من مشروع الحداثة العربية يمرّ عبر استلهام التراث والموقف منه، فإنّ تقييم جودة المشروعات الفكرية تمرّ عبر هذه البوابة الرئيسية. لذا فإنّ مشروع طرابيشي المتعلّق بتصحيح مسار

(144) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص 140-141.

(145) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، موسى وهبة (مترجمًا)، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ت).

الحداثة العربية اصطدم بحاجزين كبيرين. يهمّ الحاجز الأوّل هشاشة مشروعات التحديث العربية على الصعيدين الفكري والواقعي، أمّا الحاجز الثاني فيهمّ قصور الآليات المعتمدة عن تحقيق الرهان المنشود. وهو قصور يمكن تجاوزه إذا ما تمّت عملية مأسسة مشروعات الحداثة العربية بالانتقال من الجهود الفردية إلى المجهودات الجماعية ضمن التفكير المؤسّساتي(146). وممّا لا شكّ فيه أنّه سيكون لخلل الآليات المذكور سابقًا تأثير بيّن في مستوى المضامين.

2. في مستوى المضامين: تشكّل المضامين امتدادًا منطقيًا للمباني بكلّ ما تحمله كلمة معنى من أبعاد تحيل على لغة النصّ ونمط الكتابة ونظام التفكير. لذا ليس من الوجيهي الفصل بينهما ما دامت وظيفتهما مشتركة تخصّ إيصال المعنى وصياغة الفكرة. ويمكن عدّ حديثنا عن المضامين في هذا المستوى يمثّل صياغة تأليفية لأهمّ المفهومات والأفكار التي نافح عنها طرابيشي حتّى إن بدت في حاجة إلى مساءلة وإعادة نظر أحيانًا.

اخترنا حصر المراجعة الفكرية الطرابيشية في ثلاثة عناوين كبرى متمثّلة في: نحو عقلانية جديدة، والفرق بين التغريب والتحديث، والحداثة مشروع غير مكتمل. وقد احتكم اقتصارنا على هذه العناوين الثلاثة دون سواها إلى تمثيلها لمستوى معيّن من مستويات اهتمام طرابيشي لمشروع الحداثة. فالمستوى الأوّل يمثّل النقد الطرابيشي لأحد أبرز المشروعات الفكرية العربية من خلال الشهرة الواسعة. أمّا المستوى الثاني فيكشف الموقف الطرابيشي من الانصهار في المنظومة الثقافية الغربية باسم التحديث. بينما يهمّ المستوى الثالث ما ينبغي أن يكون عليه الفهم الصحيح للحداثة بما هي صيرورة متواصلة نحو الأفضل.

• نحو عقلانية جديدة: لم تكن القراءة الطرابيشية للحداثة العربية بذلك الوضوح لو لم يكن مرتكزها النظري متينًا وأفق انتظارها رحيبًا. فطرابيشي لم يواري أو يهادن في اتّهام بعض (العقلانيين) العرب بالقصور المعرفي، بل (التزييف) والوقوع في دوائر المركزية الثقافية الغربية.

سبق لنا الإشارة إلى عيّنة من تلك المغالطات التي ارتكبها الجابري حينما ميّز بين العقل المكوَّن (بفتح الواو) والعقل المكوّن (بكسر الواو)(147)، ونسب تعريفهما إلى كتاب (العقل والمعايير)(148) لالاند. بينما يرجع ذلك التعريف إلى بول فولكيه Foulquié صاحب كتاب (معجم اللغة الفلسفية)(149).

(146) نعني بالتفكير المؤسّساتي تظافر الجهود الفردية واندراجها ضمن مجموعة وفي إطار مؤسّسات تسهر على متابعة تلك الأعمال وتجويدها بطريقة تجعل منها عملًا مخبريًا دقيقًا.

(147) جورج طرابيشي، نظرية العقل.

(148) راجع: Lalande, André, La Raison et les normes, Edité par Librairie Hachette, 1948-.

(149) راجع: Paul, Foulquié et Raymond Saint-Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, 1962-.

ولعلّ ذلك التزييف راجع إلى ما يمثّله اسم لالاند من قيمة في مجال الدراسات النقدية والفكرية.

ولئن كان من المحتمل إرجاع تلك المراجعة الطرابيشية لمعنى العقل في مظانه الغربية الحقيقية إلى مسائل ذاتية، فإنّ تنزيل تلك المراجعة الطرابيشية في سياقيها المعرفي والحضاري يكسبها مناعة ويوضّح رهانها المنشود. فطرابيشي من أنصار العقلانية سواء بصفته الأيديولوجية القومية العلمانية أم باختياره النهائي لليبرالية التنويرية.

بيد أنّ العقلانية التي يسعى طرابيشي إلى تكريسها في الثقافة العربية من خلال النماذج المتعدّدة التي درسها عقلانية تنبذ الأداتية والتفكير الأحادي مهما كانت درجة صحّته. وهي بهذا المعنى تعتمد منهجًا مركّبًا في دراسة الفكر. وقد وجدنا في تعدّد الآليات الموظّفة في قراءة طرابيشي لمشروع الحداثة العربية علامات لذلك المنهج التركيبي فهل يمكن القول إنّ طرابيشي من دعاة (العقلانية المفتوحة)[150] على طريقة إدغار موران Morin؟

يصعب المماهاة بين طرابيشي وموران لأسباب عدّة، من أهمّها تباين منطلقات الرجلين. فموران يبحث في واقع حداثة غربية أتلفت بقية الأبعاد المعنوية والروحية للإنسان، بينما يبحث طرابيشي في واقع حداثة عربية مجهضة. إضافة إلى ذلك، إنّ عقلانية موران المفتوحة لا ترى مانعًا في استيعاب العناصر الخيالية والرمزية من أساطير وغيرها ضمن دائرتها ما دامت تعبّر بطريقتها الخاصّة عن شكل من أشكال التفكير العقلاني[151]. أمّا عقلانية طرابيشي فحريصة على القطع مع (العقل التخريجي)[152] الذي أكسب المرويات سلطة موازية إن لم نقل سلطة أعلى من النصّ الأصلي المنزّل.

• التفريق بين التغريب والتحديث: كان من الممكن إدراج هذا العنوان ضمن عنوان العقلانية الجديدة المذكور سابقًا لما لا يقلّ عن عاملين.

يتعلّق العامل الأوّل بنوعية اهتمام طرابيشي بالفرق بين التغريب والتحديث، فقد ميّز بينهما في نطاق مراجعته للعقلانية الديكارتية التي مثّلها طه حسين في الثقافة العربية. بهذا المعنى ينتهج طرابيشي العملية نفسها التي أنجزها في قراءته لنصوص الجابري.

أمّا العامل الثاني فيهمّ الرهان الذي يتوق طرابيشي إلى تحقيقه، إذ هو رهان حضاري يزمع تأسيس

(150) إدغار موران، المنهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية، هناء فتحي (مترجمة)، ط1، (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010)، ص 131.

(151) إدغار موران، المنهج إنسانية البشرية، ص 131.

(152) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن، ص 389.

حداثة حقيقية عربية. وفي هذه الحالة لا يمكن الحديث عن حداثة من دون مبدأ العقلانية ومتفرّعاتها.

يقيم طرابيشي مقارنة بين التغريب والتحديث نخيّر ضبطها في الجدول الآتي:

- جدول خصائص التغريب[153] والتحديث:

خصائص التحديث	خصائص التغريب
- (سيرورة على مستوى التماهي المشروط والجزئي والتدرّجي).	- (سيرورة نزع للهوية قلعها واستلابها).
- (تفتيح الشخصية على تعدّد لا متناه الأبعاد).	- (سلب للهوية وإفقار لها إلى حدّ الإعدام).
- (مكتسبات التحديث قابلة للتمثيل النفسي).	- (استلاب ممجوج ومرفوض من قبل الجهز النفسي).

لئن كان ممكنًا إضافة خصائص أخرى أسندها طرابيشي لثنائية التغريب والتحديث، فإنّنا فضّلنا الاكتفاء بتلك العيّنة التي تعدّ نموذجًا ممثلًا للموقف الطرابيشي من هذه المشكلة. وقد بدا طرابيشي في مقارنته مفضّلًا التحديث على التغريب ظنًا منه أنّه الحلّ الأنسب لأمّة تراثية ما دام يوظّف التراث ويستلهمه في تحوّل حضاري خلاّق[154].

غير أنّ السؤال الذي ينبغي طرحه إلى أيّ حدّ يمكن الفصل بين الحداثة والتحديث؟ ماذا يمكن أن تسمى تجارب العرب التحديثية كلها منذ عهد محمد علي باشا وخير الدين التونسي وصولًا إلى التجربتين الناصرية بمصر والبورقيبية بتونس؟

إنّ حذرنا من الوقوع في الإجابات التبسيطية[155] لا يمنعنا من الإقرار باستحالة الفصل بين الحداثة والتحديث استنادًا إلى ما ذكرناه في المهاد النظري لهذه الورقة العلمية وخلصنا فيه إلى أنّ الحداثة مفهوم فلسفي يختزن أبعادًا متعدّدة، وإنّه قبل التحوّل إلى ممارسة عملية تغيير للتصوّرات المختلفة المتعلّقة بالإنسان والعالم والآخر. ثم ألا يعدّ اعتبار طرابيشي لمسيرة التحديث المشروط والجزئي والتدرّجي تصورًا في حاجة إلى المراجعة لما لا يقلّ عن سببين.

يتّصل السبب الأوّل بأنّ وضع شروط أمام التحديث يضعنا ضمن منطق (الينبغيات)، وهو منطق يتنافى مع جوهر الحداثة.

(153) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 42.

(154) المصدر نفسه، ص 43.

(155) تستدعي الإجابة عن تلك الأسئلة ورقة بحثية خاصّة بها.

أمّا السبب الثاني فيكشف حجم المأزق الذي انتهت إليه القراءة الطرابيشية، إذ القول بالتجزيئية والتدرّجية اعتراف ضمني بأنّ التغريب مسألة وقت لا غير، أو بعبارة أخرى رهين التحوّل من حالة إلى أخرى.

بيد أنّه لا يمكن التقليل من تلك المحاولة الطرابيشية الجادة في التمييز بين عدد من (المفهومات الملتبسة) في الفكر العربي الحديث والمعاصر[156]. إذ تكمن قيمة تلك المحاولة في إثباتها قدرة المثقف العربي على المراجعة المعمّقة وفتح باب الأمل لإمكان إسهام العالم العربي في مشروع الحداثة غير المكتمل.

• الحداثة مشروع غير مكتمل: لو أعدنا ترتيب مواقف طرابيشي من إخفاق مشروع الحداثة العربية وحاجة العالم العربي الإسلامي إلى تدارك حالة الفوات التاريخي لانتهى بنا الأمر إلى عدّ طرابيشي مفكرًا حداثيًا متفائلًا بإمكان التغيير الحضاري الإيجابي ما دامت الحداثة ميدان فعل حضاري مستمرّ. ولئن تحوّلت الحداثة في الخطاب العربي المعاصر إلى أيديولوجيا مثلها مثل كثير من المفهومات والقضايا الأخرى (العدالة والثورة والثقافة والتنمية)[157]، فإنّ إمكان استئناف التفكير الإبستمولوجي في شأنها ممكن في كلّ ظرفية تتوفّر فيها أرضية البناء الحضاري.

بيد أنّ تفسير طرابيشي لقصور الخطاب العربي المعاصر معرفيًا سواء ضمن ما سماه بـ (سبات العقل في الإسلام) في أثناء حفره الأركيولوجي في أهمّ النصوص التراثية أم ما سماه بـ (التزييف) و(الهرطوقية) ضمن معالجته للتسطيح المعرفي الذي وسم عددًا من المشروعات الفكرية العربية لا يخلو من مبالغة أحيانًا.

تتجلّى تلك المبالغة في تضخيم دور العوامل الداخلية في انزياح الحضارة العربية الإسلامية عن نزعة العقلنة والأنسنة، ومقابل ذلك هوّن طرابيشي من تأثير العوامل الخارجية[158]. فبقدر ما في هذه القراءة الطرابيشية من جهد تنويري يركّز على دور الذات في صنع حاضرها ومستقبلها، فإنّ (تقزيم) العوامل الخارجية لا يستقيم من الناحيتين التاريخية والإستراتيجية. إذ إنّ مراجعة تسلسل الأحداث التاريخية ومتغيّرات الساحة الدولية يثبتان إثباتًا بيّنًا أنّ مشروع الحداثة العربية اصطدم بالأطماع الاستعمارية والنزعة الإمبريالية للقوى الغربية في الهيمنة. وعلى الرغم من أنّ رواد النهضة كانوا في معظمهم رجال دولة أو (مثقّفين عضويين)[159] بعبارة غرامشي، فإنّهم لم يقدروا على مواجهة تلك الموجة الاستعمارية العاتية[160].

(156) تحدّث عن عدد من هذه المفهومات كمال عبد اللطيف. راجع: كمال عبد اللطيف، مفهومات ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، (بيروت، دار الطليعة، 1992).

(157) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، ص 27.

(158) جورج طرابيشي، المثقفون العرب، ص 161.

(159) مثلًا: خير الدين باشا في تونس.

(160) يمكن في الحالة التونسية مراجعة علي المحجوبي، جذور انتصاب الحماية الفرنسية بتونس. وكذلك بشير التليلي، العلاقات الثقافية، مرجع سابق.

يعني ذلك أنّ انخراط العالم العربي في مشروع الحداثة لم يقترن بتلاقح حضاري وانفتاح ثقافي، وإنّما اصطبغ بالقوّة العسكرية الغاشمة. وسيكون لهذا الاقتران تداعيات خطيرة وامتدادات عدة في مستويات مفهوم الحداثة ودلالتها والعلاقة مع الغرب[161].

لعلّ من أهمّ الفوائد التي يمكن استخلاصها من القراءة الطرابيشية لمشروع الحداثة فائدتين بارزتين: تهمّ الفائدة الأولى تعزيز النقد الإبستمولوجي وتفاعل المناهج في دراسة المشروعات الفكرية العربية دراسة نقدية معمّقة والنأي عن التجاذبات الأيديولوجية والنزعة التمجيدية للذات والبكاء على أطلال المجد التليد. أمّا الفائدة الثانية فتخصّ تكريس الحقّ العربي الإسلامي في حداثة نوعية تراعي مميّزاته الخاصّة.

ولعلّ ما يلاحظ في هذا المضمار بعض التشابه بين موقفي طرابيشي وطه عبد الرحمن. فقد دعا عبد الرحمن إلى تكريس مبدأ الحق العربي الإسلامي في الاختلاف الفلسفي[162]، وندّد بمن وصفهم بـ (الحداثيين العرب المقلّدين)[163] من الذين حصرت مهمّتهم في محاكاة التطبيق الغربي للحداثة من دون النفاذ إلى جوهر الحداثة أو (روحها)، على حدّ تعبيره. لكن ذلك التماثل الظاهر يخفي تباينًا صارخًا في المنطلقات والمآلات لا يسع المجال لتفصيله في هذا السياق.

إذا كانت تلك المقارنة أو غيرها من المقارنات لا تعنينا كثيرًا، فإنّه من الضروري الإشارة إلى أنّ القراءة الطرابيشية لمشروع الحداثة العربية ينتهي بالإقرار إلى تلازم الحداثة مع ثلاثية الرأسمالية والعقلانية والديمقراطية[164]. وبقدر ما يحيل ذلك التلازم إلى مجالات الاقتصاد والفكر والسياسة واستعادة الجدل التاريخي الشهير في النسقين الهيغلي والماركسي خاصّة، فإنّ السؤال المطروح إلى أي حدّ يمكن فيه اعتماد الحالة الأوروبية نموذجًا حداثيًا كونيًا يمكن تطبيقه في عالمنا العربي؟ وإذا سلّمنا مع هابرماس بأنّ الحداثة مشروع غير مكتمل فما الحاجة إلى استعادة التطبيق الغربي للحداثة عندنا؟

تصطدم هذه الأسئلة وغيرها بريادية النموذج الغربي على الرغم من تعدّد هنّاته والنقد الموجّه له من داخل المجال العمومي الغربي أساسًا. وما يلاحظ في هذا الصدد تفطّن طرابيشي إلى صعوبة المماثلة والمماهاة بين الحالتين العربية والغربية. فقد أشار -على سبيل الذكر- إلى أنّ الديمقراطية لا يمكن أن تُصان بصندوق الاقتراع ما لم

(161) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة.

(162) طه عبد الرحمن، الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005).

(163) طه عبد الرحمن، روح الحداثة.

(164) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة، ص 119.

تكن قد حدثت في ما سماه بـ (صندوق جمجمة الرأس)[165]. ولعلّ ما يمكن رصده اليوم في بعض بلدان ما يسمى بـ (الربيع العربي)، وتحديدًا الحالة التونسية من انسداد مقلق صيّرها ديمقراطية أداتية أو شكلانية لا غير.

خاتمة

أثبت تناولنا موضوع قراءة طرابيشي لمشروع الحداثة العربية قيمتها المشكلة والرهانية في فكره، على الرغم من تفاعلها مع مشكلات أخرى مثل التراث والنهضة والديمقراطية والعلمانية. وقد كشف لنا ذلك التناول أهمّ النتائج الآتية:

• تعدّد آليات القراءة الطرابيشية لمشروع الحداثة العربية شأن آليات التفكيك والحفر الأركيولوجي للنصوص والتحليل النفسي والاستنتاج وإعادة الاستنتاج.

• عوامل مركّبة أعاقت مشروع الحداثة العربية منها التاريخي والسوسيوسيكولوجي والسياسي.

• عمق مأزق الأيديولوجيا العربية المعاصرة، إذ برز قصورها المعرفي بيّنا إلى حدّ الخلط بين التغريب والتحديث، والإخلال بصحة نسبة الإحالات إلى أصحاب المراجع الحقيقيين، والتلاعب بمبادئ الموضوعية العلمية من نقد لا يواكبه بناء، وإطلاق أحكام انطباعية.

• لئن حضر البعد الاستشرافي في المقاربة الطرابيشية لآفاق مشروع الحداثة العربية، فإنّه بقي مفتوحًا على الاحتمالات كلها، إن لم نقل إنّ العالم العربي مهدّد بالارتداد إلى قرون وسطى جديدة على حدّ تعبير طرابيشي.

• لا تقتصر قيمة النقد الذاتي في المقاربة الطرابيشية على إثبات دور المراجعة الفكرية في تجويد المشروعات الحضارية، وإنّما كذلك في تمييزها بين النقد المؤسّس وجلد الذات. وهو ما تجلّى في إقرار طرابيشي بوحدة العقل العربي الإسلامي وإمكان إسهامه النوعي في إكمال مشروع الحداثة الذي لم يكتمل.

(165) جورج طرابيشي، هرطقات2، ص 7.

قائمة المصادر والمراجع

1. المصادر والمراجع العربية

أ. المصادر

طرابيشي. جورج، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2008).
ـــــــ، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، (منشورات رياض الريس، 1991).
ـــــــ، مصادر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط2، (بيروت، دار الساقي، 1998).
ـــــــ، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ط1، (بيروت دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2010).
ـــــــ، من النهضة إلى الردّة: تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2000)
ـــــــ، نظرية العقل، ط1، (بيروت، دار الساقي، 1996).
ـــــــ، هرطقات2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ط1، (بيروت، رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، 2008).
ـــــــ، وحدة العقل العربي، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2002).

ب. المراجع

أركون. محمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي جيل التوحيدي ومسكويه، هاشم صالح (مترجمًا)، (بيروت، دار الساقي، 1997).
الحبيّب. سهيل، الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مأزق الانتقال الديمقراطي ومآلاتها، ط1، (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
بورديو. بيير، الرمز والسلطة، عبد السلام بنعبد العالي (مترجمًا)، (الدار البيضاء، دار توبقال، 1991).
الجابري. محمد عابد، نحن والتراث، ط3، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1983).
الغابري. عبد الباسط، مسألة تغيير الوعي في الفكر الإسلامي المعاصر والراهن قراءة في نصوص جودت سعيد وطه عبد الرحمن وعبد الكريم سروش وعزمي بشارة، ط1، (تونس، مركز الدراسات الإسلامية ومجمع الأطرش).
العروي. عبد الله، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ط2، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999).

ـــــــــ، ثقافتنا في ضوء التاريخ، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983).
ـــــــــ، مفهوم التاريخ، ط2، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997).
بغورة. الزواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 2014).
بلقزيز. عبد الإله، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001).
ـــــــــ، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
بوزبرة. عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط1، (بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2011).
تايلور. تشارلز، المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، الحارث النبهان (مترجمًا)، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).
حمودين. علي، قاسم. المسعود، إشكالات نظرية التلقّي: المصطلح، المفهوم، الإجراء، مجلة الأثر، عدد 25، (حزيران/ يونيو 2016).
زريق. قسطنطين، خصائص الحداثة، ضمن الكتاب الجماعي الحداثة، ط1، (الدار البيضاء، دار توبقال، 1996).
ـــــــــ، نحن والتاريخ، (بيروت، دار العلم للملايين، 1985).
عبد الرحمن. طه، الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005).
ـــــــــ، الحوار أفقًا للفكر، ط1، (الشركة العربية للأبحاث والنشر، 2013).
ـــــــــ، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2007).
ـــــــــ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006).
عبد اللطيف. كمال، مفهومات ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، (بيروت، دار الطليعة، 1992).
كانط. إيمانويل، نقد العقل المحض، موسى وهبة (مترجمًا)، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ت).
مانهايم. كارل، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، محمد الدريني (مترجمًا)، ط1، (الكويت، شركة الكتاب، 1980).
موران. إدغار، المنهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية، هناء فتحي (مترجمة)، ط1، (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010).
هابرماس. يورغن، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي (مترجمة)، ط1، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995).
هيغل، العقل في التاريخ، مج1، محاضرات في فلسفة التاريخ، عبد الفتاح إمام (مترجمًا)، ط3، (بيروت، دار التنوير، 2007).

2. المصادر والمراجع الأجنبية

أ. المصادر

- Baudrillard, Jean, Modenité, Encyclopédia Universalis, France. S/A, 1992, corpus15.

- Joseph Gabel, Ideologie, Encyclopédia universalis, France S/A, 1992, corpus11.

ب. المراجع

- Derrida (J), De la Grammatologie, Ed de minuit, Paris, 1991.
- ——————, L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.
- Barbier. Maurice, La modernité politique, (Paris: Presses universitaires de France, 2000).
- Braud, Philippe, Le jardin des délices démocratiques: pour une lecture psycho-affective des régimes pluralistes, (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991).
- Downing, John, Lire et raisonner, Toulouse: (Privat, 1984).
- Dubois. Jacques; Durand. Pascal, Le Symbolique et le social: La reception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu, Bruxelles: (Les Editions de l'Université de Liège, 2005).
- Paul, Foulquié et Raymond Saint-Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, 1962.
- Georges, Gorm, Pour une lecture profane des conflis, (La decouverte, Paris 2012).
- Jouve, Vincent, La Lecture, (Paris: Hachette, 1993).
- Lalande, André, La Raison et les normes, Edité par Librairie Hachette, 1948.
- Lecture et création: actes du colloque international, Faculté des Lettres de la Manouba 7-8-9 Mars 1996, Tunis: Faculté des Lettres de

La Manouba, 1997.

- Linton, Ralph, Le Fondement culturel de la personnalité/ Ralph Linton; préf. de Jean-Claude Filloux; trad. de l'américain par Andrée Lyotard, Paris: Dunod, 1986.

- Taylor, Charles, Le malaise de la modernité, (Les éditions du Cerf, Paris, 1994).

- ——————, Multiculturalisme Différence et Démocratie, traduit de l'américain par Denis Armand CANAL, Société Nouvelle, 1994.

- Tlili, Bechir, Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en tunisie au XIX siécle (1830-1880), (publication de L' Université de tunis, 1974).

- Staiger, Ralph, L'enseignement de la lecture: problèmes et réflexions, Neufchâtel, (Delachaux et Niestlé Paris: Presses de l'Unesco , 1976).

اللاعقلانية في التراث والنزعة التراثية

العقل المخارج والعقل المفارق

جاد الكريم الجباعي

ملخص تنفيذي

انطلاقًا من فرضية أن اللاعقل يؤسس العقل ويحدُّه، واللاعقلانية تؤسس العقلانية وتحدُّها، وفقًا لنمو الحياة الإنسانية وتطورها أو تدهور شروطها، إذ الحد الثاني في الجملتين لا يُعرف إلا بالحد الأول، ولا يُحدُّ إلا به، يذهب البحث إلى نفي القيمة (الإيجابية) المطلقة للعقل الذي لا يتجه بالضرورة إلى الخير والحق والجمال لأنه (عقل) فقط، إذ قد ينحط العقل إلى مستوى الحنكة والحيلة والتدبير، بمعناه الشائع، وإرادة السيطرة والتسلط والاستعباد، ويفترض التجانس في المختلف والمتباين والمتفاوت، من مثل المجتمع والأمة والشعب والثقافة والتراث، تبعًا لكلياته المجردة من المكان والزمان، أو يفرضه عليها. وينفي البحث في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه تخارج العقل والعاقل، ووجود عقل مفارق للكائن الإنساني المعرَّف بقدرته على تعقل عالمه وتعقل ذاته، في العالم وفي التاريخ. وينفي كذلك تطابق (العقل) والحقيقة بألف ولام التعريف، إلا حين تحظى الحقيقة باعتراف سائر العاقلات والعقلاء أنها حقيقة، أي إن قوام الحقيقة هو الكلية والعموم والشمول على أي مستوى من المستويات، ولا سيما المستوى الإنساني أو النوعي، وهو ما يطمح الفكر إلى بلوغه. وفق هذه المقدمات يفترض البحث أن أعمال جورج طرابيشي في نقد الجابري إنما انصبت على عقل مخارج ومستقل بذاته، ولا يزيد على كونه تجليًا لعقل مفارق، يوحي ويلهم ويشرِّع.

فلا تقتصر اللاعقلانية في التراث والنزعة التراثية على العناصر الخرافية والأسطورية والغيبيات والمقدسات التي يحتويها التراث فقط، بل تتعداها إلى النظر إليه والنظر فيه، على أنه شيء مستقل بذاته عن وارثيه، ومستقل من ثمّ عن الزمان – المكان، وأنه مستودع المعرفة وموطن الحقيقة، وأن (الأمة) لا يصلح أمرها إلا بما صلح به أولها، فتتعين اللاعقلانية في السلفية والماضوية والأصولية، علاوة على التباس التراث بكل من الذاكرة والتاريخ التباسًا تتولد منه أوهام جميع (الخصوصية) و(الأصالة)، وأوهام الهوية، فيغدو (هو) ما يحدد نظرتنا إلى الطبيعة والعالم والإنسان، وإلى المرأة بوجه خاص، ويغدو (العقل) مقبرة مفتوحة للأسلاف، والثقافة استظهارًا ومحاكاة، والمعرفة تذكرًا، والإرادة تسليمًا بالقضاء والقدر، والحياة انتظارًا للأجل المحتوم.

يتناول البحث، بعد المقدمة، مسائل عدة تدور حول معنى الثقافة ومعنى العقل والعقلانية ونصاب الحقيقة ومعنى التراث، وذلك لفحص مقولات النقد ونقد النقد. ثم ينتقل إلى البرهنة على فرضيته الرئيسة؛ التفكير على التفكير، ويتوقف مليًا عند الإبستيمولوجيا في خدمة الأيديولوجيا، والعقل المنشأ ومسألة الآخر، والإسلام السني صنيع الموالي أو ما سماه طرابيشي (مكر التاريخ)، أي عودة الموالي سادةً ومشرِّعين، وينهي إلى مفارقات العقل النصي ويختم بالصحوة الإسلامية، التي آذنت بصعود السلفية والأصولية، مع قيام الثورة الإسلامية الإيرانية، وبُذرت فيها بذور التطرف، إذ يرى الباحث أن الصحوة الإسلامية فعلت في الوعي ما تفعله إيران الخمينية في السياسة.

وإذ يبسط البحث معنى العقل، استنادًا إلى لالاند، ويأتي باقتباسات طويلة منه، إنما يفعل ذلك لدحض تماهي العقل المكوَّن والتراث، كما بدا في أعمال الجابري ونقد طرابيشي، إذ سلَّم طرابيشي بهذا التماهي، كما تبين مرافعاته وتحرِّياته، ووصفه للعقل المكوَّن أو الثقافة بأنه (ثقافة الأسلاف) و(الحضارة العربية الإسلامية)، وقد وجد الباحث ضرورة لعرض رؤية لالاند للعقل ومعاييره للتنبه إلى إزاحة المفهوم وهشاشة المعايير التي لا تزيد على كونها مصادرات فرضت على الموضوع فرضًا، ولا تخلو من تعسف، بل هي بالأحرى تصنيفات ذات مرمى أيديولوجي.

وقد افترض البحث أن بعض أعمال الجابري وطرابيشي التي انصبت على نقد (العقل العربي) ونقد نقده، إنما انصبت على (عقل) مخارج، ومستقل بذاته، لا محض عقل مفارق، للعقلاء والعاقلات، في العالمين العربي والإسلامي فقط. هذا (العقل) الذي بينت أعمالهما أنه مخارج ومفارق، هو (التراث)، الذي انقطعت صلة العرب والمسلمين به منذ قرون، بحسب عبد الله العروي، أو هو (ثقافة الأسلاف)، بتعبير جورج طرابيشي نفسه، لا التراث المندمج في ثقافة الأحياء، هنا والآن، بحسب المتكلمة والمتكلم، ولا الثقافة المعاصرة التي أعلن كل منهما أن (مشروعه) يهدف إلى نقدها، ثم انصرفا عنها، غير عابئين بالتاريخ والتاريخية. (نذكر هنا بكتاب محمد عابد الجابري، (الخطاب العربي المعاصر)، وصداه في كتاب جورج طرابيشي المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي).

تتجلى صفة المخارجة، التي يدعيها البحث، في النظر إلى التراث على أنه كيان مستقل، يتحرك في اللازمان واللامكان، (حركة اعتماد) بحسب تعبير الجابري، أي دوران حول الذات أو مراوحة في المكان، إذ الزمان (المتموِّج) أو الدائري، المتصوَّر أو المتخيل، هو نفسه المكان المتموج أو الدائري، زمان ومكان بلا إحداثيات، سوى إحداثيات (العقل العربي)، (البيان والبرهان والعرفان) الذي يصير لدى الجابري وطرابيشي (الثقافة العربية)، ثم (الثقافة العربية الإسلامية)، و(الفكر العربي)، ثم (الفكر العربي الإسلامي) والتراث العربي والتراث العربي الإسلامي، وينتهي إلى (الإسلام)، بألف ولام التعريف والفكر الإسلامي والتراث الإسلامي. سواء كان (الإسلامُ) إسلامَ البيان المؤسِّس للبرهان، عند الجابري (إسلام أهل السنة والجماعة)، أم إسلام الرسالة (إسلام القرآن) وإسلام التاريخ (إسلام الحديث) عند

طرابيشي، أم إسلام الملل والنحل، المنبوذ، وقد حاول طرابيشي إثبات نسبه والانتصاف لأعلامه.

وأما صفة المفارقة فتتأتى من المرجعية الأولية والأساسية لما يسمى العقل العربي، التي يلتقي عندها الجابري وطرابيشي ويتفقان عليها كل الاتفاق؛ نعني الوحي الإلهي. لذلك يتوخى البحث أن يكشف عن لاعقلانية ولامعقولية العقل المخارج والعقل المفارق، ليشير إلى أن ما نعيشه اليوم من عربدة السلفية الجهادية والجماعات الإرهابية، قد بَذرت النزعة التراثية بذوره، تحت عنوان (الصحوة الإسلامية). فالبحث لا يتناول أعمال الجابري إلا بالإحالة عليها، بصفتها موضوع النقد الذي أنفق فيه طرابيشي شطرًا غير قليل من حياته الفكرية، لكنه يشير إلى أن طرابيشي قتل الجابري (الأب)، كما قتل آباء آخرين من قبله، من دون أن يتحسَّب لـ (عودة المكبوت) ولكنه أحيا مشروع الجابري من حيث لا يريد. كما أن البحث لا يتناول مشروع طرابيشي، على نحو ما تناول هو مشروع الجابري، بل يتناول بعض المفهومات والمقولات التي يعدها تأسيسية في المشروعين، ويذكِّر بالصحوة الإسلامية بدلًا من الخاتمة.

فرضية البحث

اختلف طرابيشي مع الجابري، موضوع النقد[1]، لا في ماهية العقل ومعايير التعقُّل، بل في صفات خارجية لـ (العقل) وتعييناته الثقافية في (التراث العربي الإسلامي) أو ثقافة الأسلاف، إذ تطلق هذه الصفات التي من مثل (العربي) و(الإسلامي) و(اليوناني) و(الأوروبي الحديث) وما شاكلها، على العقل وغيره، و(تأكل الموصوف)، إذ تشي (المقارنة) بين العقول بمفاضلة لا تخفى، تنم على انحيازات أيديولوجية. ولئن نجح طرابيشي في الكشف عن المقاصد الأيديولوجية في (مشروع الجابري)، وعن غير قليل من هَناته، فإن عمله يُدرج في ما سماه الدكتور يوسف سلامة (التفكير على التفكير)، أولًا، وفي ما سمته العرب الاستدراك على الكاتب أو الكتاب ثانيًا. وإذا كان التفكير على التفكير مألوفًا، ولا ينفي إمكان الإبداع والابتكار، فإن الاستدراك يمنح المستدرَك عليه شرعية إضافية، وينصِّب عمله متنًا وإطارًا مرجعيًا، ولم يكن طرابيشي ليجهل ذلك، ولكنه وقع فيه، من حيث لم يحتسب؛ لأن من تقرأ أو يقرأ كتب طرابيشي المعنية لا يستغني عن قراءة كتب الجابري المعنية، وليس من ضمانة عقلية للترجيح، بسبب هشاشة المعايير، من مثل البيان والبرهان والعرفان التي تترك هامشًا واسعًا للانحيازات الشخصية.

(1) تعمدنا عدّ الجابري، لا ما كتبه الجابري عن (العقل العربي)، موضوعَ النقد، فقد أشار طرابيشي، في أحد حواراته إلى أن الإنتلجنتسيا العربية رثّة، ولهذا نصبتْ من الجابري أستاذًا، وهو أول من نصبوه هذا المنصب. فلا نظن أن المعرفة العميقة بالتراث الإسلامي التي أظهرها طرابيشي باقتدار يغبط عليه، وقد بز الجابري في ذلك واستفدنا منه كثيرًا، هي من نوع (ما يتبقى بعد أن ننسى كل شيء)، بخلاف ما هي لدى الجابري. نعترف أن هذا محض ظن جارح، قادنا إليه إسراف طرابيشي في العروض وتتبع الروايات والتفاسير لأغراض السجال والمنافسة، فلم نر داعيًا لتحبير 94 صفحة للبرهنة على تشدد ابن حزم وظاهريته، وأكثر من ذلك في الدفاع عن ابن سينا وبرهانيته.

مقدمة

ليس من اليسير أن يتحرر الباحث من سلطة موضوعه، ولا سيما إذا كان الموضوع تراث مفكر غزير الإنتاج متعدد الاهتمامات، وكثير الترحال بين فروع المعرفة ومناهجها، من مثل جورج طرابيشي الذي ترك لنا ولأجيال قادمة نحوًا من مئتي كتاب نقدًا وتأليفًا وترجمة. وإذ لم تسغ لنا بعد فرضية (موت الكاتب) التي قد تبدو تبريرًا لاستقالة المثقف وعزلته، وإذ نرى في الكاتب، كأي فرد طبيعي، كائنًا كليًا، فردًا–نوعًا، لا تجوز تجزئته، فإننا لا نستطيع أن نتجاهل ما سماها طرابيشي نفسه محطات حياته الفكرية وكيفيات انتقاله من محطة إلى أخرى، وما حمله من زاد الأولى للتالية، ابتداء من (الإستراتيجية الطبقية للثورة) حتى آخر نص كتبه أو مقابلة أجراها عن الثورة السورية. لذلك نفترض أن ثمة علاقة بين الإستراتيجية الطبقية للثورة وبين الشعور بالفجيعة لمآلات الربيع العربي. ويمكن، من ثمّ، أن تكون (الثورة)، أو أي اسم آخر يدل عليها، كالانقلاب والتمرد والاحتجاج و(الهرطقة) هي الخيط الرهيف الذي يربط البداية بالنهاية، ويتخلل المجهود النقدي الذي به يستحق الكاتب والباحث والناقد الأدبي والمترجم صفة (المفكر) التي قد ترهص أو لا ترهص بالفيلسوف.

ولما كان المثقف السوري عالقًا بين مطرقة السلطة الشمولية وسندان المجتمع التقليدي، أي بين سلطتين تشق مواجهتهما، سيكون سؤالنا: هل استطاع طرابيشي، في منفاه الاختياري أو شبه الاختياري، أن يتحرر من هذه الوضعية المأزقية وآثارها الكابحة لحرية التفكير؟ نظن أن هذا السؤال ضروري للحكم في مدى جذرية نقده للجابري، في موضوع شديد الحساسية، هو (التراث العربي الإسلامي)، من دون إغفال الشروط الموضوعية التي تحيط بالناقد (مع أن هذه الإشارة الأخيرة ذات طابع اعتذاري، إلى حد كبير). وإذ نرى أن كل سامع ناقد، بحدود معينة وكيفية معينة، وكذلك كل قارئة وقارئ؛ لا نميل إلى فكرة (العقل المشرِّع له)، التي عززها طرابيشي في محاكماته و(تحقيقاته البوليسية)، بحسب تعبيره هو، التي تنفي فاعلية الفرد الإنساني أو تقيده على الأقل، وتعين حدوده مرة وإلى ما شاء الله، بنفي الحرية التي هي أخص خصائص الإنسان العاقل والأخلاقي أو تقيدها. وقد تبنى طرابيشي هذه المقولة، بكل أسف. ولنا في تاريخ الأفكار كما في الحياة الواقعية أدلة قوية على تشريع الفرد لنفسه، أو تشريع (العقل) لنفسه مجازًا، أي تعبيرًا عن الكل بأحد خواصه، وإن كان بعضنا يعد ذلك استثناء من القاعدة؛ فإن الاستثناء لا يؤكد القاعدة، بل ينقضها جزئيًا أو كليًا؛ فما تسمى (القاعدة) لا تزيد على نموذج تصوري وتواضعي، لا يقارب الحقيقة الواقعية التي غالبًا ما تكون على أحد جانبيه أو حديه الخارجيين أو على تخومه وهو الأصح والأدنى إلى العدالة في الحكم، للخروج من ثنائية اليمين واليسار. فالاستثناء حد على التعميم، (الضروري معرفيًا وأخلاقيًا وجماليًا، لأنه من شروط الاجتماع الإنساني)، وقيد على الإطلاق في الأحكام ومرجعياتها، وبهذا يستعيد الاستثناء (حقوق العقل الكوني)، ويكشف عن معنى الكونية. وأولى حقوق العقل هي الحرية، بوصفها العلة الأنطولوجية للوجود الإنساني التي تتعين في الاختلاف، فلا تكون ولا تعاش اجتماعيًا وإنسانيًا إلا بحرية الآخر

والأخرى: كل أنا هي أنا وآخر أو أخرى في الوقت نفسه، وكل نحن هي نحن وآخرون وأخريات في الوقت نفسه؛ من دون هذا تكون الأنا (هوية بلا ذات)[2] والنحن هوية جمعية بلا ذوات، بل أكثر من ذلك بلا أفراد، لأن الاعتراف بالأفراد، وهؤلاء مختلفون ومختلفات، بحكم الواقع، يشوش (الهوية)، ويعكر تجانسها المفترض لأنه اعتراف بالاختلاف. والهوية نابذة للاختلاف، ونابذة من ثم للحرية، بحسب تأويلنا. لذلك ندعي أن مقولات الأمة العربية والمجتمع العربي والثقافة العربية أو العربية الإسلامية أو الإسلامية خاصة، كلها من هذا القبيل.

ولعلةٍ في المجتمع الذي يرزح تحت نير استبدادين: ديني وسياسي، يندرج تشريع الفرد لنفسه في قائمة (الذنوب)، وإلا لمَ يستغفر أشخاص مستقيمون وحسنو السيرة والسلوك عن ذنوب لا يعرف أحد أنهم اقترفوها؟ ولمَ ينتهي أي قول أو حكم يطلقه مؤمن بتعبير: (والله أعلم)؛ الحرية، في مجتمع، من مثل المجتمع الموصوف أعلاه، ذنب ينبغي الاستغفار عنه، والتشريع للذات تطاول على المشرِّع الأعلى. ولكن الناس يمارسون حريتهم الذاتية، ويمارسون التشريع لأنفسهم، ويستغفرون الله! سيرة طرابيشي نفسها وقتله آباءه الفكريين واحدًا تلو الآخر دليل على ذلك، إن لم يكن (قتل الأب) مشروع أبوَّة.

وعلى الرغم من ملاحظتنا في الهامش رقم (1)، ليس لنا إلا أن ننوه بالجهد الذي بذله طرابيشي في البحث والتنقيب والحفر والتفكيك والمحاججة، مما يثقف بحق، ويزيد في ظمأ القارئة المهتمة والقارئ المهتم إلى المعرفة ومزيد من المعرفة. فإن غزارة المصادر التي يستعين بها لإثبات فكرة أو نقض فكرة، وتنوعها واختلاف اتجاهاتها درس ثمين لمن يتصدى أو تتصدى للبحث الموضوعي، الذي ينفتح على نوع من موسوعية باتت نادرة، ولا سيما حين ينتقل من المساجلة إلى النقاش، ولم يخل أن فعل ذلك، إذ المساجلة التي تهدف إلى إفحام الخصم تورط المساجل في مفارقات من نوع قول الشيء ونقيضه. لكن ما يسجل لطرابيشي في النقاش والسجال وغيرهما أكثر بكثير مما يؤخذ عليه. فلا يسع الباحث المنصف إلا أن يشيد بالقيمة المعرفية والثقافية والتاريخية لأعماله وأبحاثه. وإلى ذلك، لا نميل إلى ما يسمى (النقد من الداخل) لأي منظومة، لأنه يقوي المنظومة نفسها، ويفترض معقوليتها. النقد من الداخل هو تفسخ المنظومة ذاتها، بفعل تناقضاتها الداخلية من جهة، وتصادمها مع الواقع المعيش من جهة أخرى.

مقولة (النقد من الداخل) مقولة أثيرة لدى الملل والنحل، ولا تُقبل بغير الفروع، ولدى الأحزاب العقائدية، بحسب تجربتنا، أيضًا. فليس هنالك أي قيمة للرد على من يحتج بأية قرآنية، على سبيل المثال، بآية قرآنية أخرى، مع تسليم الطرفين بأن القرآن (كلام الله)، أو على من يحتج بحديث (موضوع)

(2) نستعير هذا التعبير من فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، (جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011)، ص 12.

بحديث موضوع آخر، مع تسليم الطرفين بعصمة النبي عن الغلط في أمور التشريع. والحال، إن جزءًا غير يسير من نقد طرابيشي يدور حول الفروع، وغير قليل من حججه كانت من القرآن والسنة النبوية. ندعي أن مقولة النقد من الداخل، هي ما استولدت المنطق الفقهي والثقافة الفقهية. فمن المفارقات أن يبدو طرابيشي في غير موضع فقيهًا إسلاميًا، ومفسرًا لبعض الآيات القرآنية وعالمًا في الأصول، ولو من قبيل استعراض الروايات المختلفة والتفاسير المختلفة والتأويلات المختلفة، إذ لا يخلو أن ينطوي الاستعراض على ترجيح[3]. يبدو هذا واضحًا في كتابه (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث).

نعتقد، وقد نكون على خطأ، أن موضوع الجابري الرئيس لم يكن لا العقل العربي ولا الثقافة العربية، بل الإسلام، بحصر المعنى، معزولًا عن الظاهرة الدينية، بما هي ظاهرة بشرية عامة، كونية وتاريخية، قوامها التقديس والتأليه، وأن طرابيشي وقع في هذا الفخ، وكان غنيًا عن ذلك، إلا إذا افترضنا أنه لم يقطع مع الأيديولوجية القومية العربية، وعنصريتها الإثنية والمذهبية (السنية). وربما أغراه الجابري في ادعائه أن المفكر العربي لا يكون كذلك إلا إذا فكر من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، لا من داخل الثقافة الإنسانية، ولا سيما أن المثقف ((الليبرالي لا تاريخ له، يفكر ويحلم بمركبات ذهنية وجدها خارج تاريخه))[4]، بحسب الجابري، وهذا مرمى (التفكير في العقل).

انتسب طرابيشي إلى حزب البعث الذي استولى على السلطة بانقلاب عسكري في الثامن من آذار 1963، وانشق عن هذا الحزب (الحاكم) مع نخبة من القوميين اليساريين، من أبرزهم ياسين الحافظ، وألفوا حزب العمال الثوري العربي. ذلك الانشقاق عن حزب حاكم، أحل الامتيازات محل الحقوق والولاءات محل القانون، كان يعني، لدى أولئك اليساريين، إرادة الثورة، لا إرادة السلطة، ويعني أيضًا تقديم المبادئ على المصالح والامتيازات الممكنة، لذلك، نحسب (استطرادًا) أن العفيف الأخضر كان متحاملًا على أولئك اليساريين، ومنهم طرابيشي، حين وصفهم بأنهم كانوا (متعاطفين مع النازية)[5]، وهذا وصف غير صحيح على الإطلاق، فياسين الحافظ كان أول مثقف قومي يصف الأيديولوجية القومية العربية المشرقية بأنها أيديولوجية عنصرية.

(3) من هنا كان رد الجابري على طرابيشي بأنه مسيحي لا يحق له الخوض في هذا الموضوع.

(4) محمد عابد الجابري، الخطاب السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، ص 42.

(5) راجع/ي السجال بين الأخضر وطرابيشي، على موقع الحوار المتمدن، العدد 4157، بتاريخ 18 /2013/7. ياسين الحافظ من مواليد عام 1930 وحين اندلعت الحرب العالمية الثانية ولمع نجم هتلر والنازية كان الحافظ لا يزال شابًا صغيرًا، وكان الفرنسيون يحتلون سورية، وبعد انتهاء الحرب وهزيمة ألمانيا وحلفائها، لم يكن هناك أي وجه للتعاطف مع النازية.

من المسائل الأولى بالمناقشة

1. الثقافة

ميز فؤاد زكريا ثلاثة أشكال من الثقافة: أولها الثقافة، كما يستعملها علماء الاجتماع، وهي ((ذلك الكل المعقد، الذي يشكل المعرفة والاعتقاد والفن والقانون والأخلاق والعرف، وأية قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه فردًا في مجتمع)). ويقترب من ذلك التعريف الوارد في قاموس أكسفورد بأنها ((الاتجاهات والقيم السائدة في مجتمع معين، كما تعبر عنها الرموز اللغوية والأساطير والطقوس وأساليب الحياة ومؤسسات المجتمع التعليمية والدينية والسياسية)). وفق هذا التعريف الأكثر اتساعًا وشمولًا، وأكثر تداولًا حتى في المؤسسات العالمية، من مثل اليونيسكو، لا وجه للحديث عن تراث بعناصره واتجاهاته العقلانية واللاعقلانية معًا، خارج نطاق الثقافة المعيشة والمجالات التداولية المختلفة باختلاف الفئات الاجتماعية في كل مجتمع واختلاف المهن والتخصصات. وإذ زعم الجابري أنه سيتناول التراث المكتوب، وانساق معه طرابيشي، فإنهما لم يتناولا من المكتوب سوى التراث العالِم، أو الثقافة الرفيعة دون الثقافة الشعبية، ولا سيما مع انكفاء الأولى وطغيان الثانية طول ما يسمى عصر الانحطاط إلى اليوم. فلو قيس ما ينتج في مجال الثقافة العالِمة، اليوم، إلى ما ينتج في مجال الثقافة الشعبية لبدا نزرًا يسيرًا.

- الثقافة بالمعنى الإنساني الرفيع، يمكن تعريفها بأنها ((صقل الذهن والذوق والسلوك وتنميتها وتهذيبها، أو ما ينتجه العقل أو الخيال البشري لتحقيق هذا الهدف))[6]. ويمكن أن نضيف أن هذا المعنى الإنساني الرفيع هو البعد الكوني لأي ثقافة.

- الثقافة الشعبية التي تختلف عن الثقافة بالمعنى الاجتماعي، لأنها تتعلق بنواتج وأعمال ثقافية يقوم بها متخصصون، مهما كان مستواهم، وليست مقصورة على القيم والعادات وأساليب التفكير، التي يتلقاها المرء تلقائيًا من المجتمع، ولكنها أيضًا مختلفة، كما يدل اسمها، عن الثقافة الرفيعة، لأنها ترضي ذوقًا شعبيًا واسع النطاق، وتتعلق بنواتج ثقافية تحتاج في إبداعها وتذوقها إلى جهد يقل كثيرًا عن الذي تحتاج إليه الثقافة الرفيعة.

وأشار زكريا إلى أن ((المثل الأعلى للثقافة، هو العلو إلى أقصى حد ممكن بالتكوين العقلي والروحي والأخلاقي للإنسان، بطريقته في التفكير وتأمل العالم وتذوقه، أي أن تصبح الثقافة تكوينًا باطنًا، داخليًا، تلقائيًا في الإنسان، لا يعود معه محتاجًا إلى عون خارجي. وقد ذهب هربرت ريد إلى حد

(6) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، (سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010)، ص 16 – 17.

القول: إن المثل الأعلى للثقافة هو أن تختفي الثقافة، بمعنى أن تصبح مندمجة في شخصية الإنسان حتى دون أن تعرض على مسرح أو تقدم في كتاب))[7]. وهذا المعنى هو الأكثر دقة وتفصيلاً للقول بأن (الثقافة هي ما يتبقى بعد أن ننسى كل شيء). وهو ما يطرح مسائل التربية والتنشئة ونظم التعليم التي غابت كليًا عن المناقشة، لو كانت الغاية هي بالفعل نقد الثقافة العربية أو العربية الإسلامية المعاصرة، علاوة على مسألة التواصل/ التفاصل، وأثرها العميق في تشكل رأس المال الثقافي والرمزي، وكذلك أثر المؤسسات الثقافية والإعلامية والمؤسسات الأيديولوجية، من مثل المعابد ومراكز (الدعوة والإرشاد) والأحزاب العقائدية، وإلا أين يرتبط الفكر بالواقع وكيف يرتبط به؟

الثقافة التي مثلها الأعلى اختفاؤها أو نسيانها هي الثقافة الرفيعة، بما هي ثمرة العمل الخلاق والنشاط المبدع والسمو الأخلاقي، لا الثقافة من دون أي صفة؛ لأن ثمة مستويات مختلفة من الثقافة مندمجة بالفعل في شخصيات الأفراد في أي مجتمع، وتشكِّل تكوينهم الباطني، وتتجلى في سلوكهم التلقائي، وتنطوي، بكل تأكيد على عناصر يمكن أن ترقى بها إلى (المثل الأعلى) المنشود للثقافة. لذلك لا يمكن أن توجد ثقافة مخارجة للمثقف أو المثقفة، وفق التعريف الموسع للثقافة الذي يكون بموجبه كل فرد مثقفًا ومثقفة. إلا إذا كان المقصود بالثقافة والتراث الكتب والمخطوطات المصفوفة على رفوف المكتبات وفي خزائنها، ولا سيما تلك التي لا ينفض عنها الغبار سوى قلة من الباحثين والمتخصصين. فلو أن مشروع الجابري لم يكن سلفيًا وأصوليًا أو تأصيليًا، كما كان يجب أن يقول، ولو أن طرابيشي لم يواكبه في ذلك، لبحثا في التراث المعيش والثقافة المعيشة، على نحو ما فعل عبد الله العروي في الأيديولوجية العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي، أو كما فعل عبد الله حمودي في كتابه المهم الشيخ والمريد، وكما يفعل غيرهما.

لا مناقشة في الخيارات، ولكن كما تموت الخلايا في الجسم الحي، وتتولد خلايا جديدة، كذلك تموت خلايا في الثقافة الحية، ثقافة الأحياء، وتولد خلايا جديدة، فتتوقف نسبة الحياة وإشراقات الإبداع على نسبة الخلايا الحية إلى الخلايا الميته؛ لذلك نرى أنه من العبث محاكمة الأموات، ادعاءً، كما فعل الجابري، أو دفاعًا، كما فعل طرابيشي (مع تبادل في الأدوار أحيانًا)، وأكثر من ذلك عبثية هو محاولة إحيائهم؛ ولو كانت الغاية من ذلك إدانةَ أحياءٍ أو إنصافَ أحياء، فلدى الأحياء ما يستحق المحاكمة أكثر بكثير مما كان لدى الأموات. من العبث أن نلوم الميت لِمَ مات، والمريض لِمَ مرض، الأوجب ألا نموت مع الميت، ونمرضَ مع المريض، سواء كان عاملا الموت والمرض داخليين أم خارجيين. نتساءل: ماذا فعل الجابري وطرابيشي، في هذا الصدد، سوى تشريح الجثث، لتحديد أسباب الوفاة؟

الأحياء هم الذين يمنحون الحياة للثقافة، فما كان لبعض الثقافة اليونانية أو العربية أو الهندية أو

(7) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص 17.

الصينية أو غيرها أن تعد حية لولا الأحياء الذين يتداولونها، إضافة إلى أعمال مؤرخي الثقافة ومؤرخي الأفكار، وأعمال الباحثين والمنقبين بالطبع، وهذه من أشكال التداول أيضًا. ولكن الحياة ليست عادلة، لا مع الأفراد البسيطين، ولا مع المبدعين من هؤلاء، ولا مع الجماعات والشعوب، وكذلك ما يسمى التاريخ، ولا يعني سوى التأريخ. وفي الأحوال جميعها ليس للثقافة العربية أو الإسلامية أو لمزيج منهما سوى معنى تقريبي، وفاقد للقيمة، إلا بوصفها، بأي صيغة شئتم، وجهًا من وجوه الثقافة الإنسانية، وتعبيرًا عن واحدة أو أكثر من التجارب الإنسانية. وهذا غائب كليًا عن ناقد العقل العربي، الذي يعمل بثنائية (الأصيل والدخيل)، ما يمنح نقد طرابيشي قيمة مضافة، من هذه الزاوية.

لعل مقاربات الجابري ونقد طرابيشي لما سمي عصر التدوين، قد أغفلت جانبًا مهمًا، له ما يماثله في حياتنا الحديثة والمعاصرة، نعني الانتقال البطيء من الثقافة الشفوية التي ينقلها السلف إلى الخلف، بالرواية والإخبار والشهادة، ويتداولها الناس في المجالس والندوات والملتقيات والأسمار والمواسم والأعياد، إلى الثقافة المكتوبة، أي إلى الكتابة لا إلى التدوين، التدوين تابع ووظيفي، كما نظن، وذو أثر كبير سواء في شؤون الحكم أم في تشكُّل الأرثوذكسيات، أو الملل والنحل، في إثر احتدام الصراع على السلطة بعد وفاة النبي. فالثقافة الشفوية كانت، وما تزال، هي التي تشد العَصَبات والعصبيات، وكان التشارك المتساوي في رأس المال الثقافي والرمزي، بين أفراد العشيرة، وفي رأس المال الاجتماعي أيضًا يغطي التفاوت في الثروة بين الأسر والأفراد، ويخفف من وقعه في النفوس ووطأته على الحياة. فالانتقال البطيء إلى الكتابة والثقافة المكتوبة نتج من نمو التفاوت المادي، وتقلص المشاركة في رأس المال الثقافي والرمزي ورأس المال الاجتماعي، للسبب ذاته.

لذلك اقترنت الثقافة المكتوبة بالأرستقراطية و(العلماء)، أي رجال الدين، و(وعاظ السلاطين)، وظهرت مهنة الكتابة والنسخ، ومعها الوراقة بالطبع، لتلبية حاجات الأرستقراطية الحاكمة والمتنفذة، فانقسمت الثقافة ثقافتين شفوية هي ثقافة العامة، ومكتوبة–رفيعة، هي ثقافة الخاصة، وفي الواقع القائم، حتى يومنا، ما يؤكد هذا (وهذا وثيق الصلة بالرعوية). من هنا ينشأ الحيف والشطط في الحديث عن (الثقافة العربية) التي ليست ثقافة غالبية العرب المحرومين من الموارد الثقافية والمقصيين عن المؤسسات الثقافية، والمعدودين موضوعًا للتلاعب الأيديولوجي عن طريق الإعلام، والكهنوت الديني والسياسي. فلكم كان طرابيشي محقًا عندما اعتبر أن الديمقراطية هي صندوق الرأس قبل صندوق الاقتراع، أي هي ثقافة ومنظومة قيم متضامنة، وأنها ليست محض نظام للحكم، بل نظام للمجتمع[8]، فلقي لذلك عنتًا شديدًا من ديمقراطيي صندوق الاقتراع، بلغ حد اتهامه، وأمثاله من (الثقافويين) بموالاة الاستبداد، كأن المجتمع السوري كان قاب قوسين أو أدنى من الديمقراطية لولا هؤلاء.

(8) راجع/ي، جورج طرابيشي، هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، (دار الساقي، بيروت، 2006)، ص 17 وما بعدها.

2. معنى العقل ونصاب الحقيقة

عرف لالاند (1867 – 1963) العقل بأنه ((قوة عظيمة للعمل، آثارها بادية لنا، ولكنها لا تتكشف إلا في فعلها الذي تمارسه في ما تعمل فيه، وفي نجاح محاولاتها أو فشلها[9]. وفي وسعنا أن نجعل العقل يطبق على نفسه التحليل التراجعي، الذي يفسر هو الطبيعة بوساطته، وأن يبحث عما هو مشترك في تطبيقاته المتباينة، كما في تعميمات المستوى المتوسط الذي بدأت تميل إليه أكثر العقول تأملًا لتفكيرها))[10].

العقل قوة عظيمة للعمل، تتبدى آثارها في عمل الزارع والصانع والتاجر والأديب والفنان والكاتب والباحث والفيلسوف وفي مخرجات أعمالهم ونتائجها، كما يتجلى في العمل الجماعي والحركات الاجتماعية، فيحدد مصيرهما. نريد أن نقول العقل قوة محايثة للإنسان، لا تنفصل عن سائر ملكاته واستعداداته الأخرى، ولا عن أحاسيسه ومشاعره وعواطفه وسلوكه ومعاملاته، ولا عن ذاكرته وخياله، بخلاف كل ما يوحي بعقل مجرد وعقل مفارِق أو (عقل كلي)، يشرق في العقول الفردية أو يفيض عليها. فلا يفهم العقل المُنشئ، بلغة لالاند (بحسب الترجمة، التي بين أيدينا لكتابه «العقل والمعايير») أو العقل المكوِّن، بلغة الجابري إلا بدلالة هذه المحايثة، لكي يُفهم العقل المُنشأ أو العقل المكوَّن على وجهه الصحيح بأنه العام والمشترك (في تطبيقات العقل المنشئ) بين أفراد جماعة أو مجتمع، من معارف وأفكار وتصورات ومبادئ وقيم وأعراف وعادات وتقاليد وأنماط سلوك، أي ثقافة سائدة لا معنى لسيادتها لولا وجود ثقافات مّسُودة، تنافسها أو تعيش على هامشها، هي ثقافة المغلوبين والمحرومين والمهمشين. ولعل فكرة السيادة تقتضي ربط (الحقيقة) بالقوة، أي بالسلطة، ناعمة كانت القوة أم فظة. فلا سبيل إلى حديث مقنع عن ملكة التعقل، أي تعقُّل العالم وتملُّكه بالمعرفة والعمل، أو عن (عقل مكوِّن) و(عقل مكوَّن)، من دون فكرة العدالة، بما هي تركيب فريد من المساواة والحرية، يشبه تركيب الماء من أوكسجين وهيدروجين، إذا انفصل أحدهما عن الآخر يصير الأوكسجين حارقًا والهيدروجين سامًا، وهذا ما سميناه ((فخ المساواة))[11]. ذلك لأن نصاب الحقيقة مقترن بالعدالة في الحكم، أي بالموضوعية، وهذه ليست سوى العمومية والتفوق على الذات، بالاحتكام إلى معايير متفق عليها، ونبذ التطرف واقتران المعرفة بنشدان الحق والخير والجمال، أو اقتران العقل بالأخلاق. المعيار تفوق على الذات.

(9) يجب أن يعطفنا هذا إلى تلمس معالم العقلانية أو اللاعقلانية، وأثر (العقل المكوَّن) في مسار الثورة السورية ومآلاتها، وإلا لا قيمة لأي حديث عن العقل والعقلانية وثورة الحرية.

(10) أندريه لالاند، العقل والمعايير، نظمي لوقا (مترجمًا) (الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979)، ص 95.

(11) جاد الكريم الجباعي، فخ المساواة، تأنيث الرجل، تذكير المرأة، (يصدر قريبًا عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بالرباط وبيروت).

وإذ ((الحرية هي السم المضاد للمساواة، أو للإفراط في المساواة))، بحسب توكفيل[12]، وعلى الرغم من كون ((العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس)) بحسب ديكارت، فإنه من الصعب التسليم بـ (وحدة العقل) التي تضمن تماسك الجماعة والمجتمع أو وحدة الأمة، إلا إذا كانت الوحدة المعنية هويةَ اختلاف واقعي، لا هوية تجانس وهمي، والأولى مؤسسة على عنصر العمومية الأنطولوجي في كل فرد إنساني، ومدى وعي العمومية لدى أفراد الجماعة المعنية والمجتمع المعني. فلا يضير ابن سينا، على سبيل المثال، ولا يضيرنا، أن يكون عرفانيًا أو برهانيًا، مادام ينتمي إما إلى ثقافة سائدة وغالبة، وإما إلى ثقافة مسودة ومغلوبة، وهذه طبيعة الأمور، لأن كل سلطة تنتج معارضة، من داخلها ومن خارجها. الاختلاف والتعارض هما ضمانتا وحدة المجتمع، وتماسكه، وهما عاملا حيويته ونموه وتقدمه. التجانس هو الموت. ومعيار الانتماء إلى ثقافة هو المشاركة فيها، على أي وجه من وجوه المشاركة وأي مقدار من مقاديرها، فالعقل الذي (يصيب كبد الحقيقة) يخطئها أيضًا. وعليه يكون الانتماء إلى الحضارة الإنسانية المعاصرة هو المشاركة فيها، وكذلك الانتماء إلى العصر.

يعرف لالاند العقل المنشأ أو المكوَّن، بلغة الجابري، على نحو مختلف بالفعل عن تأويل الجابري وتصنيفه، ومختلف أيضًا عن (وحدة العقل) التي دافع عنها طرابيشي. يقول لالاند: ((العقل المُنشأ (هو) العقل، على نحو ما يوجد في لحظة معينة (لاحظوا، بدون أي حكم قيمة)))[13]. وعندما نتكلم على هذا العقل المنشأ بصيغة المفرد يجب أن يُفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بهذا العقل في حضارتنا وفي عصرنا. وإذا أردنا أن نكون غاية في الدقة وجب علينا أن نقول: في مهنتنا، لأن هذا العقل ليس هو تمامًا لدى الرسامين ولدى العلماء، بل ولا لدى الفيزيائيين والمشتغلين بعلم الحياة. وعند الانتقال من بيئة إلى أخرى نضطر في كثير من الأحيان إلى تفسير أو إثبات ما هو جلي في غير تلك الحالة بنفسه. ولكن هذا العقل، على ما هو عليه في كل لحظة، له سمتان عظيمتا الأهمية: فهو من جهة يؤكد تماسك الجماعة (المتفاوتة الحجم) التي تنتسب إليه، ولكنه يؤكد هذا التماسك بطريقة مختلفة تمامًا عن الطريقة التي تنجم عن (تقسيم العمل الاجتماعي)، بل مضادة لها. إن طريقة التماسك التي يتبعها العقل المنشأ ترمي إلى إيجاد (أنا آخر) في كل كائن من الكائنات التي توحد بينها (تربطها).[14] يمكن أن يلفتنا هذا إلى الفرق بين مقولة (الصراع الطبقي) عند ماركس، وتأويلها المبسَّط لدى ماركسيي بلادنا، وبين مقولة (التواصل) والمجتمع التواصلي والحقيقة التواصلية عند هابرماس، أو مقولة (رأس المال الاجتماعي)، عند روبرت بوتنام[15].

(12) أليكسي دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة إميل مرسي قنديل، الجزء الأول (عالم الكتب، القاهرة، بلا تاريخ نشر)، ص 58 وما بعدها.

(13) القوسان وما بينهما من عندنا، والتسويد كذلك.

(14) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ص 12.

(15) راجع/ي جاد الكريم الجباعي، رأس المال الاجتماعي، ورقة خلفية مقدمة للمركز السوري لبحوث السياسات، 2017.

ويضيف لالاند: ((يأخذ هذا العقل المنشأ وضع المطلق، لدى جميع من لم يكتسبوا، في مدرسة المؤرخين والفلاسفة، الروح النقدي اللازم)). ويجب ألا ننسى أبدًا أن كل صورة للماضي إنما هي من صنع عقليتنا الراهنة. ولكنها لا مناص منها في الواقع. فأي مشارك في العقل المنشأ يضع هذا العقل وضعًا، إلى أن يثبت العكس، بوصفه صالحًا لجميع الأزمنة والأمكنة التي يمكن أن تكون معروفة. ربما كان يكفي هذا التعريف للرد على الجابري وهدم فرضيته المركزية. فالمشارك في العقل المنشأ هو الذي يعتبره صالحًا لجميع الأزمنة والأمكنة، إلى أن يثبت العكس.[16] فالجابري هو من وضع (العقل المكوَّن) وضعًا، على هواه، ليخلص من هذا الوضع إلى ما يريد. فالموضوع إذًا هو تصور الجابري للتراث، على أنه ماض يؤطر الحاضر، وقوقعة يجب جعلها قميصًا، لا التراث ذاته، كما هو في الواقع المعيش.

والتحولات التي تطرأ على العقل المكوَّن بلغة الجابري وطرابيشي تمكن إنشاء لوحة بين عناصرها الزمان والمكان ووقائع وعلل وحقيقة وخطأ، منها (جميعًا) يسهل استخراج قائمة من قوائم المعقولات والبدهيات التي يثبِّت منها عقلنا الحالي، بارتداد مقلق، التغيُّر الذي أعاد تركيبه باسمهما على مدى التاريخ. فصيرورة العقل المكوَّن لا تتألف من تغيرات بمثل تغيرات المنظار السحري ولا من سلسلة من التنازلات الخالصة، بل هي تحولات يمكن تحديد اتجاهها فقط، ومن ثم فإن سيادة اتجاه بعينه أو تفوقه قد تبرر قول من يعتقدون، وإن طبقوا اعتقادهم تطبيقًا سيئًا (كما فعل الجابري وطرابيشي)، بوجود سمة ثابتة ومطلقة للعقل: عندئذ تنتمي هذه السمة لا إلى القائمة الحالية للمقولات والمبادئ العقلية، بل إلى الاتجاه (التوجه) المستمر الذي يوعز بهذه القائمة ويقيس نجاحها[17]. لذلك نرى أن اللازمانية، واللاتاريخية هي التي حكمت عمل الجابري وورطت طرابيشي، ذلك أن اختلاف[18] الأحوال تقدمًا أو تراجعًا واختلاف الأحكام، يسمح باكتشاف سلم من المعايير، تحدد السمت، أو الاتجاه، ومن شأن ذلك أن يقيد النزعات الأيديولوجية، من دون أن يقيد حرية القراءة أو التأويل، الذي يكتسب نسبية صدقيته أو لاصدقيته من قراءات أخرى للمقروء نفسه. للدقة، يجب القول إن طرابيشي كشف عن سمت أو اتجاه، سماه التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ومن ثم تحويل الرسول المشرَّع له إلى نبي مشرِّع، لا تثبت نبوته إلا بالمعجزات، التي يجب أن يجترحها. ولذلك تكاثرت الأحاديث الموضوعة والمعجزات المنسوبة كلها إلى النبي. لكن طرابيشي لم يتقرَّ آثار هذا التحول في الثقافة السائدة والفكر السائد والوعي السائد اليوم، ولا سيما في فقه الفتنة، ومنطق (الفتوى)، المنفلت من أي عقل وعقال، وهيمنة الخرافة على الوعي، على نحو ما رصدها العظم في كتابه، نقد الفكر الديني.

(16) هكذا نفهم الجملة، والعمدة على النص الفرنسي، لا على فهمنا.

(17) راجع/ي، أندريه لالاند، العقل والمعايير، ص 17.

(18) تستعمل كلمة اختلاف في القرآن استعمالًا باهرًا، إذ اختلاف الليل والنهار يعني التعاقب مع الاختلاف، فليس ثمة تعاقب، بلا اختلاف، الشمس، لا تشرق كل يوم في الوقت نفسه ومن المكان نفسه.

لعل طرابيشي، الذي رصد تحول الإسلام من (إسلام القرآن) إلى (إسلام الحديث)، على الرغم من تحفظنا على ذلك، وعلى لحظة التحول وأسبابه، تمكن من الإشارة إلى سلم من القيم (القرآنية) التي استبدلت بها قيم أخرى مستمدة من الأحاديث النبوية والأحكام الفقهية المشتقة لا من النص القرآني، بل من التفاسير المختلفة للآيات التي تصاقب أو لا تصاقب الاتجاه أو التوجه السائد والمتغلب. فلو أن الجابري استند في ما استند إليه من معايير إلى معيار الغلبة والمغلوبية، في التنافس على السلطة والثروة، لما ذهب إلى تشطير (العقل) وتبديده في أثير البيان والبرهان والعرفان. فالجابري في اعتقادنا لم يكن يقرأ التراث (العربي الإسلامي)، بل كان يوظفه في نزاعات الحاضر الكامنة منها والمتفجرة، وإن صرح بخلاف ذلك، في مقدمة التكوين، وكان ذلك في مناخ (الصحوة الإسلامية) وبدلالتها.

طرابيشي لا يجادل الجابري في مفهوم العقل، بل يتبنى المفهوم من دون أي محاولة لفحصه، مكتفيًا بتتبع شواهد الجابري وتأويلاته لهذه الشواهد، وذلك بالعودة إلى مظانها وتأويلها تأويلًا مختلفًا لغاية قدحية لا يخفيها. لكن ملاحظته أن الجابري تجاهل الوظيفة التوحيدية للعقل المكوَّن، وهي الفرضية الأساسية بالفعل لكتاب لالاند (العقل والمعايير)، مهمة، ولكن بمعنى مختلف كليًا، فقد بنى الجابري تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل وتشطيره لا على أساس وحدته، بالمعنى اللالاندي. فبدلًا من أن يرد مختلف تجليات هذا العقل المكوَّن في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية الواحدة، التي تصدر عنها هذه التجليات، بحسب طرابيشي، عمد إلى تشطير العقل العربي وتصنيفه ثلاث أصناف، أحدها بياني والآخر برهاني والثالث عرفاني[19]. لكن مفهوم الوحدة اللالاندي يذهب إلى ما في العقل المنشأ من عناصر عمومية تشد وحدة الجماعة وتضمن تماسكها، فإن تشطير العقل يبدد هذه العناصر المشتركة أو يخفيها أو يهملها، ويتجه إلى المتجانس في كل شطر أو اتجاه. فإن الاتجاهات الفكرية والأيديولوجية المتعاكسة، على نحو ما تتجلى في الثقافة والسياسة اليوم تدل على بنى اجتماعية متفاصلة ومتحاجزة وتراثات متنافسة، بل متنازعة، تفاصلها وتحاجزها وتنازعها هي قوام لاعقلانيتها الناتجة من عدم الاحتكام إلى معايير مشتركة، على الرغم من وجود هذه المعايير بداهة.

وإذ عرف طرابيشي العقل العربي أو العقل المكوَّن بأنه (ثقافة الأسلاف) وهو تعريف غير موفق، ويناقض تعريف لالاند، لم يتوقف إلا عند التوظيف الأيديولوجي لمفهوم التراث والبواعث النفسية لهذا التوظيف، أي (العصاب الجماعي)، وأفرد لهذا كتابًا خاصًا موضوعه وثيق الصلة بنقد نقد العقل العربي، هو (المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي). ومسألة العصاب الجماعي فيها نظر، لأن فرويد (صاحب المصطلح) كان يعد الدين نوعًا من عصاب جماعي، سببه (عودة

(19) راجع/ي، جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، (دار الساقي، بيروت، 1996)، ص 19 – 20.

المكبوت)، وقوامه التثبيت على الماضي أو الانقطاع عن الواقع، كما يقول طرابيشي نفسه. هنا نستحضر كتاب صادق جلال العظم (نقد الفكر الديني)، بصفته ردًا جسورًا على ما سماه طرابيشي العصاب الجماعي، لكن هذا العصاب هو الدين الخرافي، في كتاب العظم، لا التراث.

أما بصدد العقل المنشئ أو المكوِّن، فننقل عن لالاند قوله: ((عندما يتحدث المرء عن العقل، في وسعه أن يفكر في وظائف عقلية مختلفة جدًا. فلنقل إذن على الفور إن ما نحن بصدده هنا ليس ملكة الاستدلال والحساب وكفى، فهذا الاستعمال لكلمة العقل كان سائدًا في العصر الوسيط، [...] فالعقل الذي نعنيه هنا هو الذي يسوي ديكارت بينه وبين البداهة السديدة. إنه الذي يرمي إليه من يقول: إن فلانًا على حق، حينما نقابل بين العقل (أو الرشد) والهوى (أو الغي)، أو حينما نعترف - في أسف - أن العقل ليس هو الذي يسوس الحب، والإيمان بالعقل، بهذا المعنى هو الاعتراف بأن لدى كل امرئ قدرة حقيقية (أو عينية) على إدراك أن قضايا معينة صائبة أو خاطئة، وتقدير فروق الاحتمالات، وتمييز الأفضل والأسوأ. ولا يتم هذا بصورة تأثرية فحسب، بضرب من الرأي الانطباعي، على نحو ما نشعر بجسمنا مستريحًا أو غير مستريح، بل في صورة أفكار عامة وتوكيدات واعية، نطلقها بغير لبس، وتفرض ذاتها على الأذهان في علاقاتها العقلية ما بقيت صادقة النية، فتضعها فوق المناقشة. وهي منطوقات غير كاملة بطبيعة الحال، شأن كل ما هو بشري، بيد أنها قابلة لهذا الضرب من الدقة الذي نتطلبه في الصيغ القضائية الجيدة أو في القوانين المتعلقة بالظواهر الطبيعية. والعمل بمقتضى العقل (أو العمل الرشيد) (هو) ألا يكون حافزك الأوحد للفعل اندفاعات ومشاعر، بل تكون بحيث تستطيع تفسير أفعالك لمن يقدرون على فهمها مستعينًا بأفكار وقواعد يقرون هم أيضًا حجِّيَّتها. فالعقل إذن عنصر جوهري من عناصر الشخصية الخُلُقية، من حيث هي غير قابلة للتفسير بالمصالح والانفعالات والأهواء الشخصية))[20]. والعقل، إلى ذاك متضايف مع الواقع، كما يضيف لالاند، ويحتوي على مبادئ تتيح له فهمه، حتى وإن أقر بأن العقل لا يستنفد الموجودات الواقعية وفعلها. وفي مقدور المرء ومن واجبه أن يستخدمه للتوقع الذي هو شرط الفاعلية.

والعقلانية، لدى الفلاسفة، نظام (أو نسق) من المبادئ الكلية الثابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسية. ومملكة العقل (هي) مملكة النظام والتناسق اللذين يتحققان عن طريق الحرية[21]. فالعقل شركة أو رابطة عامة بين البشر، بما هم نظراء. وهذه السمة مرتبطة باللغة (التي تنتقل من الأحادية إلى التبادلية).

(20) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ص 5.

(21) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ص 6.

أردنا من هذ الاقتباس الطويل، غير المستحب في الأبحاث، أن نبين معايير مختلفة عن التي تأسس عليها نقد العقل ونقده، خاصة أن مصطلح لالاند كان أسَّ فرضية الجابري ونقد طرابيشي. فإن معيار العقلانية الرئيس ليس ما يدَّعيه القائل كائنًا من كان، بل ما تحكم عقول مختلفة ذات اتجاهات مختلفة ونوازع مختلفة بأنه حق. نصاب الحقيقة جمعي في المجتمع الصغير، ومجتمعي في المجتمع الكبير، وإنساني في المحصلة، فلا دين للحقيقة ولا قومية ولا نطاق جغرافي ولا قفص أيديولوجي. أليست هذه كونية الإنسان وكونية العقل! صحيح أن العام لا يوجد عيانيًا إلا في الخاص، ولكنه حاكم عليه، وإلا يصير الخاص هو العزلة والاستبداد.

العقل محكمة

العقل ليس محض حاكم أو قاض أو مشرِّع، بل هو محكمة، إذ ليس بوسع القاضي أن يتوصل إلى حكم عادل أو غير عادل في أي قضية إلا بوجود الادعاء والدفاع وإجراءات التقصِّي والتحقُّق وغيرها من إجراءات التقاضي وأصول المحاكمات. في هذه الحال، إن وجود القانون لا يكفي، والمبادئ والمعايير لا تكون ناجعة حين توجد إلا باختبارها، في محاججة الادعاء والدفاع، والنظر في القرائن أو الأدلة إذا كانت كافية أو غير كافية ومدى اتفاقها مع شهادة الشهود وقرار المحلفين. هذه المقاربة القضائية للعقل تبين علاقة العقل بالعدل، وعلاقة العقلانية بالعدالة، وتبين علاقة المبادئ بالقيم. هذه العملية برمتها هي عملية إنتاج الحكم، (بالمفرد والجمع) أو إنتاج معرفة حقيقية بموضوع أو ظاهرة؛ فليس فكر المفكر سوى نظيمة من موافقات ومعارضات ومسلمات ومصادرات وأحكام، كل حكم مرتبط بغيره ارتباط نتوج أو تسبب، وفق السببية البسيطة، أو لزوم، أي ضرورة عقلية.

العقل المجرد يفترض التجانس، والميل إلى السيطرة، بدءًا من السيطرة على الطبيعة، ومن ثم على الطبيعة البشرية. فلا مناص من ربطه بإرادة السلطة. ولا بد من إعادة فحص الكليات، التي تتمتع كل منها بتجانس مطلق، وإن كانت تضع نقيضها أو تفترضه، ولكنها تفعل ذلك على سبيل الإطلاق أيضًا. الخير يستبعد الشر، والحق يستبعد الباطل، والعقل يستبعد الغريزة والعاطفة. العقل بهذه الصفات متوحش، هو السوس الذي ينخر المدنية، ويسممها بالكلبية والذئبية والأسدية والضبعية. الإنسان كائن أخلاقي قبل أن يكون عاقلًا، لذلك ابتكر الدين صورةً لكينونته الأخلاقية، وعليه، يمكن القول إن العقل الأداتي يفسد الدين، ويحوله إلى أداة للسلطة. وهذا مما يمكن ملاحظته لدى جميع السلفيين والأصوليين الذي يقولون بعدم تناقض الدين مع العقل ومع العلم، أكثر منتج عقلي امتيازًا. لم يوفِّق أحد بين العقل والدين إلا من أجل السلطة والسيطرة والهيمنة. ولما كان العقل يصيب ويخطئ، فثمة حقائق عقلية، وأباطيل عقلية، وحقائق عقلية صارت أباطيل أو يمكن أن تصير كذلك، والعكس صحيح.

((وفي النهاية، (كما يقول لالاند)، تميل العقلانية (اللهم إلا بالمعنى المستقبح الذي تحدثنا عنه آنفًا) إلى أن ترى في العقل شيئًا قدسيًا، وهذا مفروغ منه لدى رجال الدين، فهم يسوون بين العقل وبين ما يسميه اللاهوت المسيحي (الكلمة)، ويذهبون إلى حد القول: أليس العقل هو الله الذي أبحث عنه؟ [...] ومن يعترفون بالعقل، ولكنهم يتجنبون كل ديانة منزلة بوحي، بل يتجنبون فكرة الله، إنما يحيلون إلى العقل، كما هو الحال في العبادة الثورية، كل السمات الأساسية التي كانت التقاليد تعزوها إلى فكرة الله))[22]. هذا يؤدي بنا إلى التقديس والتأليه، على اعتبار التقديس عنصًرا في الشعور يتطور إلى تأليه، وهذا لا يقتصر على الدين وحده.

الماضي الذي لا يمضي

يميل الباحث إلى قول القائل: (الحاضر هو الذي يملأ الوجود)، ولادة الفرد بداية، على الصعيد الفردي واستئناف على الصعيد النوعي، فالحاضر استئناف مطرد، أو خلق متجدد غير محدود، على صعيد النوع، إذًا، حاضر مطَّرد وغير محدود، يموت الأفراد، لكن الحياة تستمر، النوع الإنساني يستمر، هكذا كانت الحال، منذ ظهور النوع البشري، وإلى أمد غير معلوم. لا وجود للماضي إلا في الحاضر، ولا وجود في الماضي. الأحياء هم الذين يصنعون التاريخ، وهم الذين يكتبونه أو يدونونه، إذًا، ينشئون صورة ذهنية للماضي، انتقائية دومًا، ومحدودة بشروط إنتاجها. (أين هو تاريخ الطبري أو تاريخ ابن خلدون اليوم سوى في مكتبات الأحياء ورؤوسهم؟). الآثار المادية دالة، ما في ذلك شك، دالة على من أنتجوها، لا على وجودهم، لأنها مستقلة عنهم من البداية وسلطة (خارجية) تسيطر عليهم. الاغتراب Alienation ملازم للإنسان، ناتج العمل يستقل عن المنتج، وينتقل من يد إلى يد، الآثار المادية واللامادية المتوارثة تؤكد حقيقة الاغتراب، وكفاح البشر للتحرر من ربقته.

يقول فؤاد زكريا: ((السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في الثقافة العربية هي أن الماضي ماثل دائمًا أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجًا في هذا الحاضر ومتداخلًا فيه، بل بوصفه قوة مستقلة عنه، منافسة له، تدافع عن حقوقها إزاءه، وتحاول أن تحل محله إذا استطاعت، ولو شئت أن ألخص هذه السمة في كلمة واحدة لقلت إن نظرتنا إلى الماضي لا تاريخية))[23]. التراث الحقيقي كما يراه فؤاد زكريا هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق، ويصبح جزءًا لا يتجزأ منه، أما التراث المنقطع وغير المندمج، فربما لم يكن يستحق هذا الاسم. وما دامت كثير من مبادئ هذا التراث ومقوماته لم تصبح (لأسباب مختلفة) جزءًا من تكوين العقل العربي، بالمعنى الذي أصبحت فيه مبادئ بيكن وهيوم جزءًا من العقلية الإنكليزية ومبادئ ديكارت جزءًا من العقلية الفرنسية، فإن شرطًا أساسيًا من شروط

(22) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ص 8 – 9.

(23) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص 28.

التراث لا يتوافر فيها[24]. لذلك تبدو لنا فكرة (إحياء التراث) اعترافًا ضمنيًا بعدم اندماجه في ثقافة الخلف، أي بأنه ميْت بالفعل، ومعظم الجزء المتبقي منه في الثقافة ميِّت بالفعل. المستقبلية سمة أساسية من سمات العقل، بخلاف الماضوية اللاعقلانية. إذا كان ثمة عودة للمكبوت، في (اللاشعور المعرفي) العربي الإسلامي، فالمكبوت هو عبادة الأوثان. لقد حطم المسلمون الأوائل آلهتهم السابقة، وأذلوا عبدتها. لذلك نجدنا اليوم في الوثنية، الوثنية هي العبادة المطابقة للعصبيات، والجماعات الإرهابية أتم ما تكون المطابقة. التراث، بمفهومه السائد، اسم لوثن متخيَّل، يعني كل شيء ولا يعني شيئًا.

3. التراث ونصاب العقلانية

هل التراث هو (ثقافة الأسلاف) حقًا، أم هو ثقافتنا نحن، هنا والآن؟ هذا السؤال وثيق الصلة بمعنى التاريخ، وبكيفية إدراك الزمان- المكان. التراث، في رؤيتنا، هو تراث الأحياء لا تراث الأموات، ينقله الراشدون إلى غير الراشدين، إلى أن يرشدوا، ويشاركونهم في استهلاكه واجتراره، إن لم يجعلوا منه منصة للانطلاق نحو المستقبل، وهكذا باطراد، كذلك التاريخ هو نمو الأحياء وتتالي أجيالهم وتطورهم، وتغير أحوالهم، وتوقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى؛ التركة المادية واللامادية، التي يتركها المتوفى أو تتركها المتوفاة ليست ثروة المتوفى والمتوفاة بل ثروة المالكين الجدد، ولا معنى للبحث عن الأصول أو عن المالكين السابقين، سوى المعنى التقديري (رحم الله من ورث وورَّث).

يقول الجابري: ((التراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفًا قويًا، وإذا ادعى أحد منا أنه مستغن عن هذا الغلاف متحرر منه فليعترف أنه مسكون بهوية أخرى غير الهوية العربية الإسلامية. إما أن يكون غلافنا العربي الإسلامي لباسًا قابلًا للتجديد، ليغدو مناسبًا لروح العصر وتحدياته ومتطلبات التقدم فيه، أو أنه قوقعة تكيف الجسد بدل أن يكيفها الجسد. [...] فنحن لا نخفي أن مشروع نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة محاولة لتحويل القوقعة إلى لباس))[25]. التراث غلاف خارجي وقوقعة خارجية! نحن نعتقد العكس؛ التراث جزء من نسيج الشخصية، ونسيج الوعي، لو كان محض غلاف وقوقعة لسهل تغييره، ولسهل على من يريد التخلص منه أن يفعل ذلك، لأن التراث يفعل من الداخل، لا من الخارج، وفعله لا يستثني الجسد. خارجية التراث عن الوارثين صريحة، عند الجابري، كخارجية اللباس عن الجسد وكذلك استقلال مادته عن كيانهم، والأيديولوجيا الإقصائية، بل العدوانية، فاقعة في نص الجابري وعنصرية بلغة مبتذلة: من يدعي أنه مستغن عن هذه القوقعة/ الهوية، فليعترف (فعل أمر مؤكد باللام) أنه مسكون بهوية أخرى، غير الهوية العربية الإسلامية (وإن حسابه لعسير)!

(24) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص 59.

(25) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001)، ص 28.

ماذا لو كان المدعي مسكونًا بهوية إنسانية فقط، أو بهوية وطنية سورية أو تونسية أو مغربية، ماذا إذا كان لا يؤمن بما يؤمن به الجابري من تماهي العروبة والإسلام أو تضايفهما؟ هل يجب أن يُستتاب إذا كان مسلمًا بالولادة، ويدفع الجزية للجابري وورثته إذا كان كتابيًا، ويقتل إذا لم يكن من أهل السنة والجماعة؟ هذا هو منطق أمير المؤمنين (أبو بكر البغدادي) المولود من الصحوة الإسلامية وعقلانية الجابري، والقيم على التراث العربي الإسلامي.

لم يملك الجابري إلا أن يصدع بالحقيقة الآتية: ((ما نشهده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضًا ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون، هذه النزعات العقلية التي لا بد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظامًا يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها. إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاع من فكرنا المعاصر، القطاع الذي يُنعت بالأصولي حينًا وبالسلفي حينًا آخر[26]، كما أنه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل المعطيات الفكرية التي يقدمها أو يمكن أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي يدعو إلى الحداثة والتجديد، (وبذلك) يمكن أعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة))[27]. إحياء وتأصيل، هذه هي مسألة الجابري، (رائد العقلانية العربية العاصرة). وقد فاته أن التراث الإسلامي الحي في النفوس والرؤوس هو التراث العثماني، والمملوكي من قبله؛ فلا تستقيم العقلانية مع شطب خمسمئة سنة من التاريخ، وقبلها خمسمئة أخرى، كأنها لم تكن. لذلك نعتقد أن الجابري محق في اعتبار ((القطاع الأوسع من فكرنا المعاصر (هو) القطاع الذي يُنعت بالأصولي حينًا وبالسلفي حينًا آخر)). أما تخرصات القطاع الآخر الذي يدعو إلى الحداثة والتجديد، فتظل تخرصات ما لم تتأصل في التراث، تنتظم فيه، لتدشين عصر تدوين جديد.

يرد طرابيشي على ذلك بقوله: ((لم يحدث قط، في تاريخ الفكر في الإسلام، أن أشاد أحد بسؤد العقل، كما أشاد ابن حزم. ولكن لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أقال أحد العقل، كما أقاله ابن حزم))[28]. وهذا لتفنيد فرضية (الانقلاب المعرفي) لدى الجابري. (نميل إلى وضع اسم

(26) التسويد من عندنا، لتأكيد سلفية الجابري وأصوليته.

(27) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط9 (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009) ص 552.

(28) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، (دار الساقي، بيروت، 2010) ص 296.

الجابري محل ابن حزم). نحسب أن طرابيشي أراد أن يهدم ركنًا من أركان العمارة الجابرية (وهي ما تزال على المخطط، بتعبير المهندسين)، العمارة التي تقوم على نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون. لو قارنا مقاربة الجابري، لتجديد القوقعة، بمقاربة محمد عبده الإصلاحية، أو بمقاربة العروي، في كتابه (السنة والإصلاح)، لبدت سلفية الجابري وأصوليته واضحتين.

يقول الجابري، في خاتمة كتابه بنية العقل العربي: ((لا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي، إلا من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة، وإمكاناته الذاتية أولًا، أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلًا، ولكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها، بل العمل، على العكس، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية))[29]. هذا ما قاله كثيرون من السلفيين والأصوليين (المعتدلين)، قبل الجابري، لذلك لا نرى فارقًا كبيرًا بين (تطويع وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية)، وهي قوام (العقل الغربي)، لمقتضيات التراث وبين القول بأسلمة هذه (الوسائل) المنهجية والمعرفية، وأسلمة العالم وأسلمة العصر، أو تعريبها، كما يرغب القائلون بـ (العصر العربي) القادم من أصدقائنا، أو غيرهم ممن يظنون أن النهضة العربية لا تقوم إلا على أشلاء الغرب الحديث والمعاصر. ولكن ماذا نفعل بالعلم والتكنولوجيا وهي مرتبطة أوثق ارتباط (بوسائل عصرنا المنهجية والمعرفية)؟ (لقد تمكنَّا (بعون الله) من تأصيل الديمقراطية في الشورى، لتصير مقدسة، لأنها أمر إلهي. بقي علينا تأصيل نسبية أينشتاين، لولا أنه يهودي، هل هذا خارج السياق؟)

ردُّ طرابيشي على ذلك بالاستشراق المعكوس، صحيح، من زاوية كيفية تلقي العرب كتابَ (الاستشراق) الذي قدم لبعض الغرب، ونؤكد لبعض الغرب، مرآةً، لكي يروا أنفسهم فيها على حقيقتها الاستعمارية العنصرية، ولكن هذا لا يعفي العرب الذين يعكسون الاستشراق، ويعدون كتاب إدوارد سعيد محض إدانة للغرب برمته والثقافة الغربية برمتها، من رؤية أنفسهم على حقيقتها. نظن أن العرب معظمهم صنعوا غربهم، مثلما صنع بعض الغرب شرقه. يمكن أن يكون كلام الجابري جائزًا، على مستوى (السياسة) بأردأ معانيها، ولكنه لا يجوز في الثقافة. لعل الجابري (ومثاله الأخلاقي صدام حسين وحافظ الأسد وقادة البعث) قد نصب نفسه بالفعل أستاذًا للعقلانية ووصيًا على العقل العربي، إذ لا ينم الكلام المقتبس أعلاه إلا على الوصاية. ومن هنا ربما تتأتى مشروعية دحض طرابيشي لهذه الأستاذية وهذه الوصاية.

(29) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 568.

التفكير على التفكير

نستعير هذه المقولة من الصديق الدكتور يوسف سلامة، فنفترض أن ما أنتجه جورج طرابيشي في العقود الثلاثة الأخيرة من حياته التي يسميها المحطة الخامسة من محطات رحلته الفكرية، يقع جله، إن لم يكن كله تحت مقولة (التفكير على التفكير)، بدءًا من تورطه في نقد مشروع محمد عابد الجابري وصولًا إلى نقد حسن حنفي. نقصد بالتورط في نقد الجابري أنه قتل الجابري (الأب) وأحيا مشروعه. فإن مقارباته المستفيضة لـ (نظرية العقل) (379 صفحة) ودفاعه المستميت عن (وحدة العقل العربي) (410 صفحات)، ومناقشته (إشكاليات العقل العربي) (324 صفحة) و(العقل المستقيل في الإسلام) (424 صفحة)، والمعجزة أو سبات العقل في الإسلام (197 صفحة)، وختمه كتابه (العقل المستقيل في الإسلام) بقوله: ((هذا المجلد الرابع من نقد نقد العقل العربي لم يتوصل إلى أن يحسم أكثر من نصف الإشكالية. فالشيء الذي أفلحت صفحات هذا المجلد في إثباته، أو على الأقل هذا هو المأمول، هو أن استقالة العقل في الإسلام لم تكن بعامل خارجي ونتيجة لاكتساح ساحته من قبل جحافل (اللامقعول) المندفعة من مكامن (الموروث القديم) في الإسكندرية وأفامية وحران.. إلخ. وأما أن مأساة أفول العقلانية العربية الإسلامية هي مأساة داخلية ومحكومة بآليات ذاتية، وغير قابلة للتعليل بأي (حصان طروادة) أيديولوجي أو إبستمولوجي متسلل من الخارج، فهذا نصف الإشكالية الثاني الذي نأمل في أن نتمكن من الإجابة عنه في المجلد الخامس والأخير من نقد نقد العقل العربي))[30]. هذا الجزء الخامس، ينطوي بدءًا من عنوانه على حكم عام باستقالة العقل، مع تحول الإسلام من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، وتحويل الرسول إلى نبي، واعتباره مشرعًا، رُفعت الأحاديث المنسوبة إليه إلى مستوى التشريع الإلهي. لا ندري إذا كانت هذه النتيجة التي هي أقرب إلى تحصيل الحاصل، كانت في حاجة إلى كل هذا الجهد، لولا فكرة التحول والتحويل الدراماتيكية. وهنا نميل إلى أن فكرة التحول والتحويل مبالغ فيها، فهي عملية تطور، أو سيرورة تطور ونمو، ليس فيها شيء غريب أو مفاجئ إذا ما حللنا عملية تشكل السلطة في أيامنا، على نحو ما فعل عبد الله حمودي، مواطن الجابري. إذ الشيخ الذي ليس مسؤولًا عن أعماله، في ملكوت مشيخته، إلا أمام الله، هو من يجعل من المريد شيخًا ومن العبد سيدًا ومن المأمور آمرًا، وهكذا القائد السياسي[31]. إنها طريقة في إنتاج السلطة وتبرير الأخيرة، وإعفائها من أي مسؤولية، وتبرئتها من أي شبهة، بما هي سلطة مقدسة.

(30) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام، (دار الساقي، بيروت، 2004)، ص 424.

(31) راجع/ي، عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، عبد المجيد جحفة (مترجمًا)، ط 4 (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2010)، ص 12 وما بعدها.

الإبيستيمولوجيا في خدمة الأيديولوجيا

يمتاز الإنسان، الفرد الإنساني، المرأة والرجل، بقابليته للتحسن الذاتي، ونزوعه الدائم إلى تحسين شروط حياته. قابلية التحسن الذاتي والنزوع إلى التحسين يحملانه معًا على أن يضع لنفسه غايات تتعدى تلبية حاجاته الطبيعية، ويعمل على تحقيقها، وكلما حقق غاية يضع لنفسه غاية أخرى، وهكذا، ويأتلف مع غيره، بشروط يقبلها كليًا أو جزئيًا، لتحقيق غاية جمعية مشتركة. فهو، من ثمّ، كائن غائي، تصدر غاياته عن معرفة وإرادة؛ لذلك، نفترض أن المعرفة الإنسانية غائية؛ فلا معرفة بلا غاية أو هدف؛ حتى القائلون بالمعرفة (من أجل) المعرفة، يضعون لها غاية، هي المعرفة ذاتها، فلا يستطيعون حذف (من أجل).

للغاية التي تتضمن المعرفة والإرادة، بعدان متلازمان، بعد أيديولوجي، يتصل بتعيين المطالب والتوقعات والتفضيلات، وتسويغها وتبريرها، وبعد أخلاقي، يعيِّن وسائل تحقيق الغايات وأساليبها، ولذلك لا تنفصل الغاية عن الأخلاق، ولا تنفصل لا عن السياسة، بمعنى التدبير، ولا عن السلطة بما هي ممارسة التدبير. الغاية، ذاتية دومًا، تختلف من فرد إلى آخر ومن حال إلى حال، ولكن غاية كل فرد محدودة بغايات الأخريات والآخرين، وهذا أول عنصر (موضوعي) يدخل في الغاية من خارجها، فيقيدها، ويعين حدود إمكان تحقيقها. ولو ذهبنا في تأمل هذه المسألة إلى مستوى أعمق، لتبين لنا أن هذا القيد أو الحد الخارجي، الموضوعي، هو قيد أو حد داخلي أيضًا، قوامه تعقل الغاية، وتعقل إمكانات تحقيقها، في ضوء الشروط الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية المعطاة، وإمكان تغير هذه الشروط. وتلكم هي البذرة الأولية للعقل، إذ العقل من أحد جوانبه هو معرفة الحدود والفروق، والعمل على تجاوز الأولى، والتكيف مع الثانية؛ وهي نفسها البذرة الأولية للنقد، بمعنى التجاوز، الذي هو أخص خصائص العقل لدى أي فرد يفكر تفكيرًا سليمًا لتحقيق غاياته. عند هذه النقطة يتعاشق النقد والتفكير السليم أو التفكير الحر.

صفة (السليم) التي وصفنا بها التفكير، صفة معيارية، لا تعني مضمونها أو دلالتها العقلية والأخلاقية معًا، إلا باستيفاء شروط السلامة، وشروط السلامة هي المبادئ الكلية والمعايير العمومية والشاملة للعقل[32]، بصفتيه الفردية والنوعية، أو ما سماه كنت (الاستعمال العمومي للعقل)، أي لعملية التعقل الفردية– النوعية التي تفضي إلى نجاعة الفعل وتحقيق الغاية، وتهذيب السلوك، وتنمية الوعي وإثراء الذات، وقد تفضي إلى بعضها دون بعضها الآخر. فلا يكون المفكر حرًا ومستقلًا، ولا يكون التفكير

(32) حيثما ترد كلمة العقل في هذا النص، تدل على مصدر الفعل عقل يعقل، لا على اسم علم هو (العقل)، ولا على مفهوم مجرد، وتحيل على فاعلية الفرد الإنساني، (المرأة والرجل بالتساوي) وانفعاليته. والمصدر في العربية من أسماء المعاني، لا من أسماء الذوات، وله دلالة كلية وشاملة، لا يتعين إلا في فعله، أي في إطار المكان – الزمان.

سليمًا إذا لم ينقد المفكر مسبقاته ومسلماته أو بدهياته، وأفكاره وتصوراته، وإذا لم يفحص شبكة مفهوماته ومقولاته ومصادراته قبل أن يباشر في بحث موضوعه أو نقده. ولا يعيب المفكر أن يعلن عن غايته أو يضمرها، لأن الغاية تفصح عن ذاتها في نسيج القول أو الكتابة. ومن ثمّ، يخطئ من يظن أن العقل يتجه من تلقاء ذاته إلى الحقيقة بألف ولام التعريف أو إلى الخير، لأنه (عقل) فقط؛ فإن عملية التعقل، هي بالأحرى مشاركة في إنتاج حقيقة نسبية ومتغيرة على الدوام، بتغيُّر شروط إنتاجها، وذلك في سياق المشاركة في الحياة العامة لجماعة منظمة، من مثل الجمعية والنادي والمؤسسة والحزب.. إلخ، أو في الحياة العامة للمجتمع والجماعة الإنسانية، إذ ثمة دومًا أطر وحدود جمعية واجتماعية للمعرفة، لكن هذه الأطر والحدود قابلة للتجاوز المطَّرد، وتجاوز هذه الأطر أو الحدود هو أحد معاني الحرية وأحد تعيناتها.

من المؤكد أن لتعبير (تجاوز الحدود) إيحاء سلبيًا، يجعله غير مستحب، لما قد يرافقه من تعسف وافتئات، وما يلابسه من عنف، ولكن هذا الإيحاء لا ينفي أهمية التجاوز وضرورته.

أما من حيث الفاعلية، فإن الإنسان، لكي لا نقول العقل، فاعل بنفسه، منفعل بغيره، ولا فعل بلا انفعال ولا فاعلية بلا انفعالية؛ الانفعال، في رأينا، هو ما يهيئ إمكان الفعل، ويبعث عليه، إما بصورة عقلانية خلاقة، وإما بصورة رد فعل، وهو ما يقتضي الغيرية أو الآخرية. الذين يجردون العقل ويفصلونه عن الفرد الإنساني العاقل، بكل ما ينطوي عليه من قدرات وملكات أو استعدادات وأحاسيس ومشاعر، ينسبون الفاعلية إلى (العقل)، من دون الانفعالية وبمعزل عنها، ويصنفون الانفعال مضادًا للعقل ومنافيًا له، ويتحدثون، إلى ذلك، عن (عقل كلي)، متعال ومفارق لأفراد النوع، ومفارق للطبيعة.

ومن حيث التشريع، الإنسان، لكي لا نقول العقل أيضًا، مشرِّع لنفسه، ولكن ليس بصفته الفردية، بل بصفته النوعية (الاجتماعية – الإنسانية)، إلا في حدود حياته الشخصية التي لا يضير أحدًا تشريعه لها، ومع ذلك لا يعقل افتراض الحياة الشخصية شخصيةً خالصة، فلا وجود للفرد إلا في جماعة أو مجتمع، ولا وجود للشخصي إلا في إطار جمعي. أجل الإنسان يشرع لنفسه معرفيًا وأخلاقيًا وجماليًا، ما لم تعترض قدرته على التشريع سلطة خارجية معوِّقة، ناعمة كانت السلطة أم فظة، ثقافية كانت أم اجتماعية أم سياسية. والسلطة الناعمة أكثر تأثيرًا، في هذا السياق من السلطة الفظة، فإن الأخيرة تستطيع أن تفرض على الفرد أن يفعل ما تريد، ولكنها لا تستطيع أن تفرض عليه أن يفكر كما تريد. ومن المؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا بصورة نسقية أو منظومية، أي إنه ينظم معارفه تلقائيًا، وفقًا لمعايير ذاتية وموضوعية متوافقة. ولنا في التجارب المعيشة أدلة لا تحصى على قدرة الفرد على تطوير نظامه المعرفي أو تجاوزه أو التحول عنه إلى نظام آخر، إذا انتقل من مهنة إلى أخرى، أو من نمط نشاط إلى نمط آخر، أو من بيئة إلى أخرى، كالانتقال من الريف إلى المدنية. ونظام التفكير، كأي نظام آخر، إذا تغير فيه عنصر، تتأثر بتغيره بقية العناصر، خاصة إذا تغير الاتجاه.

نسوق هذه المقدمات لمناقشة المصادرة المركزية، التي بنى عليها جورج طرابيشي كتابه: (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة)، التي عبر عنها في الفصل الأول تحت عنوان: الله والرسول، الشارع والمشرِّع له، وبسَطها في سائر فصول الكتاب، الذي أراد أن يبرهن من خلاله على تحول نوعي في طبيعة الإسلام: من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، وتحويل الرسول من محض شخص مؤتمن على نقل الرسالة بحذافيرها، ولا يحتاج إلى أي معجزة لإثبات صدقيته، إلى نبي لا تقوم نبوته إلا بالمعجزات، ومن ثمّ، من مشرَّع له إلى مشرِّع: فها هو يقول: ((جدلية الخطاب في القرآن جدلية من طرف واحد؛ الآمر فيها مطلق الحرية والمأمور مطلق العبودية، من دون أي هامش للمناورة)). ويستشهد على ذلك بالآيات القرآنية، التي تؤكد ما ذهب إليه من أن ((الرسول مكفوف اليد من الناحية التشريعية[33]، فضلًا عن أنه معطل عن الإرادة الذاتية، منهي عن المبادرة، ومطالب بالخضوع التام من حيث هو مرسل للمشيئة الإلهية المرسِلة، وهذا تحت طائلة العقاب))[34]. لا جدال في الحرية المطلقة لله لأنه كائن مطلق،[35] لا تكون حريته نسبية، مع أن هناك من يعتقد أن الله قيَّد نفسه بمخلوقاته. وفي جميع الأحوال جميعها، ليس هنالك وجه لعبودية مطلقة، حتى عبودية العبد بالمعنى الحرفي.

فالآيات التي أحصاها طرابيشي كلها، لإثبات فرضيته، التي لا تزيد على بضع وعشرين آية، لا تستنفد ما قام به الرسول من أعمال وما صدر عنه من أقوال، فلا تقوم دليلًا على أنه كان مكفوف اليد عن التشريع، ومعطل الإرادة عن المبادرة، لا سيما أن طرابيشي نفسه، يذكر آيات عدة (نزلت) إما لتصديق ما كان قد فعله الرسول أو قاله، وإما لتأنيبه على استعجال (الوحي) أو استئخاره وإما للتشريع أيضًا. وطرابيشي نفسه يؤيد ما ذهب إليه الرصافي، في كتاب (الشخصية المحمدية) الذي يقول فيه بحسب طرابيشي: ((إن نزول الوحي في تقريع النبي، وبخلاف ما أراده واشتهاه، ليس من شأنه إلا حمل القوم على تقوية إيمانهم بأن القرآن وحي من الله وليس من عنده))[36]. وكتاب الرصافي مبني كله على فكرة أن محمدًا قائد سياسي فذ، وليس رسولًا أوحي إليه، لأن الملك والقيادة يحتاجان إلى عقيدة إلهية تبررهما وتسندهما، بحسب تعليم أردشير. ولعل عنوانه (الشخصية المحمدية) يوحي بعنوان كتاب ماكيافللي (الأمير) أو يستبطنه، مع فارق أن كتاب الرصافي تفسيري أو تأويلي، وكتاب ماكيافللي تدشيني.

وقد فات طرابيشي أن التحول والتحويل اللذين أراد أن يبرهن عليهما ببرهان (تاريخي) قوامه الفتوحات، لم يكونا ممكنين لولا توافر شروط إمكانهما في زمن (الرسالة)، أي في زمن إسلام مكة

(33) راجع/ي، جورج طرابيشي، المعجزة، سبات العقل في الإسلام (دار الساقي، بيروت، 2008)، ص 17.

(34) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 10 – 11.

(35) الإنسان خلق الله على صورته ومثاله، ولكن على صورة ملك مطلق الحرية، ولا يسأل عن أعماله.

(36) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 18.

الذي انبثق منه (إسلام المدينة)، وإلا تفقد (الهجرة) دلالاتها الأصلية التي عبر عنها سيد قطب في كتابه الشهير (معالم في الطريق) إذ الهجرة قطيعة معلنة، ومقدمة لازمة لـ (التمكين)؛ فلو كانت الهجرة لاتقاء الأذى فقط، لكان عدم التعجيل في الصدوع للأمر أدعى إلى ذلك وأقل عناء.

فالهجرة إذًا هي لحظة التحول قبل الفتوحات، وقبل مشاركة (الموالي) في إنتاج (السنة) التي غدت مصدر التشريع. ولهذا اعتبرت الهجرة لحظة تدشينية ومبتدأ التقويم الإسلامي (الهجري)، إذ صار (الرسول) قائدًا سياسيًا، (قل حاكمًا)، وإلا ما معنى الحديث عن دولة المدينة. ومن البدهي أن يشرع القائد لمرؤوسيه والحاكم لمحكوميه والعاهل لرعيته، في شروط معطاة، لكي تنتظم حياة الجماعة، والقرآن آنذاك مثل الدستور في أيامنا، مبادئ عامة، تشتق منها قوانين تفصيلية لكل شأن من شؤون الحياة. هذا لا يعني أن الأحاديث التي رويت عن النبي صحيحة أو غير صحيحة، كلها أو بعضها، لكن واقعة التشريع تمليها الضرورة دومًا، فلا يمكن نفيها.

ما تقوله الفقرة السابقة ليس من قبيل النقد للكتاب المشار إليه، وإلا لعددنا الكتاب نقديًا، وهو ليس كذلك في نظرنا، لأن التحقيب والتبويب والتفريع والتفسير أو التأويل ليس من النقد في شيء، إذ يقاس النقد بما يهدمه وما يبنيه أو يؤسسه. صحيح أن القرآن كان الوساطة الوحيدة بين المؤمن وربه، فجاءت (السنة النبوية)، بترسانتها التفسيرية والفقهية والأصولية واللغوية لتكون وساطة جديدة بين المؤمن والقرآن، ومن ثمّ، بين المؤمن وربه. ولكن ليس هذا أهم ما في الأمر، لأن السنة لا تخرج عن مرجعيتها الأصلية (القرآن). الأهم هو تحكم السنة في جميع تفاصيل حياة (الجماعة) وحياة أفرادها رجالًا ونساء، فلم تترك جانبًا من جوانب حياة المؤمن أو المؤمنة لم تشرع له، حتى في أدق التفاصيل.

السنة تحيط بالفرد من الجهات جميعها، وفي الأوقات جميعها، لكي تملك عليه أمره في الصغائر والكبائر، وتشل إرادته، فتجعل منه كائنًا سنَّويًا، أي أرثوذكسويًا، في فكره وسلوكه. لذلك يمكن القول إن السنة، أي سنة، عقيدة شمولية، تنفي أي مظهر من مظاهر الحرية. وهذا مما لم يلتفت إليه طرابيشي، مع أنه أشار في حديثه عن أنس بن مالك، لاعتباره من (أهل الرأي) إلى جملة من الآراء أو الفتاوى السخيفة التي تدل على الشمولية، من مثل استقبال القِبلة أو استدبارها للبول والغائط، والقُبلة في وقت الصوم، والعزل (إفراغ الرجل خارج فرج المرأة)، والرضاع، والإرضاع، ومنه إرضاع الكبير، والتمتع في وقت العمرة، والتطيب في الحج، وغيرها كثير مما يتعلق بسفاسف الأمور، من مثل الاستنجاء مثلًا.

فإذا كان الماضي هو الصورة التي ننشئها له، يكون للسنة بعدان: الأول يتعلق بتصور عملية تشريع كانت قائمة في الزمن المتصوَّر أو المتخيَّل، استنادًا إلى عملية تشريع قائمة في الواقع، وانطلاقًا منها تحسينًا أو تقبيحًا (موالاة أو معارضة)، وهذا يطلق عنان الرغبة والخيال. والبعد الثاني يتعلق بالواقع

المعيش، والتشريع الواجب أو المرغوب فيه، لا استجابة لحاجات الواقع فقط، بل تبعًا لمصلحة المتكلم وتفضيلاته وموقعه ومكانته وما يحوزه من سلطة أو يفتقده منها، وهذا ما ينبغي أن يكون موضوع التفكير والنقد، وهو ما يحدد الاتجاهات الفعلية للثقافة، وفقًا لاتجاهات القوى الاجتماعية.

بعد أزيد من سبعين صفحة تساءل طرابيشي سؤال العارف: إلام نخلص من كل ما تقدم؟ إلى شيء واحد لازم لزوم النتيجة عن مقدماتها، في المنطق الأرسطي: إن الرسول هو رسول ليس له من مهمة غير تبليغ الرسالة، من دون أن يكون له حق التصرف أو حتى التأويل[37]. في الواقع ليس هنالك مقدمات ونتيجة، بل مصادرة واستدلال على صحتها بالآيات وتأويلها تأويلًا مناسبًا للبرهان، لا بأي دليل آخر، تمامًا كما يفعل الفقهاء. والخلاصة هي أن هذا التمييز في شخص الرسول بين البشر الذي تعود إمرة نفسه إليه، والبشر الذي تعود إمرته إلى ربه هو أسُّ الأسس في لاهوت الوحي في الإسلام[38]. في حين إن أس الأسس هو القرآن الموحى به، كلام الله الذي رفعت الأحاديث إلى مصفِّه. وعلى الرغم من أن هذه الصفحات أريد منها تأسيس المصادرة المشار إليها، التي قوامها أن محمدًا (رسول) وليس نبيًا، فإنه يستعمل كلمة النبي بمعنى الرسول في مواضع عدة، ما يعني أن التمييز الذي أراده ليس محسومًا لديه، على الصعيد المفهومي، ولو كان من قبيل زلات اللسان أو القلم.

غير أن هذه وتلك، من المسائل الفرعية، لا تقدم كثيرًا ولا تؤخر كثيرًا إلا بدلالة مسألة الوحي، فكل ما كتبه طرابيشي والجابري وغيرهما كثير، مؤسس على اعتبار الوحي حقيقة ثابتة، ومسألة لا تحتاج إلى البرهان عليها، بغير الوحي، وربما هي (حقيقة تاريخية)، تثبتها سلسلة طويلة من الأخبار والروايات عن كيفية النزول وأسبابه، كما تثبتها السوابق (التاريخية). أسُّ الأسس في (اللاهوت الإسلامي) ليس (التمييز في شخص الرسول بين البشر الذي تعود إمرة نفسه إليه والبشر الذي تعود إمرته إلى ربه)، بل هو الوحي، لأن الوحي علَّة هذا التمييز المصطنع الذي لا طائل تحته، مثله في هذا مثل التمييز بين إسلام القرآن وإسلام الحديث أو إسلام التاريخ، أو بين (إسلام مكة وإسلام المدينة)، أو (الإسلام السراطي والإسلام التاريخي)، بتعبير صادق جلال العظم، وقد أضاف العروي إلى الإسلاميْن السابقيْن ((إسلام دمشق))[39]. غير أن العظم من أكثر المفكرين العرب وضوحًا في أمر الوحي، فقد كان يعتبر القرآن كتابًا بشريًا من دون مواربة. وكان طه حسين قد اعتبره مرآة الحياة في العصر الجاهلي بقوله: ((وأنا أزعم [...] أن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يَضِع، وأنَّا نستطيع أن نتصوره تصورًا واضحًا قويًا صحيحًا، ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية،

(37) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 84.

(38) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 54.

(39) راجع/ي، عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، (بيروت والدار البيضاء، 2008).

والأساطير والتاريخ من ناحية أخرى)) إلى أن يقول: ((إنه لا ينبغي أن يُستشهد بهذا الشعر على القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله))[40]. وفي المنهج، يقول طه حسين: ((نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه (لنقل عن الإسلام وتاريخه)[41] أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى كل ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح))[42]. فهل فعل جورج طرابيشي وقبله الجابري شيئًا من هذا، وهما يتحدثان عن (العقل العربي) و(الثقافة العربية الإسلامية)؟!

العقل المكوَّن ومسألة الآخر

بخلاف رؤية الجابري للإسلام وتراثه، رأى محمد أركون أن (الإسلام إسلامات)، لكل منها تراثه وفكره وموقفه من السلطة المركزية، وتتنازع كلها على امتلاك (ذروة المشروعية العليا)، أي على الإسلام في نقائه الأول، أو في عظمته الأولى أو مجده الأول، بتعبير موريس لومبار. وربما كان الشهرستاني أول من كتب في الملل والنحل[43]، وبين بوضوح أن التنازع على السلطة كان العامل الرئيس لنشوء الملل، (والسنة من معاني الملة). وكتب الأشعري كتابه المعروف: (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)، قال في مقدمته: ((اختلف الناس بعد نبيهم (ص) في أشياء كثيرة، ضلَّل فيها بعضهم بعضًا (أي رموهم بالضلال)، وبَرِئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقًا متباينين وأحزابًا متشتتين، إلا أن الإسلام يعمهم ويشتمل عليهم))[44]. وسار الأمر على هذا المنوال إلى أيامنا: تضليل متبادل، أي تكفير متبادل، وتبرؤ متبادل، فلا محل للتسامح والاعتراف بجدارة المختلف واستحقاقه. وعزا البغدادي الفتن والانقسامات إلى حديث الملة الناجية المنسوب إلى النبي، ربما ليوحي أن الانقسامات قدر لا مفر منه، ما دام النبي قد تنبأ بها، وهذا يغطي أسبابها الفعلية، ولا سيما السياسية منها. وأما طرابيشي، الذي دافع عن (وحدة العقل العربي) لاحظ أن (مصطلح الآخر ليس من معجم حضارة الأسلاف). وأن الأيديولوجيا العربية المعاصرة، في تيار سائد من تياراتها، لا هم لها غير أن تمارس استشراقًا معكوسًا، وذلك هو مقلب مفجع آخر في الثقافة العربية المعاصرة، تترتب عليه نتيجة خطيرة من منظور علاقة مستهلكي هذه الثقافة، أي العرب أنفسهم، بالعصر وحضارته. فبما أنه لا آخر إلا بالذات التي توضع في مواجهته فإن ما توضع الذات في مواجهته، والحال هذه، ليس الآخر

(40) طه حسين، في الشعر الجاهلي، (مكتبة دار الندوة الإلكترونية، نسخة إلكترونية، بلا تاريخ)، ص 6 – 7.

(41) ما بين القوسين من عندنا.

(42) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 8.

(43) الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1992).

(44) الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (كلاوس شفارتسفلاغ، برلين، بيروت، 2005) ص 1 – 2.

بل حضارته التي شاءت (نزوة) التاريخ أن تكون هي حضارة العصر. وهذا ما تترتب عليه نتيجة أشد خطورة بعد: فإما قطيعة مع حضارة العصر وخروج منها وعليها إلى اللاحضارة، وإما معارضتها بحضارة تنتمي إلى عصر آخر هي الحضارة العربية الإسلامية، علمًا بأن في مثل هذه المعارضة تجنيًا كبيرًا على الحضارة العربية الإسلامية نفسها، لأنها لا تملك، على عظمتها التاريخية، مؤهلات مواجهة متكافئة مع حضارة العصر[45]. هذا الاستدراك الذي سودناه، لا يعني شيئًا، سوى تملق الحضارة العربية الإسلامية أو الوفاء للأيديولوجية القومية، إذ ليس هناك أي حضارة (عظيمة) من الحضارات القديمة تضع نفسها في مواجهة حضارة العصر. فليس غير العرب المعاصرين وأمثالهم من يفعلون ذلك، وهذا ليس مقصورًا على (تيار سائد) فقط، بل يشمل التيارات معظمها، ومنها المعادون لفظًا للرأسمالية والإمبريالية.

قبل الحداثة، وقبل المستشرقين، انقسم المسلمون مللًا، ما تزال بعضها قائمة إلى اليوم، والعلاقات في ما بينها ما تزال على حالها، منذ ذلك الحين، تسكن غلواؤها حينًا وتشتعل حينًا، ربما تكون الملل العقلانية منها قد اندثرت، من مثل المعتزلة[46] والعناصر العقلانية فالتي لم تندثر قد طُمست، ويمكن أن نقول استؤصلت، على أنها بِدع (جمع بدعة)، إذ كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، وهذا شأن أي سنة، كما يقول العروي، في الفقرات الآتية، لولا ذلك الاستئصال المتواتر ما كان انحطاط. وقد كان الجابري واضحًا في رمي الفرق المخالفة في سلة مهملات (العقل المستقيل)، ما استدعى دفاع طرابيشي في كتاب كامل يحمل العنوان نفسه: (العقل المستقيل).

لعل أهم مقاربة لمفهوم السنة (أو الملة أو الأرثوذكسية) قدمها عبد الله العروي في كتابه (السنة والإصلاح)، فقد قال فيه: ((تؤسَّس السنة على الرفض والإقصاء، وتنمو وتنتعش بالانتقاء والتزكية. [...] السنة دائمًا حذرة، دائمًا متأنية، تخشى باستمرار إما هجمة الخارج وإما مروق الداخل، فتتصرف كالسلحفاة، كلما استشعرت الخطر تقوقعت، لتستمسك وتصمد. شغلها الشاغل هو مواصلة الجرد والتنقية، ما تسميه إحياء السنن وإماتة البدع. تخاف في كل لحظة ظهور بدعة جديدة، أو بعث أخرى قديمة، كل جديد بدعة، كل منكر بدعة، هذا ديدنها. تخشى غير المعهود، حتى البسيط التافه، في الملبس أو المأكل أو الأثاث أو النطق، وفوق هذا تخشى الجديد في الفكر والوجدان. [...] تدافع عن نفسها بأسلحة فعالة: الذهنية السنية الاتباعية، الاحتماء بالماضي، اتخاذ موقف السلف أسوة ومرجعًا ومعيارًا. [...] تجديد السنة يعني بالضبط استحضارها بعد نسيان، استئنافها بعد تعثر، استجلاءها بعد خفاء. السنة يتم إنعاشها، إبرازها، تبيانها، لا تصحيحها، تطعيمها، تلقيحها. السنة مشغولة أبدًا

(45) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (دار الساقي، بيروت، 2000) ص 93.

(46) ضربنا المعتزلة مثالًا، لتواتر الكلام على عقلانيتها، مع أن لاعقلانيتها كانت فاقعة حين لجأت إلى فرض عقيدتها واضطهاد معارضيها بقوة السلطة، ومحنة ابن حنبل معروفة.

بنقيضها، أي البدعة. [...] يستحيل إذًا، إذا ما وقفنا خارجها، أن نعتبرها مرادفة للدين أو العلم أو التاريخ. هذه المفهومات تتخطاها من كل جانب. يتجدد التاريخ بالتراكم، العلم بتمحيص المبادئ، الدين بتهذيب الشعور وتعميق الوجدان. لا شيء من هذا يؤثر في السنة)).[47]

إزاء هذا التشخيص الذي قبسنا بعضه فقط، لا نكون متحاملين إذا قلنا إن ما جاء به طرابيشي في هذا الصدد كان سطحيًا: التحول إلى (إسلام الحديث) بسبب الفتوحات، السنة صارت مصدرًا للتشريع بمنزلة القرآن، إن لم يكن أكثر، الرسول تحول إلى نبي، الموالي تسنّموا ذروة التشريع.. إلخ. وكان الجابري قد أشار إلى أن ((العصبية – عصبية قريش أولًا وعصبية العرب جميعًا– كانت شرطًا ضروريًا لنجاح الدعوة الإسلامية وقيام دولة العرب. مثلما أن الإسلام نفسه كان شرطًا ضروريًا لالتئام العصبيات العربية وتأسيسها الدولة. فإذا كان الإسلام قد وحد العرب وجعل منهم قوة اكتسحت إمبراطوريتي الروم وفارس شرقًا ودول البربر والعجم[48] غربًا، فإن هذه الوحدة لم تكن سوى إطار ممطط لعصبيات متعددة، كانت كل منها تحتفظ بكيانها وشخصيتها. إن إسلام العرب لم يكن يعني زوال العصبيات التي فرقت بينهم، مثلما أن إسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم لم يكن يعني اندماجهم الكلي في (أمة) العرب والإسلام))[49].

مكر التاريخ

ساق طرابيشي رواية طويلة عن عبد الملك بن مروان يسأل فيها محمدًا بن مسلم بن شهاب الزهري عن ولاة الأقاليم الإسلامية، فإذا كلهم من الموالي، إلا واحدًا، هو والي الكوفة. وعقب على الرواية بالآتي: ((بديهي أننا لا نسوق هذه الحكاية حملًا منا إياها على محمل التصديق، فيَدُ الصناعة فيها وفي غيرها من شبيهاتها ظاهرة. ولكنها إن لم تكن صادقة في الواقعة التي ترويها، فهي صادقة في الواقع الذي تحيل إليه. ذلك أنه ما كان لنار النزعة الإثنية الفارسية أن تخمد تحت رماد الإسلام. فالإسلام الذي حمل إلى أعاجم البلان المفتوحة، وفي مقدمتهم الفرس، كان إسلام قرآن لا يد لهم فيه، وما أنزل أصلًا برسمهم. وبالمقابل إن الإسلام الذي أعادوا تصديره إلى فاتحهم كان إسلام سنة كانت لهم اليد الطولى في إنتاجه، وهو الإنتاج الذي استطاعوا أن يؤسسوا أنفسهم من خلال إتقان صناعته، في طبقة

(47) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، ص 169 – 170. راجع/ي أيضًا الصفحات 170 – 173.

(48) لا يسوغ اليوم استعمال صفة العجم أو البربر لغير العرب، لأنه ينم على احتقار الآخر والاستعلاء عليه، وعدم الاعتراف بإنسانيته، ولا سيما أن الأعجم صفة للحيوان، لأنه لا ينطق، لذلك عرف أرسطو الإنسان بأنه (حيوان ناطق). وقد سمى العرب القدامى الآخرين بربر لأنهم يربرون بلغة غير مفهومة لهم. وفي الأحوال جميعها ينم استعمال هاتين الكلمتين على عصبية قومية حديثة تتغذى من الماضي.

(49) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1994)، ص 255 – 256.

متفقهة عاتية النفوذ حبت نفسها عن طريق التطوير المتضافر للمدونة الحديثية والمدونة الفقهية وبالتالي للمؤسسة الإفتائية، بسلطة تشريعية لم يقر بها القرآن للرسول نفسه))[50]. ولكنه يستدرك، على سبيل التفسير، بأن ((تسيد السنة قد تلاقت فيه مصالح الأوتوقراطية العربية الفاتحة ومصالح النخب والشرائح المثقفة من شعوب البلدان المفتوحة. فالأوتوقراطية ترقى إلى أعلى نصاب لها من المشروعية متى كانت في الوقت نفسه وبالقدر نفسه ثيوقراطية. وهذه الحاكمية الإلهية تجد تتمتها الطبيعية في المحكومية الإلهية. ولكن ما ربحه الوجود العربي الإسلامي على صعيد الاستمرارية التاريخية –رغم الفاصل الطويل الذي مثلته الخلافة العثمانية– خسره على صعيد الانقطاعية الحضارية. فلئن يكن التشريع الإسلامي، الذي عزا إلى نفسه من خلال السنة المنسوبة إلى النبي، مصدرًا إلهيًا، قد صان ذلك الوجود وحفظه، فإنه بالمقابل قد شله عن التطور، بقدر ما جمده في وضعية ثابتة ومكررة لنفسها وعابرة لشروط الزمان والمكان. فتشريع كهذا ما كان له إلا أن يكون حاكمًا على التاريخ، بدلًا من أن يكون، كما في مثال التشريع الوضعي، محكومًا به. والخروج من حكم التاريخ هو بمثابة الخروج من التاريخ نفسه. وربما تكون تلك هي كبرى مفارقات إسلام التاريخ، فنسبته نفسه، على منوال إسلام الرسالة، إلى مصدر إلهي قد قضى عليه أن يكون إسلامًا لاتاريخيًا. وهذه اللاتاريخية كانت ولا تزال هي النسغ المغذي للممانعة العربية على صعيد العقليات والبنى الاجتماعية، على الأقل، لأمر الحداثة))[51].

مفارقة العقل النصي

يقول طرابيشي: ((من الممكن تعريف العقل النصي، وهو العقل المميز لجميع الحضارات المتمركزة دائريًا على نفسها، نظير الحضارة العربية الإسلامية، بأنه العقل الذي يقدم تعقل النصوص على تعقل الواقع، أو يرهن الثاني بالأول. ولكن حتى مثل هذا التعريف ينطوي على تدرجات تراوح بين عقل اندفاعي ينطلق من النص إلى الواقع، ليكاثر من تأويلاته ويغنيها ويطورها، وعقل نكوصي يرتد من الوقائع إلى النص، فيفقرها ويعدم فروقها ويلاشي تلاوينها، ويفقر بالضربة نفسها النص وقابليته للتعدد التأويلي ومطواعيته للتكيف مع شروط الزمان والمكان، تبعًا للقاعدة الفقهية الشهيرة: تتبدل الأحكام بتبدل الأحوال))[52].

أراد طرابيشي من هذا التلبيس أن يفرق بين تعقل النص وتعقيله أو عقلنته، مع ميل واضح إلى الأول، أي إلى تعقل النص، لا عقلنته. لكن التدرجات التي أشار إليها مبدؤها النص وغايتها النص، لأن مسألته تعقل النص أو عقلنته. الواقع في الحالين شاهد للنص أو عليه، ووسيلة لتطويره أو

(50) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 103.

(51) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 106 – 107.

(52) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 111.

إفقاره بإعدام الفروق بين الوقائع.. إلخ، إذًا، غاية العقل الاندفاعي تكثير تأويلات النص وإغناؤها وتطويرها، وغاية العقل النكوصي هي تفسر الواقع بالنص وإفقار الواقع. يبدو أن هناك تابو في ذهن طرابيشي لا يريد المساس به. فنحن لا نعرف، سوى من طرابيشي، أن هناك حضارات كانت متمحورة على نصوص، (كالحضارة العربية الإسلامية).

قد يكون وراء ذلك ووراء الإسهاب في سرد المعلومات رغبة في استعراض (ثقافته الإسلامية)، وادعاء التضلع في هذه الثقافة، وهو ليس مثقفًا إسلاميًا، وليس متضلعًا في الثقافة الإسلامية، لأن كل ما استعرضه هو من قبيل التنقيب والتجميع في مواجهة أستاذية الجابري. لقد أثار طرابيشي ضجيجًا كثيرًا وغبارًا كثيفًا في معركته مع الجابري، ولكنه لم يخرج منتصرًا، ولعل مشروعه النقدي يندرج في باب الاستدراك على الجابري، كما أشرنا، لا في باب النقد، اللهم إلا ما درج عليه القدامى من تتبع (السرقات الأدبية) أو الكشف عن التحريف والتزييف، وهذا ليس من النقد في شيء، بل لعله يندرج في باب النقد التقليدي الذي كُتب فيه الكثير. ولذلك ربما لم يتمكن إنتاج مشروع مستقل. فالذين سيقرؤون الكتب التي وقفها طرابيشي على نقد الجابري، سيجدون أنفسهم مضطرين إلى قراءة مشروع الجابري، الذي يزيد هو الآخر على تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي، فهناك العقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي. ولا ندري لمَ سكت طرابيشي على هذين الكتابين، مع أنه صرح مرارًا أن مشروعه هو نقد مشروع الجابري، هل لأن هَنات الجابري في الكتابين الأخيرين أقل؟

من الغريب أن يصف طرابيشي السنة بأنها جعلت من الدين عصابًا سياسيًا ومن العصاب السياسي دينًا، مع أن فرويد كان يرى أن الدين نفسه ((عصاب تشكو منه الإنسانية))[53] وأن تحليله للدين اليهودي ((مثال نموذجي على الطريقة التي تتأسس بها الأديان)). وقد كرر فرويد فرضيته هذه مرة أخرى، في الكتاب نفسه قائلًا: ((لا أزال على يقين بأن الظاهرات الدينية تماثل الأعراض العصابية الفردية، تلك الأعراض التي باتت معروفة لدينا حق المعرفة، بوصفها أصداء لأحداث هامة طواها النسيان منذ زمن بعيد، وقعت في التاريخ البدائي للأسرة البشرية))[54].

وإذ انتقد طرابيشي فرويد لأنه يفسر اليهود بدينهم بدلًا من تفسير الدين اليهودي بهم، بحسب ماركس الشاب، واعتبر ذلك نزعة مثالية سافرة، لأن منطلق التحليل النفسي مادي بوجه عام، يحق لنا أن ننتقده لأنه لم يحلل ظهور الإسلام لا بحسب فرضيات فرويد ولا بحسب فرضيات ماركس[55]. وكان فرويد قد اعتبر ديانة آتون ((المثال الأصفى والأول بلا ريب للديانة الموحدة (ديانة التوحيد) في

(53) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط 4 (دار الطليعة، بيروت، 1986)، ص 79.

(54) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ص 83.

(55) راجع/ي هامش الصفحة 70 – 71، من كتاب فرويد: موسى والتوحيد.

تاريخ البشرية))[56]، لذلك يبدو أن طرابيشي يستعمل مفهومات علم النفس والتحليل النفسي بقليل من الضبط العلمي، بحيث تبدو المفهومات أقرب إلى المجاز.

في عام 1991 كتب طرابيشي كتابه (المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي)، ينتقد فيه الخطاب السياسي العربي المعاصر، قال في مقدمته: ((بما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيته على الماضي، فمن الممكن إذن تحديده بمزيد من التخصيص بأنه خطاب التراث أو الخطاب التراثي في نتاج الإنتلجنتسيا العربية، المعاصرة، أو ما يسمي نفسه أيضًا بخطاب الأصالة. وبما أن كل نكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه –اللاشعورية في الغالب– في إحباطات الحاضر، فإن كل خطاب تراثي يحمل أو يعكس ضمنيًا موقفًا من الحاضر ومن العصر، وبالتالي من حضارة العصر. ومن هنا صدور الخطاب العربي المعصوب عن ثنائية شالَّة: فكأن لا تراث إلا في مواجهة العصر وبالمضادة معه، وكأن لا أصالة إلا في مواجهة الحداثة وبالقطيعة معها. وإنما لأن كل مرض بالماضي هو مرض من العصر، فإن خطاب الارتداد إلى التراث غالبًا ما يقترن، عن ضرورة شبه قهرية، بخطاب ارتداد عن العصر))[57]. ولم يخف طرابيشي في هذه المقدمة تورطه في المعركة، والتورط هنا يعني وقوفه في مواجهة ما يسميه (الردة)، التي أخذت شكل (جائحة أيديولوجية ووباء نفسي). غير أنه تورط، بعد سنوات قليلة في نقد مشروع محمد عابد الجابري، تحت عنوان (نقد نقد العقل العربي)، (صدر الجزء الأول منه عام 1996)، فانتقل بذلك إلى خندق (المعصوبين)، في تلك (المعركة). نعزو هذا التورط، هذا الهوس التراثي، و(النكوص نحو الماضي)، إلى نقص في المناعة الفكرية التي تنبع من الاستقلال الذاتي.

فالأرجح أن طرابيشي لم يبرأ لا من العصاب القومي، البعثي الإحيائي، ولا من أعراض الماركسية (العربية) وتأثير ياسين الحافظ. نستدل على ذلك بإشارات وقعنا عليها في هوامش ترجمته لكتاب فرويد (موسى والتوحيد)، ومن خلال سجاله مع العفيف الأخضر: فقد اتهمه العفيف الأخضر بأنه حذف من الكتاب شيئًا يتعلق بنشأة الإسلام، اعترف طرابيشي بذلك وبرره، ورد على الأخضر بأنه ثبت الفقرة أو الصفحة المحذوفة في الطبعة الثانية من الكتاب والطبعات اللاحقة، وهذا صحيح. ولكنه علق على تلك الفقرة المعنية بحاشية تقول: ((إن إصرار فرويد على تفسير جميع الديانات التوحيدية، بما فيها الإسلام، وفق مخطط نموذجي واحد، قد أوقعه في وهم التصور بأن تأسيس ديانة محمد تكرار مختصر للديانة اليهودية. ومن دون أن ننفي أثر اليهودية والمسيحية في ديانة شبه الجزيرة العربية، فإننا لا نرى وجهًا للمقارنة بين منشأ تينك الديانتين ومنشأ الإسلام. فالاختلاف في ظروف النشأة كبير وغير قابل للاختصار. وعلى كل فإن فرويد نفسه يقر بأن نقص معلوماته التقنية لا يسمح له بأن يدرس في العمق

(56) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ص 85.

(57) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، (الريس للكتب والنشر، بيروت، 1991)، ص 11.

فينومينولوجيا الأديان، من خلال مثال يتيم هو مثال الديانة اليهودية))[58]. ولكن طرابيشي لم يفطن أو لم يرد أن يفطن إلى أن فرويد بحث في نشأة الدين اليهودي على خلفية الظاهرة الدينية، بما هي ظاهرة بشرية عامة، عالمية وتاريخية، ولذلك أشار إلى نقص معلوماته. وطرابيشي نفسه لم يناقش الإسلام، سواء (إسلام الرسالة) أم (إسلام التاريخ)، على الخلفية ذاتها، أي على خلفية الظاهرة الدينية. كما أن هذا التفريق المفتعل بين الإسلامين، ينفي تاريخية إسلام الرسالة أو يخرجه من التاريخ، ومن الزمن. وهذا مما يضعف حجته بصدد تحول الرسول إلى نبي، فما دام الوحي قد نزل على الرسول بالقرآن، يمكن أن ينزل عليه في كل مرة بعد ذلك، فيوحي إليه بما يقول ويأمره بما يفعل. وهنا لا تعود ((بشرية الرسول دليلًا على إلهية القرآن)) فقط، بحسب طرابيشي، بل على إلهية الحديث أيضًا، أو إلهية السنَّة.

وفي مكان آخر يعترض على فرويد لاستعماله مفهوم الشعب اليهودي والأمه اليهودية: ((إننا لنلاحظ هنا وجود نوع من مصادرة على البرهان لدى فرويد. ولقد كنا نفهم أن يتكلم عن استمرار اليهود في التاريخ، أما أن يتكلم عن استمرار (الشعب اليهودي)، بعد أن اكتسبت كلمة (شعب) كل معناها الحديث، فإن لفي ذلك خلطًا بين القومية والدين، وهو الخلط الذي استغله دعاة الصهيونية وبنوا عليه نظريتهم، أولئك الدعاة الذين اتهموا فرويد، وهذا من سخرية الأقدار كما يقال، باللاسامية وبكراهية أبناء دينه، مثله في ذلك مثل كارل ماركس، على حد زعمهم))[59]. ولكنه لا يعترض على مفهوم (الأمة الإسلامية) لدى الإسلاميين، ويستعمل مفهوم (الأمة العربية) بضمير مطمئن، والأيديولوجية القومية العربية تخلط القومية بالدين، فهل هي شبيهة الصهيونية من هذه الزاوية؟ وفي هامش الصفحة 159 يكرر نقده لفرويد الذي يخلط الدين والقومية، كأن مرجعيته البعثية المكبوتة لا تخلط الدين بالقومية. هنا يمكن القول إن (الصحوة الإسلامية)، منظورًا إليها من وجهة نظر القوميين، جاءت لترمم (الصحوة القومية): حزب البعث والناصرية وجبهة التحرير الوطني الجزائرية والمنظمات الفلسطينية[60].

ثم يصف تحليل فرويد بالمثالية قائلًا: ((بالرغم من المنطلق المادي بوجه عام لمذهب التحليل النفسي، فإن فرويد يقع هنا، في تقديرنا، في نزعة مثالية سافرة، لأنه يفسر، بخلاف ماركس الشاب بالذات، اليهود بدينهم، بدلًا من أن يفسر الدين اليهودي بهم، وذلك عندما يرجع استمرارهم في التاريخ إلى (فكرة) معينة عن إله معين))[61]. وفي هامش الصفحة 146 يكرر مرة أخرى وصف

(58) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، هامش ص 129.

(59) فرويد، هامش ص 145.

(60) لاعتراضنا على طرابيشي جانب آخر، هو تدخل المترجم في النص الذي يترجمه، ولو كان ذلك في الحواشي، لأن التدخل يعني إما الوصاية على القارئة والقارئ، وإما لتبرير الذات أمام سلطة ما، وإما للأمرين معًا، مع أن (ناقل الكفر ليس بكافر).

(61) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط4، (دار الطليعة، بيروت، 1986) هامش الصفحة 69 – 70.

فرويد بالمثالية في تفسيره للتاريخ، أي مجافاة المادية التاريخية. وكذلك في هامش الصفحة 160 يلوم فرويد في تناسي الدور (المادي) الذي لعبه اليهود في التاريخ. ويحيل القارئ على كتاب (المفهوم المادي للمسألة اليهودية)، ربما قصد كتاب إبراهيم ليون، تقديم إرنست ماندل وتعقيب مكسيم رودنسون وناثان وينشتوك (دار الطليعة 1970).

الصحوة الإسلامية

اقترنت السجالات العبثية حول التراث وتحديات العصر، بما سمي في حينه (الصحوة الإسلامية) التي كانت (الثورة الإيرانية) من أبرز معالمها ومحركاتها. فقد كتب فؤاد زكريا: ((على الرغم من أن المفكرين العلمانيين ظلوا طويلًا يقاومون تأثير الاتجاهات الإسلامية التي ترمي إلى صبغ الفكر السياسي والاجتماعي بصبغة دينية، فإن الثورة الإيرانية، خاصة في أيامها الأولى، قلبت مفهوماتهم ودفعتهم إلى إعادة النظر في كثير من مسلماتهم السابقة. وكانت نتيجة هذه المراجعة الفكرية أن أبدى الكثيرون منهم تحمسًا هائلًا للثورة الإيرانية، بل لمبدأ الثورة الإسلامية، ورأوا فيها الحل الذي ربما كان هو الوحيد المتاح أمام جماهير العالم الإسلامي في ظروفه الحاضرة))[62]، وقد عزا ذلك إلى أن واقع العالم الإسلامي، في أرجائه معظمها، هو واقع جماهير أمية ينقصها الوعي السياسي والعقلانية، وهو أيضًا واقع بطش واستبداد من جانب القوى المعادية للجماهير، في مثل هذا الوضع يبدو أن الإسلام هو القوة الهائلة القادرة على تحريك هذه الجماهير.. وهكذا رأى بعض الراديكاليين في العالم الإسلامي أن الثورة الإسلامية قد تكون هي الصيغة الوحيدة الفعالة والناجعة))[63].

فقد كان لافتًا أن من يصفهم فؤاد زكريا بالمفكرين العلمانيين يلتقون مع أشد الفئات رجعية. في هذا الصدد، كتب برهان غليون عن الثورة الإسلامية في إيران قائلًا: ((بعد سنوات الاغتراب الطويلة، يبدو كما لو أن النخبة المثقفة العربية التقت نفسها، في لهب الأحداث الإيرانية، وكان تبنيها السريع لها وسيلة بلا ريب للتعبير عن مشاغلها الذاتية، وعن رفضها للوضع العربي الراهن. وهكذا جاءت الثورة الإيرانية في الوقت المناسب، لتعيد إلى الوجدان العربي المثلوم فرحَه الزائل، وإلى الشعور العميق بالخيبة أملًا متجددًا في القدرة على استملاك العالم من جديد. فالتقت في هذه المناسبة التاريخية العروبةُ روحَها الإسلامي الضائع، كما التقى الإسلام موطنه العربي الجافي.. الإسلام الذي عمد نفسه في أعظم ثورة شهدها النصف الثاني من القرن العشرين، مطالب اليوم أن يحقق الحلم الذي عجرت عن تحقيقه الأيديولوجيات الماضية، القومية والماركسية))[64].

(62) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ط2 (الفكر المعاصر، القاهرة، 1987)، ص 14.

(63) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص 16.

(64) برهان غليون، الوعي الذاتي، ط2 (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992)، ص 79.

لقد أريق حبر كثير على أطنان من الورق الصقيل، وعقدت الندوات والمؤتمرات (العلمية)، حول (التراث وتحديات العصر)، و(الأصالة والمعاصرة)، والإسلام والديمقراطية والديمقراطية في الإسلام) وما إلى ذلك. وقد انتهت خطابيًا إلى مصالحة أو (تسوية تاريخية) بين العلمانيين والإسلاميين تحت مقولة (الأمة لا تنهض إلا بجناحيها: العروبة والإسلام)، وتحت مقولة (العروبة مادة الإسلام والإسلام روحها)، وانتهت واقعيًا إلى انتعاش السلفية والأصولية من جهة، وصعود الجماعات (الجهادية) من الجهة المقابلة، وكان الاستبداد والفساد يغذيانها جميعًا، ويستثمران فيها جميعًا، علاوة على التغذية الذاتية الراجعة، من المصادر التراثية المختلفة والمتخالفة، ومداخلات القوى الإقليمية والعالمية، كما بينت الأحداث الدامية التي نشهدها اليوم، في كل من العراق وسورية واليمن وليبيا ومصر أيضًا، وقبلها في الجزائر والسودان. الإسلام الذي عمد نفسه في أعظم ثورة شهدها النصف الثاني من القرن العشرين، تحول بسبب هذه الثورة ذاتها إلى كابوس يؤرق العالم، باستثناء الحكومات التي تتغذى منه وتغذيه.

أخيرًا، يهم الباحث أن يشير إلى أن مقارباته النقدية لا تنال، بأي وجه من الوجوه، من هيبة الراحل طرابيشي ومقامه الرفيع بحق، وإنتاجه الغزير الذي يعلم ويثقف، وأن هذه المقاربات تصدر عن مودة واحترام كان الباحث يحملهما دومًا للمفكر الراحل، وتصدر عن اعتقاد أن طرابيشي ليس مفكرًا بيننا فحسب، بل هو مفكر معنا أيضًا، ومقاربات الباحث نوع من التفكير مع الراحل المقيم. ولسوف نستدعي أفكاره ونناقشها دومًا، لكي يظل بيننا، مع الذين ندين لهم معرفيًا وإنسانيًا. الإنسان مدين للطبيعة ومدين للحياة ومدين لنفسه ومدين للآخر والأخرى، بالمقدار ذاته. ذلكم هو الدين. ولا بد من الاعتراف بأننا فكرنا على تفكيره واستدركنا عليه، وحسبنا هذا تكريمًا لذكراه.

مراجع البحث

1. الأشعري. الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (كلاوس شفارتسفرلاغ، برلين، بيروت، 2005).
2. الجابري. محمد عابد، الخطاب السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت).
3. العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1994).
4. العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001).
5. بنية العقل العربي، ط9 (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009).
6. الجباعي. جاد الكريم، رأس المال الاجتماعي، ورقة خلفية مقدمة للمركز السوري لبحوث السياسات، 2017.
7. فخ المساواة، تأنيث الرجل، تذكير المرأة، (يصدر قريبًا عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بالرباط وبيروت).
8. الشهرستاني. الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1992).
9. العروي. عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، (بيروت والدار البيضاء، 2008).
10. المسكيني. فتحي، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، (جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011).
11. حسين. طه، في الشعر الجاهلي، (مكتبة دار الندوة الإلكترونية، نسخة إلكترونية، بلا تاريخ).
12. حمودي. عبد الله، الشيخ والمريد، عبد المجيد جحفة (مترجمًا)، ط 4 (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2010).
13. دي توكفيل. أليكسي، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة إميل مرسي قنديل، الجزء الأول (عالم الكتب، القاهرة، بلا تاريخ نشر).
14. زكريا. فؤاد، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ط2 (الفكر المعاصر، القاهرة، 1987).
15. خطاب إلى العقل العربي، (سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010).
16. طرابيشي. جورج، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، (الريس للكتب والنشر، بيروت، 1991).
17. المعجزة، سبات العقل في الإسلام (دار الساقي، بيروت، 2008).
18. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، (دار الساقي، بيروت، 2010).
19. من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (دار الساقي، بيروت، 2000).
20. نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام، (دار الساقي، بيروت، 2004).
21. نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، (دار الساقي، بيروت، 1996).

22. هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، (دار الساقي، بيروت، 2006).
23. غليون. برهان، الوعي الذاتي، ط2 (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992).
24. فرويد. سيغموند، موسى والتوحيد، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط 4 (دار الطليعة، بيروت، 1986).
25. لالاند. أندريه، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا (الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979).

إشكالية التراث وتحليل طرابيشي النفسي للمثقف العربي

حسن حنفي أنموذجًا

رشيد الحاج صالح

مقدمة

قدم جورج طرابيشي (1939 – 2016) نفسه للقارئ العربي بوصفه واحدًا من المفكرين البارزين الذين أسسوا لموضوع غير مطروح كثيرًا في الثقافة العربية المعاصرة، ألا وهو نقد المثقف وأدواره، وذلك عبر إخضاع طروحات وأفكار عدد من المفكرين العرب إلى تحليل نفسي عميق، للكشف عما أسماه بـ (العصاب الجماعي) أو (عودة المكبوتات) أو (الجرح النرجسي) التي يعانيها المثقف العربي عمومًا، مركزًا على الأصل اللاشعوري للأمراض النفسية التي تعانيها المنظومات الثقافية المسيطرة على الساحة الثقافية منذ عام 1967، وهو تاريخ له أهمية مركزية في تحليلات طرابيشي.

يعد النقد المستند إلى التحليل النفسي الذي وجهه جورج طرابيشي للمثقفين العرب، وللمنظومات الثقافية التي يعملون عليها، بالغ الأهمية. فقد تبين لطرابيشي أن دعوات المثقفين العرب إلى العودة للتراث و(تثويره)، والاستفادة منه لتحقيق نهضة العرب المرجوة، دعوات تصب في النهاية في عكس ما يرجوه المثقفون العرب من تلك العودة. فضلًا على أنها دعوات ذات دوافع نفسية أكثر منها واقعية، تعاني الهلوسة وهذاء العظمة ومليئة بالتناقضات.

يركز طرابيشي في نقده المثقفين العرب على طريقة تعاملهم مع التراث عمومًا من حيث أنه (كلّي القدرة) أو (أب مُضطهِد)، وهي طريقة تعاني نزعة (التطهرية الحضارية) من جهة، ومن التقسيم المصطنع بين الدين والتراث من جهة ثانية. وهذا يعني بالنسبة لطرابيشي وجود أمراض نفسية لدى المثقفين العرب في تعاملهم مع التراث.

الأمراض النفسية تمتد لتشمل ليس مواقف المثقفين العرب من التراث وحسب، بل مواقفهم من الغرب ومن مجتمعاتهم ومن أنفسهم أيضًا. على هذا النحو تبين لطرابيشي أن كتابات صادق جلال العظم (1934 – 2016) مثلًا محكومة بـ (عصابه القهري)[1]، كما يعاني قاسم أمين (1863 – 1908)

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية، (بيروت، دار الساقي – رابطة العقلانيين العرب، 2006)، ص 164.

(جرحًا نرجسيًّا)[2]. أما مرض زكي الأرسوزي (1899– 1968) فهو (التثبيت العصابي)[3]، في حين يمكن تصنيف كل من: عبد الله النفيسي (تـ 1945)، حسن حنفي (تـ 1935)، محمد عابد الجابري (1936– 2010) وهشام جعيط (تـ 1935) بأنهم يعانون (التوظيف الفالوسي للتراث)[4]، أي الاستعانة بالتراث بوصفة عضوًا ذكريًا.

يتناول البحث الذي بين أيدينا تحليل طرابيشي النفسي لمشكل التراث في خطاب المثقف العربي المعاصر، ولا سيما عند المفكر حسن حنفي. يبدأ البحث بتتبع أصول مفهومات طرابيشي في التراث النفسي العالمي، ثم ينتقل لتبيان طريقة توظيفه لتلك المفهومات في نقد كيفية تعامل حسن حنفي مع التراث، لينتهي بتقييم ذلك النقد، والتساؤل حول منهج طرابيشي النفسي، والتغيرات التي أدخلها على طرق آباء التحليل النفسي من أمثال سيغمون فرويد (1856– 1939) وكارل غوستاف يونغ (1875– 1961) وغيرهم. وسيتوقف البحث عند محاولات طرابيشي في الدمج بين التحليل النفسي وعلم النفس الفردي من جهة وعلم الاجتماع النفسي من جهة ثانية. يتساءل البحث أخيرًا حول اختيار طرابيشي تخصيص جلّ كتاباته لنقد فئة المثقفين، علمًا أن التوجه العام للفكر الفلسفي المعاصر ينظر إلى فئة المثقفين على أنها فئة مهيمن عليها ضمن الفئات المهيمنة على المجتمع، بمعنى أنها فئة ليست شريكة حقيقية في السلطة بقدر ما هي تضطر إلى التكيف مع السلطات المسيطرة. ومن ثمّ حتى ردات فعلها النفسية قد تكون نتيجة هذه الوضعية المعقدة، أي إنها تمارس ردات أفعال نفسية على أوضاع اجتماعية، وبصورة أكثر دقة، أوضاع سياسية بالغة الصعوبة، الأمر الذي نظن أن طرابيشي لم يوله الاهتمام الذي يستحقه.

(2) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية والعولمة، (بيروت، دار الساقي، 2000)، ص 21.

(3) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص 45.

(4) جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، (دمشق، دار بترا للتوزيع والنشر – رابطة العقلانيين العرب، 2005)، ص 49 - 51.

أولًا: جذور مفهومات طرابيشي النفسية

يعد طرابيشي من المفكرين الذين تأثروا بدرجة كبيرة بالترجمات التي قدمها من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية. ونقصد بذلك جهد الكبير في نقل تراث المحلل النفسي المعروف سيغموند فرويد إلى اللغة العربية، الأمر الذي استغرق منه عددًا لا يستهان به من السنوات. دفعته خبرته الطويلة بمنهج التحليل النفسي إلى تطبيق مفهومات ذلك المنهج وطرائقه على إنتاج المثقفين والأدباء العرب. وفي هذا الإطار، قُسم تطبيقه منهج التحليل النفسي إلى قسمين: الأول خصصه لنقد المشروعات الثقافية لعدد من المفكرين العرب، وبصورة خاصة محمد عابد الجابري وحسن حنفي، وبدرجة أقل لكل من زكي الأرسوزي، وياسين الحافظ (1930– 1978)، ومحمد أركون (1928– 2010)، وقاسم أمين، وعبد الرحمن بدوي (1917 – 2002)، وصادق جلال العظم وآخرين. أما القسم الآخر فقد خصصه لتحليل إنتاج الأدباء العرب، ولا سيما نجيب محفوظ (1911 – 2006)، وتوفيق الحكيم (1898 – 1987)، وعبد الرحمن منيف (1933 –2004)، وعبد السلام العجيلي (1918 – 2006)، ونوال السعداوي (تـ 1931)، وحنا مينه (1924 – 2018)، وآخرون.

والبحث الذي بين أيدينا سيقتصر على القسم الأول من النقد، ولا سيما الجانب النفسي من ذلك النقد، وأكثر تحديدًا على تصور حسن حنفي للتراث.

يستخدم طرابيشي في تحليله النفسي لطريقة تعامل حسن حنفي مع التراث عددًا من المفهومات النفسية التي تعود في مجملها إلى فرويد خصوصًا، وإلى مدرسة التحليل النفسي عمومًا.

من أهم هذه المفهومات يمكن أن نذكر:

1 - **التماهي**: وهو نزوع من التقليد والتعلق اللاواعي لوجدان شخص بشخص آخر بحيث يتحول الشخص الأخير إلى مثل أعلى للشخص الأول. ومن أمثلته الشهيرة تعلق الابن بشخصية أبيه ومحاولة تمثلها وتقليدها، بل إن فرويد يذهب إلى أن التماهي يلعب دورًا مهمًا في نشوء عقدة أوديب[5]. ويبين فرويد أيضًا أن شخصًا ما قد يتماهى مع شخص آخر عندما يشعر الأول أن هناك أمورًا أو خصائص مشتركة عدة تربطه بالشخص الآخر. وعلى العموم يميز فرويد بين (التماهي) مع الأب و(التعلق) بالأب كموضوع جنسي، من حيث أن ((الأب في الحالة الأولى هو من يريد الابن أن يكونه، وفي الحالة الثانية من يريد أن يملكه. ذات الأنا هي المعنية في الحالة الاولى، أما في الثانية فالمعني هو موضوع الأنا))[6].

(5) سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، جورج طرابيشي (مترجماً)، (دار الطليعة، بيروت، 2006)، ص 79.

(6) سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، ص 81.

كما يبين فرويد أن التماهي أو الموقف تجاه الأب، لا يتسم بشيء من الأنوثة والسلبية، بل هو ذكوري في جوهره، لأنه أحد روافد عقدة أوديب التي تعني تحول الأم إلى موضوع جنسي، وتصاعد الرغبة في الحلول محل الأب، الأمر الذي يعني أن تماهي الابن مع الأب تماهي عدائي من حيث أن الأب يسد الطريق على الابن إلى الأم، ومن ثم تصاعد الرغبة في قتل الأب[7].

تهمة التماهي وجهها طرابيشي إلى عدد كبير من المفكرين العرب؛ وجهها إلى طه حسين عندما قال بأنه يريد من العرب أن يتماهوا مع الغرب بصورة كاملة، وأن يتنازلوا عن هويتهم كليًا كي يصبحوا أوروبيين في كل شيء[8]. ويذهب طرابيشي إلى أنه ((بقدر ما يقوم التماهي الكلي في آليته على التقليد والمحاكاة، لا على التأصيل والتبيئة والتجديد وإعادة الانتاج والاختراع، فإنه يكف عن أن يكون عامل تكوّن للهوية ليصير على العكس عامل نزع وتفكيك للهوية وعنصر تسطيح للشخصية. وبدلًا من أن يكون التماهي، كما يدل اشتقاقه، سيرورة اكتساب للماهية، فإن ميكانيكا المحاكاة تجعله إلى فعل ببغاوي بليد وذليل، ينخفض بكرامة الهوية إلى مستوى التبعية والذيلية. وبكلمة واحدة، التماهي الجزئي والمشروط قد يكون تدريبًا على حرية الهوية، ولكن المحاكاة موقف عبودية))[9].

كما اتهم طرابيشي برهان غليون بالتماهي مع الحضارة الغربية، مبينًا أن كلام غليون عن طريق الحضارة الغربية اليوم بوصفه طريقًا لا يمكن مقاومته، ولا يمكن تجنبه، وأن الحضارة الغربية اليوم هي حضارة عالمية ونموذج تلهم شعوب الأرض كلها[10]، هو حديث يدعو إلى التماهي من طرف واحد مع الحضارة الغربية. أما طرابيشي فيأخذ على غليون أن الحضارة الغربية إذا كانت غير قابلة للرفض فهذا لا يعني أنها غير قابلة للنقد، ولا سيما أنها حضارة تعلي من شأن النقد الذاتي بصورة لم تكن متاحة في الحضارات الأخرى، حتى إن طرابيشي يذهب إلى حد التأكيد على أن النقد الذي يمكن أن يوجه إلى الحضارة الغربية من قبل (الأطراف) أو (الهوامش) يمكن أن يكون أكثر نقد جذرية وأكثر تأثيرًا في مصائر تلك الحضارة اللاحقة[11]. وهذا يعني بالنسبة إلى طرابيشي أننا بوصفنا أطرافًا يمكن أن نتشارك ونتفاعل مع الحضارة الغربية لا أن نكون منفعلين بها فحسب. أطروحة غليون متهمة من قبل طرابيشي بـ(التغريب) لأنها تقطع مع هويتنا، وتدعو إلى التماهي مع الآخر، وتفقدنا أي دور في حاضرنا ومستقبلنا. أما البديل بالنسبة إلى طرابيشي فهو (التحديث). فعلى ((نقيض التغريب الذي يؤسس العملية الحضارية على أنها

(7) سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، ص 80.

(8) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية والعولمة، ص 41.

(9) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية والعولمة، ص 41.

(10) جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، ص 175.

(11) جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، ص 176.

قطيعة مع الهوية، يؤسسها التحديث على أنها استمرارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكنًا دون نزع الهوية))[12].

2 - **العصاب الجماعي**: العصاب هو نوع من الشعور بالخوف أو القلق أو الاضطراب ينتاب نفسية الإنسان. ويرى فرويد أن حصول مشكلات في الحياة الجنسية للفرد وعدم الوصول إلى إشباع الرغبة الجنسية أو كبتها يعد من الأسباب الرئيسة للعصاب[13]. أما السمات العامة للعصابيين فهي، نتيجة لكبتهم غرائزهم الجنسية بطرق مختلفة، أنهم منحرفون، ولديهم ميول نحو الشذوذ، الأمر الذي يزيد من التوتر العصبي لدى هؤلاء[14]. يضاف إلى ذلك أن العصابيين غالبًا ما يعانون الميل الجنسي نحو (المحارم) الذي يضغط عليهم منذ مرحلة الطفولة، وما ازدياد حدة العصاب إلا نتيجة لكبت تلك الميول، ولذلك نجد فرويد يركز -مثلًا- على العلاقة العصبية بين الحماية والصهر -المعروفة عالميًا لدى الشعوب- بوصفها نتيجة لكبت الميول الجنسية نحو المحارم عند الطرفين[15].

كبت الميول الجنسية عمومًا هو الذي يؤدي إلى أن ((العُصاب يجعل المرء لااجتماعيًا، ويحفر هوة بين الفرد المصاب به وبين التشكيلات الجماعية التي ينخرط عادةً في عدادها. ويمكننا القول إن العُصاب هو للجمهور عامل تحلل، مثله مثل الحب. ولهذا نرى على العكس من ذلك أنه كل ما ظهر ميل شديد إلى تشكيل جماعي نتيجة لصدمة ما، خفت وطأة الأعصبة، وقد تختفي لفترة من الزمن))[16]. وعلى ذلك فإن الجماعات الصوفية -مثلًا- شكلت (أفضل حماية) ضد العُصاب من حيث إنها ((بحث عن دواء غير مباشر لجميع ضروب العُصاب))[17]. ولذلك يرى فرويد أن العُصابي ((إذا ما ترك وحده، يضطر إلى استبدال التشكيلات الجماعية الكبرى التي جرى استبعاده عنها بتشكيلات أعراضه المَرَضية. فيخلق لنفسه عالمه الخيالي الخاص، وديانته الخاصة، ونظامه الوهمي، مكررًا على هذا النحو إنشاء مؤسسات الإنسانية))[18]. هكذا يرى فرويد ((كيف أن تطبيق المنهج التحليلي النفسي من شأنه أن يعدل نظرتنا إلى وقائع علم نفس الشعوب))[19].

(12) جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، 177.

(13) سيغموند فرويد، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط2، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983)، ص 40.

(14) سيغموند فرويد، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ص 42.

(15) سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر). ص 28 – 30.

(16) سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، ص 137.

(17) سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، 137.

(18) سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، ص 138.

(19) سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، ص 138.

3 - **الجرح النرجسي**: يقصد فرويد بكلمة النرجسية انتقال الليبيدو (الغريزة الجنسية) باتجاه جسد الذات بدلًا من التوجه إلى موضوع جنسي خارجي[20]، لا بل إن حب الذات أو التوجه إليها غرائزيًا قد يكون هو الأصل في الحالة البدائية للإنسان، وأن هذه الحالة البدائية هي التي تمخض عنها الحب الجنسي للموضوعات الخارجية (أي الآخرين). غير أن الليبيدو النرجسي، عندما يتعود على حب الذات ولا يعود في مقدوره أن يسلك من جديد باتجاه المواضيع الجنسية الخارجية، يؤدي إلى تراكم الليبيدو النرجسي بطريقة لا تطاق، الأمر الذي تتحاشاه الذات حتى لا تقع في عواقب مرضية ناتجة عن ذلك التراكم[21]. ولذلك يجد فرويد أن المصاب بـ (خبل مبكر) لدية درجة عالية جدًا من النرجسية أو هذيان العظمة، لأنه لا يستطيع توجيه الليبيدو الجنسي باتجاه موضوعات خارجية، مما يؤدي إلى تضخم الليبيدو النرجسي عنده.

البارانويا، والخبل المبكر، وهذاء الاضطهاد، وهذاء العظمة، وهذاء الشبق وهذاء الغيرة كلها من أمراض النرجسية. وإذا أخذنا هذاء العظمة مثالًا فإن فرويد يفسر هذا المرض بأنه نتيجة مباشرة ((لتضخم الأنا بالكمية الكبيرة من الطاقة الليبيدوية المنسحبة من المواضيع))[22]. كما تبين لفرويد من دراسة عدد من حالات هذاء الاضطهاد أن ((الشخص الذي كان المريض يحبه من نفس جنسه حبًا جمًا قبل مرضه هو عينه الذي يتحول إلى مضطهِد له في نظره بعد مرضه))[23]. هكذا يجد فرويد أن ((هذاء الاضطهاد شكل مَرَضي يدرأ فيه المرض عن نَفسه حاثة جنسية مثلية صارت على درجة لا تحتمل من القوة))[24].

4 - **كلية القدرة**: من الأعراض المرافقة أحيانًا لليبيدو النرجسي ظن المرء بأنه (كلّي القدرة)، أي إنه يتملك قدرة مطلقة على القيام بأي شيء يريده. هذا الظن بكّلية القدرة –بحسب فرويد– هو الذي دفع بالإنسان إلى اختراع (السحر)، فالسحر يجعل من الإنسان كلّي القدرة، لأنه يؤمن لذلك الإنسان الاعتقاد أنه قادر على القيام بأشياء أو التأثير في وقائع خارج نطاق استطاعته.

5 - **التثبيت الجنسي**: تركيز (الليبيدو النرجسي) على جسد الذات وتعلقه به يسميه فرويد بـ (التثبيت)، وينتج عن التثبيت (إشباع) مصدره جسد الشخص ذاته يسميه فرويد (الإيروسية الذاتية)، والنزوع نحو هذه الإيروسية الذاتية هو المسؤول عن تأخر الجنسية في التكيف مع مبدأ الواقع كما يتم تلقينه عن طريق التربية[25].

(20) سيغموند فرويد، المؤلفات شبه الكاملة: محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ج1، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (دبي، مدارك للنشر، 2014)، ص 459.

(21) سيغموند فرويد، المؤلفات شبه الكاملة، ص 465.

(22) سيغموند فرويد، المؤلفات شبه الكاملة، ص 468.

(23) سيغموند فرويد، المؤلفات شبه الكاملة، ص 468.

(24) سيغموند فرويد، المؤلفات شبه الكاملة، ص 469.

(25) سيغموند فرويد، المؤلفات شبه الكاملة، ص 459.

وعلى العموم فإن التثبيت أو (قابلية تثبيت انطباعات الحياة الجنسية) لها دور كبير في أن يصبح الشخص عصابيًا أو منحرفًا أو نرجسيًا لأنها قد تجعل من الشخص شبه أسير لتلك الانطباعات، وترغمه على تكرارها قهريًا، على اعتبار أن الآثار الذاكرية لها غلبة على الانطباعات حديثة العهد[26].

6 - **التناقض العقلي أو الواقعي**: يرى فرويد أن الشخص الذي يعاني أمراضًا نفسية تتراجع الجوانب العقلية والواقعية في تفكيره، ولا يعطيها وزنًا يذكر. وذلك تحت ضغط الحالات النفسية المعقدة التي أخذت تسيطر عليه شيئًا فشيئًا. فالمصاب بالسويداء أو البارانويا أو هذاء العظمة أو هذاء الغيرة أو الوسواس، لا تعود تلعب الحجج المنطقية والتجارب الواقية أي دور في حياته النفسية[27].

7 - **تلازم الحب والكراهية**: وهي فكرة أخذها طرابيشي من ميلاني كلاين. وفحوى هذه الفكرة أن الطفل الرضيع كثيرًا ما تنتابه مشاعر حب وكراهية في الوقت نفسه تجاه أمه، وذلك بحس إشباع الأم لحاجات الطفل عن طريق الرضاعة من الثدي. ((فعندما يشعر الرضيع أن الثدي يحبطه، فإنه يهاجم الثدي في استيهامه. وإذا أشبعه الثدي فإنه يحس بالحب له. ويتمنى الرضيع في استيهاماته العدوانية، أن يعض ويمزق أمه وثدييها وأن يدمر أمه أيضًا بوسائل أخرى))[28]. مثل هذه المشاعر المتناقضة تتحكم في شخصية الطفل المستقبلية، بحيث يحب ويكره الآخرين بتأثير من علاقته السابقة بأمه، ولا سيما بثدي أمه.

يستخدم طرابيشي هذه الفكرة القادمة من تحليلات ميلاني كلاين النفسية لتفسير تناقض مواقف حسن حنفي من بعض القضايا في التراث.

8 - **النكوص**: يقصد فرويد بالنكوص التداعيات التي ترتد بالمريض -في أثناء الجلسة العلاجية- من الحالة الراهنة إلى أحداث نفسية سابقة -ولا سيما في مرحلة الطفولة- من حيث أنها أحداث سابقة تسببت في المشكلات النفسية الحالية للمريض[29]. ويعلق فرويد على النكوص أهمية كبيرة في الكشف عن العقد النفسية البعيدة التي تؤثر في حاضر الشخص من دون وعي منه بذلك، لدرجة أنه يرى أن النكوص من أهم التقنيات التي اهتدى إليها التحليل النفسي، ومن دونها كان سيبقى التحليل النفسي غير مكتمل الأركان.

(26) سيغموند فرويد، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ص 114- 115.

(27) سيغموند فرويد، المؤلفات شبه الكاملة، ص 471.

(28) ميلاني كلاين وجون ريفيير، الحب والكراهية، وجيه أسعد (مترجمًا)، (دمشق، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)، ص 60.

(29) سيغموند فرويد، مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (دار الطليعة، بيروت، 1982)، ص 9 – 10.

ثانيًا: الأمراض النفسية التي تبدت في التعامل مع التراث

يرى طرابيشي أن كتابات حسن حنفي حول التراث تمثل نموذجًا واضحًا بغية الكشف عن الأمراض النفسية التي يعانيها المثقفون العرب أغلبهم في تعاملهم مع التراث الإسلامي.

تتمثل مشكلة حسن حنفي في تعامله مع التراث -بالنسبة لطرابيشي- بالنقاط الآتية، وهي نقاط متداخلة ومتناقضة في الوقت نفسه:

- النظر إلى التراث بوصفه (كلّي القدرة) من حيث أنه يمتلك الحلول لمشكلاتنا كافة، فهو أثمن ما تملكه الأمة، ورمز لنهضتها المرجوة، وأهم مصدر لقوتها، والحارس لذاتها ووجودها، والقادر على العبور بها إلى المعاصرة عبر الأصالة، والضامن لأمنها الثقافي والهوياتي ضد خطر الحضارة الغربية المتغولة.

- المزايدة عبر التراث، واستغلال التقدير الإيجابي الذي تكنه الشعوب عادةً لتراثها، لإحراز مزيد من الشعبوية. فقد اكتشف حسن حنفي أن التراث يشكل مخزونًا نفسيًا كبيرًا قادرًا على تحريك الجماهير وحشدها وبعثها، مثلما أنه هو الموجه لأفعال الأمة وسلوكها منذ زمن طويل وإلى اليوم.

- أن التراث، في الوقت نفسه، هو المسؤول عن تخلف الأمة وتراجعها الكبير، وأن صور الظلم والفتن والتحجر الفكري والقدريات المطلقة تملأ تاريخنا الطويل[30].

- أن (النهضة الأوربية وريثة الحضارة الإسلامية) من جهة، غير أن تراث الإسلام هو سبب تخلف الأمة وتراجعها من جهة ثانية.

- تقسيم التراث إلى أصل وفروع، كتاب وكتب، وحي وتاريخ. الأول هو النموذج الأعلى للعدالة والإنسانية والحرية، في حين إن الثاني مملوء بالفتن، وثقافة الطاعة والخنوع، وتبرير التسلط والظلم.

المشكلة إذًا بالنسبة لطرابيشي أن هذه المواقف المتداخلة والمتناقضة لحسن حنفي كثيرًا ما تصدر في المدة الزمنية نفسها، وضمن الكتاب نفسه. وهذا يعني بالنسبة إلى طرابيشي أن هناك مشكلات نفسية عميقة يعانيها حسن حنفي. فالمواقف السابقة متناقضة مع بعضها، والتناقض العقلي أحد أهم أعراض

(30) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، (لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 216.

الأمراض النفسية. ولكن ما الأمراض النفسية التي يعانيها موقف حسن حنفي من التراث؟

1 - **التناقض**: يرى طرابيشي أن مواقف حسن حنفي من التراث مليئة بالتناقضات، فهو لا يتخذ موقفًا من قضية تراثية إلا وتجده يتخذ أيضًا مواقف متناقضة مع مواقفه السابقة ضاربًا عرض الحائط بالقواعد العقلية والمنطقية لأسس التفكير العامة. مثل هذه التناقضات -وهي كثيرة- صادرة عن مفكر وباحث كبير مثل حسن حنفي لا يمكن تفسيرها بالنسبة لطرابيشي إلا على أنها ذات منشأ نفسي، ولا يمكن الكشف عنها وفهمها إلا بوساطة التحليل النفسي، ولا سيما أن التحليل النفسي يؤكد -كما مر معنا- أن الشخصية المتناقضة عقليًا شخصية مريضة نفسيًا، لأن حالة التوتر النفسي والعقد التي تضغط على الفرد تجعله يتجاهل القواعد العقلية للتفكير، ويقع تحت تأثير طريقة ذاتية لمقاربة الأمور شبيه بطريق التفكير عند الأطفال الذين أعمارهم تحت سبع سنوات[31].

ومن أمثلة تلك التناقضات هناك:

آ - **الموقف من علماء الدين والفقهاء**: إذ يصرح حسن حنفي خلال كتاباته بموقفين متناقضين من الفقهاء في التراث الإسلامي. الموقف الأول يصف أولئك الفقهاء بأنهم (موتى)، ويأخذون علمهم من ميت عن ميت، كما أنهم (منافقون)، و(متطفلون)، ويتاجرون بالتراث من أجل العيش والتكسب، والفوائد المادية التي يجنونها من وراء تلك التجارة. أما مواقفهم السياسية فتقوم على تسهيل سلطة الولاة، وتبرير الأفعال التي يقومون بها كلها، لأنهم ليسوا أكثر من فقهاء السلطان و(بغلته). من دون أن ننسى أن وقوفهم ضد كل ما هو جديد بحجة أنه بدع مستحدثة لا يراد منه سوى المحافظة على سلطتهم ومصالحهم الشخصية[32]. ومن جهة ثانية نجده يعلي من شأن أولئك الفقهاء أنفسهم ويصفهم بأنهم (حماة التراث)، و(القيمين عليه)، و(حراس الشرع)، و(المدافعون عن مصالح الأمة)، و(الذابون عن حوضة الإسلام). وعلى عاتقهم كانت تقوم الثورات ضد الطغاة، من دون أن ننسى أنهم ورثة الأنبياء، بل إنهم عند حسن حنفي الأحق بـ (قيادة الأمة)[33].

يفسر طرابيشي ثنائيات حسن حنفي المتناقضة هذه بالعودة إلى ميلاني كلاين وكتابها (الحب والكراهية) الذي تبين فيه كلاين أن (ثدي الأم) بالنسبة للرضيع قد يكون موضوع شهوة وعدوانية في الوقت نفسه.

(31) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 137.

(32) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 225.

(33) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 226.

ب – **الموقف من المعتزلة**: يلاحظ طرابيشي أن مواقف حسن حنفي من علم الكلام مواقف متناقضة أو غير متسقة، فهو من جهة يمدح مواقف المعتزلة، وهم فرقة كلامية، تعلي من شأن العقل باعتقاد حسن حنفي، الذي وصفهم بأنهم (ثور عقل)، و(مدافعين أصلابًا عن أولوية العقل على النقل)، وأعطوا (الصدارة لحق الإنسان)[34]. حتى إن مشروع حسن حنفي، في جزء منه، يقوم على إحياء الفكر المعتزلي من حيث أنه فكر عقلاني ينادي بالحرية الإنسانية.

وبالمقابل نجد أن حسن حنفي نفسه يهاجم علم الكلام على العموم، والمعتزلة فرقة من فرق علم الكلام، ويصفه بأنه ((علم إيماني خالص أكثر منه علمًا عقليًا، وبالتالي يفتقد شروط العلم))، وأنه ((نقيض العلم))، وأنه محض ((تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخ للعقل))، وأنه ((ليس له أي فائدة علمية))، وأنه ((مضيعة للوقت ومذهبة للعمر)) وأنه ((يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية))، أنه لا يزيد عن كونه ((كلامًا في كلام))[35].

هذه التناقضات في المواقف من قضايا التراث من قبل حسن حنفي يفسرها طرابيشي بأنها نوع من (الهلوسة) و(النكوص). التناقض عنده هو شكل التفكير النكوصي، بينما الهلوسة هي مضمون ذلك التناقض[36]. وبحسب التحليل النفسي لا يمكن لإنسان أن يخرق مبدأ الهوية مثلًا إلا إذا كان مصاب بالهلوسة، والهلوسة هي قراءة رغبوية للواقع، لا تهتم بالواقع كما هو في الواقع، بل بالواقع كما هو مرغوب فيه، لدرجة أن هذه الرغبات تصبح هي الواقع نفسه. وما يسهِّل على حسن حنفي القيام بتلك المتناقضات كلها أنه يعاني أيضًا الشعور بكلية القدرة، وهذا يعني أنه يفصّل الواقع بالطريقة التي يريدها وكما يشاء، من دون أي احترام لمبادئ العقل والمنطق ومقتضيات الواقع، فكلي القدرة يعتقد أنه قادر على تخطي تلك الأشياء كلها[37].

2 - **التطهرية الحضارية**: وهي وصف لموقف حسن حنفي من الفلسفة الإسلامية والعلوم الإسلامية وعموم التراث الإسلامي من حيث أنه تراث وعلوم وفلسفة لم يكن لحضارات الشعوب الأخرى، ولا سيما اليونانية والفارسية والهندية، أي تأثير حقيقي عليها. رأي حسن حنفي بهذا الخصوص أن الفلاسفة والمتصوفة والمناطقة المسلمون وإن كانوا قد قرؤوا تراث الشعوب الأخرى ولغاتهم إلا أن المشكل الذي عملوا عليه هو مشكل إسلامي خالص. فمثلًا يذهب حسن حنفي إلى أن جهد الغّزالي ليس أكثر من ((تطهير الحقل الثقافي العربي الإسلامي من العلوم العقلية الدخيلة))، وأن المنطق الإسلامي مختلف

(34) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 230.

(35) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 234.

(36) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 138.

(37) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 139.

كليًا عن المنطق اليوناني لأن كل منطق مرتبط بلغته، وأن المشكلة التي يدور فيها فكر السهروردي هي مشكلة إسلامية خالصة، على الرغم من أصوله الفارسية وكتابته أحيانًا باللغة الفارسية، ومن العبث الحديث عن تأثير الأفلاطونية المحدثة في الفارابي (874 – 950)، وأن شروحات ابن رشد (1126 – 1198) لأرسطو (384 ق.م – 322 ق.م) أهم من كتابات أرسطو نفسه[38].

وللتطهرية الحضارية عند حسن حنفي وجه آخر يتجلى في موقفه القائل بأن الحضارة الإسلامية صاحبة فضل كبير على الحضارة الغربية الحديثة، بل إن دور الحضارة الغربية الحديثة يكاد يقتصر على حفظ منجزات الحضارة الإسلامية ونقلها. حتى المنجزات التي يتفاخر الغرب بأنها من صنع الحضارة الغربية كالحرية والعقلانية لها عند حسن حنفي أصول إسلامية راسخة. وهذا يعني أيضًا، من جملة ما يعني، أننا يمكن أن نأخذ بعقلانية الغرب لأنها هي عقلانية ابن رشد بالأصل، وأن نأخذ بالتنوير الأوروبي لأنه بالأصل يعود إلى ابن طفيل (1100 – 1185) وابن سينا (980 – 1037) ولا سيما الدروس المستفادة من قصة حي ابن يقضان، وهذا ينطبق على قيم الحضارة الأوروبية ومبادئها الأخرى كافة[39].

3 - **النكوص**: يقصد به طرابيشي موقف حسن حنفي الداعي إلى العودة إلى أمثلة كبيرة من التراث تمثل قيم العقل والعدل والحرية، وأخذ هذه النماذج وإحيائها من جديد بصورة شبه كاملة. ومن أمثلة الموقف النكوصي عند حسن حنفي هناك موقفه من المعتزلة، الداعي إلى إحياء قيم ومواقف وفقه المعتزلة، والاستناد عليه في بناء النهضة الإسلامية الحديثة المرجوة[40]؛ فالمعتزلة بالنسبة لحسن حنفي (قادة فكر) و(أبطال معارضة) يمكن أن يقودوا الأمة في هذا الزمن الذي يبحث فيه المسلمين عن مخرج من الحالة التي يعانونها[41]. حتى إن حسن حنفي يلجأ إلى (أمثلة)، المعتزلة -كما يرى طرابيشي- من خلال تضخيم مواقفهم من الحرية والعقل بطريقة مجافية لوضعهم في القرن الثالث الهجري، القرن الذي احتلوا فيه الواجهة العامة آنذاك. فـ((صورة المعتزلة كانت في الواقع وفي التاريخ أقل نصاعة من تلك التي يرسمها لها حسن حنفي))[42].

التراث كأب مُضطهِد: يقصد طرابيشي بهذه الجملة موقف حسن حنفي من التراث الداعي إلى نقد التراث بصورة جذرية، ورفض القسم الأكبر منه، ولا سيما: الخرافات والأساطير والنزعة التأليهية وعبادة الأشخاص وثقافة الطاعة والخنوع، وفضح التحالف الخفي بين علماء الدين والسلطة السياسية، وتبيان

(38) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 194، 195.

(39) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 196.

(40) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 228.

(41) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 229.

(42) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 229.

أسباب غياب العقلانية لصالح القدرية المطلقة، وغياب التفكير بالإنسان لصالح التصورات الغيبية[43]. ويصل موقف حسن حنفي من التراث حد المطالبة بـ (القضاء على الموروث القديم) أو تثويره، أو إعادة بنائه من جديد، أو قلبه من (تراث القهر إلى تراث التحرر)[44]. لدرجة أن حسن حنفي يرجع فشل الثورات العربية في مرحلة ما بعد الاستقلال إلى أنها كانت ثورات تحديثية ولم تكن ثورات تنويرية، بمعنى أنها دعت إلى إدخال الأساليب الحديثة والعلم إلى الحياة العامة، في حين إنها لم تعمل على إصلاح الجانب الثقافي والذهني، ونقد التراث وما يتضمنه من مواقف سلفية وغيبية تؤسس لثقافة الطاعة والخضوع والمبالغة في التقديس. وهذا يعني بالنسبة لحسن حنفي أن عدم قيام ثورات العرب، في ذلك الحين، بنقد التراث نقدًا جذريًا شاملًا على طريقة مونتاني (1533 – 1592)، وليس فقط بنقد منهجي على طريقة ديكارت (1596 – 1650)، هو الذي أدى إلى نجاح الثورات السلفية المضادة في ذلك الوقت.

ولذلك نجد أن حسن حنفي يتهم المواقف التي تدعو إلى (الالتزام بالتراث) أو (الدفاع عن التراث) بحجة المحافظة على الهوية والأصالة، أنها مواقف خطابية سطحية شعبوية، تخاف من تبني موقف نقدي تنويري من التراث. وهذا يعني أن عدم القيام بنقد جذري للتراث هو المسؤول الأول عن ظهور الحركات السلفية الحالية التي ترفض أشكال التنوير والحداثة كلها[45]. ويستمر طرابيشي في عرض مواقف حسن حنفي من التراث التي تدعو إلى (هدم التراث) قبل عملية بناء الواقع والحياة الحديثة، وإلى (الشك) بالعقائد الموروثة بدلًا من تبريرها، لدرجة أن حسن حنفي أخذ يعتقد بعدم جدوى الأخذ بأسباب الحداثة والتنوير الأوربي لأن التراث القابع داخل وجدان وعقل الأمة سوف يُفشل ذلك الأخذ، والسبب في ذلك أن (تراث القهر) و(عبادة الأشخاص) هو الذي يسيطر على كامل الساحة الثقافية والذهنية للمجتمع العربي الحديث[46]. هكذا يشن حسن حنفي حملة كبيرة وشاملة على التراث (علم الكلام، التصوف، علم أصول الدين، الفقه، الفلسفة)، ليكتشف أنه تراث غيبي تواكلي يعلي من قيم الصبر والطاعة والهرمية الاجتماعية والعلوم الدينية عديمة الفائدة، ويقلل من قيم الإنسان والعقل وتحليل الواقع والنقد. الغاية من التصوف هي تعليم الناس الصبر على الظلم والقبول بالزهيد من الحياة، والغاية من العلوم الدينية إبعاد الناس عن العقل والواقع المعاش والتبعية للفقهاء وفتاويهم، أما الطبيعيات فقد قسمت الوجود إلى خير وشر، نفس وبدن، نقل وعقل، عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر، وذلك بعيدًا عن الاستقراء والمعرفة التجريبية. أما الفلسفة فقد رسخت التراتبية الاجتماعية على طريقة أفلاطون (427 ق.م – 347 ق.م) في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة[47].

(43) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 217 – 218.

(44) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 218.

(45) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 218.

(46) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 217.

(47) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 220 – 223.

يرى طرابيشي أن موقف حسن حنفي المطالب بنقد جذري للتراث، والمحمّل التراث سبب فشل الثورات العربية في مرحلة ما بعد الاستقلال موقف نفسي مرضي يعاني من عقدة (الأب المضطهِد). فالتراث أصبح بالنسبة لحسن حنفي (قاتل للحياة) وذلك عندما يخلع عند حسن حنفي -وجه ((الأم الرحيمة ليتبدى في وجه الأب المضطهِد. فليست وظيفته، كما كنا توهمنا، أن يصنع الحياة، بل أن يئدها. والشواهد على ذلك كثيرة لا تحصى))[48].

أما الأمر الذي يزيد من شعور حسن حنفي بأن التراث يضطهدنا فهو التلازم بين نقد التراث وتفوق الحضارة الغربية. ما يريد طرابيشي قوله هنا أن شعور حسن حنفي العدائي تجاه التراث سببه اكتشاف حسن حنفي أن هذا التراث غير ذي جدوى في مواجهة الحضارة الغربية، الأمر الذي دفع حسن حنفي إلى توجيه نقد شامل وعميق لذلك التراث وصل إلى حد شعوره بأن هذا التراث لا بد من قتله والتخلص منه بسبب عدم صلاحيته في مواجهة الغرب؛ فالطابع ((القهري للتراث الأبوي لا يزداد إلا جلاءً وسفورًا في ضوء مفلولية السلاح الذي أورثه الأبناء في مواجهة كلية القدرة الأم الدخيلة، المسترجلة، التي هي الحضارة الغربية))[49].

وعلى الرغم من ذلك يجد طرابيشي أن حسن حنفي لا يتبنى، في حقيقة الأمر، نزعة نقدية جذرية للتراث لأنه يلجأ إلى تقسيم التراث إلى الوحي والحضارة، الكتاب والكتب، النص والأفكار، الوحي والتاريخ. والغاية من هذه القسمة هي إخراج النص أو الكتاب أو الوحي من دائرة النقد، لأن هذه الأمور تعامل بوصفها نقاطًا (مطلقة) أو (بديهية) أو (يقينية) ليست موضوع تساؤل، في حين إن التاريخ الإسلامي ومسار الحضارة الإسلامية يمكن أن تكون موضوع نقد ورفض وتجديد وتعديل[50]. وهذا ما يفسر كره حسن حنفي للتاريخ، أو بلغة طرابيشي، ((كراهية الأب التاريخي))، أو ((التاريخ الأبوي)) التي دفعت حسن حنفي ليس إلى الفصل بين أصول الدين والتراث فحسب بل إلى إقامة علاقة (تضاد وتنافٍ) بينهما، الأول كله إيجابيات ومطلقات والثاني كله سلبيات وأخطاء. التراث كله تجسيم وتشبيه وجبر وخنوع واستكانة ورضا وخوف، في حين أن أصل الدين كله: تحرر وإنسانية وعدالة[51].

على الرغم من أن طرابيشي خطر في باله أن حسن حنفي لجأ إلى إستراتيجية التقسيم بين أصل الدين والتراث كنوع من الإستراتيجية الدفاعية، بغية التحوط من الاتهام بالكفر والزندقة على الطريقة المعهودة في التاريخ الإسلامي أولًا، ولكي يمرر نقده الجذري للتراث ثانيًا، إلا أن التفسير الذي يميل

(48) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 216.

(49) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 222.

(50) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 223.

(51) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 223- 224.

إليه طرابيشي هو أن شعور حسن حنفي بـ (الإثم والذنب) بسبب تهجمه على (التاريخ الأبوي) هو الذي دفعه إلى ذلك التقسيم، وذلك للتخفيف من ذلك الشعور بالذنب. فـ ((التهجم على (الآباء) لا بد أن يورث -ككل فعل من أفعال خرق النواهي وانتهاك المقدسات- شعورًا مرهقًا بالذنب. وتخفيفًا لوطأة هذا الشعور وتفريجًا عنه تجري، بالتوازي مع تسفيل التراث، عملية تصعيد الدين. ونظرًا إلى الدلالة الإسقاطية الخاصة التي يتخذها في الحالة التي نحن بصددها معنيا (الدين) و(التراث)، فلنا أن نتأول هذا التدبير الدفاعي على أنه ضرب من الاستعانة بكلية قدرة الأم الرحيمة ضد رد الفعل الانتقامي للأب المسَّفل))[52].

ثالثًا: ملاحظات حول نزعة طرابيشي النفسية

1 - **حول ضبابية منهج التحليل النفسي عند طرابيشي**: يستخدم طرابيشي منهج التحليل النفسي، كما تبدّى بعد الجهد والبحوث التي قام بها عدد من المحللين النفسيين الحديثين. وهذا يعني أنه لا يلتزم بمذهب نفسي معين ضمن منهج التحليل النفسي العام، وغير معني بالخلافات التي حصلت بين المحللين النفسيين حول تفسير بعض الأمراض والمفهومات النفسية. فالتزام طرابيشي بـ (دليل عمل فرويدي) -على حد قوله- لا يمنعه من البقاء منفتحًا ((على التأويل اليونغي، أو التأويل الذي طوره جيرار ماندل، على سبيل المثال، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية. فالتحليل النفسي لم يكن في يوم من الأيام مذهبًا، وهو ما ألف قط جسمًا نظريًا مكتمل النمو ولأن منهج التحليل النفسي ليس مجموعة جاهزة من القواعد، فإن الكلام عن تطبيقه يبدو في غير محله. فأي تطبيق لمنهج التحليل النفسي هو إعادة اختراع وبالتالي تطوير له وإخصاب))[53]. وعلى الرغم من ذلك فإننا لا نكاد نعثر على شروح كافية للمفهومات والمصطلحات النفسية التي يستخدمها طرابيشي في كتاباته إلا بصورة مقتضبة. وحجة طرابيشي في ذلك أنه لا يريد أن يرهق القارئ ويحمّله ((مشقة هضم الشروح القاموسية لمصطلحات التحليل النفسي))[54]. وهذا أمر غريب بعض الشيء. إذ يريد طرابيشي من القارئ أن يقرأ، على سبيل المثال، كتابًا عنوانه (التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي) من دون أي شرح واضح ومحدد لما يعنيه هذا المرض في التحليل النفسي، وكيف اكتشفه المحللون النفسيون، وكيف تعاملوا معه وفسروه، حتى إننا لا نعثر في ذلك الكتاب على المقابل الأجنبي لمصطلح العصاب الجماعي. كل ما هنالك هو أسطر عدة مبعثرة هنا وهناك، ويمكن أن يقال مثل ذلك الأمر على المفهومات النفسية الأخرى، من قبيل: (النكوص)، و(الجرح النرجسي)، و(التماهي)، وغيرها من المفهومات.

(52) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 224.

(53) سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، 10.

(54) سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، ص 11.

وهذا يعني من جملة ما يعني أن فرويد ويونغ وأدلر (1870 – 1937) وغيرهم يتعاملون مع التحليل النفسي على أنه علم في النهاية، أو علم في طور النمو والتبلور، عندما يطبقونه على الحالات المرضية أو الروايات، أو قلق الناس من الحضارة الغربية مثلًا، في حين لا نجد مثل هذا الاهتمام بالتحليل النفسي بوصفه علمًا عند طرابيشي الذي لا يجيد التأسيس العلمي للمفهومات النفسية التي يستخدمها بغية تشخيص الأمراض النفسية عند المثقفين العرب.

يضاف إلى ذلك أن المطبقين للتحليل النفسي هم أغلبهم أولًا وقبل كل شيء علماء في التحليل النفسي، بحثوا فيه، ومارسوه وعملوا به عشرات السنوات. في حين إن خبرة طرابيشي في التحليل النفسي خبرة نظرية اقتصرت على القراءة والترجمة فحسب. فمفهومات وأمراض التحليل النفسي بدأت في العيادات والمخابر وجلسات الاستجواب، أي إنها أمور تخص أولًا علم النفس الفردي والعيادات النفسية، ثم بعد ذلك شرع المحللون النفسيون إلى تعميمها بوصفها أمراضًا أو قضايا موجودة لدى البشر كافة بطرق ودرجات متفاوتة.

2 - **حول وثوق طرابيشي بالتحليل النفسي**: إذا كان كل علم يبدأ ببعض الاكتشافات والأعمال الخاصة لعدد من العلماء العاملين فيه، ثم يتحول بعد أن يحقق نجاحات على مستوى تقديم تفسير لعدد من الظواهر التي يعمل عليها المجتمع العلمي، إلى علم معترف به يمكن تطبيقه على نطاق أوسع، فإن التحليل النفسي يعد من العلوم التي بقيت الشكوك تدور حوله حتى اليوم، من حيث هو علم غير مكتمل الأركان، وغير واضح على مستوى الإجراءات. حتى إننا لا نعثر على أي كتاب من كتب فرويد إلا ويشير فيه إلى الانتقادات التي توجه إلى لتحليل النفسي وتشكك في علميته، لدرجة أن عددًا من كتبه تكاد تنقلب إلى دفاع عن مشروعية التحليل النفسي وأهمية الأخذ به. أما الكتب التي كتبت عن (أزمة التحليل النفسي)، (وهم التحليل النفسي)، (نهاية التحليل النفسي) فهي كثيرة[55].

أما طرابيشي فإنه لا يهتم كثيرًا بالتأسيس العلمي للتحليل النفسي، ويتجاهل بصورة شبه كاملة الشكوك التي تدور حول هذا التحليل. مثلما نجده يجنب نفسه أي مناقشة حول التفسيرات المتصارعة في ميدان التحليل النفسي نفسه. فمثلًا هل نفسر الحياة النفسية للفرد بالعودة إلى الحياة الجنسية كما يقول فرويد، أم بالعودة إلى إثبات الذات أمام الآخرين والمجتمع كما يقول يونغ، أما إلى الشعور بالنقص كما يقول ألفرد أدلر، هذا الشعور بالنقص الذي بدوره يضغط على النفس، ويؤدي إلى أن حياة الإنسان في مقتبل العمر تدور في إطار التخلص من ذلك الشعور. وهذا يعني أن هناك أمرًا كان على طرابيشي ألّا يهمله ألا وهو: في أي إطار ومرجعية تدور استخداماته لمفهومات الجرح النرجسي والتماهي والنكوص والعصاب الجماعي. مثلًا إذا أخذنا العصاب نجد أنه يعود إما إلى عدم إشباع

(55) من هذه الكتب نذكر: أزمة التحليل النفسي لإيريك فروم؛ نقد نظرية التحليل النفسي لبرسيفال سيلي.

الغريزة الجنسية كما هو الحال عند فرويد، أو يعود إلى الشعور بالنقص وضغوطاته كما هو الحال عند أدلر، فإلى أي التفسيرين يميل طرابيشي ولماذا؟

3 - **غياب الجانب الطبي والغرائز**: ما يزيد الأمر تعقيدًا أن مفهومات التحليل النفسي مفهومات غريزية تتعلق بحالة الطفل الفطرية خلال السنوات الأولى من عمره. فمفهوم التماهي –مثلًا– ينشأ عند الطفل في سنواته الأولى بوصفه نوعًا من التعلق اللاواعي بالأب، مثلما هو سلوك غريزي يتشابك مع رغبة الابن إبعاد الأب عن الأم تحت ضغط رغبة اللبيدو. أما عند طرابيشي فهو تعلق لاواعي عند كبار السن، ويحدث ضمن الحياة الاجتماعية، وليس له أي أبعاد غريزية. وهذا يعني أن طرابيشي يستخدم هذا المفهوم في مستوى وسياق مختلفين، من دون أي تأسيس نظري لهذا الانتقال. ويمكن هنا أن نقول الأمر نفسه عن المفهومات النفسية كلها التي يستخدمها طرابيشي في نقده لحسن حنفي وكيفية تعامله مع التراث.

فمفهومات التحليل النفسي مفهومات غريزية فطرية، يظن علماء التحليل النفسي أنها موجودة عند البشر كلهم، غير أن تفاعلها مع المحيط العائلي والاجتماعي هو الذي يختلف من شخص لآخر، وهي التي تحكم عملية تفاعل الطفل بمحيطه منذ البداية. وهذا يعني أن تلك المفهومات (الجرح النرجسي، والتماهي، والعصاب) هي التي توجه حياة الطفل منذ البداية، أي إن الحياة النفسية الاجتماعية للفرد تعود إلى دوافعه الغريزية. في حين إننا نجد أن مفهومات طرابيشي النفسية مقطوعة الصلة بالجانب الغريزي أو النفسي الفردي، ذلك أن تحليل طرابيشي النفسي لمشروع حسن حنفي حول التراث يخلو من أي كلمة عن حياة حسن حنفي الشخصية وحالته النفسية الفردية، فبدون التعرض إلى هذه الجوانب لا يمكن للتحليل النفسي أن يكون تحليلًا نفسيًا. إن مفهومات طرابيشي النفسية ليس لها هذا البعد الغرائزي، لأنها تبقى معلقة في الهواء من دون تحديد واضح لأسبابها وتوضيح لكيفية نشأتها. فطرابيشي يحدثنا –مثلًا– عن محاولات حسن حنفي لقتل التراث (الأب) من دون شرح لأسباب هذه المحاولات وما الذي دفع بحسن حنفي لكي يتعامل مع التراث بهذه الطريقة، إذا كان التوتر النفسي، فلماذا حسن حنفي متوتر؟

التحليل النفسي لا يمكنه أن يستغني عن الحالة الغريزية الفردية للشخص موضوع التحليل، ولا عن أوضاعه العائلية الخاصة ومدى تفاعلها مع أوضاعه النفسية ولاجتماعية. فمثلًا عندما نجد إيريك فروم (1900– 1980) يقوم باستخدام التحليل النفسي لدراسة الأمراض والعقد النفسية التي يعانيها كل من أدولف هتلر وجوزيف ستالين على سبيل المثال، نجده يدرس الأمراض النفسية لهتلر من خلال حياته الشخصية، وعلاقته بأمه، ومرحلتي الطفولة والمراهقة، وعلاقته بالنساء، وما إلى ذلك، حتى إن المرء ليشعر أنه أمام طبيب يقوم بفحص حالة سريرية يقلبها من جوانب عدة لتقديم تفسيرات متكاملة عن سلوكيات هتلر وحالاته النفسية. وقل مثل هذا الأمر عن ستالين الذي

تبين لإيريك فروم أنه يعاني (سادية غير جنسية)[56]. مثل هذا الجانب الذي يدرس الحياة الغريزية والشخصية الفردية للأفراد موضوع التحليل مفتقد عند طرابيشي، حتى إننا نجده حريصًا على عدم التعرض إلى الأوضاع الشخصية والعائلية للمثقفين العرب، الأمر الذي يجعل استخدامه للتحليل النفسي أمرًا غير مكتمل الأركان.

4 - **نقد النزعة السيكولائية**: يصعب دراسة فكر أي مفكر على أنه فكر واحد ثابت أنجز لمرة واحدة وإلى الأبد. وهذا يعني أنه كان على طرابيشي الاهتمام أكثر بالتغيرات التي طرأت على فكر حسن حنفي خلال حياته. المفكرون عامة ومنذ أيام أرسطو، مرورًا بعصر ابن سينا والفارابي وابن رشد، وحتى عصر هيغل وماركس، إلى عصرنا الحالي، يغيرون في أفكارهم لدرجة قد تصل إلى حد رفض كل ما كتبوه سابقًا. وهذا ما يفسر أحيانًا الحديث -مثلًا- عن فتغنشتاين (1889 – 1951) الشاب وفتغنشتاين المتأخر، ماركس (1818 – 1883) الشاب وماركس المتأخر، وقل الوضع نفسه عن هيغل (1770 – 1831)، وبرتراند رسل (1872 – 1970) وآخرين.

نقول هذا لأننا نظن أن المفكر لديه تجربة فكرية تتطور، وقراءات تزداد، وتأملات تتسع، وأوضاع محيطة تتغير، ومن ثم من الطبيعي أن تتغير أفكاره ومواقفه وتفسيراته وتحليلاته من وقت إلى آخر، وهذه التغيرات لا بد أن تؤخذ بالحسبان عند تحليل نتاج أي مفكر أو مذهبه الفلسفي.

غير أننا نرى أيضًا أنه على المفكر أن يكون شفافًا، ويضبط تغيرات مثل هذه، ويصارح بها قراءه. ثقافة المصارحة والشفافية والشعور بالمسؤولية تجاه القراء أمر غير مطروق كثيرًا في الثقافة العربية الحديثة عمومًا، وهذا ما يفسر أن حسن حنفي، وغيره كثير من المثقفين، يغيرون في آرائهم ومواقفهم وأفكارهم، من دون أن يوضحوا ذلك بصورة منظمة ومنهجية لقرائهم، الأمر الذي يجعل منهم أشخاصًا غير واضحين بالنسبة إلى شخص مثل طرابيشي، يخضعهم إنتاجهم الفكري لقراءة علمية ومنهجية دقيقة.

5 - **اللاعقلانية ظاهرة ثقافية سياسية**: إن النزعة اللاعقلانية المفرطة لدى حسن حنفي وغيره، والاستغراق المطول في قضايا بعيدة عن الواقع المعيش والحياة السياسية والاجتماعية المباشرة للناس لا يعني أن حسن حنفي وغيره واقع في حبائل عقد نفسية من مثل النكوص، والجرح النرجسي، ونزعة كلية القدرة، والعصاب الجماعي، وغيرها من تلك العقد، بقدر ما يعني أن حسن حنفي وغيره، واقعون في حبائل وضعية ثقافية سياسية معقدة سادت العالم العربي منذ ستينيات القرن العشرين وحتى اليوم. وتمثلت هذه الوضعية في تحريم التفكير بالسياسي والمباشر في البلدان العربية معظمها،

(56) إيريك فروم، تشريح التدميرية البشرية، محمد منقذ الهاشمي (مترجمًا)، ج2، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2006).

تحت ضغط الدكتاتوريات العربية وما كانت تقوم به قمع للحريات.

على هذا النحو يمكن النظر إلى (التناقض) ليس على أنه ظاهرة نفسية مباشرة بقدر ما هو نصيب أي تفكير يغيّب الواقع المعيش، بصورة شبه كلّية. والعودة إلى نماذج تراثية وإحيائها لتأسيس مشروعات النهضة عليها، (المعتزلة بالنسبة لحسن حنفي، والخلافة بالنسبة للنزعة السلفية)، ليس مرده إلى حالة النكوص فقط بقدر ما يعود إلى أن المثقف العربي يريد أن يستعين بنموذج يرى، من خلاله، أنه يستطيع سحب البساط من تحت أقدام الحاكم العربي، مستفيدًا من الرصيد النفسي الجيد للتراث، من دون أن يدري أنه أصبح يلعب في الملعب الذي فتحه الدكتاتور له. وهذا يعني أن النكوص ليس حالة نفسية فردية كما هو الحال في التحليل النفسي بل حالة إجبارية كما هو الحال في الثقافة التي ترزح تحت سيطرة الدكتاتوريات.

الإطار العام للمعرفة والتفكير في ظل النظم الشمولية العربية، منذ ستينيات القرن العشرين يقوم -كما يبين جورج غورفيتش- على السماح لنمو النزعة (الصوفية الملفقة)، ورعاية المناقشات المفرطة حول الفقه الإسلامي، والحرص على المعرفة القائمة على (الهلوسات) و(الخرافات) التي تموه إلى حد كبير عن العالم الواقعي، والحرص على خنق وإلغاء كل معرفة تفضح خرافات العقيدة السياسية للحزب الحاكم[57].

إن شعور حسن حنفي وغيره من المضخمين للتراث بـ (العجز السياسي)، أو الخوف من اللعب بنار السياسة، هو ما يفسر نكوصهم باتجاه التراث[58]. كانت النظم العربية وما زالت منذ ستينيات القرن العشرين واضحة في هذه النقطة وضوح الشمس، واستخدامها العنف في قضايا بمثل هذه كان علنيًا ومنظمًا. كل مثقف كانت له إضبارة أمنية، وتراقب أجهزة الاستخبارات ما يقول ويكتب بصورة دائمة ومنظمة، وهناك رسائل تهديد مباشرة وغير مباشرة، يتلقاها المثقف، بحسب وتيرة الأوضاع السياسية العامة في البلد الذي يعيش فيه.

على هذا النحو يمكن تفسير وضع حسن حنفي وغيره من المثقفين العرب أصحاب النزعة التضخيمية للتراث. أبواب التراث والبحث فيه وكتابة عشرات المجلدات أمر متاح للجميع، ويمكن للمثقف أن يقول كل ما يريده عن التراث بحرية شبه مطلقة. حتى إن نقل مشكلة استعصاء أوضاع العرب إلى البعيد، سواء كان هذا البعيد بعيدًا زمنيًا (التراث) أم بعيدًا جغرافيًا (الغرب) هو ما يريده بالضبط ويسعى إليه الدكتاتور العربي وكبار مساعديه.

(57) جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، خليل أحمد خليل (مترجمًا)، (مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008)، ص 269-270.

(58) إيريك فروم، الخوف من الحرية، مجاهد عبد المنعم مجاهد (مترجمًا)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص 116.

وهذا يعني أن البحث لا يريد إلغاء الجانب النفسي الذي ركز عليه طرابيشي لتفسير ما يعانيه حسن حنفي وغيره من المثقفين العرب من لاعقلانية وتناقض وبُعد عن الواقع، وتضخيم للتراث والغرب، بقدر ما يريد أن يؤسس ذلك الجانب النفسي على الوضع السياسي وانتشار الدكتاتوريات، ما أفرز بدوره طرقًا معينة للتفكير تمنع التفكير بالسياسي خارج نطاق مؤسسات وأحزاب السلطة، وهي مؤسسات أمنية أكثر منها أيديولوجية أو سياسية أو ثقافية.

إذا استخدمنا لغة إيريك فروم في تفسير وضع حسن حنفي وغيره من المثقفين الهاربين إلى التراث تحت ضغط الشعور بالعجز السياسي يمكن أن نفسر هذا الهرب بأنه يمثل قمة (تكيف) المثقف مع تلك الدكتاتوريات، تحت ضغط دافع حفظ الذات أو المحافظة على السلامة[59].

يبين علم اجتماع المعرفة الحديث أن كل نظام سياسي يؤطر المجتمع معرفيًا، ويفرض عليه بطرق مباشرة أو غير مباشرة، طرقًا معينة في التفكير، تنتهي إلى تبرير النظام السياسي القائم وعقلنته (جعله معقولًا) من جهة، وإلى إبعاد الوعي السياسي عن مظالم ذلك النظام وعيوبه وفساده. هكذا اتهم نيتشة الكنيسة بأنها تسوق لأخلاق الطاعة والتسليم المطلق بالقدر لكي تستفيد من هذه الثقافة من أجل الهيمنة على الناس، وهكذا بيّن ميشيل فوكو أن فرنسا العصر الكلاسيكي كانت تنظر لكل من يتذمر من الفقر والبطالة، في ذلك الحين، بأنه مجنون، ويزج به في مشفى المجانين. وذلك بسبب خوف الطبقة الحاكمة آنذاك من تزايد المتذمرين، الأمر الذي قد ينذر بثورة.

ولكن ماذا عن الثقافة التي تنشأ في ظل النظم الدكتاتورية؟ تبين الدراسات المعاصرة أن الثقافة التي يحرص النظام الدكتاتوري على تبنيها ونشرها لها ثلاث سمات أساسية:

أولًا؛ نشر ثقافة الاهتمام بكل ما هو خيالي ومثالي ووجداني وعاطفي ورغائبي، وتنحية طرق التفكير والمقاربة التي تعتمد العقل والمنطق والاستنتاج والاستقراء كلها. إن اهتمام الدكتاتوريات بالأمنيات الكبرى بعيدة المنال وباستعادة أمجاد قديمة، أكثر بكثير من اهتمامها بشق طريق لقرية نائية. القاعدة هنا مأخوذة من علم النفس الذي بيّن أن اهتمام الناس بالأهداف المعنوية التي تتعلق بمداعبة الانتماءات القومية والدينية والطائفية أهم من لقمة العيش، لأن الاهتمام بالحاجات المعنوية للناس يعد صفة ناجعة لإلهاء الناس عن حقوقهم السياسية، وفساد قضائهم، وتدني مستوى مدارسهم، والأهم من ذلك القبول النفسي بتلك الدكتاتوريات ما دامت ترفع شعارات قومية أو دينية كبيرة، بغض النظر عن طغيانها وسجونها. بهذا المعنى فإن مشروعات حسن حنفي الضخمة لا تختلف كثيرًا عن مشروعات الوحدة العربية والخلافة الإسلامية، وصراع الحضارات، وتحقيق العدالة العالمية، ونشر الإسلام في

(59) إيريك فروم، الخوف من الحرية، ص 21 - 22.

أفريقيا، وحوار الأديان؛ مشروعات لا يراد منها سوى أن تملأ الرأي العام ووجدان الشعوب بقضايا وهمية لا تمت إلى الواقع المعقد بصلة مباشرة.

أما اللاعقلانية أو التناقض أو عدم احترام القواعد العقلية في التفكير فتعود إلى أسباب اجتماعية وسياسية بالدرجة الأولى. هناك سيطرة التلقين والحفظ في المدارس والجامعات والجوامع التي تسيطر عليها النظم الدكتاتورية. وهناك أيضًا التعود على حالة الخوف والتملق والمداراة التي يجد الناس أنفسهم مضطرين إلى إجادتها لسنوات طويلات إذا كانوا يعيشون في ظل نظم دكتاتورية، هكذا تتحول اللاعقلانية إلى طريقة في التفكير وسلوك عادي لا يشعر الناس بأي حرج منه.

في هذا السياق نجد أن عددًا من المثقفين العرب تحدث وكتب وتمنى ظهور (المستبد العادل)، من هؤلاء نذكر محمد عبده (1849– 1905). إن تناقض فكرة المستبد العادل لا يمكن فهمها على أنها فكرة تعبر عن عقدة نفسية كما يقول التحليل النفسي، بل على أنها فكرة يريد المثقف من خلالها التكيف مع الاستبداد المهيمن على الوضع، وتخيل أن المستبد يمكن أن يكون عادلًا، وهذه فكرة تروق طبعًا للطاغية الذي يبتسم في سريرته عند سماع ذلك المصطلح العجيب.

أما أهم أعراض ثقافة الخوف هذه –كما توضح الدراسات التربوية المعاصرة– فهي التكرار والإسهاب اللفظي، وهاتان سمتان بارزتان لكتابات حسن حنفي.

ثانيًا؛ الاهتمام بخلق أعداء متخيلين وبعيدين زمانًا ومكانًا، وتوجيه الرأي العام باتجاه هؤلاء الأعداء، بغية إشغال الرأي العام بتلك العداوات، وتبرير الظلم والفساد، بأنه مؤجل حتى يتم الانتصار على ذلك العدو أولًا، لأنه يشكل أكثر عامل خطورة. أرى أن طرابيشي كان يمكن أن يلاحظ بسهولة أن كتابات حسن حنفي تتشابه إلى حد كبير، وفي كثير من الأحيان، مع خطابات الرؤساء العرب الرنانة، ولا سيما الخطاب العدائي للغرب؛ الغرب المعاصر والغرب القديم.

ثالثًا؛ إغراق المجتمع في انقسامات ثنائية أبدية، والعمل على إدارة صراع علني أو خفي، مباشر أو ضمني، بين تلك الثنائيات، على مستوى الثقافة والسياسة والدين والمجتمع. بالنسبة للثقافة يعد فكر حسن حنفي نموذجًا صارخًا لثنائيات لا تنتهي، كما لاحظ طرابيشي. هناك ثنائية المعتزلة والأشعرية وانتصاره للمعتزلة ضد الأشعرية، وهناك ثنائية الحضارة العربية والحضارة الغربية وانتصاره للأولى ضد الثانية، وهناك تقسيمه التراث إلى نصوص مقدسة وتاريخ سياسي وانتصاره للأول على الثاني، من دون أن ننسى انتصاره للتصوف على النزعة السلفية، وللمنطق الإسلامي على المنطق اليوناني.

هكذا يمكن أن نقترح أن فكر حسن حنفي هو فكر مرحلة فرضت نفسها على حسن حنفي، وعلى

كثيرين غيره. وهذ يعني أن الثقافة العربية، في جانب واسع منها، انزلقت في هذا المنزلق التراثي تحت ضغط الدكتاتوريات التي أغلقت السياسي والواقعي المباشر، وهذا واضح مثلًا من كتابات حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وهشام جعيط وطه عبد الرحمن (تـ 1944) وغيرهم. هناك مئات من الكتاب العرب، الذين كتب بعضهم أكثر من عشرة كتب، لم ينبسوا ببنت شفة عن الوضع السياسي في بلدانهم. في سورية مثلًا هناك: ندرة اليازجي (12 كتابًا، لديه مشروع ثقافي في 7 مجلدات)، وعبد الكريم اليافي (15 كتابًا)، وعبد الله أبو هيف (30 كتابًا)، وأسعد أحمد علي (43 كتابًا)، وعادل العوا (32 كتابًا)، وعبد الكريم ناصيف (53 كتابًا)، وعبد المعين الملوحي (32 كتابًا)، ومحمد عبد الحميد الحمد (27 كتابًا)، وعبد النبي اصطيف (32 كتابًا)، وعزيز بهنسي (52 كتابًا)، وعبد اللطيف الأرناؤوط (54 كتابًا)، وعلي القيم (11 كتابًا)، وعمر موسى باشا (51 كتابًا)، وعيسى شماس (28 كتابًا) وآخرون.

وما يزيد الأمر وضوحًا أنه وعلى الرغم من انتشار المشروعات الثقافية والفلسفية في أرجاء العالم العربي كله، إلا إن جامعات هذا العالم عجزت عن التأسيس لعلوم اجتماعية أو إنسانية عربية خلال العقود الماضية، والسبب في ذلك يعود إلى خطر مثل تلك العلوم على الدكتاتوريات، لأنها تتناول الواقع المباشر وتخضعه إلى التحليل والأرقام، الأمر الذي قد يفضح ذلك الواقع ومشكلاته الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. هذا قد يسبب إحراجًا للدكتاتوريات التي تفضل المناقشات النظرية والميتافيزيقية حول أي شيء.

لا نريد أن نطيل أكثر في مناقشة ظاهرة اللاعقلانية في الثقافة من حيث هي ظاهرة سياسية وليست ظاهرة نفسية بالدرجة الأولى، لأننا نظن أن الأمر قد يحتاج إلى دراسة منفصلة يمكن تناولها في قادم الأيام.

6 - **الغموض المنهجي في كتابات طرابيشي**: سرعان ما يلاحظ القارئ لكتب طرابيشي الكثيرة أنها لا تنتمي إلى رؤية منهجية تجمعها؛ فبعض الكتب يطبق التحليل النفسي على الظواهر التي يدرسها، وبعضها يلجأ إلى ما يمكن أن نسميه التحليل التاريخي الذي يحاول أن يربط الأحداث ويفسرها على أساس تاريخي، هناك أيضًا الكتب التي اتبعت المنهج الماركسي اللينيني في مقاربة الموضوعات التي تناولتها، من دون أن ننسى الكتب التي اتبعت المنهج التوثيقي ومراقبة اقتباسات المؤلف على مدى مئات الصفحات. ما نريد أن نقوله إن طرابيشي كان ينوع في مناهجه بطريقة غير مفهومة، وهذا يجعله أقل وضوحًا لقرائه.

مثلًا، قبل الاطلاع على كتاب (المعجزة أو سبات العقل في الإسلام)[60] كنت شبه متأكد بأن

(60) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، (بيروت، دار الساقي: رابطة العقلانيين العرب، 2008).

طرابيشي استخدم منهج التحليل النفسي في كتابه هذا، وسبب ثقتي تلك تعود إلى أنه فسر ظاهرة التفكير اللاعقلاني والمتناقض بأنها ظاهرة نفسية عندما كتب كتاب (المثقفون العرب والتراث)، هذا أولًا، أما ثانيًا فإن ظاهرة التضخيم من المعجزات هي ظاهرة نفسية عقلية يناسبها منهج التحليل النفسي، غير إن طرابيشي اختار منهج تاريخي يقوم على فهم الأحداث وتفسيرها عبر السياق التاريخي، وغاب منهج التحليل النفسي بصورة كاملة.

وهذا ينطبق على نقد طرابيشي لكيفية تعامل المثقفين العرب مع التراث. ففي كتب (المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي)، و(المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب عربي جماعي)، و(من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)، نجده يستعين بالتحليل النفسي بصورة كلّية لنقد تصورات التراث عند حسن حنفي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون وقاسم أمين وزكي الأرسوزي وغيرهم. أما في كتاب (مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة)[61] فنجده مثلًا، وعلى الرغم من أنه يتناول الموضوع نفسه ألا وهو تصورات المثقفين العرب للتراث، إلا إنه يغير في المنهج والتفسيرات بصورة كاملة. فكتاب مذبحة التراث يقول إن مشكلة الثقافة العربية المعاصرة أنها تتعامل مع التراث من منطلق أيديولوجي، وأن المثقفين العرب يتصارعون على التراث لأن كل طرف يريد أن يخضع هذا التراث لأيديولوجيته الماركسية أو القومية أو الإسلامية، ولا يوجد حضور يُذكر لمشكلات المثقفين من حيث هي مشكلات نفسية، كما هو الحال في الكتب الثلاثة الأولى التي ذكرناها. وهذا يعني أن طرابيشي مطالب بتفسير لماذا يتناول الموضوع عينه بمنهجين مختلفين؟

(61) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، (بيروت، دار الساقي، 2012).

مصادر ومراجع البحث

أولًا: مصادر البحث

1. طرابيشي. جورج، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، (لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1991).
2. المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، (دمشق، دار بترا للتوزيع والنشر – رابطة العقلانيين العرب، 2005).
3. المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، (بيروت، دار الساقي: رابطة العقلانيين العرب، 2008).
4. مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، (بيروت، دار الساقي، 2012).
5. من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية والعولمة، (بيروت، دار الساقي، 2000).
6. هرطقات: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، (بيروت، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، 2006).
7. هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية، (بيروت، دار الساقي – رابطة العقلانيين العرب، 2006).

ثانيًا: مراجع البحث

8. غورفيتش. جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، خليل أحمد خليل (مترجمًا)، (مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008).
9. فروم. إيريك، الخوف من الحرية، مجاهد عبد المنعم مجاهد (مترجمًا)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972).
10. فروم. إيريك، تشريح التدميرية البشرية، محمد منقذ الهاشمي (مترجمًا)، ج2، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2006).
11. فرويد. سيغموند، الطوطم والحرام، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر).
12. ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط2، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983).
13. علم نفس الجماهير، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (دار الطليعة، بيروت، 2006).
14. المؤلفات شبه الكاملة: محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ج1، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (دبي، مدارك للنشر، 2014).
15. مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (دار الطليعة، بيروت، 1982).
16. كلاين. ميلاني- ريفيير. جون، الحب والكراهية، وجيه أسعد (مترجمًا)، (دمشق، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993).

المحور الخامس: رؤى المرأة عند جورج طرابيشي

الشرط العبودي ورهان الحرية

قضية المرأة في فكر جورج طرابيشي ونقده النزعة الذكورية

أنجيل الشاعر

ملخص تنفيذي

يتناول هذا البحث موقع المرأة في فكر جورج طرابيشي، كما تجلى في مجال النقد الأدبي، وهو المجال الذي عالج فيه طرابيشي قضية المرأة، وقضية الأنوثة والذكورة، وأزمة الذكورة في المجتمعات العربية، بصورة مباشرة؛ مستعملًا مفهومات علم النفس والتحليل النفسي أدواتٍ للنقد الأدبي والتحليل الاجتماعي- السياسي، قبل أن يهاجر إلى التراث ونقده[1]. تقوم مشكلة البحث الرئيسة على أن موقف الرجل من المرأة، أو موقف المرأة من الرجل، يحدد موقف كل منهما من العالم، فيستعرض جانبًا من الجدال الذي شهدته الساحة الثقافية حول تحرر المرأة ومساواتها بالرجل، ليشير إلى مركزية هذه المسألة لدى المثقفين السلفيين والأصوليين، وموقع هذه المسألة في فكر جورج طرابيشي، وكيفية معالجتها بأدوات علم النفس والتحليل النفسي، من مثل الكبت والعصاب والتصعيد وما ينجم عن الأخير من نخبوية أنانية وقطيعية سديمية، ليستنتج أن اضطهاد المرأة نتيجة الاستلاب الديني والملكية الخاصة والسلطات التي تتولد منهما، وليس سببًا، وأن معالجته بوصفه سبب معاناة النساء وركود المجتمع أنتجت خطابًا تحرريًا وخطاب مظلومية نسائية، لا يتعديان الوصف والتنديد إلا نادرًا . يتوقف البحث مليًّا عند جدل الحرية والعبودية أو التبعية والاستقلال، لإبراز نسبية الحرية ونسبية الاستقلال وربطهما بالمواطنة المتساوية ومبادئ العدالة والإنصاف، ثم يعالج النزعة الذكورية والهيمنة الناعمة والعنف الرمزي والشقاء الجنسي، وأثرها في حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة، ويتوقف عند جدل الذكورة والأنوثة والضحية والجلاد. ثم يفرد البحث مساحة خاصة للمرأة واللغة، وموقف طرابيشي من الثورة السورية ومشاركة المرأة فيها مشاركة نشطة، وينتهي بخاتمة تتضمن خلاصات نقدية.

(1) راجع/ي: جورج طرابيشي، «أحلامنا الثورية والتقدمية أخفقت وعدنا إلى العصور الوسطى»، مقابلة أجراها معه إبراهيم العريس، جريدة الحياة (http://www.voltairenet.org/article134692.html).

أهمية البحث

تتأتى أهمية هذا البحث عن المكانة المرموقة التي يحتلها جورج طرابيشي في الثقافة العربية المعاصرة بوجه عام، وفي الثقافة السورية المعاصرة بوجه خاص، ومن موقع المرأة في منظومته الفكرية، فقد خص هذا الموضوع بعدة كتب تناول بعضها نقد الرواية العربية، من منظور الذكورة والأنوثة، ووضعية المرأة في المجتمعات العربية، وكان الجديد في نقده اعتماد معطيات علم النفس والتحليل النفسي، بعد أن هجر الأيديولوجيا، القومية والماركسية.

المشكل

على الرغم من التحسن النسبي، الذي يمكن ملاحظته في أوضاع النساء في بلادنا، ما تزال رؤية الإنسان (الذكر والأنثى) إلى العالم، أي إلى المجتمع والدولة وإلى الآخر المختلف والأخرى المختلفة، رؤية ثنوية محكومة، في الوعي واللاوعي، بثنوية الذكورة والأنوثة، فما يزال ينظر إلى المرأة على أنها ناقصة الأهلية والجدارة والاستحقاق. لقد كشفت الحرب الدائرة في سورية أن المرأة هي أداة العصبية وفريستها، وقد اقترن موقف العصبيتين القومية العربية والإسلامية من المرأة بموقفهما من «الغرب»، بكل الصفات السلبية التي تنسب إليه وبخاصة «التحلل الأخلاقي»، فإذا صح أن حرية المرأة واستقلالها الكياني ومساواتها بالرجل في الحقوق المدنية والسياسية من أهم روائز تمدن المجتمع وتقدمه، فإن تجنيس العلاقات الاجتماعية والسياسية من شأنه أن يسهم في تكريس عبودية المرأة وتخلف المجتمع، فمما يحسب لجورج طرابيشي أنه كشف النقاب عن هذا المشكل المركب.

المنهجية

يستهدي البحث، في القراءة والتحليل والتأويل والمقارنة، بالمنهج الجدلي النقدي المنفتح على معطيات علم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع، لإبراز النسق المعرفي لفكر طرابيشي، وموقع المرأة في هذا النسق ومراجعته في الواقع المعيش في سورية بصورة خاصة، ومآلات أطروحات طرابيشي في نقد المجتمع الذكوري، على الصعيدين النظري والعملي، ومدى تمكنها فتح ثغرة في جدار «التأخر التاريخي».

مقدمة

انطلقت «حركة تحرير المرأة» في الثقافة العربية الحديثة من مصر، على يدي قاسم أمين، الكاتب والأديب والمصلح الاجتماعي، وترددت أصداؤها في بلاد الشام والعراق، وكان العراقيون هم الأكثر حماسة لها ويليهم السوريون. لقد أسفرت تلك الحركة عن نتائج إيجابية مباشرة، على صعيدي التعليم والعمل، وظلت قضايا الحجاب والسفور والاختلاط والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية موضع جدل انخرط فيه المثقفون، الإصلاحيون منهم والمحافظون، حتى خمسينيات القرن العشرين، وغدا السفور والاختلاط والمساواة في الحقوق مقبولًا نسبيًا في أوساط واسعة، ولا سيما الفئات المدنية الميسورة.

كانت قضية «تحرير المرأة» قضية أساسية من قضايا الإصلاح الاجتماعي؛ نابعةً من وعي عميق بضرورة نهوض المجتمع كله، وتجاوز العادات والتقاليد والأعراف البالية التي تعيق النهوض. لكن الثورات الشعبوية (القومية الاشتراكية) حيثما قامت، بددت منجزات المرحلة الليبرالية، وإن احتفظت بشعاراتها، على هذا الصعيد. لقد بلغ التبديد ذروته مع الظاهرة الجماهيرية أو القطيعية، بتعبير جورج طرابيشي، فانحلت قضية حرية المرأة واستقلالها ومساواتها بالرجل، في تلك الظاهرة «الثورية» التي أحلّت الأيديولوجيا محل الواقع، حتى إن حافظ الأسد قال في إحدى خطبه ما معناه أن المرأة السورية نالت جميع حقوقها، وصار على الرجال أن يطالبوا بحقوقهم.

لقد أبرزت السنوات الماضيات حقيقة موقف الفئات الاجتماعية التقليدية والتقليدية الجديدة (البعث والناصرية والشيوعية) من المرأة، وكشفت الهوة العميقة بين شعار تحرر المرأة وإمكان نهوض المجتمع، فتردت أحوال النساء بتردي الأوضاع العامة واستشراء الفقر والقمع والفساد. لذلك، يفترض البحث أن «الثورة القومية الاشتراكية» همشت قضية المرأة وفصلتها عن قضية نهوض المجتمع وتقدمه، بخلاف ما كانت عليه الحال في المرحلة الليبرالية القصيرة[2].

لكن، تجب ملاحظة الفرق بين المستوى النظري (أو الأيديولوجي) واستجابة المجتمع لحركة تحرير المرأة التي عبرت عنها كتلة المثقفين السلفيين المتشددين، من أمثال أنور الجندي الذين عدّوها أداة «غربية» لاختراق المجتمع وإفساد الأسرة وتدمير المجتمع الإسلامي[3]، والمعتدلين أو «المستنيرين»،

(2) نالت المرأة السورية حق الاقتراع عام 1949، أي في العام نفسه الذي نالت فيه المرأة الفرنسية هذا الحق. لكن الثورة القومية الاشتراكية أفسدت مفهوم الاقتراع ذاته.

(3) راجع/ي: أنور الجندي، حركة تحرير المرأة في ميزان الإسلام (القاهرة وبيروت: دار الأنصار، بلا تاريخ)، ص 3.

من أمثال محمد عمارة الذين لم يروا سوى النتائج السلبية لهذه الحركة[4]. حتى قاسم أمين، رائد هذه الحركة من الرجال، شعر بالإحباط حيال موقف المجتمع الذكوري من حرية المرأة وسفورها وهندامها وزينتها، بصورة خاصة [5].

كشفت السنوات الماضيات في سورية موقف فئات واسعة من المجتمع تعدّ المرأة أداة العصبية المقاتلة وفريستها في الوقت نفسه. كما أن قوى الثورة، التي شاركت فيها المرأة مشاركة لافتة للنظر، لم تدمج قضية حرية المرأة وحقوقها في رؤيتها الاستراتيجية، وإن ألحقتها في مؤسساتها، ما يوحي بعدم ثورية الثورة وعدم جذرية النخبة التي اختطفت راية الثورة، بمن في ذلك قائدات الحركة النسائية القادمات من هوامش الأحزاب السياسية، ما يعني أن المرأة السورية ما تزال تراوح بين هامش وهامش، وبين مخيم ومخيم، بحسب تعبير الدكتور يوسف سلامة[6]، وبين ذل وذل. يدلّ هذا كله على هامشية «حركة تحرر المرأة، وهامشية المثقفين الذين حملوا رايتها أو ناصروها، وهامشية المثقفات خاصة، ومحدودية تأثيرهم وتأثيرهن في المجتمع. لذلك، تفترض الباحثة أن استئناف الثورة السلمية ونجاحها قد يكون مشروطًا بهذه المسألة، بوصفها مسألة مواطنة متساوية وعدالة لازمة وواجبة.

امتاز جورج طرابيشي من بين أقرانه، من المثقفين النقديين، بجعل قضية المرأة وأزمة الذكورة والمجتمع الذكوري قضيتين أساسيتين في نقده الرواية العربية. والروايات ونقدها أوسع انتشارًا من المقاربات النظرية أو الفلسفية وأكثر تأثيرًا على الأرجح، فقد عالج هاتين المسألتين في عدد من الكتب: (شرق وغرب، ذكورة وأنوثة 1977)، (الأدب من الداخل 1978)، (رمزية المرأة في الرواية العربية 1981)، (عقدة أوديب في الرواية العربية 1982)، (الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية 1983)، (أنثى ضد الأنوثة 1984)، وأشار إليها في مواضع متعددة في كتبه الأخرى. مع ذلك، يظل السؤال قائمًا: هل يساهم الخطاب المتواتر عن تحرير المرأة أو تحررها في تكريس الأوضاع القائمة، على نحو ما ساهم تواتر خطاب «تخلف المجتمع العربي»؟

لما كان الأدب ونقده معًا تعبيرًا عن تجربة إنسانية، فإن ثمة جدوى في بحث قضية المرأة، من خلال صورة التجربة الإنسانية التي يرسمها الأدب والنقد الأدبي، ولا تقل أهمية عن الصورة التي يرسمها الفكر النظري والبحوث العلمية. لذلك، فقد اهتم البحث بوجه خاص بإبراز موقع المرأة في فكر طرابيشي، من خلال أعماله النقدية، ولكنه لا يتطرق إلى أصول النقد الأدبي ومنهجياته وأدواته وقيمه الجمالية، بل يحاول استشفاف موقف طرابيشي من قضية المرأة، بصفتها قضية اجتماعية سياسية وثقافية

(4) راجع/ي: محمد عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2009)، ص 11.

(5) ويكيبيديا: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B3%D9%85%D8%A3%D9%8A%D8%A9_%D9%88%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9

(6) يوسف سلامة، «على هامش الوطن: تأملات فلسفية في مفهوم الوطن»، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، مجلة قلمون، 1 (أيار/ مايو 2017)، ص 20.

وأخلاقية خاصة بمجتمعنا، واقعًا ومصيرًا، وقضية إنسانية عامة قد يتوقف على حلّها إنتاج حضارة جديدة، كما يبشّر طرابيشي.

أولًا: خطاب «حرية المرأة» بين التبرير والتحرير

قلما اهتمت الدراسات والبحوث المتعلقة بتحرر المرأة بأثر اضطهاد النساء في حياة الفرد، الذكر والأنثى، وحياة الأسرة والمجتمع، وقواعد بناء السلطة وطبيعة الدولة، بقدر اهتمامها بوصف مظاهر الاضطهاد والحرمان من الحقوق والتنديد بها، وقلما اهتمت بالبحث عن أسباب القمع والاضطهاد والحرمان، بقدر اهتمامها بـ «حرية المرأة في الإسلام» أو ربط قضية الحرية بـ «الغرب». لذلك، لم تنته إلى بلورة رؤية في ماهية السلطة التي تقمع وتضطهد وتحرم، ووجوب توزيعها توزيعًا عادلًا بين الذكور والإناث، في الأسرة والمجتمع والدولة، ولم تدمج قضية المرأة، لا في منظومة حقوق الإنسان ولا مبادئ المواطنة المتساوية. لذلك، تحولت القضية إلى شعار وأدلوجة أو إلى طوبى، بتعبير عبد الله العروي الذي ربط قضية الحرية بالإصلاح السياسي[7].

لقد «رفض كارل ماركس التفسير الدارج لبؤس العمال، التفسير الذي جعل البؤس نتيجة ندرة طبيعية أو سرقة مبيّتة، وقال ما مضمونه: نظرًا لطبيعة الإنتاج الرأسمالي في قوانينه الأساسية، لا يمكن إلّا إنتاج البؤس». هكذا، استبدل فضح السرقة بتحليل الإنتاج. كذلك الحال في قضية استعباد النساء وما ينجم عنه من شقاء جنسي يلف المجتمع، فالمشكلة كلها تكمن في الإمساك بالميكانيزمات الإيجابية التي تنتج الحياة الإنسانية، على هذا النمط أو ذاك، ويكون البؤس الجنسي واستعباد النساء من بين نتائجها»[8].

اضطهاد النساء والشقاء الجنسي الناجم عنه هدف للسلطتين الدينية والسياسية، وأداة من أدواتهما. هذا لا يعني أن الهدف هو المنع والكبت أو محض الاضطهاد، بل تشكيل شبكة سلطوية محكمة للسيطرة على مفاصل الحياة الاجتماعية من خلال الحياة الجنسية، وعلاقة الرجل بالمرأة ودور كل منهما[9]. لقد لاحظ بيير بورديو أن «العلاقات (بين الذكور والإناث) هي الأقل تحولاً، مما توحي به الملاحظة السطحية، وأن معرفة البنى الموضوعية والبنى المعرفية لمجتمع المركزية الذكورية المحفوظ جيدًا .[...] توفر وسائل تسمح بفهم بعض السمات الأكثر تستّرًا مما هي عليه هذه العلاقات في المجتمعات المعاصرة الأكثر تقدمًا اقتصاديًا، فإنه يجب عندها أن نتساءل عمّا هي الآليات التاريخية

(7) راجع/ي: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 5 (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 33 وما بعدها.

(8) ميشيل فوكو، همُّ الحقيقة، مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش (مترجمون) (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006)، ص43.

(9) فوكو، ص 44.

المسؤولة عن نزع التاريخانية والتأبيد النسبيين لبنى التقسيم الجنسي ومبادئ الرؤية المتناظرة [...]، فإن ما يبدو ثابتًا ومستمرًا في التاريخ ليس سوى نتاج عمل تاريخي تمارسه مؤسسات مترابطة، كالعائلة والمعبد والمدرسة والدولة، وكذلك الرياضة والصحافة، وكلها تحتاج إلى أن تحلل في خصوصياتها التاريخية، من أجل إدخال العلاقات بين الرجال والنساء في مجال الفعل التاريخي[10].

تجدر الإشارة هنا إلى أن موقف طرابيشي من وحدة الأنوثة والذكورة يتفق مع موقف فرويد الذي يقول إن مفهومي المذكر والمؤنث، اللذين لا يحيط بهما ظل من شك في نظر العامة، هما من أشد المفهومات تعقيدًا، من وجهة النظر العلمية، فهذان اللفظان يستعملان بثلاثة معان مختلفة، «فيمكن أن يعنيا الإيجاب والسلب، وقد يؤخذان أيضًا بالمعنى البيولوجي، أو أخيرًا بالمعنى السوسيولوجي»[11]. لقد عالج قضية المرأة في مجتمعاتنا من هذه الزوايا، ورأى أن «في كل رجل أنثى، ونفس الرجل مسرح لصراع شبه أبدي بين المبدأ المذكر والمبدأ المؤنث، بين الفعل في العالم وبين القبول بالعالم»[12]، واستنكر أن ينسب السلب إلى المرأة، لا إلى الإنوثة أو إلى المبدأ المؤنث، في الرجل والمرأة على السواء، وكذلك الإيجاب ورفض أن يكون المعطى البيولوجي أساسًا للتمييز الجنسي؛ لأن الفروق بين الرجال فروق نسبية وليست فروقًا مطلقة وفروقًا نوعية. لكنه لم يطور مفهوم السلب أو النفي الإيجابي، لرفع الطابع التفاضلي بين الإيجاب والسلب، ومن ثم بين «المبدأ المذكر» و «المبدأ المؤنث».

الاكتفاء بتحليل اضطهاد النساء وتفسيره، على نحو ما فعل طرابيشي وغيره، ينتهي إلى نتيجة قريبة من تبريره، مع فارق إنتاج خطاب في تهميش النساء وحرمانهن، وتحريض ردود فعل من جانبي أنصار التحرير وأنصار التبرير. في الدولة التسلطية أو السلطوية لا تمارس السلطة ضد الحياة الجنسية وضد النساء، بل من خلالها. إن «المنع والرفض والحظر بعيدة من أن تكون الأشكال الجوهرية للسلطة، فما هي إلا حدودها، وأشكالها الناقصة أو القصوى. إن علاقات السلطة هي علاقات إنتاجية قبل كل شيء»[13].

(10) راجع/ي: بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، سلمان قعفراني (مترجمًا)، ماهر قرمش (مراجعًا) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 12.

(11) سيغموند فرويد، ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983)، ص 92.

(12) جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج2 (دبي: دار مدارك للنشر، 2013)، ص 64.

(13) فوكو، هم الحقيقة، ص 51.

ثانيًا: وضع المسألة في فكر جورج طرابيشي

1. طيف كارل ماركس

على الرغم من تحرر طرابيشي من الأيديولوجيا الماركسية، واستقلاله عن مدرسة ياسين الحافظ القومية اليسارية، وعده كتابه (الاستراتيجية الطبقية للثورة) موغلًا في الطوباوية، وكتابه (الدولة القطرية والنظرية القومية) أقرب إلى الواقع[14]، إلا أن موقفه الجذري من حرية المرأة واستقلالها مستند إلى رؤية كارل ماركس، فقد عد طرابيشي أن علة استعباد المرأة واستتباعها هي الملكية الخاصة، وهذه هي علة التراتب القيمي في سائر المجتمعات التي «تترجم الملكية ترجمة مباشرة إلى قيمة»[15]. كذلك، في نقده الأدباء المعادين للمرأة والميالين إلى العنف، الذين لا يعترفون بأن علاقة الرجل بالمرأة هي علاقته بوظيفته الطبيعية الخاصة، إذ «الجنسية نشاط وظيفي طبيعي يقوم على أساس المعطيات التناسلية بين الجنسين، وعلى تمايز هذه المعطيات وتكاملها»[16]. علاوة على عدّ علاقة الرجل بالمرأة رائزًا لمدى تقدم المجتمع، والمدى الذي يصبح به سلوك الإنسان إنسانيًا، يمكن القول إن نصوص طرابيشي، في هذا المجال، تضمر وتظهر نزوعًا إنسانيًا، مثل نزوع ماركس.

يقول ماركس في هذا الصدد: «في هذه العلاقة الطبيعية بين الجنسين تكون علاقة الإنسان بالطبيعة هي مباشرة علاقته بالإنسان، تمامًا كما أن علاقته بالإنسان هي مباشرة علاقته بالطبيعة، بوظيفته الطبيعية الخاصة .من هنا ففي هذه العلاقة يتجلى بشكل محسوس –وقد انتهى إلى واقعة يمكن ملاحظتها -المدى الذي أصبحت فيه ماهية الإنسان طبيعة للإنسان أو الذي أصبحت فيه الطبيعة بالنسبة له الماهية الإنسانية للإنسان. من هنا يستطيع المرء من هذه العلاقة أن يحكم على كل مستوى تطور الإنسان [...]، وهي بالتالي تكشف عن المدى الذي أصبح به سلوك الإنسان الطبيعي إنسانيا،أو المدى الذي أصبحت به الماهية الإنسانية فيه ماهية طبيعي[...]، وفي هذه العلاقة يتضح أيضا المدى الذي أصبحت به حاجة الإنسان حاجة إنسانية، ومن ثم المدى الذي أصبح به الشخص الآخر كشخص حاجة بالنسبة له المدى الذي يكون فيه في وجوده المفرد هو في الوقت نفسه كائن اجتماعي. هكذا، فإن الإلغاء الإيجابي الأول للملكية الخاصة- الشيوعية الفجة- هو مجرد شكل تظهر فيه على السطح وضاعة الملكية الخاصة التي تريد أن تضع نفسها [بوصفها] الجماعة الإيجابية».[17]

(14) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 9.

(15) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 294 295-.

(16) طرابيشي، الأعمال، ج 3، ص 296.

(17) كارل ماركس، مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية، محمد مستجير مصطفى (مترجمًا) (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، بلا تاريخ)، ص 95.

لكن طرابيشي لم يتوقف عند فكرة «الإلغاء الإيجابي أو النفي الإيجابي للملكية الخاصة»، والنفي الإيجابي للدين، وفق القياس نفسه[18] في النظام الديمقراطي، مع أن هذا النفي الإيجابي هو شرط نشوء هذا النظام وتطوره وأساس علمانيته، أي إن الرؤية المستندة إلى رؤية ماركس لا تنتهي إلى غايتها، أي إلى «الانعتاق السياسي»، بصفته مقدمة لازمة للانعتاق الإنساني، بل أزاحتها مفهومات علم النفس ومنهج التحليل النفسي إلى محض التفسير القاصر، بالكبت والقمع والتصعيد والعصاب. التحليل الماركسي لا يأخذ مساره ولا يُدفع إلى نهايته، بسبب قطيعة غير منجزة مع الماركسية (ومع القومية أيضًا)، والتحليل النفسي محدود بالحالات الخاصة، فردية كانت أو جمعية. لذلك، يبدو تحليل طرابيشي وضعية المرأة في «المجتمع العربي» واقعًا في هذه الهوة بين إمكانيتي التحرر الفردي (الشفاء من العصاب) والتحرر السياسي العام، فالشفاء من العصاب الفردي والجماعي لا يكون إلا بنفي الاستبداد والتسلط والعنف، أو نفي الملكية الخاصة والدين الوضعي [...] نفيًا إيجابيًا بالتحول الجذري إلى الديمقراطية، بصفتها نمط حياة، لا محض «نظام سياسي»

منهج علم النفس والتحليل النفسي (القمع والتصعيد والعصاب)أدخل طرابيشي المرأة (الكاتبة وبطلاتها) إلى عيادة فرويد، وأخذ نتائج العلاج «من الآخر»، بعدّ حيواتهن متشابهة، وكذلك مشكلاتهن، إذ كل واحدة منهن «امرأة عربية» نمطية تعيش في مجتمع ذكوري متخلف نمطي يعاني أفراده، نساء ورجالًا، الكبت والقمع، ويعيشون حالة قطيعية وهم مصابون بالعصاب، مع أن التحليل النفسي يكسر النمط؛ لأنه يعالج حالات فردية مختلفة جدًا من بيئات مختلفة جدًا، وكذلك علم النفس وعلم النفس الجمعي، إلا أن طرابيشي يعيد إنتاجه، ثم أدخل المثقفين «العرب» دفعة واحدة وبعدهم «المجتمع العربي»، فحضر المرض وغاب المريض أو المرضى، أو كما يقول الياس مرقص «الصفة أكلت الموصوف».

يتجلى ذلك في تعميمات مجحفة، من مثل: «العصاب دين فردي والدين عصاب جماعي»[19]، وهذا تعميم مجحف بحق الدين ولا يساعد في فهم العصاب. التحليل النفسي للخطاب أو لنص، سواء كان الخطاب أو النص سياسيًا أو علميًا أو خطاب تحرير المرأة، مسكون بهاجس أيديولوجي، ما يجعل التحليل نفسه قابلًا للتحليل، فالمحلل داخل اللعبة لا خارجها أو إنه داخل حلبة الصراع، والذات التي تحلل جزءًا من الموضوع الذي تحلله، ما يجعل الموضوعية مطلبًا صعب المنال[20]. يعترف طرابيشي هنا بأن تحليله مسكون بهاجس أيديولوجي؛ لأنه داخل الصراع أو جزء من الموضوع الذي يحلله، ولكنه يمضي مع ذلك قدمًا ويطلق أحكامه القاطعة.

(18) راجع/ي: كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، إلياس مرقص (مترجمًا) (بيروت: دار الحقيقة، بلا تاريخ)، ص 178.

(19) طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 72.

(20) راجع/ي: طرابيشي، المثقفون، ص 82.

من أعراض العصاب التثبت في الطفولة، أو تثبيت العالم في لحظة زمنية وحبسه في إطارها، وعدم الاعتراف بالواقع القائم خارج الذات، إذ من المسلمات الأولى في علم النفس، لا في التحليل النفسي وحده، أن الطفل في الطور الأول الذي يعقب ولادته مباشرة لا يستطيع أن يميز العالم الخارجي، بما هو كذلك، لانعدام أي حدود يمكن أن تفصل بن الأنا واللاأنا، إذ كل ما حوله هو امتداد لجسده. عندما يتأتى له في طور لاحق، بفعل الخبرات المحبِطة المتكررة، أن يستشعر وجود واقع موضوعي مفارقٍ أناه وغير مطاوع على الدوام نزواته الرغائبية، فإنه لا يتقدم باتجاه الاعتراف بوجود العالم الخارجي، إلا بقدر ما ينصّب نفسه مركزًا لهذا العالم، أي إنه يهرب من وهم إلى وهم. في هذا المنحى نفسه يذهب جان بياجيه، في تحليله المركزية الأنوية (من الأنا) العقلية Egocentrism Intellectuel[21].

يصحّ هذا على الذكور والإناث، ولا يكشف عن سر المركزية الذكورية وكيفية تشكلها واشتغالها، ولا يلامس الجذور العميقة لتملك المرأة واستعبادها أو استتباعها وتشييئها، وعدّها موضوعًا لرغبة الرجل وسلطته الجائرة. الرجل العصابي لا يختلف كثيرًا عن المرأة العصابية، إذا أخذنا قصة «العصاب الجماعي» على محمل الجد، بدليل قول فرويد نفسه: «لم يتولد لدي اقتناع بأن الاستنكاف الجنسي يساعد على تأهيل رجال عمليين ذوي عزيمة واستقلال، أو مفكرين أصلاء أو قادة تحرير أو مصلحين حكماء؛ بل الأغلب أن تكون حصيلته أناسًا مستقيمين وضعفاء لا يلبثون أن يذوبوا لاحقًا في الجمهرة الكبرى التي من عادتها أن تمتثل، ولو على مضض، توجيهات الأقوياء»[22].

رصد طرابيشي أشكال العصاب، لوصف وضعية المرأة في أيامنا وتحليلها، لا من حيث عدّها أدنى منزلة من الرجل وعالة عليه، وفقًا للدلالات التي ينطوي عليها مفهوم «العائلة» وتجلياتها في الممارسة الاجتماعية فقط، بل من حيث هدر إنسانيتها وضياع ذاتها الفردية وفرادتها، أو امحاء شخصيتها بين «الرعوية» السائدة، التي تعد الجماهيرية القطيعية من أحدث أشكالها، والنخبوية التي تسم المتعلمات، ولا سيما المتعلمات تعليمًا عاليًا والمدافعات عن حقوق المرأة. تتصل بهذا أوثق اتصال عملية التصعيد أو الإعلاء التي يعبر عنها انخراط النساء في الحركات الثورية والأحزاب الجماهيرية والمنظمات النسائية التي أنشأتها السلطة؛ لأن هذه العملية لا تكشف عن هامشية النساء في هذه الحركات الجماهيرية فقط، بل تكشف عن طبيعة هذه الحركات الشمولية نفسها، وفق تحليل حنة أرندت الحركات التوتاليتارية، فليس الرجال وحدهم الذين تحولوا إلى «كائنات توتاليتارية»، بل جماهير النساء المناضلات في سبيل «الوحدة والحرية والاشتراكية» أو في سبيل دكتاتورية البروليتاريا أيضًا.

(21) طرابيشي، المثقفون، ص 43.

(22) راجع/ي: فرويد، ثلاث مباحث، ص 55.

2. القطيعية والنخبوية

«العين المصابة برهاب القطيع ترى القطعان في كل مكان وفي كل ساعة، وحيث لا وجود للقطيع تخترعه، تتوهمه. حتى الأشياء، حتى الأصوات تأخذ إيقاع الرتابة والتكرار، وتتحول إلى قطيع]... [والقطيعية ليست حالة تحوّل فحسب، بل هي أيضًا حالة إمِّساخ. المعالم تتداخل، تضيع، السمات المميزة تتلاشى، الحقائق تزور، الشيء ونقيضه يتلاقيان، الصغير يصير كبيرًا، الشيخ ينقلب طفلًا، وبكلمة واحدة: القطيعية هي حالة اللا حقيقة»[23]. القطيعية أو «الجماهيرية» هي حالة اللاذات/ اللاذوات أو حالة «هوية بلا ذات»، بتعبير فتحي المسكيني، و «نحن» بلا أفراد، أي بلا قوام وسديم بشري غير منسوج.

شكلت الحالة القطيعية هاجسًا عند طرابيشي، فأولاها أهمية خاصة، وراح يتحرى عنها في ما حلله من كتابات أدبية أو فكرية لدى الآخرين، سواء في نص يوسف إدريس أو نوال السعداوي وغيرهما، فهو يتتبعها بعين التقصّي والبحث؛ مؤكدًا أن الحالة المجتمعية العربية ما زالت هي الحالة القطيعية، فـ «القطيع يكون حيث يكون التشابه، وحيث يكون التشابه يكون الموت ويكون اللاوجود»[24]. تلكم هي حالة المجتمعات العربية، مجتمعات ما دون المجتمع المدني وما قبل الدولة (مجتمعات الملّة والنحلة والعشيرة) والسياسة العربية هي سياسية رعوية تنظمها العلاقات الأبوية في الحزب، وفي السلطة على السواء. لعل الحيف الأكبر يقع على الطرف الأضعف في المجتمع (المرأة)، فسديمية القطيع كما يؤكد طرابيشي على لسان يوسف إدريس: «لا تزداد إلاّ تأكدًا كلما نزلنا في السلم الاجتماعي»[25]، وهي المنزلة التي تشغلها المرأة بامتياز.

هذه الحالة القطيعية، النافية كل اختلاف والنابذة كل تفرد واللاغية كل فردية، تجعل من حالة التفرد في المجتمعات العربية حالة امتياز فحسب، فـ «التفرد في العالم الثالث امتياز، والذاتية وقف على النخبة، وحيث الأنوية أنانية»[26]. في هذه الحالة يكون التفرد رد فعل سلبيًا على الحالة الجماعية (تمردًا) وليس فعلًا إيجابيًا حرًا. القطيعية إلغاء الحرية وغياب الذاتية ونزع الصفات، حتى الأسماء تصبح قيدًا على الفرد بدلًا من أن تكون رمزًا للاختلاف. هنا، يصبح التميّز تمايزًا مولدًا العنف، والعنف تجاه الآخر والذات تتجلى ملامحه في نظرة الاستعلاء على الآخر ورفضه النابع من رفض الذات المتجلي

(23) طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 18.

(24) طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 16.

(25) طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 18- 19.

(26) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 42.

برفض الاسم: «الاسم كينونةً أو ماهية محددة ومفروضة من الخارج»[27]، أو قيد قطيعي لها، فرفض الاسم ليس رفضًا للقطيعية، بل سير باتجاة قطيعيّ معاكس، أي (رد فعل عصابي)، ناتج عن التحديد السلبي «للذات التي لا تريد أن تكون»[28].

يتجلى قصور تحليل طرابيشي النفسي في نقد ظاهرة «التمرد» وعدّ التمرد حرية سلبية وشذوذًا، مع أنه يعتمل في كل أسرة ويكون سببًا إضافيًا لقمع مباشر ومضاعف، وهو وذاته رد فعل إيجابي على القمع، على الرغم من أن التمرد هو صرخة الحرية في بيئات الخوف. التمرد شذوذ، ولكن عن أي مبدأ وأي قاعدة؟ في المجتمعات التي تقدمت، لم تتعرف الحرية على ذاتها بادئ الأمر، إلا بصفتها تمردًا. هناك فرق بين ظاهرة التمرد وظاهرة «النخبوية»، التي هي عزلة عن المجتمع وعن النخبة أيضًا، وقد خلط طرابيشي هذه بتلك، بحجة «النخبوية مقابل القطيعية»:

«الذات التي لم تكن تعرف بدقة ما [...] نفسها الحقيقية بفعل الحرية الإيجابي، تعرف عن يقين أنها لا تريد، أو ترفض ما هي عليه بفعل الحرية السلبي أو التمرد، التمرد الذي لا يعدو كونه شذوذًا، والشذوذ هو وهم التفرد، فالتمرد ليس هو الطريق إلى الحرية، إنما يؤدي إلى النخبوية [حالةً] مَرضية في أحسن الفروض، وهو حالة من حالات الانعزال الوهمي عن حالة القطيع، فتصبح هوية انعزالية وهمية لا وجود لكينونتها». هناك فرق بين الفرد ووهم التفرد، وهو يشبه الفرق بين النخبة والنخبوية.

ناقش أمارتيا صن النخبوية الانعزالية، ووصفها بالضعف والشقاق: «إن وهم هوية مفردة وانعزالية أكثر إثارة للشقاق من عالم متسع من التصنيفات المتعددة والمتنوعة التي تسم العالم الذي نعيش فيه بالفعل. والضعف الذي يكمن في صورة منفردة لا اختيار فيها هو الإفقار الهائل لقوة وقدرة تفكيرنا الاجتماعي والسياسي. إن وهم المصير المقدور ينتزع منا ثمنًا باهظًا»[29]، فتغدو الانعزالية في هذه الحالة حالة انفصالية مؤلمة عن الذات وعن المجتمع. «إن التفرد انفصال، وتجربة الانفصال هي دومًا كارثية ومؤلمة. الوليد يستقبل الحياة بالبكاء؛ لأن بداية حياته انفصال. وما دام الألم قرين كل انفصال فسيظل يحلّق أبدًا في الأجواء نداء العودة من جديد إلى الرحم والالتحام بجسد الأم»[30].

لعل مقارنة المقاربات النفسية للحالة القطيعية بالمقاربات الاجتماعية السياسية، كما نجدها عند

(27) طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 42.

(28) راجع/ي: طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 22.

(29) راجع/ي: أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، سحر توفيق (مترجمة)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، حزيران/ يونيو 2008).

(30) طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 26.

حنة أرندت في تحليلها أسس التوتاليتارية، يبين قصور الأولى وقلّة جدواها قياسًا بالثانية. النخبوية المتعالية المعزولة عن المجتمع أو القابعة في الأبراج العاجية، كما يقال، ظاهرة متممة للقطيعية حيثما تكون. لذلك، رأت حنة أرندت أن رعاع الريف وحثالة المدن والمثقفين (مثقفي السلطة) هم أول من يسارعون إلى تأييد الحركة التوتاليتارية[31]. هكذا، كانت الحال في ظل النازية والستالينية والبعثية وما شاكلها.

ثالثًا: جدل العبودية والحرية (جدل التبعية والاستقلال)

الحديث عن الحرية هو حديث يشوبه الارتباك؛ لأنه مرتبط بحقيقة المجتمعات ومدى تقبلها حرية أفرادها، ومعنى الحرية ما زال غامض الملامح في المجتمعات العربية، ولكن الحديث عن العبودية أمرٌ يسهل على كل باحث/ ة؛ لأنه/ ها يشعر/ تشعر بذاك الوجع، ويراه/ تراه في غيره/ ها، وعلى وجه الخصوص حين يريد/ تريد الانعتاق من الوضع الاجتماعي المتردي.

وصف طرابيشي المرأة بأنها عبدة العبد ومستغلة المستغل، وأحال مصطفى حجازي العبودية على التخلف الاجتماعي في العالم العربي، وقصور معرفة الإنسان العربي ذاته في خصوصيته التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية. من ثم، فقد أدى هذا التخلف إلى قهر الإنسان وهدر طاقاته الفكرية، وسط محرمات ومسلمات دينية واجتماعية على حد سواء، إذ «تفرض العصبيات الرضوخ والتبعية والانقياد الطفلي لقاء الحماية والمغانم. إنها عدوة الاستقلال الذاتي والتجرؤ على الفكر وبناء كيان فريد وأصيل»[32]. أما ستيوارت مل، فقد عزا عبودية النساء واسترقاقهن إلى التقاليد والأعراف الاجتماعية التي عفا عليها الزمن، وأصبحت فيما بعد قوانين سارية على الأفراد[33].

حال العبودية، أو الشرط العبودي، هو شرط تاريخي يتعدى «التخلف الاجتماعي» وسطوة العادات والتقاليد البالية، وقد ربطه طرابيشي بالتملك، كما سيأتي لاحقًا. ليس هناك حلّ جذري للعبودية السافرة والخفية، سوى الحل التاريخي، وهذا بطيء ومتدرج وتراكمي وهو يتعلق بتغيير قواعد السلطة في كل مجتمع على حدة وبتثاقف المجتمعات؛ لأن الثورات، التي غيرت أشكال السلطة السياسية «العليا»، لم تغير آليات إنتاجها في المجتمعات ولم تعبأ بها، فظل «التقدم» الذي تحققه هشًا وقابلًا للانعكاس.

(31) حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، أنطوان أبو زيد (مترجمًا)، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2016)، ص 79.

(32) راجع/ي: مصطفى حجازي، الإنسان المهدور (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص26.

(33) راجع/ي: ستيوارت مل، استعباد النساء، إمام عبد الفتاح إمام (مترجمًا) (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998)، ص 13.

الظلم والاستعباد واستغلال الإنسان هي أمور قديمة كلها قدم التاريخ، وقد ازداد الظلم والاستعباد منذ أن أصبح الإنسان عبدًا لمنتجات فكره وعمله، فبات الظلم الواقع على المرأة مضاعفًا، وهي التي يرجع تاريخ اضطهادها إلى ظهور الملكية الخاصة وما نتج عنها من تفاوت وتقسيم للعمل، على أساس جنسي بين الرجال والنساء، وهو ما شيّأ المرأة وجعلها ملكية خاصة للرجل، فنجم المجتمع الذكوري عن هذا التفاوت والتقسيم الجنسي، وما يزال قائمًا حتى اليوم. لكن الأهم في جدل الحرية والعبودية أن السادة أكثر عبودية من عبيدهم وعبداتهن؛ لأن أساسيات حياتهم ورفاهيتهم متوقفة عليهم وعليهن، والعبدة سيدة سيدها موضوعيًا، ولكنها ليست سيدة نفسها وليست ملكًا لذاتها وليست ذاتها ملكًا لها. إضافة إلى أن حرية الرجل تظل هشة وناقصة من دون حرية المرأة، ورجولته تظل هشة وناقصة من دون أنوثة المرأة.

المجتمع المريض بذكوريته، قياسًا بـ «المرض بالغرب»، هو عالم الخوف، فكل شيء فيه يبعث الخوف وبخاصة السياسة، حيث «السياسة عالم الرجال. السياسة تخيف النساء، والأمهات منهن على وجه الخصوص، وعلى الأخص في عالم ما تزال السياسة تجسّد فيه فنّ المخاطرة، أي فنًا رجليًا» [34]. أزمة الرجولة في المجتمعات الذكوريةً، في مقابل تدهور الشرط النسوي فيها، عاملان من عوامل الانحطاط الطويل وعقبتان تحولان دون نهوض هذه المجتمعات وتقدمها.

3. النزعة الذكورية

وضع طرابيشي يده على أزمة الرجولة، في المجتمعات الشرقية، المكبوتة جنسيًا والمتخلفة اجتماعيًا والمهزومة سياسيًا والمؤدلجة فكريًا وثقافيًا، إذ يستفحل الرجل الشرقي في لحظة الهزيمة، ليقنع نفسه أنه منتصر في مجتمع لا يعترف إلا بذكورة منتصرة، وهي رجولة مبتورة وفحولة هشة. لا تقتصر نظرة الرجل في المجتمعات الذكورية (الأبوية) على علاقته بالمرأة، على أنها الآخر المختلف وأدنى منه بدرجات وأنها المستضعَفة والخاضعة لهيمنته، بل انعكست هذه النظرة على علاقته بالعالم.

النظرة إلى الغرب نظرة استشراقية مقلوبة: الشرق ذكر والغرب أنثى، سواء في إطار ما يسمى «الصراع بين الشرق والغرب» أو من خلال الشعور بالقهر الاستعماري. هذا ما يذهب إليه طرابيشي، فليس صراعًا ما يحدث في علاقة الشرق بالغرب، إنما هو عنّة ثقافية وخصاء فكريّ يعاني منه الرجل الشرقي، فيستعيض عنه بفحولته القضيبية، فتتحول المثاقفة إلى علاقة جنسية بين الذكر والأنثى، ومن ثم تتحول إلى جنسنة العلاقة بين الإنسان والعالم، حتى لو اضطر الرجل الشرقي إلى الكذب على نفسه وعلى العالم، ليصوّر الشرق ساحرًا سماويًا طاهرًا. يرجع السبب في ذلك إلى التمسك بماضوية متزمتة

(34) راجع/ي: طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 51.

ممتلئة بسياسة التجهيل والتدجين، وعاجزة عن السير إلى الأمام والشعور بالقهر الاستعماري الذي ما زال يلازمنا حتى وقتنا الحالي[35].

في الاتجاه نفسه، ذهب فرانز فانون، في كتابه (جلد أسود وأقنعة بيض)، إلى تأكيد جدل العنف الجنسي المتبادل بين المستعمِر والمستعمَر، فـ «الرجل الأبيض، باغتصابه المرأة السوداء، يشعِر الزنجي بأنه رجل مخصي، والزنجي، بإقامته علاقات جنسية طوعية أو غصبية مع المرأة البيضاء، ينتقم من المستعمر ويثبت أنه رجل مثله»[36].

يصل طرابيشي إلى أن التحليل النفسي يكرّس العلاقة بين الرجولة والأنوثة لصالح الرجولة، فالعلاقة الجنسية بينهما علاقة ذكورية بامتياز، كما أن مفردات اللغة في المجتمعات الذكورية مشحونة بالقوة والسيطرة، وعلى وجه الخصوص تلك التي تدل على العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى، وقد عززت ذلك الشريعة الإسلامية في عقد الزواج (النكاح)، وهو يعني لغويًا الرفس بالقدم (زوجّتك نفسي) ويدل على علوّ شأن الذكر ودونية الأنثى، فـ «الرجل هو من يأتي المرأة، ولهذا يُقال، في ما يُقال، وطئها، سمها، دعسها، رعزها.. إلخ»[37] . كما أن إطلاق مفردات (البكر والعذراء والفتح) على الاستكشافات الجديدة والاستيلاء عليها، وتدل بصورة واضحة وصريحة على ذكرٍ فاتح مهيمن ومسيطر، وأنثى عذراء مستسلمة وخاضعة. كما أن الموروث التاريخي قزّم المفاهيم ووأدها تحت فحولة الذكورة، فقد ظل الذكر الشرقي يتأرجح بين الأدب ومتاهة التاريخ، حتى أصبح «الشرق ذكرًا» و«الغرب» أنثى: «إذا ركبت فتاة شقراء، فأنت تركب أمة بكاملها»[38]، ثم يغدو الغرب والشرق عالمين لن يلتقيا ثقافيًا، «الغرب غرب والشرق شرق».

4. الهيمنة الناعمة أو العنف الرمزي

«حتى الآن لم يتكشّف التاريخ، إلّا عن الجانب المظلم فيه، وإذا ذهبنا جدلًا إلى أن هذا الكلام باطل، فلماذا لا نرى حتى الآن إلّا مستنقعات العنف التي تتفشى على جسد العالم؟. هذا العنف الذي يستنفد العالم مردّه في النهاية إلى الخوف. لقد أُنتج هنا، ربما في هذا، الخوف من الحرية. لا يتعين الإنسان بحسب الكثير من فلاسفة التاريخ والسياسة إلّا في الحرية، بالتالي أي تعيّن له خارجها ينزع عنه إنسانيته التي اكتسبها بوعيه لها. مم تخاف البشرية؟ تخاف أن تفقد تصوراتها عن الملكية؟ حسنًا، هذا النزوع

(35) راجع/ي: طرابيشي، شرق وغرب، ص 11.

(36) راجع/ي: طرابيشي، شرق وغرب، ص 9.

(37) جورج طرابيشي، شرق وغرب، ص 8.

(38) طرابيشي، شرق وغرب، ص 10.

التملكي العام مبنيٌ على عدم ثقةٍ بالآخر ناتج بالضرورة عن الخوف منه، من آخر قد يستحوذ على ما لديّ، في وجود لم يتعين إلّا في التملك. «الملكية في مجتمعنا الاستلابي حلت محل الكينونة، بل أصبحت هي الكينونة»[39].

جذور الملكية إذًا هي نبتة التاريخ، ولكن من صنع هذا التاريخ؟ قد يشير اسم التاريخ في الإنكليزية (History) إلى الحقيقة، قصة الذكر مدوِّن التاريخ الذي أسسته المجتمعات الذكورية، أي التصورات الذكورية للطبيعة، وللعلاقة بالآخر والأخرى. إن إنسانيتنا لم تنضج بما فيه الكفاية، وربما لم نوفر لها هذه الفرصة ما دام المجتمع البشري تغذيه عقد الخوف التي تتمظهر أعنف أشكالها في الحرب وهي إنتاج العدم. في ظل هذه الهيمنة الذكورية على الحياة، علينا أن نعيد التفكير مجددًا، في أن هذه الهيمنة المتعمّدة تقصي إمكانات واقعية لعالم تسود أفراده الوفرة والامتلاء.

إن مفهوم «الهيمنة الذكورية» يحيل في الحقيقة على مفهومين اثنين: الهيمنة، بمعنى المراقبة لكل شيء والحكم على كل شيء، والذكورية التي تحيل على نزعة إيديولوجية تتخطى حدود تعريف الذكورة بمعناها الطبيعي. هذه النزعة هي المسؤولة أولًا وأخيرًا عن إنتاج العنف، إذ تنطوي الذكورية على السيطرة التي تفترض إمكانية مراقبة كل شيء، وبهذا المعنى كان فوكو على حق، حين وصف انتقال نظام السيطرة من العقوبة إلى المراقبة. الذكورية، إذ تنطوي على المراقبة والعقاب وتؤكد سيطرتها على التاريخ، هي ليست في النهاية سوى منتج بطريركي، وهذا المنتج يتكون بالدرجة الأولى من العنف.

أينما ينبعث العنف، نشتم رائحة إقصاء ما، فما من سيطرة تقبل أن تكون مجتزأة وإن ادعت عكس ذلك. رحلة الإقصاء تتبدى عبر هيمنة الذكورة على مجرى الحضارة، فالحضارة أعلنت ميلادها مع نشوء المجتمع الزراعي. لقد كان للإنتاج الزراعي دور حاسم في نشوء الحضارة، فكل إنتاج لا يمكن أن يتعين إلّا ملكيةً لمنتج ما، وهذه الملكية هي التي عينت حدود الذكورة فيما بعد، إذ بات لا يمكن الفصل بينهما، ولا يمكن لأي منهما أن يتعين إلا بإقصاء الآخر إلى خارج السور. «في حالة المجتمع الأبوي الذي يترجم ترجمة فورية الملكية إلى قيمة، والذي يميز تمييزًا ماهويًا بين ما لي وما لك، بل الذي يقيم تراتبًا قيميًا هرميًا بين ما نملك أو لا نملك، في هذا المجتمع يشعر الذكر لمجرد أنه ذكر بأنه أعلى منزلةً من الأنثى، لأنه له بينما هي ليس لها، وقد تشعر الأنثى أيضًا بأنها أدنى منزلةً من الذكر لأنه ليس لها، وهو له»[40].

على الرغم من أن المرأة هي التي اكتشفت الزراعة، إلا أن الزراعة هي التي جعلت من المرأة، فيما

(39) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص294.

(40) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص -294 295.

بعد، النموذج النقي للتبعية، وجعلت منها أول موضوع للسلطة الذكورية، بحكم أول تقسيم للعمل وأول عملية إنتاج اجتماعي للهوية الجنسية. فالعمل البشري نشاط إنساني، يختلف عن عملي الطبيعة والحيوان بكونه واعيًا وهادفًا؛ مقترنًا بالمعرفة ومحكومًا بالقيم، وتتكثف فيه الخصائص الإنسانية النوعية. أول تقسيم للعمل، في تاريخ البشر، كان تقسيمًا جنسيًا بين الرجال والنساء، وتمفصل عن الملكية الخاصة للأرض ووسائل الإنتاج، كما تمفصل عن الدين، فاحتبست النساء في المنازل و/ أو استخدمت قوة عمل في الحقول، ثم في مجالات إنتاجية وخدمية أخرى، مما يعني أن تقسيم العمل والدين والملكية الخاصة المقصورة على الرجال حرمت النساء من الوعي، سوى الوعي الذكوري، ومن الإرادة، سوى الإرادة الذكورية، ومن القيم، سوى القيم الذكورية، ومن الغاية، سوى الغايات التي ينشدها الذكور. «اللامساواة بين النساء والرجال تعود أساسًا إلى نظام الأقوى وليس لها أصل سواه»[41].

غدت المرأة تابعة للرجل وملكية خاصة من ممتلكاته؛ مجردةً من خصائصها الإنسانية. من ثم، فإن استغلال المرأة في العمل المنتج قديم، وما يزال مستمرًا بصور شتى، وإذ اعترفت القوانين الوضعية الحديثة بحق العمل للنساء، فإن هذا الاعتراف كان وما يزال بالشروط الذكورية، أي إن آثار تقسيم العمل الجنسي والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لا تزال باقية، في الواقع والوعي الاجتماعي، وإن كانت تتفاوت بين مجتمع وآخر. «لم يكن الأخذ بنظام اللامساواة الذي يجعل المرأة خاضعة للرجل، نتيجة للتفكير أو التروي أو نتيجة لأي افكار اجتماعية أو عمّا هو صالح للمجتمع أو لخير البشرية، بل انبثق ببساطة من واقعة أنه منذ الخيوط الأولى لفجر المجتمع البشري، وكل امرأة تجد نفسها في حالة عبودية لرجل ما، تبعًا للقيمة التي يضفيها عليها الرجال مصحوبة بضعف قوتها البدنية»[42].

يشير ستيوارت مل إلى أحد أهم مفهومات التاريخ: مفهوم القوة التي لم تنفصل يومًا عن مفهوم الغلبة. إن القدرة الجسدية للذكر هي بداية تأسيسه قمع المرأة، فهذه القوة لم تتعين إلّا غلبةً، أي قهرًا للآخر الأضعف، وما دام هذا الأضعف أضعف، فلماذا تتم غلبته؟ هنا تكمن العتبات القصية للوعي، فقد بني مفهوم القوة على إحساس عميق بالخوف الذي لا يستطيع تأكيد الوجود إلّا بنفي الآخر؛ لأن الملكية مهددة دائمًا في فضاء علاقة يصوغها الخوف والتهديد. هنا، يلتقي طرابيشي مع بيير بورديو، في قوله: «إن العالم الاجتماعي يبني الجسد واقعًا مجنسًا ومؤتمنًا على مبادئ رؤية مجنّسة، وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج للإدراك على كل الأشياء في العالم، وفي المقام الأول على الجسد نفسه في حقيقته البيولوجية وهو الذي يبني الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين، وفق مبادئ رؤية أسطورية للعالم متجذرة في العلاقة الاعتباطية لهيمنة الرجال على النساء وهي ذاتها متأصلة مع

(41) مل، استعباد النساء، ص 39.

(42) مل، استعباد النساء، ص 38.

تقسيم العمل»[43]. إن بورديو وطرابيشي تستند رؤيتهما إلى القاع المعرفي الذي شكّل المجتمع البشري، وهناك ما زالت تثوي البنى العميقة للاستبداد الذي يحوّل القوة إلى غلبة.

المساواة التي يطرحها طرابيشي بين الرجل والمرأة تنطلق من الجذور الطبيعية للمساواة بين المذكر والمؤنث، إذ إن إقصاء إمكان المؤنث هو إقصاء إمكان الحياة والمجتمع. الذكورة، بما هي إحالة على إيديولوجية جنسية أو مجنسنة، تمارس تعميمًا فارغًا لمنظومة الغلبة، وهذه المنظومة ترتكز أسسها إلى تهميش المؤنث وإفراغه من الحياة. بهذا، لن تحصد المجتمعات البشرية في النهاية سوى عقمها المتمثل في صناعة وحيدة هي صناعة العنف، وهذه الصناعة التي تستتبع نمطًا اجتماعيًا متكاملًا تحرسه الهيمنة الذكورية وتعيد إنتاجه.

على هذا النحو، يناقش بورديو، في كتابه (الهيمنة الذكورية)، مسألة الدوام والتغير في النظام الجنسي المؤسس على الهيمنة الذكورية، ويفترض ثبات الأنظمة الجنسية واستقلالها عن البنى الاقتصادية وعملية الإنتاج وإعادة الإنتاج، إذ تتجلى الهيمنة الذكورية في التمييز الرمزي بين ما هو مؤنث وما هو مذكر، بين ما هو ذكوري وما هو أنثوي. يرى بورديو أن الاختلاف بين الذكور والإناث، أي بين الأجساد الأنثوية والأجساد الذكورية، ولا سيما الاختلاف التشريحي، يمكن أن يظهر وكأنه تبرير طبيعي للاختلاف المبني اجتماعيًا بين الإناث والذكور، وخاصة التقسيم الجنسي للعمل. يتساءل بورديو عن الآليات التاريخية المسؤولة عن اللاتاريخية والتأبيد النسبي لبنى التقسيم الجنسي ومبادئ الرؤية المطابقة لها، إذ الهيمنة الذكورية ما تزال قائمة، من خلال العنف الرمزي الناعم واللامحسوس واللامرئي من قبل ضحاياه، ويمارس بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديدًا بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة حدًا أدنى[44].

من الواضح أن بروديو لا يناقش العنف المادي الذي ما يزال يمارس في مختلف المجتمعات، بنسب وصور مختلفة بالطبع، وإن صار مجرَّمًا في المجتمعات المتقدمة؛ لأن مجرد تجريمه دليل على وجوده. من ثم، فإن بورديو يكشف عن ظاهرة بشرية عابرة للتاريخ ولا يخلو منها أي مجتمع، وهي «العنف الرمزي». لذلك، فربما أختار مفهوم «الهيمنة» الغرامشي، بدلًا من السيطرة المادية الفظة التي تسم المجتمعات المتأخرة التي لا تجرِّم العنف الأسري ولا تخلو منها المجتمعات المتقدمة أيضًا، ولكن تجريمها في هذه المجتمعات يقيدها ويحدّ منها، وقد لا نقع عليها صريحة إلا في هوامش هذه المجتمعات مشفوعة بالعنف الرمزي. إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية التفاوت الاجتماعي والانقسام الطبقي، فيمكن القول إن العنف الرمزي سمة الفئات العليا والوسطى، حيث تتناسب الكفاية والمعرفة.

(43) بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 29.

(44) بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 8.

لذلك، يعد العنف الرمزي في المجتمعات المتأخرة لا شيء، قياسًا بالسيطرة المادية الفظة والعنف المادي. إن رجلًا لا يعبأ بحديث امرأة ويتعالى على مناقشتها مثلًا، أو لا يأخذها على محمل الجد ويتحول إلى إطرائها، إن لم يتحول عنها، يعد سيدًا مهذبًا وقدوة حسنة، في مجتمع مثل مجتمعنا، فهو لم يمنعها من الكلام على الأقل أو تصنّع الإصغاء إليها ولم يقاطعها.

5. جدلية الأنوثة والذكورة

الأنوثة والذكورة شكلان بيولوجيان من أشكال الطبيعة الحية، وكل منهما جملة من الخصائص موجودة في كل ذكر وكل أنثى، من الكائنات الحية، ولكن المجتمعات التي أنشأها البشر بأنفسهم، بخلاف بقية الكائنات الحية، جعلت من الأنثى امرأة ومن الذكر رجلًا، وامتد هذا التمييز إلى تمييز آخر، من خلال الوعي الجمعي والأفكار النمطية التي حددت الفروق بين الرجل والمرأة على أساس بيولوجي محض، وارتكزت جميع تلك الأفكار على الجهاز التناسلي، مع أن وظيفته البيولوجية عند الرجل والمرأة، كأي جهاز آخر في جسم الإنسان، بل هو مكمل لإنتاج الطاقة الحيوية فيه.

الفروق الشكلية بين الأنثى والذكر تنحو باتجاه الأفكار الاجتماعية التي أعلت من شأن (القضيب) ووصفت المرأة بالنقص أو بالسلب أو بـ (الليس، ليس لها قضيب)؛ علمًا أنها معقولات أولية للمفهوم البيولوجي، ولعلم حضوري لا يحتاج إلى كاشف أو برهان على وجوده، ولا يستوجب التشكيك أو التصديق، إلاّ أن العوامل الاجتماعية التي تجمّعت في المركزية الذكورية أو الثقافة (القضيبية)، كما طرحها جورج طرابيشي، جعلت من العلم الحضوري حصوليًا امتّد بالنقص البيولوجي -على افتراض وجوده- إلى نقص في العقل والدين عند المرأة وحرمانها من التمتع بالفضاء الإنساني الذي يتمتع به الرجل، فنحن إذًا أمام أحكام وتصنيفات ذكورية و «مركزية قضيبية» تنبثق منها الأحكام وتبنى عليها المواقف.

«في كل رجل أنثى، لكن نفس الرجل كانت مسرحًا لصراع شبه أبدي بين المبدأ المذكر والمبدأ المؤنث، بين الفعل في العالم وبين القبول بالعالم»[45]. «الأنثى» البيولوجية في نفس الرجل «صورة ذهنية دائمة الحضور، فهي «نرسيسته، جنّية إغرائه»[46]، بحسب تعبير طرابيشي، إذ هي البحيرة الساكنة التي يرى الرجل من خلالها جرحه الفاغر وخصاءه الداخلي، ومن هنا يبدأ موت جسده الداخلي وينبت له جسد خارجي ينظر إلى العالم من خلاله، عالم مليء بالنساء. «اللارجل هو المؤنث أو بالأحرى المخنث»[47].

(45) راجع/ي: طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 64.

(46) طرابيشي: الأعمال، ج 2، ص 59.

(47) طرابيشي: الأعمال، ج 2، ص 59.

من هذه النقطة أيضًا تبدأ المرأة البحث عن بديل من أنوثتها المستلبة، فيدور الصراع بينها وبين أنوثتها اجتماعيًا، حيث الرجل أعلى منزلة من المرأة في الأيديولوجية الاجتماعية الرثة، بحسب طرابيشي، فتتجه نحو الرجولة لإثبات وجودها المستلب، وتحاول أن تنمي في داخلها عنصر الذكورة الموجود بحالته الطبيعية، لتصبح ذكرًا معترفًا به اجتماعيًا، وتثبت هويتها الجنسية المضطربة في حالٍ من الأحوال، أي في غياب العدالة المجتمعية التي تفضي إلى نسقٍ أفقي للعلاقة بين الرجل والمرأة، وتلغي وهم التناقض المطلق بين الذكورة والأنوثة، الذي أرسته الهيمنة والسلطة، لتكوين هوية المجتمع الجنسية. تقول ميليسيا هاينز: «اضطراب الهوية الجنسية، أي إصرار الأنثى على تعريف نفسها بأنها ذكر ورغبتها في التحول إلى ذكر، أو العكس يجب أن تقوم دليلًا، لا على نسبية الفروق فقط، بل على وحدة الأنوثة والذكورة أساسًا»[48].

يعلق بورديو بقوله: «ليس من قبيل الصدفة أن تتسلح فرجينيا وولف عندما ترغب أن تترك ما تسميه بالسلطة التنويمية للهيمنة»؛ معلقًا بمماثلة إثنوغرافية تربط توليديًا فصل النساء بطقوس «مجتمع متقادم Archaïque»، فتقول: «من المحتّم أن [نعد] المجتمع مثل مكان للتآمر يبتلع الأخ الذي يملك الكثير منّا مبررات احترامه في الحياة الخاصة، ويفترض مكانه ذكرًا متوحشًا ذا صوت مزمجر وقبضة قاسية، والذي يرسم بالطبشور إشارات على الأرض بطريقة صبيانية لخطوط الفصل الصوفية تلك التي تثّبت فيها الكائنات البشرية بطريقة جامدة ومنفصلة واصطناعية. في تلك الأمكنة يستمر الذكر في طقوسه الصوفية، وقد تحلى بالذهب والأرجوان [...] فيما نحن نساؤ»ه» يغلق علينا في منزل العائلة، من دون أن يكون مسموحًا لنا المشاركة في أيّ من المجتمعات العديدة التي يتشكل منه مجتمعه»[49].

تلتقي نساء وولف مع «حريم» فاطمة المرنيسي، التي لم يغب عن أدبياتها إلاّ في صفحات قليلة، مفهوم الحريم: «الحريم مفهوم مكاني، هندسته المعمارية تتوزع في قسمين اثنين: فضاء داخليّ أنثويّ مستتر ومحرّم على كل الرجال ما عدا السيد، وفضاء خارجيّ مفتوح على كل الرجال ما عدا النساء»[50]. إن لبّ المسألة هو تسلط الرجل على المرأة وإخضاعها لمشيئته وتسلط القلة على الكثرة من الرجال والنساء، في مجتمعات خضعت بكاملها للسلطات الديكتاتوية المستمرة بالقهر والاستبداد، لإنتاج إنسان (ذكرًا وأنثى) مقهور ومهدور، بحسب تعبير مصطفى حجازي.

(48) ميليسيا هاينز، جنوسة الدماغ، ليلى الموسوي (مترجمًا)، سلسلة عام المعرفة، العدد 333 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو 2008)، ص8 وما بعدها (بتصرف).

(49) راجع/ي: بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 17- 18.

(50) راجع/ي: فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، نهلة بيضون (مترجمة)، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 9. - الحريم لغوياً، على لسان العرب: ما حُرِّم ولم يُمسّ، والحريم: ما كان المُحرِمون يلقونه من الثياب فلا يلبسونه. الحرم: ما حُرِم مسّه فلا يدنى منه. والحريم: فناء المسجد (ابن منظور، لسان العرب، ط2 (بيروت: دار الصادر، 2003)، مادة «حرم»).

وصف يونغ نمطين مجردين للسلوك الإنساني ليسا متواشجين بالجنوسة التشريحية: الإيروس، وهو مبدأ الترابطية الأنثوي، واللوغوس وهو مبدأ الاهتمام الموضوعي الذكوري، وعدهما مبدأي السلوك. مفهوم الأنثوية، الذي ابتكره يونغ ومن ترسَّموا خطاه أو نهجوا نهجه، عَلم يساعدنا على تمييز «المبدأ الأنثوي» من التصور السطحي للأنوثة، فالأنوثة «هي القوة النمطية الأصلية للترابطية، التي تحملها النساء، (أو تكون أظهر لدى النساء منها لدى الرجال). القوة التي تجذب الناس وتربطهم معًا. ففي معراج الناس نحو الكلية Wholeness يتكامل الرجال مع الجانب الأنثوي في نفوسهم، وتتكامل النساء مع الجانب الذكوري في نفوسهن»[51]، بحسب يونغ. هل يمكن افتراض أن الذكورة تحلِّل والأنوثة تركِّب، وأن هاتين العمليتين اللتين تقوم بهما المرأة، مثلما يقوم بهما الرجل، تدلان على تكامل الأنوثة والذكورة، أم إن الأنوثة هي قوة الترابط التي تعين نسق التنظيم الذاتي للكائن؟

6. الضحية والجلاد في دائرة واحدة

تتكثف الدراما الإنسانية في قول أبي حيان الوحيدي: «الإنسان أشكل عليه الإنسان». تبدأ المعرفة البشرية بالإدراك الحسي للأشياء المحيطة بالإنسان من الخارج، بشيئيتها المباشرة أو ماديتها الفظة، ثم ترتقي إلى الإدراك العقلي، ثم إلى الفهم ومنه إلى العقل، بحسب هيغل. يرى كثيرون أن الإدراك الحسي عتبة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وأن هذا الإدراك يتطور عند بعض أنواع القردة، ولكن معرفة الحيوان تامة ولا تعدو إطار الغريزة أو الفطرة التي فطر عليها، ومعرفة الإنسان ناقصة، كما لاحظ باسكال، فهل عنف الإنسان الواقع على الإنسان، بالتنكيل والتعذيب والقتل والقتل الجماعي، نوع من نكوص إلى الحيوانية، أي إلى مرحلة الإدراك الحسي المباشر للعالم على أنه عالم «اقتل لكي تعيش»؟

ليس بوسع إنسان أن يهين طفلًا أو امرأة أو رجلًا، وليس بوسع إنسان أن يعذب إنسانًا آخر أو يقتله، إلا بعد أن يجرده من خصائصه الإنسانية جميعها، ليغدو مستحقًا الإهانة أو التعذيب أو القتل، كما لاحظ ألبير ميمي. لكن الشخص الذي يفعل ذلك لا يدرك أنه يتجرد هو نفسه من خصائصه الإنسانية، وينتكس إلى مجرد حيوان (عاقل) ولكنه ليس أخلاقيًا؛ لأن العقل وحده لا يتجه بالضرورة نحو الخير والحق والجمال، بحسب تعبير جاد الكريم الجباعي[52]. تلكم هي جدلية الظلم والقهر، التي شغلت الكثيرين من المفكرين والفلاسفة والباحثين، في أوضاع معينة وشروط تاريخية لا يمكن وصفها بأقل من أنها شروط «حيونة الإنسان» أو تحوينه، على نحو ما جرى في سورية، على مدى أكثر من نصف قرن. يرى طرابيشي أن الأنظمة

(51) عن ليندا جين شفر، أنثوية العلم من منظور الفلسفة النسوية، يمنى طريف الخولي (مترجمة)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس 2004)، ص 1.

(52) جاد الكريم الجباعي، فخ المساواة، تأنيث الرجل، تذكير المرأة، يصدر قريباً عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود (اطلعت الباحثة عليه مخطوطاً، بإذن من الكاتب).

السياسية المستبدة، إضافة إلى التخلف الاجتماعي، كرّست دونية المرأة واستعبادها، فـ «الجلاد يحيي في مسامع ضحيته لغة «النسوان» الباكية الذليلة. يذكرها دومًا بتأنيثها».[53]

لا يمكن لأحد أن يمارس عنفًا قد يبلغ درجة القتل والمجازر الجماعية، إلا إذا كان ينظر إلى الآخرين (المختلفين) على أنهم أدوات سلطته ووسائل تحقيق غاياته، أي إنهم حيوانات أو أقل من ذلك. هكذا، ينظر القادة إلى «الجماهير» والحكام إلى الرعايا، فيتحول الحكام أنفسهم إلى حيوانات مفترسة أو آلات فتاكة؛ لأن تشييئ الإنسان أشد وطأة من حيونته، فالحروب التي يعلنها القادة والزعماء ويشنونها، إنما يشنونها لتحقيق أهدافهم الشخصية ومصالحهم الخاصة. «هذه الأهداف والمصالح تصل إلى الأفراد بطريقة خاصة تجعلهم مؤهلين للقتل من أجلها في الميدان، غير أن تأهيلهم لهذا القتل لا ينتهي عند استعدائهم [...] الخصم لقتله أو إيقاع الهزيمه به، بل يمتد إلى قتل الجريح والأعزل والمستسلم ثم المدني المسالم، ما يمكن تلخيصة بالرغبة في إبادة الآخر إبادة نهائية»[54]. هكذا، كانت الحروب دومًا، وهذا ما نراه في سورية اليوم أو في العراق وغيرها. فما الذي يجعل جنودًا من الروس أو الأميركيين أو غيرهم يقتلون أناسًا لا يعرفونهم، ولا تربطهم بهم أي رابطة إيجابية أو سلبية، سوى رابطة الوجود على كوكب واحد؟ ما يحصل اليوم هنا، وفي غير مكان، هو استلاب حقيقي لحقوق الإنسان، واستلاب للفكر والروح والجسد، ومن ثم استلاب الإنسانية برمّتها.

«الجسد هو الأنثى فينا، أو على الأقل، تلكم هي الأيديولوجيا الموروثة، بجذورها الضاربة في دمائنا منذ آلاف السنين». تلك الدلالة الرمزية على ضعف المرأة في المجتمعات المؤدلجة اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا، وعلى أنها الآخر المختلف لدى الرجل تلك المجتمعات، فهي ليست الروح التي ترغب وتريد وتشعر بالألم واللذة، إنما هي الجسد الفيزيائي الذي يعمل بيولوجيًا، من دون كلل. «الجسد كثيف الروح، والروح لطيف الجسد»، هكذا وصف أبو حيان التوحيدي[55] العلاقة بين الروح والجسد المجتمعتين في الإنسان والمرتبطتين ببعضهما ارتباطًا وثيقًا لا فصل بينهما، أي إن الروح هي الطاقة الحيوية للجسد، تشعر بالألم واللذة، فإذا كان الجسد تعيين للإنسان من حيث الوجود، فالروح هي الحقيقة الثابتة أو الوجه الآخر لهذا التعيين.

تعذيب الجسد هو بالضرورة تعذيب الروح والذّات؛ وصولًا إلى هدر كرامة الضحية وإلغاء وجودها معنويًا، على الرغم من إصرار الجلاد على إبقاء ضحيته على قيد الحياة، فالروح إذًا هي الوجود المعنوي للإنسان، وقد لاحظ مصطفى حجازي أن المعيار الذاتي للكيان الإنساني هو الروح، وهو

(53) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 57.

(54) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ط 2 (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، بلا تاريخ)، ص 25 (بتصرف).

(55) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص 28.

موطن الأنا الذاتية التي تسمو إلى مستوى العقل. «الآلام المبرحة، التي تطلّع الروح، تلغي التاريخ الذاتي كليًا، وترد الشخص إلى ما قبل الهوية والكيان. وإذا كانت آثار التعذيب رغم عنفه تزول بسرعة، إلاّ أن الأثر الروحي يبقى، ويجعلك تشعر أن ذاتك تغادر حين تكون الروح على وشك المغادرة»[56]. فلعلنا نتساءل ما الدافع الرئيس وراء هذا النكوص الإنساني أو الانهيار الأخلاقي؟ ما الذي يجعل من الجلاد جلادًا يقتل أو يعذب بدم بارد، أو حتى يتفاخر بما يفعل؟

العامل الأول، والأهم في ارتداد الإنسان إلى شكل وجوده الأول، هو السلطة المستبدة بالإنسان، فالإنسان المسلوب الإرادة والمجرد من حريته هو حيوان بالضرورة. تبدأ السلطة منذ ولادة الإنسان: السلطة الأسرية، ثم السلطة التعليمية، والسلطة الوظيفية والسلطة السياسية، وقد عبّر فرويد عن ذلك، في التحليل النفسي بأن «الرغبة تولد مكبوتة»، فالإنسان المتلفع بعباءة السلطة تصبح السلطة عنده هي التابو الحديث الذي لا تعصى أوامره، فإذا كانت الروح هي رأس الجسد، كما تقول الأيديولوجيا الموروثة بأن الرجل هو رأس المرأة، فإن الجسد لا يضعف إلاّ إذا سبقته إلى ذلك الروح. إن كل العلاقة بين الجلاد والضحية تتلخص في سؤال واحد، وهو «لمن الرأس؟ لمن الأولوية؟ أللروح أم للجسد؟ أللرجل أم للمرأة الساكنة في لحم كل رجل؟»[57]. هذا هو التوصيف المدهش لنظرة المجتمع الذكوري للمرأة، الذي تفنن فيه طرابيشي على غرار جدلية الجلاد والضحية، وعلى غرار السلطة التي تزدري الرغبات وتكبتها. الروح هي صانعة الرغبات للجسد، و(المرأة) ليست إلّا جسدًا يلبي رغبات الروح (الرجل)، وتهميش المرأة هو السبب الرئيس في تردي حالة المجتمعات الخاضعة لسلطة ذكورية تقودها إلى مصير مظلم، ما دام الشرط النسوي متدهورًا إلى هذا الحد؟. في هذه المقولة، يضع طرابيشي اللبنة الأولى في تقويض المركزية الذكورية والأيديولوجيا الذكورية.

لدى المهيمن تحديدًا السلطة في فرض رؤيته الخاصة عن نفسه، على أنها موضوعية وجماعية، للحصول من الآخرين الذين، كما في الحب أو الإيمان، يتنازلون عن سلطتهم الجنسية في الموضعة، ويقيم بذلك، في ذات مطلقة لا خارج لها، مبررًا بالكامل في البقاء كما هو موجود[58]. «إن القطع الأبوي بالأمر، بعده انخراطًا غير مشروط في نظام الأشياء، يتعارض مع التفهم الأمومي الذي يرد بعرضية الضرورة وتأكيد الاحتمال، على الحكم الأبوي، وكلاهما قائمان على اعتقاد يمنح انخراطًا في قانون الرغبة واللذه انخراط بداهة، ولكنه مضاعف بضعفي التنازل المشروط لمبدأ الواقع»[59].

(56) حجازي، الإنسان المهدور، ص 135

(57) طرابيشي، الأعمال، ج 2، ص 59.

(58) بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 107، الهامش 19.

(59) بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 110.

إن التنشئة الاجتماعية التفريقية تهيئ الرجال لحب ألعاب السلطة، وتهيئ النساء لحب الرجال الذين يلعبونها، فالكاريزما الذكورية هي في جزء منها سحر السلطة، والإغراء الذي يمارسه تملك السلطة بذاته على أجساد ضبطت دوافعها ورغباتها، وفق تنشئتها الاجتماعية سياسيًا[60].

من الصعب التيقن من الآثار، المباشرة وغير المباشرة، لمبدأ القوة أو مبدأ الغلبة والقهر في العلاقات الاجتماعية، بوجه عام، وفي العلاقات بين الرجال والنساء، بوجه خاص، في مجتمع لديه خبرة تاريخية في التستر على عيوبه ومثالبه، وإعادة إنتاجها بلا كلل. من الصعب كذلك تبين جميع أشكال العنف في المنازل والمدارس والمعامل والمؤسسات العامة والخاصة. الناس معظمهم يقولون بعفوية خالصة: «تعب البال» أصعب من تعب البدن، فالثاني يزول بالاغتسال والراحة، لكن ما الذي يمكن أن يزيل الأول؟ هذه العفوية لا تدرك أن تعب البال هو تعب البدن ذاته، ولكنه أعمق غورًا وأشد مضاضة وأكثر دوامًا من التعب الناجم عن عمل شاق، بل لعل العمل الشاق يهدهده قليلًا أو كثيرًا، فيسكته إلى حين.

الأصعب من ذلك كله تبين مدى الشقاء الجنسي، على وجه الدقة والضبط. الشقاء الذي قد يفسر كثيرًا من الظواهر، في ضوء علاقات القوة، الظاهرة والخفية وعنف السلطة، لندرة الدراسات والاستطلاعات والبحوث الميدانية ومواربتها، فقلّما ينطلق الكتاب والباحثون عندنا من أولوية أسئلة الحياة وأشكالها الظاهرة على المبادئ النظرية والمعايير الأخلاقية، وقلما يراجعون المبادئ والمعايير في الواقع المعيش والتجارب الحية والوقائع العارية ومنطق الحياة. قلما يتساءلون عن جذور «العنف الاجتماعي» الصادر عن أرواح مكبوتة ومحرومة أو عن حرمان يراكم الكبت، قبل أن يطلقه عنيفًا وقاسيًا، «يحول الحياة إلى جحيم والمستقبل إلى أحجية»، بتعبير فيصل دراج[61].

«العنف هو العنف، ماديًا كان أم رمزيًا، تمتد جذوره إلى نرجسية فردية وجماعية، أو مركزية إثنية أو مذهبية، هي مركزية ذكورية تولد أشكالًا شتى من العنصرية. لا فرق هنا بين عنصرية غالبة وأخرى مغلوبة، سوى في الغلبة والمغلوبية، وهما دول بين الناس، فالعنصرية هي العنصرية أيضًا، والوعي الذي تولده لا يرتد إلى «جوهر إنساني» عربي أو إسلامي مثلًا، بل إلى شروط حياة جافية بلا روح، وآلهة متقلبة المزاج في اختيار شعوبها، فلا يتأتى عنف إلا من فائض القوة الذي يتعدى حدود التكافؤ، ومن شروط إمكانه المادية والمعنوية في المجتمع المعني. إذا كانت السلطة المادية تتركز في الأمر والنهي والسيطرة والإخضاع والتصنيف والتوزيع والمراقبة

(60) بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 122.

(61) من مقدمة فيصل دراج لكتاب: بورديو، بؤس العالم، ج1 (الرغبة في الإصلاح)، محمد صبح (مترجمًا) (دمشق: دار كنعان، 2010)، ص 5 6-.

والعقاب، وكل ما من شأنه أن يدرأ عنها الموت والفناء، فإن السلطة المعنوية ناعمة ورهيفة تسري في الجسد المذكر والمؤنث، من دون أن يشعر بها»[62].

لكل من السلطتين أشكال متفاوتة، في القوة واللين والوضوح والإبهام، تنبثق من واقع اللاتكافؤ واللامساواة واللاعدالة في الشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية، ومن الشقاء و «تعب البال» خاصة. لكن، للسلطة الرمزية فعل منوّم يشبه فعل السحر أو التنويم المغنطيسي، فهي بعنفها الرمزي وطابعها المخدِّر والمنوِّم تتغلغل في أعماق الذات، وتلامس أوتارَها الأولية البادئة بإدراك الموت، فترقص الذات النائمة على هذا الإيقاع المميت أو المعطِّل قوى النفس أو الروح، فتتقمص الذات نفسًا أخرى وروحًا آخر، وتسقطهما على مثلها الأعلى، فتغدو هي هو، نفسيًا وذهنيًا وأخلاقيًا، والرُّسابة المتبقية بعد هذه العملية تستغرقها الرغبة. أي إن الذات تنشطر شطرين: أحدهما تقيمه الرغبة والآخر يقيمه المثل الأعلى الخارجي والمخارج للذات. هذا الانشطار هو ما يولِّد المفارقات جميعها، ولا يلتقي الشطران ولا يندمجان إلا في حال ممارسة العنف والإرهاب.

من هنا، لا يتأتى عنف إلا من تشييء الإنسان وعده موضوعًا خارجيًا لذات نرجسية ووسيلة لغايات هذه الذات المريضة ومآربها، وأداة سيطرتها على أخريات وآخرين. الانشطار المشار إليه يطرح ضرورة إعادة التفكير في التربية والتعليم والتلقين الأيديولوجي، فقد استيقظ كثيرون من الدعاة الأيديولوجيين في سورية على واقع أن مظاهر الانحطاط الأخلاقي المخجلة، التي برزت في أثناء الحرب، وما تزال سارية، هي نتيجة ما زرع في رياض الأطفال والمدارس والمعاهد والجامعات ومؤسسات التلقين الأيديولوجي، ولا سيما الأحزاب العقائدية وتنظيمات الواجهة، وأن التربية الدينية بوجه خاص لم تكن قط تربية أخلاقية.

الهيمنة الذكورية، بالطريقة التي تفرَض بها والطريقة التي تُحتمَل بها، هي المثال الأكثر تعبيرًا عن ذلك الخضوع المفارق، بما هو أثر للعنف الرمزي الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهن. العنف الذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديدًا بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة حدًا أدنى[63]. إن السلطة الناعمة، التي تمارس على الذكور أو الهيمنة، بتعبير غرامشي، تؤدي إلى النتائج نفسها، التي تؤدي إليها الهيمنة الذكورية على الإناث.

السلطة الرمزية، مثل سلطة الشيخ على المريد[64] والمعلم على المتعلم والرئيس على المرؤوس

(62) جاد الكريم الجباعي، «الهيمنة الناعمة»، مجلة ذوات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

(63) بورديو، الهيمنة الذكورية، 16.

(64) راجع/ي: عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، عبد المجيد جحفة (مترجمًا) (الدار البيضاء: دار توبقال، 2010).

و»الكبير» على «الصغير» و»الأعلى» على «الأدنى» أو الفوق على التحت، حتى الصديق على صديقه أو صديقته.. إلخ، كلها أشكال للسلطة الذكورية التي تمارس على الأجساد مباشرة، خارج كل إكراه جسدي، كما يفعل السحر. لكن ذلك السحر لا يعمل إلا إذا استند إلى استعدادات مودَعَة بوصفها محركات في أعمق أعماق الأجساد. نلحظ ذلك تحديدًا في علاقات القرابة وكل العلاقات المصممة بحسب هذا النموذج، حيث تعد هذه الميول الثابتة للجسد المُنشأ (المطبَّع) اجتماعيًا، وتعاش في منطق العاطفة (الحب البنوي والأخوي..) أو في منطق الواجب التي غالبًا ما تختلط بتجربة الاحترام والتفاني العاطفي، وتستطيع البقاء طويلًا عند اختفاء شروطها الاجتماعية[65].

هذا لا يعني أن النساء يستسغن الهيمنة المفروضة عليهن، وأنهن مسؤولات عن استعدادهن لتقبل الهيمنة أو عن قابليتهن للهيمنة (مثل القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي) ولا الرجال كذلك، بل إن هذه الاستعدادات نتاج بنى موضوعية موسومة بالهيمنة الذكورية، وقد تأصلت في الأجساد على مر العصور، فإذا لم نستوعب الآثار الثابتة التي يمارسها النظام البطركي الذكوري على الأجساد، لا يمكننا فهم الخضوع المفتون الذي هو أثر خالص من آثار العنف الرمزي. إن الاعتراف بالحدود السحرية بين المهيمنين والمهيمن عليهن، التي يثيرها سحر السلطة الرمزية، تسهم من خلالها المهيمن عليهن، من دون علمهن غالبًا وضد مشيئتهن أحيانًا، في تمرير الهيمنة من خلال قبولهن الضمني بالحدود المفروضة، وكذلك المهيمن عليهم من الذكور. نستحضر هنا كتاب (الشيخ والمريد) لعبد الله حمودي، وننوه بأهميته.

رابعًا: المرأة واللغة

رأى طرابيشي أن المرأة تكتب بأحاسيسها؛ معتمدًا على التحليل النفسي من خلال أبطال الرواية «النسوية» التي يراها «رواية تكتبها النساء»، إذ لاحظ الفرق بين النسوية، بمعناها التحرري والمناهض للعنف، وبين ما تكتبه المرأة، مما يكرس العنف الذاتي والصراع بين الرجل والمرأة. المرأة؛ متسلحةً «بالأشواك والبنادق، والرجل متسلح بقضيبه»، وتقول المناضلة النسوية جرمين غرير: «إن على النساء أنسنة القضيب بحيث يعود، لا سلاحًا من الفولاذ، بل لحمًا»، ونحن نضيف: وعليهن أيضًا أنسنة العالم، ولكن كيف يمكن للعالم أن يتأنسن وما يزال مبدأ القوة والغلبة سائدًا في ثقافة بعض مجتمعاته، وما دام فيه ضعيف وقوي/ ة، سيد ومسود/ ة، ونساء مهمشات لا تسمع أصواتهن.

لاحظ أن الكتابة النسوية في المجتمعات المتردية اجتماعيًا لا تنم على روح الجماعة النسائية، إنما هي انعكاس لشخصية الكاتبة وما ينتج عن حالتها النفسية، ولكنه لا يتنكر لإبداعها في الكتابة وفي

(65) بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 67- 68.

السرد تحديدًا؛ مبينًا هذا الإبداع هو ردّ فعل على اضطهادها وليس فعلًا قائمًا بذاته أو بالضرورة. طرابيشي لا يتوجه بنقده إلى المرأة، إنما إلى «الأنا» الذكورية التي ظهرت في كتابة المرأة، عوضًا عن «الأنا» الأنثوية، وتحولت إلى صراع داخلي بينها وبين أنوثتها، ومن ثم إلى صراع بينها وبين الرجل ليس تحديًا للقانون الاجتماعي، بل تحديًا للقانون البيولوجي، بحسب ما رآه طرابيشي من انعكاسات في الكتابة النسوية: «الناس ما خُلقوا ذكورًا وإناثًا ليتعارفوا ويتحابّوا، والإنسان ما خُلق من نصفين، مذكر ومؤنث، ليلوب النصف أبد الدهر عن نصفه، بل خُلق الرجل رجلًا والمرأة امرأة، ليكون ما بينهما صراع وحرب إلى أبد الآبدين [...]، فليس صحيحًا أن العلاقة الأكثر طبيعية بين إنسان وإنسان هي العلاقة بين رجل وامرأة، وإنما العلاقة الأكثر عداوانية التي تقوم بين إنسان وإنسان هي علاقة الذكر والأنثى»[66].

إن «المرأة التي تقرأ، وأكثر منها بكثير المرأة التي تكتب، تعتبر في الأوضاع الراهنة عنصرًا مزعجًا وتناقضًا في أوضاع العصر الحديث»[67]. يشير ستيوارت مل إلى أن وضع المرأة المنفتح على الحياة يتناقض مع مبدأ هوبسن في خيار الزواج وتحديد خياراتها الأخرى (هذا أو لا شيء) التي يحددها لها المجتمع أو الزوج أو الأب، وفي حالات كثيرة الأخ. «ومن ثم، كان الخطأ تنشئة النساء على أي شيء سوى السرايا والمحظيات وخدم المنازل»[68].

من الملاحظ أن مل يتحدث عن صوت المرأة الحاضرة في المجتمع البريطاني، اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، ولكنها مستعبدة في بعض الأحوال. كذلك بورديو المدافع بعمق عن المرأة، وهي أيضًا حاضرة في المجتمع الفرنسي، مع اختلاف في الزمن الفاصل بين المفكرين، على خلاف طرابيشي الذي يدافع عن المرأة الغائبة في المجتمعات المتخلفة، وإن حضرت فحضورها حضور الذكر، نفسيًا وثقافيًا واجتماعيًا. المرأة المنفتحة على الحياة وطلاقتها هي «أخت الرجال»، وليست هي بذاتها، ولا حرة بذاتها ولا مستقلة بذاتها، فهذا التحديد، تحديد المرأة بالرجل أو تعينها به، ينفي ذاتيتها وكيانها الحر والمستقل.

يقول عبد الحميد بن يحيى الكاتب: «اللفظ فحل والمعنى بكر»[69]. كيف يمكن للإنسان أو كيف يتسنى له معرفة معنى الكلام قبل لفظه أو حتى الإشارة إلى اللفظ؟ ارتباط المعنى باللفظ دليل خضوع الأول للثاني والالتحاق به، فلا وجود للمعنى من دون اللفظ، فالبكر «أنثى» والفحل «ذكر»، والوجود للذكر والعدم للأنثى. هكذا، كانت قسمة عبد الحميد الكاتب وغيره الكثير من الفقهاء

(66) طرابيشي، الأعمال، ج 3، ص 265.

(67) مل، استعباد النساء، ص 69.

(68) مل، استعباد النساء، ص 69.

(69) عبد الله محمد الغذّامي، المرأة واللغة، ط3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 7.

والكتّاب والفلاسفة، مثل الجاحظ وأرسطو وغيرهم، فقد احتكر الرجل علم الكتابة للحديث عن المرأة والتفنن في الخطاب وترك لها لغة الحكي والمسامرة الشفوية.

أوجد الرجل شهرزاد موضوعًا للحكي والسرد الليلي، بذاتٍ ليست ذاتها، وهي تحمل العلم والمعرفة المقصورة على الذكور، وحين يدركها النهار ويسدل الليل ستارته، يحجب عنها الكلام، ليصبح مشرعًا أمام الرجل. مع أن شهرزاد روّضت الوحش الموجود داخل شهريار (الرجل)، ولكنه بقي ساكنًا فيه إلى وقت الحاجة، كما روضت (شمخاة أنكيدو الإنسان المتوحش) في أسطورة جلجامش.

أعجبت فاطمة المرنيسي بشهرزاد المتحدثة -ونحن أيضًا وكل من قرأها- واتهمت الغرب بتحويلها إلى راقصة واختزال قصصها وحكاياتها بمسرح صامت، وهي المدركة تمامًا (المرنيسي) أن للجسد النصيب الأكبر من اللغة، ولكن التأثر الكبير، الذي يلازمها بجدتها «الياسمين»[70] وثقافتها الشفوية، جعلها تغض الطرف عن أن شهرزاد من صُنع الرجل، مع أننا لا نعرف نسب النص، إن كان لرجل أم لامرأة، ولكننا نعرف جيدًا أن الكتابة والتدوين في ذاك العصر كان مقصورًا على الرجال، وإذا تساءلنا: هل شهرزاد من كتابة امرأة أم من كتابة رجل؟ يجيبنا عبد الله محمد الغذّامي، من خلال «التفريق بين مفهوم التأليف ومفهوم التدوين»، بقوله: «وقد نزعم هنا أن الرجل قد دوّن النص، والمرأة هي التي ألّفت وتخيلت وحكت الحكايات[...] ، وهو حينما كتب النص ودوّنه، لم يفعل ذلك احتفاءً وتقديرًا للحكايات، بدليل أنه لم يضع اسمه على النص؛ احتقارًا له وتعاليًا عليه».[71] من ثم، يستنتج الغذامي أن «جسد النص السردي [بوصفه] جسد الأنثى، بدأ في أول ليلة وامتد ألف ليلة وليلة، وهي فترة الحمل والولادة والحضانة عند المرأة»،[72] فكانت شهرزاد تلد الحكاية لإلهاء الرجل عن جسدها الذي كان السبب في إقدام شهريار على قتل النساء.

تقول المرنيسي: «شهرزاد هو اسم الفتاة التي تقصّ حكايات ألف ليلة وليلة. إننا لا نملك معلومات كثيرة بشأن هذه الحكايات الغريبة، باستثناء أن القصاص كانوا يروونها باللغة العربية للترفيه عن المارة في بغداد خلال العصر الوسيط، [على الرغم من] أن أصلها يعود إلى الهند وبلاد فارس»[73]، فالتعريف الذي أوردته المرنيسي لشهرزاد يكفي لأن تكون المرأة موضوع ترفيه عن الرجل، في صورتها النمطية المتجذرة في ذهنه هو، وفي ممارسته تفوقه الذكوري في الحياة العملية، وهو يكتب وهي تحكي، قد

(70) فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، فاطمة أزرويل (مترجمة) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 17.

(71) الغذّامي، المرأة واللغة، ص 61.

(72) الغذّامي، المرأة، ص 60 (بتصرف).

(73) المرنيسي، شهرزاد ترحل، ص 61.

ساعدته في ذلك المرأة نفسها، من خلال نظرتها إلى ذاتها، كما ينظر إليها الرجل، وفي لغتها التي لا يفهمها الرجل إلاّ تكريسًا لسلطته وسيادته.

يرى بو علي ياسين أن المرأة انتصرت على الرجل في حكايات شهرزاد «انتصار العبد على السيد»[74]. من ثم يتساءل، من خلال بعض الحكايا التي تُظهر صورة المرأة «إنسانًا ناضجًا» والرجل «غيورًا وذا عقل قاصر»، «ألا يمكن أن يكون هذا القول قولًا نسائيّ المصدر؟ هذا ما يدفعني إلى الظن أن للنساء دورًا أو تأثيرًا في تأليف أصل الحكايات الشهرزادية، وإن بدا الآن ضعيفًا بعد أن طغى عليه التناول الرجالي المزمن للحكاية»[75].

إذًا، نحن إزاء ثقافتين لغويتين: إحداهما شفوية خصصها الرجل للمرأة، ليبقى سيدًا على الثقافة الثانية المكتوبة والمقروءة والمؤولة. لكننا اليوم أمام ثقافة واحدة هي ثقافة السلطة المركزية (الذكورية)، بدءًا من السلطة الأسرية ومرورًا بالسلطة التربوية التي كرّست في ذهن الأطفال سيادة الذكورة على الأنوثة، من خلال الخطاب الذكوري في المناهج التعليمية والوسائل الإيضاحية التي تصور الأم في المطبخ والابنة إلى جانبها، والأب يقرأ كتابًا والابن إلى جانبه، انتهاءً بالسلطة السياسية التي دجّنت أفراد المجتمع جميعها (إناثًا وذكورًا) في تلك الثقافة التي ستعيد إنتاج العنف والصراع بين الذكور والإناث، وتحدّ من العمق المعرفي لدى الجيل الناشئ، حتى إنه عندما دخلت المرأة عالم الكتابة، بعد معاناتها الطويلة مع الحكي، دخلته بثقافة المذكر المتجذرة في لا وعيها، فليس من الممكن الانعتاق من الهيمنة المركزية في مجتمعاتنا البطركية، إلا بموجب الانعتاق من اللغة الذكورية التي تلغي نصف المجتمع.

خامسًا: موقف طرابيشي من الثورة السورية

أن تنهض المرأة وتنتكس، بنهوض المجتمع وانتكاسه، فهذا يعني أنها بدأت تتشكل كائنًا مستقلًا، وأن تطير المرأة وتسقط، فيعني أنه نبت لها جناحان ليّنان ربما، ولكنهما جناحان. لا يعنينا هنا موقف طرابيشي السياسي والأيديولوجي من الثورة، إلا من هذا الجانب، جانب نهوض المرأة في ثورات الربيع العربي إلى جانب الرجل والشابة إلى جانب الشاب والفتاة إلى جانب الفتى والصبية إلى جانب الصبي، لا «تصعيد» ولا «قطيعة» ولا «رهاب»، بل استجابة لنداء الحياة وتوق إلى الحرية عزّ نظيره في تاريخنا. مع ذلك أغمض طرابيشي عينيه عن مشهد الثورة وأغلق أذنيه دون صوت الحرية. صحيح أنه «ليس عمل المثقف تشكيل الإرادة السياسية للآخرين، إنما يكمن عمله في التحاليل التي يقوم بها لميادين هي ميادينه، وفي إعادة مساءلة البديهيات والمسلمات، وزعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، كما

(74) بوعلي ياسين، الأعمال الكاملة، المجلد الأول (خير الزاد من حكايات شهرزاد)، ط3 (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2003)، ص 69.

(75) ياسين، الأعمال، ص 70.

يكمن في تبديد الأمور المألوفة والمقبولة، وإعادة النظر في القواعد والمؤسسات، ولكن عليه المساهمة في تشكيل إرادة سياسية يقوم بدوره فيها بعده مواطنًا (وإن كان مهاجرًا أو مهجَّرًا)؛ انطلاقا من عملية إعادة الأشكلة (وإنتاج المفاهيم)، وهي عملية يقوم فيها بدوره بعده مثقفًا»[76]. يؤخذ على طرابيشي تخليه عن دوره بصفته مواطنا سوريًا ومثقفًا عربيًا، وأنه لم يقم بواجبه بوصفه مثقفًا ذا نزوع إنساني.

خاتمة

لا شك في أن السمة الذكورية ما تزال سمة الحضارة الحديثة، وسمة المجتمعات البشرية كافة، مع فروق قليلة أو كثيرة، وأن السلطات كافة ما تزال سلطات ذكورية بوجه عام، حتى في البلدان التي تتسلم رئاستها امرأة، ولكن المرأة تمارس ألعاب السلطة (في نفس الرجل)، على نحو مختلف، وأكثر نعومة وذكاء مما يمارسها الرجل. قد يكون من الغلو، إن لم يكن من الخطأ، جعل خطاب حرية المرأة واستقلالها ومساواتها بالرجل، في الحقوق المدنية والسياسية، نوعًا من بكائية أو سردية مظلومية أو مرثيةً للحضارة والمجتمعات البشرية.

لعل المسألة برمتها مسألة نمو وتقدم، في شروط تاريخية محددة، مع تراجعات وانتكاسات واستئنافات، على صعيد البشرية كافة وكل مجتمع على حدة، أو مسألة تحول المجتمع المعني وأي مجتمع تحولًا تدريجيًا عسيرًا ومتعثرًا إلى مجتمع ديمقراطي. إن المركزية الذكورية لا تنفصل عن أشكال المركزية الأخرى، بما فيها مركزية الدولة القومية أو الدولة الديمقراطية التي تعاني من اختلاجات قومية مترسبة في بنيتها من تاريخ ميلادها، وهي لا تنفصل في بلادنا خاصة عن الاستبداد الديني والسياسي، ولا سيما الاستبداد الكلي، بما هو شر كلي وإهانة للكرامة الإنسانية وإخماد جذوة الحياة الإنسانية، وبوارق الابتكار والإبداع، وهذان الابتكار والإبداع أدنى إلى خصائص الأنوثة في الذكور والإناث، سواء بسواء، بغض النظر عن شروط إمكانهما، وهي شروط حاكمة.

المرأة ليست كيانًا إنسانيًا هامدًا أو سلبيًا، كما ينسب إليها عادة، حتى في ظل الاستبداد، فالسلب ليس همودًا ولا يعرف الهمود، بخلاف الإيجاب، بل لعل الأنوثة هي السلب الخلاق أو النفي الخلاق للذكورة، والنفي الذي يعيد إنتاج الذكورة مرة تلو مرة، والمرأة هي النفي الخلاق للرجل، على الصعد جميعها، وهي تعيد إنتاج الرجولة مرة تلو مرة، في أفق الاكتمال في سياق إعادة إنتاج أنوثتها مرة تلو مرة، في الأفق ذاته. لا تكتمل الذكورة إلا بالأنوثة، والعكس صحيح، والاكتمال هنا ليس اكتمال زائد بناقص، مثلما يتوهم العلماء والباحثون الإسلاميون، من أمثال أنور الجندي ومحمد عمارة وغيرهما، بل اكتمال إيجاب ونفي متكافئين. سلطة الأنوثة هي قوة السلب التي تعتري الإيجاب الذكوري، وسلطة

(76) فوكو، هم الحقيقة، ص 116.

المرأة هي قوة السلب التي تعتري سلطة الرجل. المرأة ليست هي الأصل، كما ادعت نوال السعداوي، والرجل ليس هو الأصل أيضًا. إن الأصل هو الإنسان مبدأ وغايةً.

ملاحظة الحياة اليومية لكل أسرة في أي مجتمع، وملاحظة أي علاقة بين شاب وشابة أو رجل وامرأة، يمكن أن تكشف عن أشكال ممارسة المرأة ألعاب السلطة، إذ في أعماق سلطة الرجل تكمن المرأة الأم والمرأة المحبوبة أو المشتهاة أو التي يراد إرضاؤها أو إسعادها أو نيلها أو اقتناصها أو غزوها. المرأة غاية الرجل والسلطة وسيلته إليها، وإنها عذاب الرجل وشقاؤه، حتى يثوب إلى رشده ويتعرَّف ذاته؛ كائنًا إنسانيًا كليًا في مرآتها، بصفتها كائنًا إنسانيًا كليًا. الكائن الإنساني الكلي هو وحدة الذكورة والأنوثة ووحدة الفرد والنوع ووحدة الفرد والمجتمع ووحدة الفرد والدولة، بقدر ما تكون الأخيرة حياة أخلاقية للشعب، بتعبير ماركس. الرجل غاية المرأة والسلطة وسيلتها إليه، حتى تثوب إلى رشدها. إن المقصود بالرشد هو أن يصير الإنسان (الرجل والمرأة) غاية ذاته، لا وسيلة لأي غاية، وهذا هو شرفه وكرامته، ومعنى كونه كائنًا نوعيًا.

أخيرًا، يمكن القول إن طرابيشي ينتمي إلى فئة الهراطقة من المثقفين الهامشيين، وقد أسهم أسهامًا مميزًا في ترشيد خطاب تحرر المرأة، أكثر مما أسهم في سيرورة تحررها، شأنه في هذا شأن غيره من المثقفين الهامشيين، في ظل استبداد كلي يزهق الروح وأمة «ما أنا بقارئ». حين يكون العصاب دينًا والدين عصابًا جماعيًا، بحسب تعبيره، تكون الهرطقة مغامرة بطولية لا تطوى رايتها، غير أن ما يجعل مجده هشًا، على الرغم من غزارة إنتاجه وثرائه، أنه لم يبن على مناهضة سلطات بلاده، الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية، وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه عالمية المثقف، كما لاحظ إدوارد سعيد[77].

(77) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، أسعد الحسين (مترجمًا) (دار نينوى، دمشق، 2011)، ص 89.

مراجع البحث ومصادره

1. ابن منظور، لسان العرب، ط2 (بيروت: دار الصادر، 2003).
2. أرندت. حنة، أسس التوتاليتارية، أنطوان أبو زيد (مترجمًا)، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2016).
3. بورديو. بيير، الهيمنة الذكورية، سلمان قعفراني (مترجمًا)، ماهر قريمش (مراجعًا) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
4. بؤس العالم، ج1 (الرغبة في الإصلاح)، محمد صبح (مترجمًا) (دمشق: دار كنعان، 2010).
5. حجازي. مصطفى، الإنسان المهدور (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).
6. الجندي. أنور، حركة تحرير المرأة في ميزان الإسلام (القاهرة وبيروت: دار الأنصار، بلا تاريخ).
7. حمودي. عبد الله، الشيخ والمريد، عبد المجيد جحفة (مترجمًا) (الدار البيضاء: دار توبقال، 2010)
8. شفر. ليندا جين، أنثوية العلم من منظور الفلسفة النسوية، يمنى طريف الخولي (مترجمة)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس 2004).
9. صن. أمارتيا، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، سحر توفيق (مترجمة)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، حزيران/ يونيو 2008).
10. طرابيشي. جورج، الأعمال النقدية الكاملة، (دبي: دار مدارك للنشر، 2013).
11. المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991).
12. شرق وغرب، ط4 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997).
13. عدوان. ممدوح، حيونة الإنسان، ط 2 (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، بلا تاريخ).
14. العروي. عبد الله، مفهوم الحرية، ط 5 (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1993).
15. عمارة. محمد، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2009).
16. الغذّامي. عبد الله محمد، المرأة واللغة، ط3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).
17. فرويد. سيغموند، ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983).
18. فوكو. ميشيل، همُّ الحقيقة، مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش (مترجمون) (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006).
19. ماركس. كارل، مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية، محمد مستجير مصطفى (مترجمًا) (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، بلا تاريخ).
20. باور. ماركس، حول المسألة اليهودية، إلياس مرقص (مترجمًا) (بيروت: دار الحقيقة، بلا تاريخ).
21. المرنيسي. فاطمة، نساء على أجنحة الحلم، فاطمة أزرويل (مترجمة) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

22. هل أنتم محصنون ضد الحريم، نهلة بيضون (مترجمة)، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).
23. مل. ستيوارت، استعباد النساء، إمام عبد الفتاح إمام (مترجمًا) (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998).
24. هاينز. ميليسيا، جنوسة الدماغ، ليلى الموسوي (مترجمًا)، سلسلة عام المعرفة، العدد 333 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو 2008).
25. ياسين. بو علي، الأعمال الكاملة، ط3 (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2003).

المرأة في فكر جورج طرابيشي

ميّة الرحبي

مقدمة

من المثير للدهشة أن (الأعمال النقدية الكاملة) لجورج طرابيشي، بأجزائها الثلاثة وتناولها روايات وقصصًا ومسرحيات كتبت في القرن العشرين، تركز نقدها كله وبمجمله على علاقة الرجل الشرقي بالمرأة، وإن من نواح مختلفة يختلط فيها البعد الحضاري بالتاريخي والنفسي. يبرر طرابيشي ذلك بأن «النظرة إلى المرأة، من حيث إنها في مجتمع أبوي متأخر مثل المجتمع العربي، تتلخص وتتكثف فيها النظرة إلى العالم والوجود بأسره»[78].

من يقرأ نقد طرابيشي الأدبَ الذي يكتبه الرجال قد يجزم، من دون شك، أن طرابيشي نصير المرأة، ومدافع عنها، وناقد موقف الأدباء الرجال منها، إذ يرى طرابيشي أن الأدب الرجالي العربي يجسد علاقة مأزومة بين الرجل والمرأة؛ واصفًا إياه بأنه «منطق رجال، في عالم رجال وثقافة رجال ورواية رجال»[79]. ويؤكد طرابيشي، في مواضع عدة، حبه المرأةَ، ويصفها بأنها «الكائن الذي تتجسد فيه القيم النقيضة لما نرفضه في الحضارة المتوارثة، وعلى الأخص العنف الذي كان ويبقى وصمة التاريخ البشري بأسره، من حيث أنه تاريخ صنعه الذكور»[80].

يظهر طرابيشي انحيازًا واضحًا إلى المرأة بقوله: إن «تحرر المرأة من اضطهاد الرجل،]ومن ثم[من عنفه، هو معيار التقدم باتجاه العصر الحضاري الجديد»[81]، ويستشهد بقول فورييه: «إن الموقف من المرأة يحدد الموقف من الإنسان والمجتمع ومن الوجود بأسره»، وهو يميّز بين أصناف متعددة للموقف السلبي من المرأة في الأدب العربي الذي يكتبه الرجل:

- الرجل عدو المرأة.
- النظرة الدونية إلى المرأة.

(78) جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة (دبي: دار مدارك للنشر، 2013)، ج2، ص11.

(79) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 419.

(80) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 11.

(81) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 11.

- تجنيس العلاقة الحضارية والخصاء الحضاري.
- الأم- الأمة المستعمرة.
- الخوف من الخصاء والمازوشية.

الرجل عدو المرأة

لا شك في أن إحراز قصب السبق، في هذا المجال، هو لتوفيق الحكيم، فالرجل عنده هو المكافح من أجل لقمة العيش، وهي بطبيعتها الشريرة والخيانية، ومهمتها إنفاق موارد الزوج من معاشهما المشترك، وكبح نفسها عن «اختلاس مال الزوج كي تتزين به لرجل آخر»[82]. يا للأسف، فهذه النظرة العدائية ضد المرأة نجدها في كتابات كثير من رواد عصر النهضة.

حتى الكواكبي، وهو شيخ المناهضين للظلم والاستبداد، يكتب رأيًا مشابهًا عن النساء، فهن «اقتسمن مع الذكور أعمال الحياة قسمة ضيزى، وتحكمن بسن قانون عام، وجعلن نصيبهن به هين الأشغال، بدعوى الضعف ونوعهن مطلوبًا بإيهام العفة، وجعلن الشجاعة والكرم سيئتين فيهما، محمدتين في الرجال، وجعلن نوعهن يهين ولا يهان، ويظلم أو يظلم فيعان [...] والحاصل أنه قد أصاب من سماهن بالنصف المضر». إن الحكيم يطالب بإعادة العمل بحزام العفة[83] ويقترح حزامًا من نوع جديد، وهو «حزام المثل العليا»[84]، كما يرد في ثلاثية محمد ديب عبارة «الجنس المؤنث بأسره جنس ملعون»[85].

النظرة الدونية للمرأة

تبرز هذه النظرة بوضوح في أدب توفيق الحكيم، فهي تارة قاتلة الرجولة وخانقة نداء السمو في الرجل، والرجل هو ضحية المرأة، والرجولة هي التطلع إلى السمو والتحرر من قيود الشرط البشري، وهي مقاومة النفس والترفع عن الذات. الأنوثة على خلاف ذلك، فهي كل ما يشدنا إلى الأرض ويشغلنا عن مطاردة المطلق، والرجل الذي يريد حقًّا أن يكون رجلًا ليس هو الإنسان الذي لايسمح

(82) طرابيشي، الأعمال، ج2 ص502.

(83) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص502.

(84) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 503.

(85) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 26.

للمرأة أن تمرغه في وحل الملذات الحسية فحسب، بل هو الإنسان الذي قتل المرأة داخله. أدب توفيق الحكيم، بحسب رأي طرابيشي، يدين المرأة والجانب الأنثوي في الرجل الذي له علاقة بكل ما هو حسي ومرتبط بالحاجات البيولوجية للإنسان، وذلك كي يبقى راهب الفكر محلّقًا في سمائه؛ متمتّعًا بامتيازه الإلهي، وهو امتياز النظر من أعلى إلى «دود الأرض وحشرات التراب»، والمرور بأدران البشر من غير أن يعلق به من القذر شيء. هذا الامتياز «هو أقصى ما يمكن أن يطمح إليه بشر لا يحب أن يكون من البشر»[86].

إن بيولوجيا المرأة، عند الحكيم، هي بالذات ما يشدها إلى الأرض، فالأرداف الثقيلة والأثداء مشرئبة إلى الأرض، والحوض الواسع والقدرة على الإنجاب وغريزة الأمومة. هذه السمات البيولوجية هي التي تمسك بالمرأة عن الضياع وراء سراب المطلق، وعن التحليق في سماء لا قاع لها. إنها، وإن كانت مثل كل إنسان، تملك القدرة على التجاوز والسمو، ولكن في حدود، فالمرأة لا يمكن أن تكون مجرد أجنحة: هذا هو الفارق الماهوي في نظر الحكيم بينها وبين الرجل الذي لا يستوقفه في الطائر غير جناحيه.

هذا الامتياز، بحسب رأي الحكيم، حكر على الرجل، والمرأة هي التي يمكن أن تكون عائقًا دون الوصول إليه. لا يلجأ طرابيشي إلى التحليل النفسي في نقده أدب الحكيم، إلّا عرضًا[87] ومرتين فقط، فالأولى في هامش إحدى الصفحات[88]، عندما يحلل تصريح الحكيم بأنه تحت سطح حياته التأملية الهادئة. هذا الهدوء الذي ورثه عن والده كان ينفجر بركان داخلي، وهو الجانب الأنثوي نفسه الذي ورثه عن أمه، ويكبته دومًا كي يسمو بنفسه، بل إنه يرفضه، ولذلك نجد صورة الأم عنده قاسية، في حين يخص بالعطف أباه فقط. أما الثانية، ففي هامش آخر[89]، إذ لم ينس الحكيم قط، في شعوره ولاشعوره معًا، أن أباه الذي يكن له حبًّا وتقديرًا عظيمين كان يمكن أن يكون شاعرًا ومفكرًا، لولا أن زوجته خنقت فيه موهبة الشعر والأدب والتطلع إلى التفرد، بنزعتها الواقعية واهتماماتها الأرضية البحتة.

يعدّ طرابيشي أن هنالك فكرة تسلطت على عقل الحكيم في شبابه كالوسواس، وهي: «أي مصير شنيع ينتظر الرجل، إذا ما أسلس قياده للمرأة ودار في فلكها ونصبها ملكة على وجوده، وتجلى ذلك الوسواس في مسرحية مصير صرصار، فالأنوثة تفترس الرجولة، ولكن ليست أي أنوثة، بل أنوثة

(86) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 190.

(87) باستثناء لجوئه إلى التحليل النفسي في دراسته المعنونة «عقدة أوديب في الرواية العربية».

(88) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 189.

(89) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 254.

المرأة المعاصرة التي أدخل المجتمع الحديث في عقلها أنها متساوية بالرجل، وأنها لا تختلف عنه في شيء. في كتابات الحكيم تتردد الأساطير القديمة التي تتحدث عن دهاء المرأة التي تظهر نفسها بمظهر الضعيفة: «من الذي يسميني ضعيفة؟ يبدو لي أني، منذ عشت على الأرض حتى اليوم، وأنتم تعيشون في غلطة تغذيها بلاهتكم معشر الرجال! وهي أن المرأة ضعيفة.. ما من امرأة ضعيفة.. إنها تتظاهر بالضعف.. كما يتظاهر الرجل بالقوة»[90].

في موضع آخر: «من قال لك أني لم أحكم ولم أسس ولم أقد؟ من الذي قاد آدم من يده وأخرجه من الأرض؟»[91] إذاً، هي العقلية الذكورية نفسها التي غذتها الأساطير وأعاد إنتاجها الرجال، منذ أن ساد النظام الذكوري الأبوي الأرض، بتحميل المرأة ذنب الخطيئة الأولى التي كرستها الأديان، وبتحقيرها والتنبيه دومًا من خبثها ودهائها، فالرجل التقليدي يحتقر المرأة ولكنه في الوقت نفسه يخشاها ويكرهها، لكنه لا يستطيع الاستغناء عنها، ولا تكمل حياته إلا بها، لكنه يتمنى الخلاص منها، لذا لا حل عند شخص يسعى إلى السمو والطيران، سوى أن يتجنب الوقوع في إسارها، كي يستطيع أن يحلق بعيدًا في السماء؛ تاركًا المرأة في القاع.

تتضمن دونية المرأة، في ما يزخر به الأدب الرجالي، عبادة الرجولة التي تتضح، أكثر ما تتضح، في أدب حنا مينة الذي يفرد طرابيشي لنقد رواياته عشرات الصفحات، إذ يبدأ بجملة يستعيرها من أدبه: «مباركة رجولة الرجال ثلاثًا»[92]، بل إن أبطال أعماله جميعها يعيشون أسرى «رهاب التأنيث»[93]. في رواية مينة (المصابيح الزرق) يحتكر الأب الرجولة ولغيره «رخصة الأنوثة»، وله الفاعلية ولغيره المفعولية، ووصية الأب لابنه: الرجولة. هنالك فرق بين الرجولة المعنوية والرجولة الجنسية، فالأولى هي تلبية نداءات «أنا» أعلى صارم ومتضخم، ولها موقف من النساء بوصفهن جنسًا، ومعاداة المرأة هي بديل دفاعي، والثانية تجعل البطل يحس بالفراغ والندم، بعد ممارسته الجنس. يتحدث البطل في الرواية مرارًا عن «كيد النساء وعن نسل حواء،]بوصفه[نسل الخيانة والفجور»[94].

أما في رواية (الثلج يأتي من النافذة)، بحسب رأي طرابيشي، يبدو التعليم في نظر الأب الرجل الأعلى فعل تأنيث، وتبقى نظرته إلى ابنه نظرة دونية؛ متهمًا إياه بأنه «تربية نساء»؛ لأن الأم أصرت على تعليم، إلى أن ينضم الابن إلى حركة عمالية، فتتحول القراءة عنده من فعل تأنيث إلى فعل رجولة! في

(90) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 254.

(91) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 253.

(92) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص73.

(93) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص78.

(94) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 86.

مزيج مدهش، تجلى عند حنا مينة الخليط العجيب بين الواقعية الاشتراكية والنظرة الدونية إلى المرأة. في الرواية نفسها، ترد جمل في السياق نفسه على ألسنة الشخصيات الثانوية: «أنا لن أبكي مثل النساء»، «وماذا يضيرك أن تتعلم من امرأة»، لتثبت تلك النظرة الدونية إلى المرأة.

الطروسي، وهو بطل رواية (الشراع والعاصفة)، لا يختلف عن بقية الأبطال الرجال عند حنا مينة، فالقانون الوحيد الذي يقر به هو قانون الرجولة، وهو رجل بين الرجال. في هذه الرواية تتردد الجمل التي تعيد النظرة الدونية إلى المرأة وتكررها، على امتداد الرواية: «قلنا بلا كلام، لا تكن مثل النسوان»، «الريح كالمرأة سريعة التقلب»، والمرأة تجد منتهى سعادتها في «خضوعها العاطفي إلى رجل قوي تعبده وتمنحه، في محاولة للارتواء منه، كل ما في كيانها من حب ودفء»[95].

رواية (الياطر) ليست استثناء من النظرة الذكورية الطافحة بإعلاء قدر الرجولة وتبخيس الأنوثة، إذ ترد فيها جمل «يا زكريا، يا مرة بين الرجال»، ونسل المرأة حوائي «لعين»، وجنسها «ملعون لا عهد له»، وعواطفها متقلبة، مثل «طقس شباط»، ومهما كانت فهي تبقى «امرأة»[96]. في الرواية نفسها، عندما يتقاعس الرجال في ساعة الشدة عن المدينة، لم يجد بطلها ما يصف به هؤلاء «الأنذال» سوى بأنهم «ما كانوا رجالًا ولا بحّارة.. كانوا نساء»، وما كان منه إلا أن صاح بهم: «احلقوا شواربكم إذًا.. احلقوها يا نساء بشوارب»[97].

«النرجسية الذكورية تستتبع حكمًا مركزية الرجل]في الكون[، فهو يؤنث كل ما حوله يتراءى له أنه يسيطر عليه سيطرة الرجل على المرأة، بموجب القانون غير المكتوب لقبيلة الذكور، وكذلك بموجب القانون المكتوب لكنيسة الرجال «الرجل رأس المرأة»، وهكذا تصير الدنيا «عاهرة» والمدينة «امرأة ساقطة» والسيكارة «في وقتها امرأة»[98]. الأم في روايات حنا مينة جميعها لا دور لها كما في الحياة، غير أن تتفيأ في ظل زوجها، ويشبهها بـ«الدجاجة» أو «النقطة الميتة أبدًا» أو «قطعة من أثاث البيت». حتى الشخصية النسوية الإيجابية في (الياطر) شكيبة الراعية التركمانية، وهي الأنثى الهائلة التي وحدها مؤهلة لملاقاة بطل الرواية الهائل؛ لأنها صنوه وند له، التي تعلّم معها معنى الحب، وينتهي أمره باغتصابها ووضع دمغة ملكيته عليها، فتستلذ وتردد: «أنا صرت لك، الآن صرت لك، ولن أفترق عنك»[99].

(95) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 122.

(96) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 192.

(97) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 208.

(98) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 192.

(99) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 207.

تجنيس العلاقة الحضارية والخصاء الحضاري

في دراسته المعنونة بـ (شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)[100]، يطرح طرابيشي تحليلًا مشوقًا ولافتًا إلى مجموعة من الروايات العربية التي صدرت في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وهي المدة التي اصطدم بها المثقف العربي أول مرة بالثقافة الغربية، بما هي انعكاس علاقة الرجل الشرقي بالمرأة، وهي أصلاً علاقة مأزومة، «ففي مجتمع أبوي شرقي متخلف ومتأخر، ومشحون حتى النخاع بأيديولوجيا طهرانية متزمتة وحنبلية، يغدو مفهوم الرجولة والأنوثة مفهومًا موجهًا لا للعلاقات بين الرجل والمرأة فحسب، بل أيضًا للعلاقات بين الإنسان والعالم»[101]. نظرًا إلى أن علاقات الرجل بالمرأة في ظل الحضارة الأبوية علاقات اضطهاد وسيطرة، فإن سحب «طبيعة» تلك العلاقات على العلاقات بين الإنسان والعالم «يقدم تبريرات ممتازة لتحكيم مبدأ الاضطهاد والسيطرة على علاقات الإنسان بالعالم، وعلاقات الإنسان بالإنسان على حد سواء»[102].

لقد عرف الأدب الكولونيالي تكريسًا لثنائية الرجولة والأنوثة، فالرجل الأبيض هو الغازي والفاتح للأرض البكر، وهنا يبرز جدل العنف الجنسي المتبادل بين المستعمِر والمستعمَر، فالرجل الأبيض باغتصابه المرأة السوداء يشعر الزنجي أنه مخصي، والزنجي بإقامته علاقة جنسية طوعية أو غصبية مع المرأة البيضاء ينتقم من المستعمِر ويثبت له أنه رجل مثله. إن جدل القهر الكولونيالي والاغتصاب الجنسي قد جعل كثيرًا من أبناء المستعمرات المقهورين والمخصيين نفسيًا يهتفون في ما بين أنفسهم، عند مرآهم امرأة بيضاء: «هذه المرأة إن ركبتها فقد ركبت أمة بكاملها»[103].

عملية المثاقفة بين الثقافة الاستعمارية والمثقف من الدولة المستعمَرة تبتعث فيه شعورًا بالخصاء الفكري والعنّة الثقافية، وعندئذٍ يلوذ بماضيه الحضاري ويبتعث تراثه الأدبي والقومي، فيخامره شعور مزهو بالرجولة التي فقدها. لكن ذلك يبتعث الرجولة في نظر نفسه، وهو بأمسّ الحاجة إلى أن يستعيد رجولته في نظر الطرف الفاعل (المستعمِر)، في عملية المثاقفة بوصفها علاقة تحدّ وسيطرة. يخص طرابيشي، في هذا التوصيف، المثقف العربي الذي كان طرفًا متلقيًا، في عملية المثاقفة هذه، في حاضرة الدولة المتروبولية، وقد كان بطل روايات عدّة عالجت ما اصطلح على تسميته العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب، ابتداءً من (عصفور الشرق) لتوفيق الحكيم ومروراً بـ (الحي اللاتيني) لسهيل إدريس، ثم وصولًا إلى (موسم الهجرة إلى الشمال) للطيب صالح.

(100) طرابيشي، الأعمال، الأعمال الكاملة ج1 ج1، ص 407.

(101) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص409.

(102) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص409.

(103) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص412.

بطل الرواية هنا دائمًا رجل يقيم علاقة تساوٍ وتماهٍ بين الثقافة والرجولة، وإحساسه بالخصاء الثقافي لن يزيده إلا تشبثًا بذكورته، ومعاناته من العنّة الفكرية لن تزيد إلا تأجج فحولته، فلئن لم يكن رجلًا في مضمار الثقافة، فليكن رجلًا وأكثر من رجل في مضمار الرجولة، أي إن ردّه على عملية مثاقفته سيكون بقضيبه، وبخاصة مع الموجودات في أصرح الثقافة، فهو كأنما يردّ على التحدي الغربي لرجولته الثقافية بشهره -غالبًا- سيف ذكورته، ويقيم بذلك وحدة هوية بين الأنثى الغربية والغرب، فيستحيل هذا الأخير إلى مجرد فرج[104]، وسيساوره شعور مزهو بأنه «يركب» أوروبا كلها كلما «ركب» فتاة أوروبية.

في رواية (عصفور من الشرق) يغيب عن البطل الشعور بالقهر الاستعماري، لذا تتحدث الرواية عن صراع لا قهر، وبذلك تفقد الرمزية الجنسية حدتها، وتتبدى ذكورية البطل، في صراعه هنا ومحاولته استرداد كبريائه الجريحة، عندما يحاول تكريس دونية الغرب بوصم أوروبا بأنها أنثى، وفوق ذاك مومس وعاهرة، فأوروبا فتاة الشرق وهو رجلها، وكونها أنثى فشاغلها الأرض والمادة، وكونه رجل فشاغله السماء والروح، وجريمتها أنها حاولت أن تنقل إلى الشرق عدوى أنوثتها المادية، فسممت بذلك منبع الرجولة والروحية.

في رواية (الحي اللاتيني) لسهيل إدريس، يصف طرابيشي علاقة الرجل بالمرأة بكونها حاجة، والحاجة تقضى، وبقضائها تنطلق النفس إلى ما هو أسمى. هنا وفي هامش مهم، يحتج طرابيشي على ذلك التوصيف ويعده مهينًا للمرأة، إذ لا يجوز تشييء المرأة ووصفها بالحاجة واختزالها إلى جنسها فقط. الفتى الشرقي هنا يغدو رمزًا للشرق الذي يستيقظ، والفتاة الغربية رمز للغرب الذي يأفل. من الخطأ هنا وضع الشرق والغرب في كفتي ميزان، في علاقة صراع أبدي تستلزم أفول أحدهما كي ينهض الآخر، فذلك يرمز إلى تعاقب الثأر والثأر المضاد بين الشرق والغرب. هذا ما يدلنا على المشروع الانتقامي الكبير في لا وعي البطل الذي لا يمثل الشرق الذي يستيقظ، بل الشرق الذي ينتقم.

في قصة (دوق سان جرمان) لصباح محي الدين، يتضح لنا من سياق القصة أن الفتى الشرقي يكون أو لا يكون موقوف على نجاحه أو فشله في سوق طريدته الغربية الشقراء إلى حظيرة غرفته. تجاوب الموسيقية الشقراء معه حسيًّا يجعله يظن أنه أنزلها من سموها الروحي إلى واقعها وطبيعتها وحضيضها، فالروح في عالم الرجال وقف على الرجال، وأما المرأة فمن مادة جبلت وعن المادة لا يمكن ولا يجوز لها أن تسمو. الفتى الشرقي يظن أن الفعل الجنسي هو أكبر انتصار له وأعظم هزيمة للمرأة، في الحرب الضروس التي تدور رحاها بين الرجال والنساء منذ بدء الخليقة. لذا، يتوهم الفتى الشرقي، عندما تقطع الفتاة علاقتها به، أن سبب ذلك هو تفوقه عليها بردها من روح هائمة بالموسيقى إلى محض مادة مؤنثة، فلم تغفر له ذلك. ذلك فقط في خياله المريض الذي يصور له العلاقة بين المرأة والرجل علاقة حرب لا علاقة حب.

(104) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 417.

في قصص مجموعة عبد السلام العجيلي (رصيف العذراء السوداء) تختزل العلاقات بين الشرق والغرب، أو بين الرجل الشرقي والمرأة الغربية، إلى علاقات سياحية محض، وتبقى علاقات عابرة ولا تتحول إلى علاقة مستمرة إلا في قصة واحدة، عندما يتزوج الفتى العربي من بطلة القصة التي رفضت «الاستسلام» له، فكافأها بالزواج منها. يمكن القول إن قصص العجيلي تتمحور حول فلسفة شرقية في الحب تعطي الرجولة والرجال بسخاء ما تضنّ به على الأنوثة والنساء، فالحب بأسمى معانيه وأدناها إلى الكمال مفهوم رجال وفن رجال. أما النساء، فدورهن في الحب أن ينزلن به من علياء مثاله إلى حضيض واقعه. على الرغم من أن الأيديولوجية المعادية للنساء تكرس وجودهن فقط من أجل الحب، إلا أنها في الوقت نفسه تصل بالعداء إلى أوجه، عندما تنكر عليهن حتى في هذا المضمار سمو التجريد، لتدمغهن بدونية أبدية، فتمام رجولة الرجال هو في الركض «وراء تمام أنفسهم»[105]، لا في «الركض وراء الأنثى في المرأة»[106].

في قصته الأثيرة (رصيف العذراء السوداء)، وكما يفكر أي شرقي تقليدي، يبرر الفتى الشرقي ترك الفتاة الغربية إياه، بعد أن «استسلمت» له لا بعلة فيه، وإنما لأنه أصابها في كبريائها بتملكه لها وانتصاره عليها، ولكن كبرياء الارستقراطية البدوية عند العجيلي تحتم عليه أن يكون نبيلًا في انتصاره على «العدو» في هذا الصراع الأزلي، فيتلبس معه سيماء المنهزم، باكتشافه أو إقراره الوقوع في شباك الحب. هي ميزة عند العجيلي لا يملكها غيره من الأدباء الرجال، فالقارئة هنا لا تشعر بأنها مهانة، وهذه ميزة ليست بالهينة في أدب يكتبه رجال لرجال عن انتصارات رجال.

يعمم طرابيشي نظريته النقدية هذه على رائعة الطيب صالح (موسم الهجرة إلى الشمال)، فالفتى سعيد في أول محطة. في رحلة مثاقفته يلتقي مسز روبنسون في القاهرة، ويمزج بينها وبين القاهرة في وصفه شهوته المبهمة عند لقائها أول مرة وضمّه إلى صدرها، وهنا تكون علاقته ملتبسة بالمرأة التي تمثل القاهرة وهي الحاضرة ليست المستعمِرة مباشرة، ولكن شريكة المستعمِر في احتلال السودان. أما العلاقة بلندن الحاضرة المستعمِرة، فهي علاقة أكثر حدة وعدائية، وتتبدى منذ لحظة دخول الفتى السوداني إليها وإطلاقه صيحة «إني جئتكم غازيًا»[107]، في عقر داركم.. في نسائكم، إذ سينتقم بطريقته الخاصة بفحولته من البلد الغازي، بغزو نسائه؛ ردًا على احتلال بلاده وأخذًا بالثأر. الخصيّ انقلب فحلًا كلما «امتطى» امرأة، فكأنما حرّر أفريقيا. مثقف قرر أن تكون غرفة نومه ساحة معاركه مع الغرب وانتصاراته.

(105) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 519.

(106) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 519.

(107) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 538.

ثم ما يلبث أن يستسلم للحضارة الغربية المتمثلة في حبه وزواجه بمن أحب، ولكن في علاقة عدوانية، فهي تحاول إخضاعه، وفي أول لقاء غرامي بينهما، تطلب منه أن يتلف كل الرموز التقليدية والدينية التي يحتفظ بها ولها دلالات على حضارته الجنوبية. عندما قبل بذلك، انتهى اللقاء بينهما بركلة وجهتها إلى ما بين فخذيه ليدخل في غيبوبة، فالمرأة رمز الحضارة الغربية لن تسلم نفسها له، إلا إذا فصمته من تاريخه وقطعت صلته بماضيه، وجردته من تراثه وفصمته عن حضارته، بعد أن يطارد الفتاة/ الحضارة لثلاث سنوات، تقبل بالزواج به، وتنشأ بينهما بعد ذلك علاقة عدوانية تصل إلى حد الأذى الجسدي وسلوكها سلوك مومس؛ رمزًا لدعوة الغرب العالمية، في مقابل الشرق المتحفظ، وفي لحظة لقائه الجسدي بها لا يجد بدًّا من قتلها.

هو لم يكن شخصًا، بل رمزًا لجيل بأكمله، وقتله لها رمز لاستحالة لقاء الحضارتين/ العالمين، إذ لم يكن بين هذين العالمين تاريخيًا من سبب غير الصراع والعنف، وهو قد أتى غازيًا يأخذ بثأر تاريخي، وهو يقتل زوجته/ الحضارة لحظة امتلاكها، وعندها يكتشف أنه لم يملكها قط، بل مثّل دور امتلاكها، فهو لم يكن فردًا، بل ضمير أمة، وممثل جيله لم يقتل المرأة، بل قتل عالمًا بأكمله، واكتشف أنّه لا يمكنه امتلاكه. بعد قضائه محكوميته، يعود إلى السودان ويتزوج بسودانية، وهي رمز الأمة الفتية التي تتغير تغييرًا كاملًا بعد زواجه منها، أي بعد اندماج المثقف بأرضه وبلده.

في ثلاثية محمد ديب تمثل الأرض في الريف، برأي طرابيشي، الأم الكبيرة، والفلاح إن لم يخصب الأرض، فأنّى له أن يمارس رجولته أو يثبتها. من هنا، فالفلاح لا خيار له إلا أن يكون وطنيًّا ومقاتلًا ضد الفرنسيين، وذلك أن «الفرنسيين يغتصبون الأرض، واغتصابهم لها تدنيس لها وخصاء لرجالها»[108]. إن بطل رواية الأنتروبولوجيا الحضارية، بحسب رأي طرابيشي، هو على الدوام ذكر شرقي، بينما التي تقوم بدور البطولة الثانية هي على الدوام أنثى غربية، وكونه سليل مجتمع يعاني صدمة حضارية، أو ما يمكن تسميته جرحًا نرجسيًا أنثروبولوجيًا، وهو جرح المجتمع الشرقي الذي اكتشف تأخره عن الغرب المتقدم، فهو يدخل لعبة التجنيس الحضارية، فالبطل الشرقي المكتوي بنار عقدة الخصاء الحضاري كان يسيرًا عليه أن يوهم نفسه بأنه لو ركب المرأة الغربية، فكأنما ركب الغرب بأسره، فالرجولة هنا سلاح والأنوثة/ الغرب جرح.

في نهاية الدراسة، يطرح طرابيشي رأيه بشأن تلك العلاقة المأزومة، وهو أنه لا يمكنه قبول تجنيس العلاقة الرمزي بين الحضارات، إلا عندما ترمز إلى علاقات تساوٍ وتكامل بين المرأة والرجل، لا علاقة اضطهاد وسيطرة، فالمثقف الشرقي الذي يرى في ممارسة الجنس مع المرأة فعل فتح واستعادة رجولة ضائعة وفعل سيطرة وقوة يرد بها على دونيته الثقافية أمام حضارة الغرب، هو بلا شك مثقف «سيساهم في تأبيد تخلف مجتمعه وتأبيد عبودية النساء فيه»[109].

(108) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص53.

(109) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 418.

الأم- الأمة المستعمِرة

يتضح إسقاط شخصية الأم على الأمة المستعمرة، في ثلاثية محمد ديب، فالأم هنا شريرة؛ لأنها تتماهى بفرنسا التي يجبرها بطل الرواية على عدها في المدرسة وطنه الأم، فهي التي تحرمهم الغذاء والدفء وتمطرهم دومًا بالسباب وتضربهم. لكن هذه الأم الشريرة هي الأم المدينية فقط، فهي مثل رجال ونساء المدينة تمثل حاضر الجزائر المسترقّة المستعمَرة المخصية الرجولة، في حين تظهر أم رفيقه في الريف طيبة، فهي مثل رجال الريف ونسائه تجسد ماضي الجزائر ومستقبلها، أي الجزائر التي كانت بالأمس حرة، وستعود في المستقبل حرة.

الخوف من الخصاء والمازوشية

يوضح طرابيشي في نقده رواية عبد الرحمن منيف (شرق المتوسط)، أن الرجال يعدون السياسة والأحزاب والسجن عالم الرجال، وأن سعي بطل الرواية لإثبات رجولته يعد عاملًا مهمًّا من عوامل دخوله في عالم السياسة. إن دخول عالم السياسة، الذي قد يحمل في طياته عقوبة السجن والتعذيب، هو برهان على رجولة الرجل، فالسجن للرجال، والسجان يذلّ المعتقلين، بوصفهم «نسوان»، ويعذبهم بتأنيثهم وتدليعهم بصفات أنثوية. لذا، عندما تحذر الأم بطل الرواية من مغبة السجن، بسبب عمله بالسياسية، يقول لها: «أنت الآن وقبل أن أسجن تريدين أن تجعلي مني امرأة؟ أن أتحول إلى رجل مخصي؟»[110]، وعندما يوقع ورقة التنازل عن العمل السياسي، التي يشترط أن يوقعها للإفراج عنه، يصفها بأنها شهادة وفاته رجلًا، فهو قبلها كان رجلًا وبعدها أصبح شيئًا آخر.

بطل رواية عبد الرحمن منيف (حين تركنا الجسر) إنسان مهزوم مدمر، وهو إنسان ما بعد هزيمة حزيران، ويصف نفسه دائمًا بأنه رجل مخصي. تتبدى مازوشية الرجل المهزوم من خلال علاقته بالمرأة، كما في رواية فتحي غانم (تلك الأيام)، حيث تمثل بطلة الرواية زينب مصر، والمثقف العربي المأزوم زوجها الذي يدفع بها إلى أحضان رجل يمثل الطغمة العسكرية الحاكمة؛ ممثلًا الطبقة المثقفة التي تعاقب نفسها لعدم تمكنها من الإيفاء بالمهمة التاريخية التي ألقيت على عاتقها. أما حنا مينة، فيصرّح: «متى فقد الأديب الرجولة الشخصية، فأدبه مخصيّ، نعم مخصيّ»[111].

(110) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 52.

(111) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 79.

الشذوذ الذي يثبت القاعدة

يورد طرابيشي فقط نموذجين تبدو فيهما المرأة مختلفة عما هو سائد في الأدب الرجالي عمومًا، والأول هو مهجة بطلة رواية (غرفة المصادفة الأرضية) لمجيد طوبيا، وهي تبدي رفضًا صريحًا من قبل امرأة حرة لعدها موضوعًا جنسيًّا، فتهرب من ممارسة الجنس مع حبيبها، عندما تحس أنه يريد الظفر بها بوصفه رجلًا وامتلاكها، وتهرب من عريسها عندما ترى في عينيه نظرته إليها وهي عارية نظرة تعني «سأقتني هذه»[112]، كما هي زهرة في رواية (ميرامار) لنجيب محفوظ، وهي امرأة حرة صاحبة أمر نفسها، وتصنع قراراتها بنفسها.

الأدب النسائي

يؤكد طرابيشي أفكاره، التي وردت في سياق نقده الروايات المذكورة أعلاه وغيرها، في ملحق يعنونه بـ «صورة الأخرى في الرواية العربية»، وهو وإن كان يختلف مع غيره من النقاد، إذ لا يعد رواية (زينب) لمحمد حسين هيكل عام 1913 أول رواية عربية، بل يعدها ما قبل رواية، ويقول إن رواية (عودة الروح) لتوفيق الحكيم عام 1933 هي الأولى، إلا أنه يتفق وغيره من النقاد الرجال في تجاهل رواية (حسن العواقب) لزينب فواز التي صدرت عام 1899، وإذا أزحنا النظرة الذكورية المسيطرة في الأدب والنقد، يمكننا القول إنها الرواية العربية الأولى، بلا منازع.

يميز طرابيشي بداية بين الرواية الرجالية التي يعيد بها الرجل بناء العالم، والرواية النسائية من حيث هي بؤرة أحاسيس، ويعد أن الرجل يكتب الرواية بعقله بينما المرأة تكتبها بقلبها. العالم هو محور الرواية الرجالية، بينما الذات هي محور الرواية النسائية. على الرغم من أنه يبدي حذرًا في طرح هذه المقاربات التي يصفها هو نفسه بالتقليدية والمرذولة، إلا أنه يبرر لنفسه هذه المقاربة بأنها يمكن أن تكون ضربًا من المناصرة للمرأة، «واعترافًا لها بحقها في أن تنظر بعيني امرأة إلى عالم يأبى أن يرى فيها غير المرأة»[113]، وأن تلك هي وسيلة النساء لهجاء عالم الرجال ومنطق عالم الرجال، ولتذكيرنا بأن عالمنا هو عالم صناعة لا عالم فن، «في عالم احتكر الرجال لأنفسهم فن صنعه»[114].

ربما تكون رؤية طرابيشي بشأن أدب المرأة، في بدايات تلمس النساء لعالم الرواية، صحيحة، فقد كانت أغلب الروايات التي كتبتها النساء تدور حول الذات، وغالبًا ما كانت أشبه بالسيرة الذاتية،

(112) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 242.

(113) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص 14.

(114) طرابيشي، الأعمال، ج2، ص14.

ولذلك تفسير تاريخي واضح، ففي الوقت الذي كان فيه الرجل يخرج بكل حرية إلى الحيز العام ويعارك الحياة، وتصقل التجارب شخصيته وتزوده بخبرة حياتية تجعله يكتب عن عالم رحب متسع، اقتصرت كتابة الرواية على بعض النساء المتعلمات من الطبقة الارستقراطية اللاتي كانت حيواتهن محصورة ضمن البيوت أو القصور التي كن يعشن بها، ولم تتح لهن أحوال الخروج إلى العالم، ومعايشة التجربة التي يمكن أن تغني فكر الأديب وتجعله يكتب من منظور تجربة حياتية غنية.

الكتابة النسائية، في النصف الأول من القرن الماضي، عبرت عن رؤية نساء تعلمن وأدركن أنهن حبيسات جدران مكانية ومجتمعية وحضارية، وشعرن بالظلم الواقع عليهن نتيجة ذلك، فعبرن عن أحاسيسهن، أو عن العلاقات الإنسانية التي عرفنها في محيطهن الضيق، إلا أنه بدءًا من ستينيات القرن العشرين وبعد أن بدأت المرأة تخرج إلى الحيز العام، بدأت الرواية النسائية تأخذ شكلًا جديدًا، إذ استطاعت الروائيات الخروج من قوقعة الذات، لينتجن روايات حملت نظرة شمولية للعالم الذي خبرنه، وتجلى ذلك في كتابات العديد من النساء، مثل ألفة الإدلبي وغادة السمان وهدى بركات ونجوى بركات وميرال الطحاوي وحنان الشيخ وغيرهن كثيرات، من اللاتي حمل أدبهن همًّا وطنيًا وقوميًّا وإنسانيًّا.

نقد طرابيشي أدب نوال السعداوي

في نقده الأدب الرجالي، عمد طرابيشي في بعض الأحيان إلى تحميل الكاتب الآراء الواردة على لسان شخصيات رواياته أو مواقفها من الحياة، إلا أنه كان حذرًا في ذلك، واستشهد بكتابات للكاتب من خارج رواياته ليثبت التطابق بين آراء الكاتب وآراء شخصياته الروائية. لم يلجأ إلا في ما ندر إلى التحليل النفسي، في مواضع نادرة يضعها في الهامش لا في المتن، ونستثني من ذلك دراسته (عقدة أوديب في الرواية العربية) التي لجأ فيها إلى التحليل النفسي لشخصيات بعض الأدباء، مثل الحكيم والمازني وسهيل إدريس.

أما في نقده أدب نوال السعداوي، فيحمل الكاتبة آراء شخوص رواياتها جميعهم؛ مستخدمًا التحليل النفسي أداة نقدية أساسية، بل أجرؤ على القول: إنه يستخدم التحليل النفسي سيفًا يشهره في وجه أدب السعداوي، وقد اضطر لإثبات وجهة نظره تلك أن يفرد صفحات طويلة لنقد الأعمال الفكرية لنوال السعداوي، من دون أن يقتصر على نقد رواياتها، كعادته. برأيه، تتقاطع لدى نوال السعداوي الأيديولوجيا الشعورية المناصرة للمرأة مع أيديولوجيا لاشعورية معادية للمرأة.

يتساءل هنا: كيف لنا أن ننقد المضطهَد، من دون أن نقف في صف المضطهِد وأن نفك تضامننا مع النساء، من حيث انتمائهن إلى الجنس المضطهَد؟ يجيب: إن ذلك ممكن، إذا أثبتنا أن ما ننقده في رؤيتها إلى العالم ليس نتاج ذاتيتها الأصلية، ولا نتاج تمردها وثورتها على وضعها، بل نتاج تماهيها

بمضطهِدها واستبطانها أيديولوجيته المعادية لها؟[115]. هو يتهم السعداوي بأنها مستلبة، بما يصب في مصلحة الأيديولوجية الذكورية، عندما تدعو في مقدمة إحدى رواياتها الزهور لأن تستبدل الشوك النافر المدبب بالورق الناعم، كي تستطيع الحياة وسط النحل الجائع، فذلك برأي طرابيشي يحيلنا، صورة ولغة، عالم ذكور وعدوانية ذكورية[116].

يوجه طرابيشي نصيحة بصورة رسالة نوعية، وهي: على النساء أن يكسبن الحرب بإلغائها لا بخوضها، وهن متسلحات بالأشواك أو بالبنادق، ويستشهد بمقولة الكاتبة النسوية جيرمين غرير «إن على النساء أنسنة القضيب بحيث يعود، لا سلاحًا من فولاذ، بل لحمًا»، ويضيف «وعليهن أنسنة العالم»[117]. يأخذ طرابيشي على نوال السعداوي أنها حولت معظم بطلات رواياتها إلى مخلوقات من دون جنس، فبهية بطلة رواية (امرأة لا امرأتان) تلجأ إلى التفرد والاسترجال في لباسها ومشيتها، وتعيش آثار قمع الأسرة والمجتمع كل ما يشير إلى أنوثتها في الطفولة، في مجتمعاتنا التي تقمع الأنثى وتكبتها جسديًا ونفسيًا، فلا تجد تصريفًا للطاقة الجنسية الكامنة لديها إلا بالتصعيد، وهو هنا التفرد والنضال الحزبي السياسي والاجتماعي، وهي نتيجة كبتها تصاب بالبرودة الجنسية وتحب زميلها المتفرد والمصعد جنسيًا، بصفته كائنًا أعلى، وهو الآخر من دون جنس.

ذلك ما يسحبه أيضًا على نقده أدب سميرة عزام، فالأنثى عندها برأيه ترى في أنوثتها لعنة هي مصدر استلابها وانحطاطها وتشيئها ومنبع آلامها وعذاباتها. لذا تحاول، كما عند نوال السعداوي عن طريق التفوق الفردي، أن تنفصل عن الدونية الجماعية. في رواية (امرأة عند نقطة الصفر)، تختار نوال السعداوي أن تكون بطلة روايتها مومس قاتلة، أي إنها تمثل أقصى ما يمكن أن تصل إليه المرأة من رفضها المجتمع الذكوري وقوانينه، فهي تمارس البغاء عن وعي وتمارس القتل عن وعي ومن دون ندم، وهي تكثّف في تاريخها اضطهاد نساء العالم الذي يرتدّ عدائية قصوى تجاه جنس الرجال.

إنها الحالة القصوى التي تركّز فيها أبشع أنواع الظلم الذي يمكن الرجل أن يوقعه على المرأة، فكان لا بدّ أن يكون ردّها ردًّا يصل إلى أقصى حالات الانتقام. لذا، فإن ما يرد على لسان البطلة يمثل تلك الحالة القصوى، التي لا يمكن أن تسحب على موقف المرأة بصورة عامة من الرجل، كما حاول طرابيشي أن يؤكد في نقده الرواية، وأن يعنون كل ما ورد على لسان البطلة، بما هو موقف فكري من قبل السعداوي تجاه الرجال كلهم؛ مبرهنًا على ذلك بما أسماه محاولة التماهي من قبل الراوية التي هي الطبيبة، وتمثل السعداوي في الرواية، وبين بطلة الرواية.

(115) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 264.

(116) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 265.

(117) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 265.

فعلى لسان البطلة التي تصف ما تعرضت له من اضطهاد على يد الرجال في حياتها، بدءًا بالأب القاسي ثم العم الذي يحاول استغلالها جنسيًا ثم الزوج القميء الذي يرغمها على مضاجعته كارهةً مشمئزةً منه، يجد القارئ مبررًا منطقيًا لكرهها الرجال وعدم ندمها على أنها مارست ضدهم وضد مجتمعهم الذكوري أقصى درجات الانتقام، بممارسة البغاء والقتل عن عمد وسبق إصرار. هنا، يأخذ طرابيشي على السعداوي آراء تلك المرأة؛ مستنكرًا تحويلها -بحسب قوله- البشر إلى قبيلتين: نساء ورجال، مضطهِد ومضطهَد، ولا يمكن أن يجمع بينهما إلا الحرب لا الحب، وأنها تعد الرجل دائمًا، سواء كان أبًا أم زوجًا أم عمًّا، شخصًا كريهًا مقززًا بخيلًا معتديًا، وأن المرأة في حرب دائمة مع الرجل والحياة والحب. لا أدري كيف يمكن لامرأة مرت بكل تلك التجارب الموصوفة في الرواية أن ترى الحب في الحياة.

هنا، يدخلنا طرابيشي في متاهات التحليل النفسي؛ معتمدًا مدرسة فرويد مصدرًا أساسيًا لتحليل أدب السعداوي، فبطلة الرواية التي تصف الأنانية الأبوية المتجلية بأبشع صورها عند أب يأكل حتى التخمة ويتجشأ، ثم يشرب ويدخن الشيشة مالئًا البيت دخانًا، في ما الأم تقف مثل خادمة له، ويستولي على المكان الدافئ الذي يحتله فراش الابنة في الشتاء، والعكس في الصيف. هذا الأب الذي ينضح أنانية، ومن ثم عمها الذي آواها بعد وفاة والديها واعتدى عليها جنسيًا، ثم زوّجها من شيخ يكبرها سنًّا بأعوام كثيرة، وهو الدميم المقزز الذي ينز وجهه قيحًا وهو يقبلها ويجبرها على ممارسة الجنس معه، وهي مشمئزة منه حتى الموت.

هذا السرد الموجع لبشاعة الرجال الذين مروا في مراحل حياة بطلة الرواية، يرجعه طرابيشي استنادًا إلى المدرسة الفرويدية، بوصف «صورة شرجية للرجال»، ودليل على عصابية البطلة، وأن العصابيين وكذلك الذهانيين، بناء على المدرسة الفرويدية، «يجنحون قهريًا تحت ضغط عقدة أوديب ومشتقاتها إلى تعديل شجرة عائلتهم في تخييلاتهم»[118]. إذًا، المشكلة هي في عصابية بطلة الرواية التي يمكن تفسيرها فرويديًّا، لا في القهر الاجتماعي الذي تعرضت له على يد كل رجل مر في حياتها، إلى أن قررت الانتقام والذهاب في انتقامها إلى حدوده القصوى.

هنا، يخرج علينا طرابيشي بأعجب تفسير للرواية؛ مؤكدًا عصابية فردوس ومعتمدًا على تعريف العصاب بأنه افتقاد القدرة على التكيّف مع الواقع، إيجابًا أو سلبًا وقبولًا أو رفضًا وتكريسًا أو تغييرًا، «فهل لنا أن نتصور حالة أكثر عصابية من حالة امرأة اختارت البغاء والقتل، لتخوض حرب الجنسين وتؤكد ذاتها وتفوز بـ«الإمارة» في مجتمع الرجال»؟[119] لا أدري هنا أي إمارة يقصد طرابيشي. تهرب بطلة الرواية بعد ذلك من بيت الزوج إلى كنف عشيق اضطهدها وأجبرها على ممارسة الجنس مع

(118) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 273.

(119) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص287.

أصدقائه جميعهم، أي حوّلها إلى مومس تعمل لحسابه، لذا قررت أن تهرب من عنده، وتتخذ البغاء مهنة لها، بقناعة كاملة منها بأنها أخيرًا امتلكت «نفسها وجسدها»[120]، ولكن عندما يبرز لها القواد الذي يحاول السيطرة عليها وتشغيلها لحسابه، لا تجد بدّاً من قتله، وهي بعد أن يُحكم عليها بالإعدام لا تطلب العفو، إذ تستوي لديها الحياة والموت، فهي بالموت ستمتلك حريتها.

هنا، يوجه طرابيشي رصاصة الرحمة إلى الرواية بقوله: «أي معنى لامتلاك الحرية وأي جدوى، إذا كان شرطها ألا يرغب الإنسان في شيء، وألا يأمل في شيء، وأن يستوي عنده أمر الحياة وأمر الموت؟ قد يكون هذا الزهد العدمي وسيلة من وسائل رفض الواقع، ولكنه بالتأكيد ليس وسيلة لتغييره»[121]؛ متناسيًا الآثار الأدبية التراجيدية التي بقيت خالدة كلها منذ الحضارة اليونانية وحتى اليوم، وانتهت أغلبها بموت مفجع للبطل، وكان هذا ربما أحد أسباب خلودها، وتركها أثرًا في النفوس يمجد الحق ويزهق الباطل.

إن كل ما أورده طرابيشي من تحليل نفسي وهجوم على الرواية، ووصف بطلتها بأنها عصابية وغير قادرة على التكيف وفق مجتمعها، يتطابق مع أفكار مدارس الطب النفسي، الذي وضع نفسه في خدمة النظام الأبوي الذكوري المسيطر، وحوّل كل من يتمرد على ذلك النظام أو يرفض قمعه واضطهاده إلى مريض نفسي تجب معالجته، لعدم قدرته على «التكيف» مع واقعه. هذا ما شرحته مطولًا بيتي فريدن، وهي رائدة النسوية الليبرالية، في كتابها (اللغز الأنثوي)، الذي وصفت فيه حال النساء الأمريكيات في الخمسينيات، بعد انتكاسة حركة تحرر المرأة في النصف الأول من القرن العشرين. هؤلاء النسوة اللاتي أقنعهن المجتمع الأمريكي بعد الحرب بالعودة إلى منازلهن، وصور لهن السعادة بوجودهن إلى جانب زوج ناجح والعناية بأولاد ناجحين، وأن تحقيق ذواتهن يتم عن طريق ذلك. من ثم حار المفكرون والمصلحون الاجتماعيون والمحللون النفسيون في تفسير الأزمات النفسية التي حدتهن إلى التردد على عيادات الطب النفسي، وأسباب عدم «تكيفهن» مع واقعهن «الوردي»، وشُخّص لهن إصابتهن بعصاب مجهول السبب. هذا ما تحول إلى ظاهرة لدى غالبية النساء، وما أطلقت عليه فريدن اسم «المشكلة التي لا اسم لها» أو «اللغز الأنثوي»؛ مفسرة الظاهرة بأنها ناجمة عن عجز النساء عن تحقيق ذواتهن، وأنها ليست عصابًا ناجمًا عن عدم قدرتهن على التكيف، وأن جذر المشكلة اجتماعي لا نفسي. إن كان طرابيشي يقرّ في نهاية نقده الرواية أن حالة بطلة الرواية حالة فردية، إلا أنه يأخذ على السعداوي رفعها إلى مستوى القضية النظرية.

أما في نقده كتاب السعداوي (مذكرات طبيبة)، فهو يوجه سهامه النقدية مباشرة إلى السعداوي لتماهيها مع بطلة الرواية. يعد صراع السعداوي مع الأنوثة أولًا في المستوى البيولوجي أو حتى

(120) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 283.

(121) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 287.

التشريحي؛ لأن «الصراع ضد الأنوثة الاجتماعية لا يمكن أن يبدأ بالبداهة إلا مع اكتساب الوعي»[122]، بحسب رأيه. البطلة هنا تحدد صراعها، بحسب رأي طرابيشي، لا ضد الظلم الاجتماعي، بل ضد القدر التشريحي والأنوثة، من حيث هي أنوثة بيولوجية، فهو صراع ضد الطبيعة لا ضد المجتمع، ويفسر موقفها من الطمث على أنه رفض لأنوثتها، فليس التقييم الاجتماعي للطمث هو ما يحدث عند البطلة تلك الرضة العنيفة، بل كونها ترفض أنوثتها، وهي ترفض بروز ثدييها، على الرغم من أن الثديين برأيه يمكن أن يكونا تعويضًا نرجسيًّا عن ما تملكه الأنثى ولا يملكه الرجل.

هنا، أخالف طرابيشي في كل ما خلص إليه؛ لأن البنت تحاول جاهدة في مجتمعاتنا إخفاء الطمث والثديين ما أمكنها ذلك؛ لأنها الدلالة الواضحة على خروجها، بحسب أعراف المجتمع الذكوري الذي تعيش فيه، من عالم الطفولة المحايد إلى عالم النساء، حيث ستطبق عليها كل قوانين الدونية والاضطهاد والقمع الذكورية، ومعالم الأنوثة تمثل عندها رخصة المجتمع لاضطهادها وقمعها. ما يسميه طرابيشي قمعًا ذاتيًا لمظاهر الأنوثة لا يمثل عند البطلة رغبة خفية في أن تكون ذكرًا ورفضًا لا شعوريًا لأنوثتها، بل هو الخوف مما ستجره عليها علامات الأنوثة هذه، من حصار مجتمعي. ذلك يتضح تمامًا بما استشهد به طرابيشي نفسه من قول السعداوي «كرهت أنوثتي.. أحسست أنها قيود تسلسلني بسلاسل من الخزي والعار»[123].

ويأخذ على السعداوي أنها لا تطلب المساواة بل التفوق؛ مستشهدًا بقولها: «سأثبت لأمي أني أكثر ذكاءً من أخي ومن الرجل ومن كل الرجال»[124]، في حين أرى أنها بذلك لا تنشد التفوق، بل تنشد الخلاص من إسار دونيتها. هي لا تعيش الحب، ليس لأنها تنكر أنوثتها، كما يقول طرابيشي، بل لأنها كما تقول: «ضاعت طفولتي في صراعي ضد أمي وأخي ونفسي، والتهمت كتب العلم والطب مراهقتي وفجر شبابي»[125]. هنا يصل طرابيشي في نقده إلى حد القول إن بطلة السعداوي اختارت أن تخصي نفسها، والخصي بالتوهم الجنسي هو من نتاج المازوشية إزاء الذات. إذًا، بطلات نوال السعداوي لسن ضحايا قمع مجتمع ذكوري، بل هن عصابيات مازوشيات، وعلاجهن هو بالاستشفاء في المدرسة الفرويدية.

يعود طرابيشي ثانية إلى عالم التحليل النفسي، في تفسيره موقف البطلة من زوجها الذي تزوجته؛ لأنها شعرت بحاجته إليها، ما أرضى غرورها ولكنه بعد الزواج تحول إلى زوج تقليدي متطلب، فتبدأ بالشعور بالغربة عنه، وهنا تعود صورة الزوج الشرجي، بحسب رأي طرابيشي، «وريث

(122) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص290.

(123) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 300.

(124) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 300

(125) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 300.

الأب المسفّل الذي تثبتت عليه كراهية المرحلة السادية/ الشرجية من التنظيم القبتناسلي»[126]، وأن البطلة بعد طلاقها من زوجها وشعورها بالوحدة التي سدت أمام العملاق الرابض في أعماقها فتحة الجنسية المثلية بحجة أن «الأنوثة ذليلة أسيرة»، وفتحة الجنسية الغيرية بحجة أن «رجولة الرجل مغرورة متغطرسة»، فلم يبق له إلّا فتحة الجنسية النرجسية. هنا، تضاف عقدة جديدة إلى عقد بطلات السعداوي.

يهاجم طرابيشي هجومًا شديدًا بطلة الرواية؛ متجاوزًا كونه ناقدًا أدبيًا ومصدرًا حكم قيمة، بل حكمًا أخلاقيًا على بطلة الرواية، ومدينًا قيامها بإجهاض النساء في عيادتها وتحويل العيادة إلى «عيادة لصنع الموت، لا لصنع الحياة»[127]، فعلى الرغم من إقراره بأن كثيرات ممن أجهضتهن كن سيدفعن حياتهن ثمنًا لعارهن، وأن مطلب الحركة النسوية بالإقرار للمرأة بحقها في اختيار الأمومة هو مطلب مشروع وعادل، «كله شيء وممارسة الإجهاض بصورة منتظمة ودائمة، وبالتالي غير استثنائية شيء آخر»[128].

«واجب الطبيب في هذه الحال ليس أن ينكث بقسمه وأن يمارس الإجهاض، بل أن يناضل ضمن السلك الطبي والقانوني من أجل استصدار تشريع يبيح الاجهاض ويقننه»[129]، ويتصدر التحليل النفسي أيضًا نقد طرابيشي رواية السعداوي (امرأتان في امرأة)، فهو يقول بوجود ضميرين للبطلة: الأنا المتضخم نرجسيًّا، والأنا الانتقادي الذي هو بمثابة أنا أعلى. هذا الفصام لا يمكن تفسيره، بحسب رأيي، بناء على مدرسة التحليل النفسي الفرويدية، كما حاول طرابيشي فعله في صفحات طويلة من نقده هذه الرواية، بل يمكن تفسيره من وجهة نظر سوسيولوجية، فهو صراع بين نساء يتمردن على قوانين المجتمع التي تقيدهن بقيود الدونية والتبعية، إلى درجة يدركن فيها أن هذا الصراع استلبهن، فيقفن مع الذات، ومع الأنا الأعلى وقفات تحول دون استلابهن، وتعيد انتماءهن إلى جمال العالم وإنسانيته اللذين يكادان يختفيان أحيانًا في زحمة هذا الصراع الذي يستنزف الروح.

يحيل طرابيشي تخيل بطلة الرواية، عند ذهابها لممارسة الجنس لأول مرة، أباها جالسًا في كرسيه، وهو يراقب ابنته عارية مقتولة، على موقف أوديبي أبوي، في حين إن صورة الأب في ذهنها في تلك اللحظة تمثل كل قيم المجتمع الأبوي الذي سيعاقبها بالموت على فعلتها تلك. يتابع طرابيشي في فصفصة أحداث الرواية بتحليل نفسي فرويدي، فرفض البنت الطعامَ وحنان أمها هو رغبة نكوصية.

(126) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 306.

(127) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 326.

(128) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 325.

(129) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 326.

وصف بطلة الرواية أجساد الرجال والنساء هو «تماهي، على صعيد الجسم بتمامه، مع القضيب المفتقد: ففاقد الشيء، من شدّة افتقاده إيّاه، قد يتقمصّه ويتوحد معه»[130].

ربما نتفق مع طرابيشي في مسألة واحدة في نقده السعداوي، وهي في نخبويتها وجعلها بطلاتها يترفعن عن «المخلوقات الآدمية الممسوخة» التي كان من المفترض أن يتماهين معهن، وهي تعلن نفسها مدافعة عن حقوقهن، فهي مناضلة طبقيّة، ولكن نضالها هذا يبعدها عن أولئك اللاتي تناضل باسمهن ولا يقربها منهن، بتحولها إلى كائن أعلى خرافي. لكن إن كانت هذه تهمة يمكن أن توجه إلى السعداوي، أليست تهمة يمكن أن نوجهها إلى الكثير من «المثقفين الثوريين»؟ ألم نرهم وقد فتحت أعينهم على اتساعها من الدهشة، وهم يرون جموع الناس تخرج إلى الشوارع في غفلة منهم ومن دون إذنهم في ثورات الربيع العربي، ما جعلهم يدورون حول أنفسهم؛ متسائلين بذهول: من هؤلاء؟ من أين أتوا؟ كيف سمحوا لأنفسهم بالخروج من دون إذن منّا؟

كما ذكرنا لا يكتفي طرابيشي بنقد روايات السعداوي، بل يتناول مؤلفاتها النظرية أيضًا بالهجوم. الحقيقة أن هجوم طرابيشي على فكر السعداوي هو هجوم على المدارس والنظريات النسوية جميعها، إذ إن السعداوي اعتمدت في كتبها عليها جميعًا، وبخاصة علم النفس النسوي الذي ارتكز على نقض الفرويدية بعدها، وهو يقوم أساسًا على عد المرأة مخلوقًا ناقصًا تنبع أزماته من عقدة «حسد القضيب». هنا، يتهم طرابيشي السعداوي بأنها بَنت آراءها على القيل والقال الصحافي، وأنها لم تقرأ فرويد؛ متجاهلًا مئات بل آلاف المؤلفات النسوية التي بحثت في مشكلة موقف المدرسة الفرويدية من المرأة، بل إن تلامذة فرويد أنفسهم شككوا في نظريته المتعلقة بالمرأة و«حسد القضيب».

يدافع طرابيشي عن فرويد دفاع الأبطال، على الرغم من قوله إن الدفاع عن فرويد ليس غايته؛ رافضًا كل ما كتبته السعداوي، في نقدها ونقضها الفرويدية، ومفندًا آراءها، وهي بذلك كما قلنا سابقًا تستقيها من مدارس التحليل النفسي النسوية، بإرجاع ما تعانيه المرأة من أزمات نفسية لأسباب سوسيولوجية، وأن النشاط الاجتماعي للفرد هو العامل الأساسي في تكوين نفسيته، وأن الأزمات النفسية التي تعانيها النساء ناجمة عن القوى والضغوط الاجتماعية المفروضة عليها، ومن ثم فالعوامل الاجتماعية هي التي تسبب العصاب والمشاكل النفسية، وهي أسباب تكمن خارج الإنسان لا داخله.

كما يأخذ طرابيشي على السعداوي تشبثها وتبنيها، وإن بصورة غير مباشرة، مفهوم الجندر الذي عبرت عنه سيمون دي بوفوار بقولها: «المرأة لا تخلق امرأة، بل تصبح كذلك»، أي إن أسلوب التربية هو الذي ينشئ الصفات والأدوار الاجتماعية لكل من الذكر والأنثى، ويحددها. إن الكثير من الصفات

(130) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 249.

التي تصنف على أنها ذكورية أو أنثوية ليست ناجمة عن الفروق البيولوجية أو «حسد القضيب»، بل عن عوامل اجتماعية خارجية. يبلغ هذا الهجوم أشدّه بالتقاط بعض الهفوات في كتاباتها، مثل إدراج أسماء نسويات كبيتي فريدن وكيت ميللت ضمن أسماء محللين نفسيين، في جملة من مؤلفاتها.

ربما نوافق طرابيشي في أن السعداوي قدمت في كتبها خلطة من المدارس النسوية المتعددة، من دون أن تعرّف القارئ العربي إلى مصادر معلوماتها والمدارس والنظريات النسوية التي استندت إليها في كتبها، أو تعرفه إلى استراتيجيات الحركات النسوية المتعاقبة والفروق بينها، إلا أن ذلك لا يقارن بالفتح الذي قامت به باطلاع النساء والرجال العرب على أسس النضال النسوي ومفهوم حقوق النساء في الموجة النسوية الثانية، اللذين كانا مجهولين بالنسبة للقارئ العربي، فمناصروا المرأة من الكاتبات والكتاب العرب قبل نوال السعداوي دعوا لتحرير المرأة، واقتصروا في دعواتهم تلك على مطالب الموجة النسوية الأولى، من حق النساء في التعليم أو العمل أو الخروج إلى الحيز العام، في حين أدخلت السعداوي إلى المكتبة العربية مفهومات الموجة النسوية الثانية التي قامت أساسًا على مفهوم الجندر والمساواة الجندرية، وتحليل نشأة السيطرة الأبوية الذكورية وتاريخها، والدعوة إلى التغيير الجذري للنظام الذكوري القائم، واستبدال نظام أكثر إنسانية وعدالة ومساواة به.

لا يمكن أن ننكر أن السعداوي كانت أستاذة جيل كامل من النسويات العربيات اللاتي تتلمذن على يديها، وهي التي فتحت أعيننا باكرًا على مفهومات المساواة الجندرية والحركة النسوية العالمية وأسسها التي نقدت كل التراث الإنساني الذكوري ودعت إلى النضال من أجل تغيير جذري للنظام الذكوري الأبوي السائد، وهي التي أمسكت بأيدينا ووضعتنا عند بداية الطريق، وتركت لنا مهمة استكشاف معالمه والسير فيه، وهذا ما قادنا إلى الاطلاع على الفكر النسوي العالمي الذي استقت منه أفكارها. ينهي طرابيشي نقده أدب السعداوي وفكرها بالقول إنها تبقى «الممثلة الكبرى للرواية النسائية العربية»[131]. هنا أيضًا أخالف طرابيشي، إذ يمكن القول إنها «النسوية الكبرى»، وأما في ما يخص الرواية النسائية العربية، فهنالك كثيرات ممن تجازون السعداوي بفنهن الروائي. أما السعداوي فقد استخدمت، كما فعلت نسويات كثيرات بعدها، الأدوات الأدبية والفنية المتاحة كلها لنشر أفكارهن عن العدالة والمساواة الجندرية وحقوق النساء.

لقد توقفت طويلًا أمام هذا التناقض في موقف طرابيشي من المرأة، فموقفه الصريح الواضح الذي ينقد فيه نظرة الأدباء الرجال العدائية الدونية لها، وهو المتضمن في مئات الصفحات من أعماله النقدية الكاملة، يصطدم بتبنٍ صريح للفرويدية، وبخاصة في نقده الأدب النسائي، فهو يكتب صراحة: «إذا صدقنا فرويد، فإن التصعيد قدر الرجل ووقف عليه، بينما تقضي «شهوة القضيب» على النساء بدونية

(131) طرابيشي، الأعمال، ج3، ص 486.

شبه أبدية»[132]، وهو خلال نقده أعمال السعداوي يبدي ميلًا واضحًا إلى تصديق فرويد، ويتبنى آراءه بوصفها مسلمات بدهية يبني عليها تحليله أدب السعداوي كله، بل الأدب النسائي بمجمله، فهو يقرّ بأن «التحليل النفسي يقرر هنا حقيقة واقعة ولا يبتدع شيئًا [...]، ولكن إذ يقرر الحقيقة الواقعة [فهو] يكرسها»[133].

ما دام ذلك موقفه، فلماذا يوجه نقدًا سلبيًا إلى الأدب الرجالي الذي عكس موقفًا دونيًا من المرأة؟ لماذا يرفض تجنيس العلاقات الحضارية في الأدب، ويعده غير مقبول إلا إذا صور العلاقة «بين الرجل والمرأة علاقة تساوٍ وتشارك وتكامل، لا علاقة سيطرة وتحكم من جهة، ورضوخ وانقياد من جهة ثانية؟»[134].

خاتمة

قد يبدو التناقض، عند طرابيشي، صعب التفسير بداية، ولكن ما قد يسهل ذلك هو النظر إلى آثاره على أنها كتبت بقلم مفكر عربي، وهو ابن عصره ومثقف متنور آمن بحقوق الإنسان والعدالة، ما أوصله إلى الدفاع عن النساء ورفضه النظرة الدونية لهن وإقرار حقهن في عدهن بشرًا، ولهن حقوق أنكرها عليهن التاريخ والثقافة السائدة، وبخاصة في المنطقة العربية، ولذا فواجب الرجل المتحضر المتنور احترامهن والإقرار بحقوقهن، ولكن في الوقت نفسه لم يؤمن طرابيشي، مثل كثير غيره من المثقفين والمفكرين العرب، بمبدأ المساواة الجندرية في العمق، بل عدّ النساء مخلوقات لديهن نقص ما يفسر كل ما يعانينه من أزمات وعقد، وواجب الرجل المتحضر مراعاتهن، ولكن من دون أن يلزمه ذلك بعدّهن متساويات به.

(132) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 410.

(133) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 410.

(134) طرابيشي، الأعمال، ج1، ص 419.

رابعًا: الدراسات

الإسلام السياسي والربيع العربي بين الغاية والوسيلة

أبوبكر خليفة أبوبكر

تخلصت البلاد العربية في منتصف القرن الماضي من براثن الاستعمار التقليدي المباشر، بعد مرحلة كفاح مريرة في دروب الخلاص والتحرر، مع صور من النضال السياسي لاحقًا من أجل نيل الاستقلال، فظهرت الدول العربية القطرية، وتخلل تشكلها ثورات وانقلابات أفرزت في ما بعد مرحلة من الديكتاتورية (في دول ثورات الربيع العربي خاصة)، حيث التفرد بالسلطة، والاستئثار بالثروات والمقدرات وحرمان الشعوب منها، والتضييق على الحريات وقمع المعرضة وسحقها، وكبح المجتمع المدني وترويضه، وصولًا الى التوريث وسيناريوهاته المختلفة، ((وحيث السياسات تدار من قبل نخب بالغة الضيق، وقد تقتصر على الفرد حيث يغيب دور الشعب بمختلف طبقاته وفئاته وتياراته السياسية بالتأثير المباشر على هذه السياسات، مما يجعلها سياسات فردية مرتجلة وغير منسجمة مع مصالح الأمة أحيانا أو في تناقض معها أحيانا أخرى)).[1] الأمر الذي عطل بناء دول حداثية ديمقراطية، وتعمق الاستبداد وتغلغل، والذي مكن له أن هذه النظم (في دول ثورات الربيع العربي) تأسست على خلفية انقلابات عسكرية من مثل سورية واليمن وليبيا، أو بزعامات على خلفية عسكرية من مثل تونس ومصر، الأمر الذي عزز دور مؤسسة الجيش التقليدية في مصر خاصة، وأفرز نظمًا معسكرة، فمصر لم تشهد إلا رئيسًا «فعليًّا» مدنيًّا واحدًا «محمد مرسي»، ولم يعمر سوى سنة واحدة بغض النظر عن مرجعيته الإخوانية، ((حيث تميزت الأنظمة السلطوية العربية (كما أسلفنا) بأنها قامت نتيجة انقلابات عسكرية وثورات مسلحة، مما أدى إلى إلغاء التحول الليبرالي في الدول العربية القطرية التي تشكلت بعد المرحلة الكولونيالية الاستعمارية، وإلى جانب الدول السلطوية ظهرت «الدولة الريعية»، وذلك مع ثورة النفط التي كرست الواقع السياسي في تلك البلدان)).[2] لذلك برزت في مواجهة مرحلة الديكتاتورية والانسداد السياسي العميق في تلك الدول معارضات قوية: علمانية؛ تتوزع مرجعيتها يمينًا ويسارًا، ومعارضة دينية؛ تتدرج بين معتدلة ومتطرفة، حيث دخلت هذه النظم طوال مدة هيمنتها على الحكم في بلدان «الربيع العربي» خاصة في مواجهات محتدمة مع هذه المعارضات كلها، وانخرطت في محاربتها سياسيًّا وإعلاميًّا وأمنيًّا وعسكريًّا، لتبلغ هذه المواجهة ذروتها في مصر بدءا باغتيال الرئيس المصري السابق «محمد أنور السادات» من طرف إحدى الجماعات الإسلامية المتطرفة، وعند تولي الرئيس المصري السابق « محمد حسني مبارك» الحكم حيث دخل

(1) مهند مصطفى، «مقاربة نظرية لثورات العربية: الحالة المصرية والتونسية »، مدى الكرمل، العدد (1)، (منشورات المركز العربي لدراسات الاجتماعية والتطبيقية، 2011)، ص 99.

(2) أحمد الجباعي، ((العرب والسياسات الدولية: العرب في الاستراتيجية الدولية))، مجلة الوحدة العربية، العدد (69)، (الرباط: منشورات المركز القومي للثقافة العربية، 1990)، ص 23.

في مواجهات طويلة مع الجماعات الإسلامية بأنواعها، كذلك بالنسبة إلى الرئيس السوري الراحل «حافظ الأسد» في ما عرف بـ «مجزرة حماة» في مواجهته مع الإخوان المسلمين السوريين، حيث راح ضحية هذه المواجهة الآلاف من الأرواح، هذه الحادثة ظلت تلقي بظلالها وتقض مضجع النظام وكانت في سنة 1982. وفي ليبيا قام الزعيم الليبي الراحل «معمر القذافي « بمواجهات دموية مع جماعة الإخوان المسلمين الليبية والجماعة الليبية المقاتلة وشبكة القاعدة، ووصل الصدام أوجه بتصفيته لنحو 1200 مسجونًا من مرجعيات إسلامية متطرفة في سجن «أبو سليم» السياسي ذائع الصيت. وكذلك الحال بالنسبة إلى النظامين السابقين في تونس واليمن في مواجهتهما مع الجماعات الإسلامية.

ثورات «الربيع العربي» المفهوم والأصداء

يمثل مفهوم ثورات الربيع العربي (Spring Arab) الذي اجتاح فضاءات الإعلام العالمي مفهومًا غربيًّا ظهر لتوصيف الاحتجاجات العارمة التي شهدتها دول «الربيع العربي» في ربيع عام 2011، والتي كانت تهدف إلى إزاحة النظم الديكتاتورية لتأسيس دول ديمقراطية. جاءت أحداث ما يسمى بثورات «الربيع العربي»، وانقسم على تفسير أهدافها المتابعون والمحللون بين من رأى بأنها نتيجة حتمية لتغول النظم المستبدة، والتي لم تؤسس دولًا بقدر ما أنشأت إقطاعيات عائلية احتكرت الثروة والسلطة مع بعض الفتات للأتباع (أجهزة وأشخاص وأعيان وجماعات وجهات وقبائل)، والذين ظلوا يتحلقون حول بؤر السلطة والنفوذ، وبذلك تآكلت الشرعية «الثورية» لهذه النظم المتهالكة، ولم تغن عنها ما يسمى بـ «شرعية الإنجاز» شيئًا، ومن ثم فقدت مشروعيتها وقبولها عند شعوبها، لذلك يرى المؤيدون للربيع العربي وثوراته ؛ بأنها ثورات شعبية حركتها الجموع الهادرة التي تدفقت الى الساحات للمطالبة برحيل هذه النظم الفاسدة التي خلقت دولًا فاشلة (states failed).

بينما يرى متابعون ومحللون آخرون يتبنون نظرية المؤامرة(Conspiracy Theory) بأن ما يسمى بثورات الربيع العربي مؤامرة حيكت عبر سنوات من طرف قوى دولية كبرى لإعادة تخريط المنطقة، من أجل خلق واقع «الشرق الأوسط الجديد»، تكون فيه «إسرائيل» هي الدولة الاقوى والرائدة في المنطقة، بعد أن تتمزق الدول العربية المهمة والقريبة والمتاخمة (مصر وسورية والعراق) أو الدول المناوئة للوجود الصهيوني في المنطقة (ليبيا). «إن الفهم المؤامروي يفترض وجود مخطط مسبق جاهز ومخفي، ينفذ خطوة خطوة بواسطة (عملاء) وخونة يتولون إخراج فصوله والإشراف على تنفيذ عملياته المتعاقبة وفق تسلسل محكم لا يحتمل التبديل»[3]. لذلك فإن المؤيدين شبهةَ «الربيع العربي» ذهبوا الى حد وصفه بالربيع «الغربي» أو «العبري» أو «الأصولي» أو «الإسلاموي» وغير ذلك، ما يأتي في إطار ما يسمى بالفوضى الخلاقة. لكننا على الرغم من كل المقاربات والمنطلقات التي يذهب

(3) أحمد الجباعي، ((العرب والسياسات الدولية: العرب في الإستراتيجية الدولية))، مرجع سابق، ص 23.

اليها المحللون في تفسير ظاهرة «الربيع العربي»، نرى أن ما حدث هو نتيجة حتمية لعقود من التراكم والاحتقان، وقد توافرت المحفزات لحراك الشارع العربي، ويمكن حصرها في النقاط الآتية:[4]

- الديكتاتورية والاستبداد والظلم.
- إتباع الأساليب القمعية في حكم هذه الشعوب.
- هيمنة السلطات التنفيذية على السلطات التشريعية والقضائية.
- ضيق هامش الحريات الممنوحة.
- اتساع الهوة بين الحاكمين المحكومين.
- انفراد فئة قليلة بحكم هذه الشعوب ولعقود من الزمن.
- ملاحقة الإسلاميين وتضييق الخناق عليهم، واغتيالات القيادات الإسلامية، وتعذيب المنتسبين إليها.
- العمل على توريث الحكم بالالتفاف على والقوانين الدساتير.
- الفساد بشقيه المالي والإداري.
- تحالف أصحاب المال وأصحاب السلطة للسيطرة على البلاد سياسيًّا واقتصاديًّا. غياب الديمقراطية، وعدم السماح بالانتخابات، وتزويرها إن وجدت.
- عدم القبول بمبدأ الاختلاف والمناصحة.
- تنامي الرغبة في التغيير وسط الشعوب العربية.
- ظهور تيارات إسلامية معتدلة في العالم الإسلامي.
- وفرة وتطور وسائل الاتصال.
- ارتفاع الوعي وسط الأجيال الحديثة.
- الإسلام السياسي والربيع العربي

لعل من أبرز ما تجلى وظهر إبان ثورات «الربيع العربي» هو الدور البارز الذي لعبه تيار الإسلام السياسي Islam Political، وهو مفهوم إعلامي أو أكاديمي لتوصيف حركات تغيير سياسية تؤمن بالإسلام بوصفه «نظامًا سياسيًّا للحكم». ويمكن تعريفه بمجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية التي يستخدمها مجموعة «المسلمين الأصوليين» الذين يؤمنون بأن الإسلام «ليس عبارة عن ديانة فقط وإنما عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي يصلح لبناء مؤسسات دولة». وتعتبر دول مثل إيران والسعودية ونظام طالبان السابق في أفغانستان والسودان، والصومال أمثلة عن هذا المشروع، مع ملاحظة أنهم يرفضون مصطلح إسلام سياسي

(4) مصطفى عثمان إسماعيل، ((الربيع العربي والفوضى الخلاقة))، الخرطوم، مجلة كلية الاقتصاد العلمية، العدد (3) يناير، 2013 ص 290.

ويستخدمون عوضا عنه الحكم بالشريعة أو الحاكمية الإلهية[5]. ويتداول دارسو الإسلام السياسي مصطلح الأصولية (fundamentalism) أيضًا، حيث يشار إلى الحركات الأصولية مع عدم إضفاء صفة الإسلام عليها بصورة دالة، وفي الوقت نفسه توحي الكلمة بقدر من التزمت والتعصب والرجعية، حتى في حالة الالتزام بالمعنى الحرفي للكلمة، فأفراد هذه الحركات لا يطالبون بالعودة إلى تعاليم دينية تعد هي الأساس والصواب، ولكن العودة لديهم تكون إلى نموذج حكم مثالي وجد في نظرهم خلال حكم الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز.[6]

وانخرطت الجماعات الإسلامية (بتدرجاتها) وبقوة في خضم احتجاجات الربيع العربي، كالدور الذي لعبته جماعة الإخوان المسلمين في مصر، حين ظهرت بصفتها جماعة قوية، ومنظمة ونزلت بثقلها الى الساحات في ظل تشتت الأحزاب التقليدية وضعف المجتمع المدني، وكذلك الدور الذي قامت به فروع هذه الجماعة في تونس وليبيا واليمن وسورية، مع الدور القتالي الذي لعبته الجماعات الإسلامية الأكثر تشددًا في ليبيا عندما احتدت المواجهة عسكريًّا مع النظام السابق، وترتب عليها في ما بعد تأسيس مليشيات إسلامية نافذة. عمومًا يمكن تمييز الاتجاهات الإيديولوجية للجماعات الإسلامية المختلفة من حيث موقفها من العمل السياسي على النحو الآتي:[7]

الاتجاه الأول: هو الخط المحافظ أو العلمي، وقد اختار الدعوة والتعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية، مركزا جهده على ما يعده تصحيحًا للجوانب العقائدية والعلمية.

الاتجاه الثاني: يقف على يمين الخط الأول سياسيًّا، وهو أكثر تشددًا ضد الأحزاب الإسلامية نفسها، وتقوم مقاربته السياسية على مبدأ «طاعة أولياء الأمور» ورفض المعارضة السياسية.

الاتجاه الثالث: على الجهة المقابلة تمامًا يقف تيار آخر هو السلفية الجهادية، وتقوم مقاربته السياسية على تكفير الحكومات العربية المعاصرة، وتبني التغيير الراديكالي المسلح في أوقات معينة، ويمثل خطاب هذا التغيير الحاضنة الإيديولوجية لشبكة القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية (داعش).

الاتجاه الرابع: هو تيار سلفي يقف في الوسط، ويجمع ما بين العقائد والأفكار الدينية السلفية من جهة، والعمل الحركي والمنظم وحتى السياسي من جهة أخرى، ويمثل هذا الخطاب جماعة الإخوان المسلمين خاصة.

(5) عبد الحكيم سليمان وادي، مفهوم الإسلام السياسي، نشر في 2013/07/12 ، صحيفة دنيا الوطن ،www. alwatanvoice.com.

(6) حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا، مركز الدراسات السودانية، الكتاب الأول، ط1، (الدار البيضاء: مطبعة دار قرطبة ، 1991)، ص 15.

(7) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية والسياسة العربية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص16، 17.

حيث نقل «الربيع العربي» الإسلاميين إلى مقدمة المشهد السياسي بعد عقود من الإقصاء، فمثلوا أول مكون سياسي يصل إلى السلطة عن طريق انتخابات نزيهة، اختارت فيها الشعوب العربية، ولأول مرة من يحكمها، وعبرت عن تطلعها لتغييرات جذرية على المستويات السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي[8]. وعلى الرغم من مشاركة الإسلاميين في الثورات العربية وأدوارهم المشهودة في إنجاحها، فإن مشروعات الإسلاميين التغييرية والإصلاحية لا تعترف بالثورات أو العمل الثوري ولو كان سلميًّا، طريقًا للتغيير أو أحد أدواته الأساسية[9].

لكن هذا الحدث الدراماتيكي المتمثل في ظاهرة «الربيع العربي» فرض على جماعات الاسلام السياسي تغيير تكتيكاتها من أجل هذه الفرصة التاريخية، حين زحفت تلك الجموع الجماهيرية الهادرة يسندها تطور غير مسبوق في وسائط الاتصال أتاحته «العولمة»، ومع افتقاد هذه الجموع المتدفقة لقيادات واضحة «لكل هذه الأسباب انخرطت تلك الجماعات في هذه الإحتجاجات بكل زخمها وتصدرتها، ما دامت هذه التكتيكات وسيلة لا تغير من مبدأ الاستراتيجية الغائية وثوابتها»، (وبرز إسلام سياسي معتدل الخطاب في الظاهر يقبل بأصول اللعبة الديمقراطية، إضافة الى ظهور خطاب مزدوج، ما فتح الباب على صراعات عدة ومعقدة، ليس فقط مع التيارات الليبرالية والعلمانية بل كذلك في ما بين التيارات الإسلامية نفسها، وهناك أيضًا صراع مفتوح مع الإسلام السياسي حول أسس الدولة والدستور، والمشروع الحضاري الممكن والنظام العام والقوانين والثقافة والتعليم والمرأة ودورها). [10]

لذلك فإن تيار الإسلام السياسي ممثلًا في الأحزاب الإسلامية التي وصلت الى سلطة الحكم بعد اندلاع الثورات العربية، قد واجهت تحديات كبرى أجهضت تجاربها في الحكم بعد ما فشلت في بلورة سياسات بديلة أو إستراتيجيات مضادة لزيادة مناعتها بإطالة أمد بقائها في السلطة، وهذا يعود إلى أسباب عدة تتمثل في التحول السريع من المعارضة الى السلطة، دون خبرة كافية في شؤون الحكة، فضلًا على اتساع الفجوة بين الرؤى النظرية التي تطرحها والسياسات العملية التي تنفذها[11]حيث شهدت التجربة السياسية للإخوان المسلمين في مصر أو ليبيا تعثرًا، وذلك بإخفاق المشروع السياسي للإخوان في مصر، انتهى بعزل الرئيس «محمد مرسي» من طرف المؤسسة العسكرية المصرية، والتضييق على جماعة الإخوان، ويرجع الدكتور «خليل العاني» هذا السقوط لسببين رئيسين هما[12]:

(8) أحمد أوعود، أحمد زفافي وآخرون، الربيع العربي وأسئلة المرحلة، ط1، (بيروت: مجلة منار الهدى، 2012)، ص 5.

(9) حامد قيسي، الإسلاميون وتحديات الحكم ومحنتهم في أعقاب الثورات العربية، ط1، (عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 2012)، ص 62.

(10) حسن كريم، الربيع العربي وعملية الانتقال إلى الديمقراطية، ط1، (بيروت: دار الشرق للكتاب بيروت، 2013)، ص 15.

(11) مجموعة باحثين، صعود الرديكالية الدينية في العالم العربي، ط1، (عمان: مؤسسة فريديرتش إيبرت، 2014)، ص 41

(12) خليل العاني، ((جماعة الإخوان المسلمين مرحلة ما بعد مرسي))، مجلة سياسة عربية، العدد (4)، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،

1_ على مستوى السياسات فشل الإخوان المسلمين في التصرف كقوة حاكمة واثقة لديها رؤية واضحة للمستقبل. فعلى مدار عام من حكم مرسي اعتمدت الجماعة آلية وحيدة لتحقيق توازن مع القوى السياسية المنافسة، وهي الحشد والتعبئة حتى وهي في الحكم.

2_فشل الإخوان أيضًا بسبب عدم قدرتهم على السيطرة على مخالب الدولة العميقة، وهم مجموعة المؤسسات والرموز التي ترعرعت في عهد نظام مبارك، وتقاتل من أجل الإبقاء على ثقافة الفساد ومنظومته الرثة سياسيًّا واقتصاديًّا. «ولم تفلح الجماعات الإسلامية بعد عودتها إلى ليبيا إثر سقوط نظام القذافي، وعلى الرغم من حصولها على مقاعد في الحكم، لم تقدم برنامجًا تنمويًّا وسياسيًّا قادرًا على إنقاذ ليبيا من الفوضى في إطار دولة سنية مهابة تحظى بالتأييد الحزبي والشعبي، بل أسهمت تلك الجماعات في دفع البلاد نحو الفوضى السياسية والانفلات الأمني».[13]الأمر الذي أتاح الفرصة لتحرك تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، الذي سيطر على جزء كبير من العراق وسورية، وتمدد بالسيطرة على مدينة «سرت» الساحلية في ليبيا، وشكل فرعًا له في «سيناء» بمصر، هذا التنظيم الذي ينطلق من حاضنة أيديولوجية تتمثل في التيار السلفي الجهادي كما ذكرنا سالفًا، ويقوم خطابه على فكرة محورية وهي تكفير الحكومات العربية، ويرتبط صعود تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» بوصفه فاعلًا إقليميًّا عابرًا للدول والمجتمعات، بعاملين رئيسين، وهما: [14]الأول / يتمثل بالنزعة الطائفية في المنطقة الناجمة عن النفوذ الإقليمي الإيراني، والفراغ السياسي السني، وانفجار الصراعات على أسس دينية وطائفية وعرقية في كل من العراق وسورية، والثاني/ ينبثق من سياسات الأنظمة السلطوية وقمع الاحتجاجات وحالة الانسداد (ليبيا نموذجًا)، والانقلاب على مخرجات «الربيع العربي» لأنه مركب على أزمة سياسية..))، فقد أراد تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» استغلال الانهيار الذي تعيشه المنطقة، وضعف الحكومات المركزية، وتعاظم التدخلات العسكرية الغربية، وغياب السيادة الوطنية، وتعاظم الاستقطاب الطائفي، واستفحال الغضب لسياسات التهميش والإقصاء، لإقامة «دولة» وفق مقاساته الإيديولوجية[15]ويكمن مأزق الحركات الإسلامية المعاصرة في مشكلة التوفيق بين التجديد والعودة إلى الأصول، حيث تلجأ إلى تفسيرات مباشرة للنصوص الدينية وتلهث للحاق بالكشوفات العلمية والنظريات الحديثة في مختلف المعارف، ومن هنا جاء الحديث عن الاقتصاد الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي أو علم النفس الإسلامي، وأسلمة العلوم.إن تيار الإسلام السياسي (بتدرجاته) لا يقدم أي مجموعة من البرامج المنهجة أو الشاملة التي يمكن التنبؤ بها، أو المؤسسات أو نمط

2013)، ص 4.

(13) من دون ذكر اسم الباحث، الجماعة الإسلامية في ليبيا، حظوظ الهيمنة السياسية وتحدياتها، ط1، (عمان: مؤسسة فريديرتش إيبرت، 2015)، ص 7.

(14) للمزيد انظر: حسن أبو هنية، محمد أبو رمان، تنظيم الدولة الاسلامية، ط1، (عمان مؤسسة فريديرتش إيبرت ، 2015) ص 224 .

(15) للمزيد انظر: عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية: الجذور..الوحش المستقبل، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص10-9.

القيادة – وذلك باستثناء الدعوة المنتظمة والقريبة من الإلزامية الى إقامة «حكومة إسلامية» أو إقامة «دولة إسلامية»، وما تعنيه هذه التعابير بشكل دقيق أمر غير معروف.[16]فلم تبلور تيارات الإسلام السياسي ما يؤهلها لاستيعاب مقدمات المشروع الديمقراطي، على الرغم من إعلان بعض أطرها عدم تناقض توجهاتهم الديمقراطية مع مرجعيتهم الدينية، ورسائل التطمين التي أرسلوها بعد فوزهم في انتخابات تونس والمغرب لم تنتج خطابًا واضحًا متماسكًا، في مدنية الدولة، وكيفية التدبير، وقد يتطلب الأمر تجربة طويلة، من أجل تركيب يستوعب مقدمات وآليات الخيار الديمقراطي، مقرونة بالمرجعية التي يتشبثون بها، مع محاولة منحها المرونة لتصبح كذلك.[17]ونستذكر في هذا الشأن موقف الشيخ المصري محمد عبده (1849– 1905) معلم السلفيين كما كان يلقب، وهو أحد أهم رواد التجديد والإصلاح الديني(السلفية الإصلاحية) مع معلمه الشيخ جمال الدين الأفغاني وغيرهم (حيث دعا الشيخ محمد عبده في آن معًا إلى التحديث وإلى العودة إلى السلف الصالح)، وهذا الشكل من أشكال العودة الى الأصول مختلف عما نشهده اليوم في الأصولية السائدة اليوم، والشيخ محمد عبده كان في الوقت نفسه معاديًا للهيمنة الأوروبية ومناهضًا للاستبداد المحلي [18].

الخلاصة

على الرغم من انحسار مد تيار الإسلام السياسي بعد الربيع العربي في مصر بعزل مرسي، وعودة المؤسسة العسكرية للهيمنة على السلطة في مصر عبر حكم الرئيس «عبد الفتاح السيسي»، والتضييق على جماعة الإخوان المسلمين المصرية إما عن طريق الزج بقياداتها في السجون أو نزوحهم خارج مصر، إلا أن الحال كان وما يزال مختلفًا في كل من ليبيا وتونس (مع الصراع الذي ما زال محتدما في سورية ،وتشابك المشهد في اليمن)؛ فعلى الرغم من عدم تجلي مشروعات واضحة للإسلاميين في ما يتعلق بالسياسات على مستوى الدولة، في ظل الرؤية الإسلامية التي تتدرج تصوراتهم حولها، إلا أنهم ما زالوا قوة مهيمنة على الأرض، ففي تونس انخرط حزب النهضة الاسلامي في اللعبة الديمقراطية بعد أن قدم عددًا من التنازلات وعقد مصالحة مع التيار العلماني، وظل رقمًا مؤثرًا في الانتخابات التونسية المتوالية، ومن ثم، شكل ثقلًا حاسمًا في التوازنات السياسية، ما جعل تونس تشكل استثناء في ظاهرة ثورات «الربيع العربي»، على الرغم من الإخفاق الاقتصادي الذي ما زالت تئن تونس تحت وطأته، وفي ليبيا أيضًا ما زال تيار الإسلام السياسي موجودًا ومهيمنًا حيث حزب العدالة والبناء الممثل للإخوان المسلمين، وحزب الوطن الممثل للجماعة الليبية الإسلامية المقاتلة (سابقًا) حيث أعلن زعيمها «عبدالحكيم بلحاج» أنها حلت بمحض إسقاط نظام القذافي، «وأنها أضحت اليوم

(16) حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا، ص 15. مرجع سبق ذكره ص

(17) كمال عبد اللطيف، الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2013، ص.59.

(18) عبد الوهاب المؤدب، أوهام الإسلام السياسي، دار النهار للنشر، بيروت، ط 1، 2002، ص 77.

طيفاً سياسيًّا متمثلًا في حزب «الوطن»، وبالفعل نجحوا في أول انتخابات تشهدها ليبيا بعد انتفاضة 17شباط/ فبراير عام 2011، ووصلوا ممثلين في أول برلمان بعد هذه الانتفاضة (المؤتمر الوطني العام)، على الرغم من إخفاقهم في انتخابات(مجلس النواب) هذا البرلمان الذي حل بديلًا من المؤتمر الوطني العام، الأمر الذي جعل تيار الإسلام السياسي يرفض هذا البرلمان ويتمسك بالمؤتمر الوطني العام، ولا يرى غيره برلمانًا، وتتضح قوة وهيمنة الإسلام السياسي في ليبيا، حيث ما زال قويًّا بحكم الواقع على الأرض، حيث تتخذ هياكله ومليشياته النافذة من العاصمة طرابلس مقرًا لهم، حتى إنهم رفضوا الاعتراف بمجلس النواب المنتخب، هذه العاصمة التي ما زالت تمثل «المركزية» الصارمة التي كانت في النظام السابق حيث توجد بها كل المؤسسات السيادية في ليبيا، وخاصة مصرف ليبيا المركزي، على الرغم من محاولات مجلس النواب في الشرق الليبي وحكومته المؤقتة (الذي حصل على تمديد مدة ولايته بحسب اتفاق الصخيرات) إحداث مصرف مركزي مواز في الشرق الليبي، وهي أيضًا أي طرابلس مقر حكومة الوفاق المعترف بها دوليًّا، والمنبثقة عن اتفاق الصخيرات «والتي أسهمت قوات تتبع لها في هزيمة «تنظيم داعش» وإنهاء وجوده في مدينة سرت»، على الرغم من نزاعها مع مجلس النواب في الشرق الليبي (ومقره مدينة طبرق)، وأيضًا طرابلس هي مقر «مجلس الدولة الاستشاري» المنبثق من الاتفاق نفسه، والذي يهيمن عليه الإخوان المسلمين، على الرغم من انحسار مد الإسلام السياسي في المدينة الثانية «بنغازي» التي تشهد هيمنة نفوذ ما يسمى بـ «الجيش الليبي» بقيادة المشير «خليفة حفتر» بعد هزيمته ما يسمى بمجلس شورى ثوار بنغازي، والمتحالف مع قوى الإسلام السياسي في طرابلس، وفي هذه الأيام يقود هذا «الجيش» الذي يرى فيه الطرف الآخر محض مليشيات قبلية، ويتهم «خليفة حفتر» مؤخرًا بأنه ضم إلى «الجيش» مقاتلين ليبيين إسلاميين «مداخلة» من أتباع الشيخ السعودي السلفي «ربيع المدخلي»[19]الذي أفتى لهم بجواز القتال تحت راية حفتر لأنه يتبع السلطة الشرعية «مجلس النواب» في الشرق الليبي وحكومته المؤقتة، وهذا التيار السلفي (كما ذكرت آنفًا) هو اتجاه تقوم مقاربته السياسية على مبدأ «طاعة أولياء الأمور»، وأكثر تشددًا ضد الأحزاب الإسلامية نفسها، ويرفض المعارضة السياسية (علما بأن هذا التيار السلفي المدخلي صار لديه أتباع في أغلب المدن الليبية، ويمثله في العاصمة خصوصًا الملازم الشيخ «عبدالرؤوف كاره» الذي تتبعه مليشيا قوية تسمى بـ «قوة الردع « تكافح الجريمة في العاصمة وتسيطر على وسط العاصمة والمطار والميناء)، ومدعومًا أي هذا «الجيش» من بعض الدول ها هو يقود حربًا ضد ما يسمى بمجلس «شورى ثوار درنة» المسيطر على مدينة «درنة» من أجل إجلائه ودحره من آخر مدينة

(19) هو ربيع بن هادي بن محمد عمير المدخلي، ولد عام 1932 في قرية «الجردانية» بالسعودية، وهو من قبيلة المداخلة المشهورة في منطقة «جازان» بالمملكة، ويعتمد تياره في دعوته ومنهجه على أمرين؛ الولاء المطلق للسلطة الحاكمة والطاعة الكاملة للحكام والدفاع عن مواقفهم وسياساتهم مهما كانت، والهجوم المستمر على المخالفين خاصة من التيارات الإسلامية، ويأخذ التيار المدخلي على الحركات الإسلامية خوضها في السياسة، ويعارض جماعة الإخوان المسلمين، ودعا صراحة في فتوى له إلى قتالهم، ففي 10 يوليو/تموز 2016، كتب في موقعه إن «الإخوان المسلمون أخطر الفرق على الإسلام منذ قامت دعوتهم، وهم من أكذب الفرق بعد الروافض، عندهم وحدة أديان، ووحدة الوجود، وعندهم علمانية»، كما عارض» الربيع العربي «بوصفه خروجًا على ولاة الأمر من الحكام»، انظر موسوعة الجزيرة: www.aljazeera.net

تحت سيطرة الإسلاميين في الشرق الليبي، والموالين لتيار الإسلام السياسي في العاصمة طرابلس، هذا «الجيش» الذي يحظى ببعض الشرعية الشعبية على الأرض نظرًا لاسترجاعه خاصة السيطرة على إدارة الموانئ النفطية في منطقة الهلال النفطي (موانئ السدرة ورأس لانوف والطريقة والزويتينة) من قبضة مليشيا «إبراهيم الجصران» في 2016/ 9/ 11 في ما عرف بعملية «البرق الخاطف»، والذي يعود اليوم بعد اقتراب سيطرة «الجيش» على درنة لمحاولة انتزاع السيطرة على منطقة الهلال النفطي من جديد، ويرى بعض المحللين أن ذلك يأتي في إطار الصراع بين قوى الإسلام السياسي المتمركزين في طرابلس خاصة في مواجهة «الجيش «بقيادة خليفة حفتر، الذي يرجح بأنه استعان بالمداخلة كتيار ديني سلفي رافض للإخوان المسلمين، وهم الأبرز في جماعة الإسلام السياسي، واستباقا لأي تراجع «قبلي» عن مواصلة دعمه، خاصة عندما نرى أبرز الضباط المداخلة وهو الملازم «أشرف المبار» هو من أسس كتيبة «التوحيد» السلفية بالحيش في منتصف عام 2016 وفروعها بين مدينتي بنغازي وإجدابيا، وكذلك النفوذ الذي يحظى به الضابط المدخلي «محمود الورفلي»، وكيف مكن المشير خليفة حفتر بعض المداخلة تولي عدد من المناصب في «الجيش» كالملازم «محمد البوعيشي» آمرًا لقوة مكافحة الإرهاب بإجدابيا، والمدخلي البارز العقيد «ميلود الزوي» ناطقًا باسم القوات الخاصة، والرائد «علي التائب» ناطقًا باسم القوات البحرية.

المصادر والمراجع

1. علي. حيدر إبراهيم، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا، ط، (الدار البيضاء: مركز الدراسات السودانية، مطبعة دار قرطبة 1991).

2. أبو رمان. محمد، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية والسياسة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015).

3. مجموعة باحثين، صعود الرديكالية الدينية في العالم العربي، مط1، (عمان: مؤسسة فريديرتش إيبرت، 2014).

4. د.ب، الجماعة الإسلامية في ليبيا: حظوظ الهيمنة السياسية وتحدياتها، ط1، (عمان: مؤسسة فريديرتش إيبرت، 2015).

5. أبو هنية. حسن، محمد أبو رمان، تنظيم الدولة الإسلامية، ط1، (عمان: مؤسسة فريديرتش إيبرت، 2015).

6. عطوان. عبدالباري، الدولة الإسلامية: الجذور..الوحش المستقبل، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2015).

7. المؤدب. عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، ط1، (بيروت: دار النهار للنشر، 2002).

8. م. اي. فولر. جراهام، الإسلام السياسي ومستقبله، محمود التوبة (مترجمًا)، ط1، (الرياض: منشورات مكتبة العبيكان، 2006).

9. عبد اللطيف. كمال، الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013).

10. كريم. حسن، الربيع العربي وعملية الانتقال إلى الديمقراطية، ط1، (بيروت: دار الشرق للكتاب، 2013).

11. قيسي. حامد، الإسلاميون وتحديات الحكم ومحنتهم في أعقاب الثورات العربية، ط1، (عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 2012).

12. أوعود. أحمد، أحمد زفافي وآخرون، الربيع العربي وأسئلة المرحلة، ط1، (بيروت: الناشرة مجلة منار الهدى، 2012).

التأهيل اللغوي للطفل الأصم الأبكم

حيزية كروش

الملخص

كثرت الدراسات المتمحورة حول الخطاب الكتابي والخطاب المنطوق وتشعبت في المجالات المختلفة (صوتية، تركيبية، دلالية...)، ولا سيما في الآونة الأخيرة مناسبة لمقتضيات العصر، فهذا الطابع التجريدي للنصوص اللغوية يجعلها ترتفع عن الانصياع تحت طائلة الرصد، فهو غير محدد القسمات، دائم الشكل، ذو طبيعة هلامية يكتب هويته في سياقاته المتجددة، الأمر الذي يدفع بالإنسان إلى التأويل في غالب الأحيان، والهدف من هذه البحوث والدراسات (لغوية كانت أم غير لغوية) هو تشريح اللغة الإنسانية، ومعرفة الآخر المعايش للمتكلم في المجتمع الواحد باللغة المتعارف عليها فيه (المجتمع)، إذ لم تقتصر الدراسات اللغوية على الملفوظات فحسب، وإنما تعدت إلى البحث في نماذج أخرى من الجوانب اللغوية.

هذه الدراسات لم تقتصر على الشريحة المتكلمة فقط، وإنما تعدتها إلى دراسة ذوي الاحتياجات الخاصة وعلى الأخص الصم البكم، الذين يحاولون ابتكار لغة جديدة بدينامية غير لسانية تسمح لهم بالتواصل مع محيطهم الاجتماعي، إلا أن تلك التضاربات في اكتساب اللغة لديهم اختلفت من فرد لآخر بحسب بيئته العائلية، وبحسب التعلم الذي تلقاه في محيطه الأسري، فغالبًا نجد المعنى يعبر عنه بإشارات وحركات متعددة، فالإشارة التي يستعملها الأصم الأبكم الذي عاش في وسط عائلي ريفي تختلف عن الإشارة التي تعلمها الأصم الأبكم الذي عاش في وسط عائلي متمدن، ومن هنا تتولد مفارقات واضحة تشوه التوحيد اللغوي الذي من شأنه أن يخلق الاندماج ضمن الحيز الاجتماعي، فعملية الفهم لا يمكن لها أن تحدث مالم تتوافق الشفرات التواصلية التي تشكل الرسالة.

فالتواصل بينهم تجاوز حدود الكلمات المنطوقة ليشمل حركات الجسم وأعضائه مشكلًا نوعًا مختلفًا من التواصل المألوف لدى الإنسان، ألا وهو التواصل غير اللساني القائم على شفرات الجوارح الصامتة الممثلة في أدوات مساعدة على توصيل المعاني للآخرين والتأثير فيهم تأثيرًا مباشرًا، وهذا النوع من التواصل هو أحد الميكانزمات التي تسهم في دمج فئة كائنة غائبة من الناحية اللغوية داخل المجتمع، فهي تحتاج إلى رعاية خاصة وتعليم خاص ومتفرد يمتاز بجملة من الآليات التعليمية المعيارية داخل مؤسسات خاصة ومدارس عادية توليهم أهمية بالغة وعناية لغوية تأهبهم لخوض غمار الحياة الاجتماعية، وتحقيق التفاعلات اللغوية المشتركة التي تسمح لهم بالتكيف مع بيئاتهم.

تحدث داخل المجتمع جملة من التفاعلات التواصلية، حيث تتولد بينهم حلقات اجتماعية تخلق في نسقها الاندماجات التي تؤهل الفرد للولوج إلى الحيز الاجتماعي الذي ينسج لغته في غمار الفواعل المنبعثة من العلائق الحاصلة في حياته اليومية.

مشكلة الصم البكم تكمن في عدم وجود من يتعاطف معهم فإعاقتهم تسمى (الإعاقة المظلومة) والناس لا تتعاطف إلا مع المعاق صاحب (الكرسي)، أما الصم البكم فينظرون إليهم على أنهم يمشون ويلعبون ويلبسون، ولكنهم على الرغم من ذلك يعانون وحدة في المنزل وفي الشارع وفي كل مكان. الجميع يتحدث ويضحك، وهم يكتفون بتقليب أبصارهم فقط من دون معرفة سبب الضحك، وهذا مردّ عزلتهم. وعندما كانوا أطفالًا كان الجميع لا يلعب معهم لأنهم بمنزلة العبء على الفريق لكونهم لا يسمعون ولا يتكلمون.

حمل الفكر المجتمعي كثيرًا من الأفكار الخاطئة حول فئة الصم البكم، فقالوا بعدم نفعهم في المجتمع، وبأنهم عبء على الآخر، فهم لا يقدمون أي شيء مفيد، بوصفهم كائنًا مستهلكًا لا منتجًا، «فقد شاعت النظرة السلبية التي أقرت بصعوبة التعامل مع هذه الفئة، وعلى هذا الأساس عانى الصم البكم من التهميش لحقبة من الزمن، فكانوا يعيشون جوا من الخيبة والشعور بالنقص...وكانوا يشكلون مشكلة جوهرية بالنسبة للمجتمع حيث لجؤوا إلى التسول والإجرام...».[1]

لا بد من توعية الآخر بأهمية تغيير النظرة السلبية الموجهة لهذه الفئة المضطهدة في المجتمع، وذلك بإدراك الحقيقة القائلة بأن المصاب بالصمم غالبًا ما يصاب بالبارانويا – جنون الاضطهاد – فيظن أن كل من حوله يسخر منه أو يريد إيذاءه، لكننا يمكن أن نمنع هذا الشعور من الظهور إذا كنا نحتوي الأصم ونمنحه ما يحتاج إليه من حب وحنان مضاعفين، ونعامله بالاحترام الذي يليق به، فالحرمان من السمع أمرٌ صعبٌ، لا ينقصه الحرمان من الاحترام أيضًا. كذلك – وهو الأهم – تعلم لغة الإشارة وكسر الحاجز اللغوي بين الصم والبكم والأناس الطبيعيين. وللعلم فإن لغة الإشارة ليست صعبة، بل إن معظمنا يتعامل بها حينما يشير لصاحبه وسط ضوضاء عالية أو إذا أراد أن يكلمه على مسافة بعيدة لا تسمح بسماع صوته، وعمومًا فلا يُعقل أن يتقن الأصم لغة الإشارة، ويعجز عنها من يسمع ويتكلم.

ويبدو في هذا المضمار صم الحرب السورية أنموذجًا في التهميش، فالحرب هي المعادلة الكبيرة التي لا تكون لها حسابات مضبوطة، ولا قوانين حاكمة إلا الضحايا الأبرياء الذين يذهبون جفاء، في

(1) ينظر: هناء عبد النبي كبن، فرحات عباس فرحان، أثر البناء النفسي للصم البكم في معهد الأمل في محافظة البصرة، كلية التربية للعلوم الإنسانية، (جامعة البصرة)، ص2.

سبيل تحقيق كل طرف لأهدافه، والحرب السورية هي من بين المصارع الكبيرة التي خلفت الكثير من المعوقات على غرار الإعاقة السمعية، التي عزلت كثيرًا من الأطفال عن العالم الخارجي، فالطفل عند فقده حاسة السمع يصبح غير قادر على تكوين لغة تسمح له بالتعامل مع المجتمع الذي يعيش فيه، بل يصبح عاجزا تمام العجز عن استيعاب ما يحيط به من أوضاع.

اتخذ النظام الاستبدادي في سورية سياسة التعويق أسلوبًا آخر لتحقيق مبتغاه، فعند استخدام الحكومة للقوة المفرطة لقمع المتظاهرين المطالبين باستقالة الرئيس لم تراع في ذلك ما يمكن أن ينجر من وراء هتك الحق البشري في الحياة، فقد خلفت أناسًا صمًا بكمًا، وكأن هذه الحرب كان هدفها تحقيق (صم بكم فهم لا يعقلون)، فلا يطلبون بالحق المشروع، ولا يتمسكون بالمبدأ المنزوع، ولا يفتحون أفق البناء لهذا البلد المصروع.

المعوقون سمعيًّا أصبحوا من بين أهم الظواهر التي سادت المجتمع السوري، فمنهم من فقد حاسته السمعية جراء الصدمات النفسية التي تعرض لها لفقده شعوره بالحياة ودفء العائلة في لحظة مفاجئة لم يحتسب لها حسابًا، أو من جراء إصابة جسدية نتجت عن تلك الأسلحة المدمرة التي انتهكت حرمة جسم السوري.

ويتمثل هذا الطرح السلطوي السوري في استحواذ النخب الحاكمة على الفكر الشعبي، بما يجعلها تكرس نمطًا محددًا من البنية المعرفية القائمة على الثقافة الاستعلائية للنخبة تجاه الثقافة الشعبية، وهذا بما يخدم توجهاتها، حيث تكرس اتساع الهوة بين النخب المثقفة وعامة الجماهير، الأمر الذي يُكرس ضعفهما في الوقت نفسه، ما يتيح المجال أمام هيمنة النخب الحاكمة التي تستهدف غياب التواصل بين النخب المثقفة وعامة الجماهير، على الرغم من توحد أهدافهما في السعي نحو تغيير النخب الحاكمة، ويعود هذا التجافي إلى انتشار الأمية في الدول العربية من جهة، وعدم تفعيل دور المثقفين نتيجة تهميشهم، والتضييق عليهم أو قمعهم وإبعادهم من أجل إلغاء أي إمكان للتأثير الإيجابي.

يحقق إحداث مثل هذه الإعاقات الأهداف المطلوبة كلها من دون عناء، فقد فقَدَ الفرد قدرته على تكوين لسان ناطق يسمح له بالتعبير عن نفسه، والدفاع عن حقه، ومن ثم تشكلت البنية الاستبدادية في هدوء تام، وبعيدًا عن التوترات السياسية التي تنجم عن الثورة الشعبية.

إن إدخال الإعاقة السمعية في الحيز السياسي هي نظرة وجيهة إلى ما يمكن أن يكون نتيجة غير متعمدة، فالهدف الأول لنظام الاستبداد هو القتل، لكن القتل أنواع، ومن أقساها خسارة حق الكلام بوصفه أهم الوسائط الطبيعية التي يعيش بها الإنسان. فالحاكم المستبد يرى أن من الأفضل تشكيل شعب أصم أبكم يجهل حقوقه، ويعجز عن المطالبة بها، بل معزول تمام العزل عن الاندماج في العالم

الذي ولد فيه، أفضل من موته، فهو يستغل يدًا عاملة، وعبيدًا يعيشون تحت وطأة التسلط وفي ظل العبودية في صمت واستسلام.

إذن، يمكن القول إن الإعاقة السمعية في سورية هي من بين المخلفات التي عادت بالفائدة على النظام الاستبدادي، فقد كبل اللسان، وضربت الآذان، فلا أحد يثور ويتكلم، ولا أحد له الحق بأن يصرخ من الألم، بل صم بكم عمي.

في ضوء ما سبق كله، تتبنى المؤسسات الخاصة لغة الإشارات بوصفها آلية منهجية تحقق الدمج الاجتماعي لهذه الفئة المحرومة من خاصية النطق بسبب عجز سمعي، فهي تفتح قنوات تواصلية بين الصم البكم وغيرهم من أفراد المجتمع، لتسد الفجوة اللغوية التي تسببت لهم في عزلة اجتماعية، ففاعلية هذه الأخيرة (لغة الإشارات) تكمن في التصوير البصري للغة المنطوقة، فكل حركة يتكيف معها جسد الأصم الأبكم تولد دلالة مفهومة من قبل المتلقي، وبذلك تكتمل الدورة التواصلية لكن ببديل مختلف للغة المنطوقة المعتادة حيث بفرض على المرسل والمرسل إليه استعمال كل الأعضاء لتحليل اللغة الصامتة التي تنتج عن الأصم الأبكم، من هذا المنطلق نطرح جملة من المشكلات التي تحدد جوهر البحث:

- ماذا نعني بالتواصل غير اللساني؟ ومن هو الأصم الأبكم؟ وما هي لغة الإشارات؟
- ما أهم الآليات التي يستخدمها الخبراء لدمج الأصم الأبكم؟
- هل استطاعت لغة الإشارات التعبير بصدق وأمانة عما يريده الأصم الأبكم؟

التواصل: مفهومه، شروطه، عناصره

التواصل (communication) مصطلح يكتنفه بعض الغموض من جراء ثرائه المعجمي ونظرًا لتداخله مع عدد من المصطلحات التي تشاركه في الدلالة، إذ نجد بعض الكلمات تزاحمه من ناحية جذرية، وأخرى من حيث الحقل الدلالي (الاتصال، الإيصال، الإبلاغ، الإخبار، التخاطب...)، لهذا نجد الدارسين اللسانيين واللغويين قد حددوا مفهومات اصطلاحية لهذا المصطلح مستقاة من مشارب مختلفة.

التواصل بصورة عامة هو تبادل أدلة بين ذات مرسلة وذات مستقبلة، أي إنه عملية نقل للأفكار وتعبير عن الانفعالات النفسية والشعورية، حيث تمثل اللغة الواسطة الأمثل لتحقيق هذه العملية (فهي وسيلة تخاطب وتفاعل واتصال بين أفراد المجتمع)[2]، والتواصل بوصفه التجسيد الفعلي للغة وممارستها بنظمها وقواعدها هو الفضاء التطبيقي الذي يتم فيه استعمال هذه الأخيرة، وعدم الاكتفاء بحفظ تلك المعايير اللغوية التي تشكل أبنية الخطابات بل تدخل حيز الاجتماعية الحية التي تبعث الروح في الرموز اللغوية بأنواعها كلها (كلمات، علامات، إشارات...)، وعلى هذا الأساس تأكدت (اجتماعية اللغة مما يقتضي إعطاء الاستماع قدرًا أكبر من الاهتمام، بوصفهما المهارتين الأكثر استعمالًا في الاتصال اللغوي)[3]، أي إن الكلام والاستماع هما نواة التواصل الكامل السليم، فلا يمكن حدوث تفاهم ما لم تتوافر هاتان الخصيصتان (فالتواصل لا يصبح ممكنًا إلا لأن المنصت هو أيضًا يفهم قصد المتكلم، وهو يفهم ذلك القصد)[4].

التواصل هو جوهر العلاقات الإنسانية، إذ يقول شارل كولي (charles cooley) في هذا الشأن: «التواصل هو الميكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانية وتتطور، إنه يتضمن كل رموز الذهن من وسائل تبليغها عبر المجال وتعزيزها في الزمان، ويتضمن أيضًا تعبير الوجه وهيئات الجسم والحركات...»، أي إن التواصل عملية ترتكز على جملة من الآليات المختلفة لتبليغ الرسالة المطلوبة، سواء كانت منطوقة ومرئية، المهم أنه يقوم على عمليتي الفهم والإفهام.

وهناك من يعرفه (التواصل) بأنه (العملية التي بها يتفاعل المراسلون والمستقبلون للرسائل في سياقات اجتماعية معينة)[5]، فالانصهارات التواصلية لا تحدث إلا وفق نظام من العلامات المتفق عليها من قبل المرسل والمرسل إليه اللذين ينتميان إلى الحيز الاجتماعي نفسه، أي حدوث توافق نسبي بين الطرفين من حيث لغة الرسالة المبعوثة.

التواصل دعامة أساس يقوم عليها النشاط الإنساني الاجتماعي المتمثل بين أفراد مجموعة بشرية معينة، فكل فرد له دوره التواصلي الذي يفرض عليه التعامل مع غيره، ويسمح له في نفس الوقت بأداء وظائفه الاجتماعية.

(2) محمد وطاس، أهمية الوسائل التعليمية في عملية التعليم عامة وفي تعليم لغة الأجانب خاصة، (الجزائر: المؤسسة الوطنية لكتاب الجزائر، 1988)، ص187.

(3) محسن علي عطية، الكافي في أساليب تدريس اللغة العربية، ط1، (الأردن: دار الشروق، الأردن، 2006)، ص167.

(4) هوسرل، اللغة، عبد السلام بن عبد العالي (مترجماً)، ط5، (الدار البيضاء: دار توبقال، 2010)، ص71.

(5) طلعت منصور، سيكولوجية الاتصال، مج11، (الكويت: عالم الفكر، 1980)، ص108.

والتواصل كغيره من العمليات الإنسانية المنظمة له مجموعة من الشروط التي تحدد سماته وقواعده، نذكر منها:

1 - معرفة المرسل بمحيطه الطبيعي والاجتماعي معرفة حقيقة، أي يجب أن يكون عل علم بالتحولات العلمية والثقافية لمجتمعه.

2 - يجب أن يكون المرسل على وعي عميق بمضمون الرسالة، ومدى تعبيرها عن الواقع كما هو موجود.

3 - العمل على ربط خبرة المرسل وأثرها في الوسط الخارجي بخبرة المستقبل للرسالة.

4 - التأكد من التجانس في النظام التواصلي بين المرسل والمستقبل.

5 - يجب إعداد الوسيلة الناقلة أو الصلة إعدادًا دقيقًا، لتكون مهيأة لحمل الخبرات أو المعلومات المراد نقلها من المرسل إلى المستقبل(6).

تتكون العملية التواصلية من خلال تفاعل مجموعة من العناصر المشكلة بدورها دورة تخاطبية تضمن إيصال الرسالة إلى الآخر، نذكر هذه العناصر كالآتي:

- المرسل: وهو المتكلم، أو المخاطِب.
- جهاز الإرسال: وهو عند الإنسان الجهاز الصوتي الذي يحدث الأصوات.
- المرسل إليه: أي السامع أو المخاطَب.
- جهاز الالتقاط: وهو عند الإنسان الجهاز السمعي (الأذن).
- القناة التي توصل الخطاب: وهي في حال الخطاب الشفهي الهواء، وفي حالات أخرى كل مادة من شأنها إيصال الذبذبات الصوتية.

(6) ينظر: أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2000)، ص77.

- الرسالة (الخطاب): وهو الكلام أو ما ينوب عنه، أي كل ما يصدر عن المرسل ليوصله غلى المرسل إليه.

- الوضع: لا يتم التفاهم بين المرسل والمرسل إليه إلا بوجود الخطاب اللغوي نفسه، أو بتعبير آخر اللغة التي اصطلح القوم على استعمالها.[7]

أنواع التواصل

يشمل التواصل نوعين؛

1. التواصل اللساني

وهو محصور في الفعل الكلامي، أي ما تعلق بالملفوظ المسموع، حيث لا بد من تضافر ثلاثة عناصر لحدوثه وهي: الدال والمدلول والقصد، لكي تتحقق دائرة الكلام، (فالعملية الاتصالية اللسانية في البعد العام تعني تبادل الأفكار والمعلومات بين المتكلمين في إطار حوار هادف، وأدواته هي الأنظمة المتعددة)[8]، ويعد رمان جاكبسون هو المؤسس الرئيسي للنموذج اللساني 1964م، حينما انطلق من فكرة أساسية مفادها أن التواصل هو الوظيفة الأولى للغة، وتأكد ذلك من خلال نموذجه المشهور الذي أبرز فيه العناصر الستة لعملية التواصلية:

سياق contexte

مرسل distinateur　　رسالة message　　مرسل إليه distinatair

اتصال contact

مخطط يوضح عناصر العملية التواصلية عند جاكبسون

(7) انظر: خلوة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، (الجزائر: دار القصبة، 2000)، ص28.

(8) صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، (الجزائر: دار هومة، 2000)، ص42.

(التواصل اللفظي يكون بين الذوات المتكلمة لوحدات فونيمية ومقطعية مورفيمية ومعجمية وتركيبية، أي أن التواصل اللفظي يعتمد على أصوات ومقاطع وكلمات وجمل منطوقة، بحيث يتم عبر القناة الصوتية السمعية)[9]، أي أنه خطاب مباشر غني عن التأويل إلا في حالات خاصة تحتاج إلى استثمار المزيد من الجهد في تلقي المفهوم، لأن الركيزة الأساس هنا هي اللغة المنطوقة، فكما قال دي سوسير:» اللغة نظام من العلامات الدالة»[10].

رسمت المدرسة الوظيفية الخطوط العريضة للنظرية التواصلية التي تؤديها اللغة، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر أندري مارتيني (القائل أن اللغة تعتبر تمفصلا مزدوجا يؤدي وظيفة التواصل، وقد قصد بالتمفصل المزدوج المونيمات والفونيمات، فمتكلموا اللغة الإنسانية يستعملون نفس القواعد المستخدمة في البيئة اللغوية نفسها، مما يسهل عليهم عملية التواصل ويتيح لهم استقبال وإرسال وتحليل المرسلات اللغوية كافة، وهذا الأخير هو ما نعبر عنه بالتواصل الكلامي (communication verbal) وهو الشكل الذي يحتل حيزا كبيرا في عملية التواصل)[11].

استطاع علماء اللغة العرب تحديد الوظيفة التواصلية للغة، وخير دليل على ذلك المقولة الشهيرة للعالم العربي ابن جني، ومفادها: «فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[12]، فابن جني من خلال هذه المقولة كأنه أراد أن يبين لنا أن الإنسان يستطيع إيصال ما يريده من خلال تلك الأصوات التي تصدر عنه، ثم تترجم في شكل كلمات مفهومة من قبل السامع الذي يعيش في نفس البيئة اللغوية التي ينتمي إليها المرسل، وبالتالي فالتواصل اللساني (لا يعدو أن يكون أكثر من أصوات متتابعة لمعنى مفهوم حسب هذا التعريف العربي القديم)[13].

تواضع علماء اللغة على مبدأ أساسي ألا وهو أن اللغة لها وظيفة رئيسة وأساس تتمثل في التعبير والتواصل والتفاهم، وأكدوا ذلك من خلال كلامهم عنها بوصفها مؤسسة من المؤسسات الإنسانية التي تولدت من التعايش الحياتي في المجتمع، وهذا حال اللغة البشرية التي تدرك بشكل واضح كأداة للتواصل، إذ يقول شريف إستيتية في هذا المقام: «التواصل ينطوي على قدرة كبيرة من القيم الاجتماعية والإنسانية... ففي حياتنا اليومية قدر كبير من التصرفات والأقوال التي نعبر بها عن مشاعرنا، ونتلقى بها مشاعر الآخرين، فنعطي ونأخذ ونرسل ونستقبل، فيكون بذلك المرسل

(9) مجموعة من الباحثين، اللغة والتواصل التربوي والثقافي مقارنة نفسية تربوية، (الدار البيضاء/ المغرب، د.ن، 2008)، ص62.

(10) فرديناند دي سوسير، محاضرات في اللسانيات العامة، يوسف غازي مجيد النصر (مترجمًا)، (الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986)، ص22.

(11) مصطفى حركات، اللسانيات العامة وقضايا اللغة العربية، المكتبة العصرية، ط1، (بيروت، د.ن، 1998)، ص09.

(12) ابن جني، الخصائص، ج1، ط1، (مصر: دار الكتب المصرية، 1913)، ص33.

(13) عبد الجليل مرتاض، اقترابات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي، ط1، (الجزائر: دار هومة، 2003)، ص04.

باثا ومستقبلا ويكون كذلك حال المستقبل، ولا تستقيم الحياة ببث من طرف واحد بل لابد من أن تتبادل مع الآخر مشاعرهم وأفكارهم...وتكون اللغة هي الأداة التي تحدث ذلك وتؤديه»[14]. أي إن اللغة هي ميكانيزم يسهم في إحداث التواصل بواسطة رسالة لغوية واضحة يتلقاها الآخر من طرف المرسل، فيرد عليه برسالة لغوية تحمل الشروط نفسها، وبذلك تتشكل حلقة كلامية تتميز بالاستمرارية.

التواصل غير اللساني

التواصل غير اللساني هو كل تواصل نتج عن لغة غير منطوقة، أي من دون الاعتماد على الألفاظ المكتوبة أو الملفوظة، حيث يلجأ طرفا العملية التواصلية (المرسل والمرسل إليه) إلى اعتماد جملة من الآليات الحركية والإشارية التي ترتكز على الجسد بصفة شبه كلية، فهو تواصل تتحكم فيه ضرورات بيولوجية.

تستعمل لفظة التواصل غير اللساني للدلالة على الحركات والهيئات الجسمية، وعلى خصوصيات جسدية طبيعية واصطناعية، إذًا، فالتواصل غير اللساني هو (تواصل بدون لغة الألفاظ، أي بدون تحقيق سمعي وصوتي)[15]، فإن كانت اللغة اللفظية تستعمل من أجل نقل أخبار ومعارف فإننا نجد اللغة غير اللفظية تعبر بالخصوص عن الإنسان بصورة أخرى.

ذهب إدوارد هول إلى أبعد من ذلك حينما (اعتبر السلوك الصامت هو الأصل في حياة الإنسان ما دام يشكل نسبة أكبر في عالم التواصل)[16]. يشير إدوارد هول إلى أن العالم المرئي بطقوسه وعاداته يشكل لغة متكلمة في حد ذاتهن يذهب الإنسان غلى تأويلها والبحث في معانيها.

بناء على هذا يجمع الباحثون في حقل التواصل على أن مظاهر التواصل غير اللفظي هي مجموع ما ينتمي إلى التجربة التي تستوطن الذات، وبما أن التواصل غير اللساني جانب من جوانب التواصل الإنساني الممثل للسيرورة الاجتماعية، أي إنه لا يتوقف عند حد بعينه، أو عند زمن بعينه أو مكان بعينه، حيث إنه يتضمن عددًا هائلًا من السلوكات الإنسانية التي تدرك عبر الحواس، ومن ثم، فنحن أمام كم هائل من العوامل التواصلية غير اللفظية[17].

(14) سمير شريف إستيتية، اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، ط1، (الأردن: عالم الكتب الحديث، 2005)، ص676.

(15) أحمد عزوز، مجلة اللغة والاتصال، ع1، (د.م: مختبر اللغة العربية والاتصال، منشورات دار الأديب، 2005)، ص56.

(16) إدوارد هول، رقصة الحياة، نظمي لوقا (مترجمًا)، (القاهرة: دار الكتاب، 1987)، ص08.

(17) ينظر: سعيد بنكراد، ((استراتيجيات التواصل من اللفظ إلى الإيماءة))، مجلة علامات، ع21، 2004، ص10.

تقوم القناة البصرية بدور أساس في تحقيق التواصل غير اللساني بوصفه (مجموع الوسائل الاتصالية الموجودة لدى الأشخاص، والتي تستعمل اللغة الإنسانية أو مشتقاتها غير السمعية (الكتابة، لغة الصم البكم))[18].

حدد هاريسون (harisson) بعض العناصر التي تتصل بالتواصل غير اللساني وحصرها في:

أ-التعابير المنجزة بواسطة الجيد، وتنتمي إلى شفرة الإنجاز.

ب-العلامات النظامية من مثل طريقة اللباس وتتمثل في الشفرة الاصطناعية.

ج-استعمال المجال وتتمثل في الشفرة السياقية.

الآثار التي تحدثها الأصوات والألوان مثل: نظام إشارات المرور، وهي الشفرة الوسيطة.

وحدد الدارسون بعض الأسس التي يعمدون عليها في تحليل نظم التواصل، نذكرها في الآتي:

أ-العلامة le signe: وهي العلاقة بين الدلال والمدلول، فكل خطاب مكتوب أو منطوق هو نسق من العلاقات اللغوية، أما العلاقات غير اللغوية فهي نظام الإشارات غير المنطوقة كالملصقات.

ب-الأيقونة icone: وهي تمثيل محسوس لشيء قصد تبيان خصائصه وسماته، مثل: الصور الفوتوغرافية.

ج-المؤشر indice: وهو ما يخبر عن شيء خفي كالدخان، فهو مؤشر على النار إذا لم تكن مرئية.

د-الرمز symbol: هو كل علامة تشير إلى هوية شيء مثل الحمامة رمز السلام[19].

بما أن التواصل يقوم على الخطاب اللساني وغير اللساني الذي يمثل (جملة ما يستعين به المتكلم من وسائل البيان)[20]، فتجدر الإشارة إلى الأهمية البالغة التي يمتاز بها هذا الأخير (التواصل غير اللساني).

(18) محمد الأمين موسى، الاتصال غير اللفظي، ط1، (د.م: مطابع أمبريال، 1996)، ص3.

(19) ملاس مختار، دلالة الأشياء في الشعر العربي الحديث، (د.م: دار البشائر، 2002)، ص102.

(20) نواري سعودي أبو زيد، ممارسات في النقد واللسانيات، ط1، (الجزائر: بيت الحكمة، 2012)، ص127.

- دقيق في التعاملات الإنسانية إلى درجة أنه مسؤول عن الانطباع الذي تكونه عن الآخر.

- يؤثر التواصل غير اللساني على الرغم من أنه ليس مخططًا له دائمًا، وتزداد أهميته في أثناء الرغبة في إظهار مشاعر معينة.

- غالبًا ما يكون التواصل مزيجًا من الرسائل الكلامية وغير الكلامية، ولكن غير الملفوظة أقوى بالنسبة إلى إطلاق حرية التعبير بين المرسل والمستقبل، وأبرز دليل تلك الصور الكاريكاتورية المتبعة ببعض الملامح والحركات الجسدية المعبرة عن قضية معينة تتواجد ضمن سياق محدد.

- الاتصالات غير اللفظية أكثر فاعلية من وجهة نظر كل من المرسل والمرسل إليه لأنها سانكرونية، حيث تسمح بتلقي الدلالة بكامل حيثياتها الشعورية والانفعالية، ما يزيد من احتمال وصول المعنى السليم بالمعايير التواصلية كلها إلى ذهن المتلقي، فكل شخص قادر على إرسال رسالة معينة يفهمها الشخص الآخر بسهولة، ومن دون وعي منه، وفي الوقت نفسه لو كان لديك هدف واع ومحدد يمكنك توضيحه من خلال إشارة اليد أكثر من الكلام[21].

أهمية التواصل في حياة الإنسان

يمثل التواصل الركيزة التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، إذ إن الإنسان مجبر على العيش مع غيره، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «إن الإنسان مدني بطبعه مدني»[22]، والحياة الاجتماعية التي يحياها كل فرد كفيلة بخلق أنواع عدة من التواصل التي تضمن له الديمومة والاستمرارية، فالتواصل يحظى بأهمية بالغة في تسيير الحياة الفردية من جهة، والحياة الجماعية من جهة أخرى، نذكرها في النقاط الآتية:

1. الاتصال عامل مهم لدوام المجتمع واستمراره في الحياة، لأنه السبيل في نقل خبرات الكبار إلى الناشئين، ونقل تراث الحضارات والشعوب الغابرة إلى الأجيال القادمة.

2. الاتصال وسيلة مهمة وضرورية لدوام المجتمع ووجوده، لأنه يساعد الناس على العيش كجماعة ذات أهداف وعقائد مشتركة، إذ يسمح التواص باكتساب قيم عدة.

3. يسهم التواصل في تطوير عملية البناء في المجتمع الإنساني، وذلك عن طريق نقل الخبرات

(21) ينظر: حصة آل مساعد وأحلام عبد السميع العقباوي، مهارات الاتصال والتفاعل، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2011)، ص136.

(22) ابن خلدون، المقدمة، ط5، (بيروت: دار القلم، 1984)، ص41.

من مجتمع إلى مجتمع، فهو يشكل جسرًا يتمكن من خلاله الإنسان من الإحاطة بكل ما يدور حوله، ويكتشف كل ما يجري في العالم[23].

من خلال جملة النقاط المذكورة نستنتج أن التواصل يعين على فهم الناس والنفاذ إلى دواخلهم، ويمكنهم التعبير عن مشاعرهم، ومن ثم استطاع التواصل أن يفرض وجوده الاجتماعي من خلال اللغة، فكما هو معروف (اللغة تمثل نوعًا معينًا من المؤسسات الاجتماعية، فاللغة كنظام من الأدلة الاعتيادية لا تكون إلا باستعمال واتفاق جماعة، وكمؤسسة اجتماعية تعرف تطورا مشروعا بالمجموعة التي تتكلمها)[24]، ما يسمح للتواصل بأن يمثل صورًا حية تجعله جسًرا له أهميته وفاعليته في تنشيط حياة البشر.

الأصم الأبكم وخصائصه اللغوية

1 - من الأصم الأبكم؟

لطالما كانت فئة ذوي الاحتياجات الخاصة تعاني نظرة المجتمع الناقصة لهم، حيث تعاملوا معهم على أساس أنهم عالة على المجتمع، وشريحة الصم البكم من بين هذه الفئات التي عانت إهمالًا كبيرًا منذ أقدم العصور وفي مختلف المجتمعات (الإغريقية والرومانية...)، حيث نادوا بالتخلص منهم، وقد أكد أرسطو (بأن الصم غير قادرين على تعلم الكلام، أو فهم ما يدور حولهم، وإنهم أقل مرتبة من المكفوفين)[25].

في عام 1984 قامت غولدن ميدو بتتبع حالة عشرة أطفال صم بالولادة، عندما كانت أعمارهم تتراوح بين العام إلى الأربعة أعوام، وقد نتج عن تلك الدراسة نتائج مدهشة، من بينها أن الأطفال الصم البكم ابتكروا حركات مختلفة باستعمال اليدين، بحيث هناك حركات مفهومة لأنها أيقونية، فالطفل يضع راحتيه على أذنيه للتعبير على الرسوم متحركة، هذا في المرحلة الأولى، أما في المرحلة الثانية فهو يبدأ باستعمال إشارة أو إشارتين وثلاثة بشكل معين.[26]

(23) أسامة جميل عبد الغني ربايعة، لغة الجسد في القرآن الكريم، (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، 2010)، ص17.

(24) جان بيرو، اللسانيات، الحواسي مسعودي ومفتاح بن عروس (مترجمان)، (الأبيار/ الجزائر: دار الآفاق، 2001)، ص127.

(25) عواض بن محمد عويض الحرب، العلاقة بين مفهوم الذات والسلوك العدواني لدى الطلاب الصم، (الكويت: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، 2003)، ص67.

(26) ينظر: موفق محمود الحمداني، علم نفس اللغة من منظور معرفي، ط1، (عمان/ الأردن: دار المسيرة، 2004)، ص191-192.

الطفل الأصم الأبكم يجد صعوبة كبيرة في التعلم بصورة أسرع، ولا يتعلق هذا بحسب رؤيتنا بالصمم فحسب، لأنه يؤثر في قدراتهم الفكرية، بل ببساطة لأن هذه الإعاقة تحكم عليهم بالعزلة، ومن ثم، فهي تؤثر في الملكة الذهنية، ما يتسبب في شلل قدراتهم الفكرية، ولهذا نلحظ من خلال تجربة غولدن أن الأطفال الصم البكم قادرون على ابتكار لغة خاصة بهم، عندما يفتقرون إلى النماذج اللغوية المناسبة للتعامل والاندماج مع بيئاتهم الاجتماعية.

الصم البكم هم شريحة تعاني قصورًا يصيب الجهاز السمعي في أي منطقة من الأذن، حيث يفقدون القدرة على إدراك الأصوات، أو يمكن أن يكونوا ضعيفي السمع (فلا تكون حدة سمعهم كافية لتسمح لهم بتعلم لغتهم أو المشاركة في النشاطات في مستوى سنهم، ومتابعة التعليم المدرسي)[27]

الصمم هو أحد أبرز الأسباب التي تتسبب في حرمان الفرد من مزية النطق، وذلك لأنه غير قادر على دخول الحلقة التواصلية، فلا يتلقى أي رسالة من شأنها أن تدرك ضمن العمليات العقلية، والتي تسمح بخلق لغة يتعامل بها مع غيره، فهو (يمنعه من تأدية الوظيفة السمعية، فهو يحتاج إلى أساليب مختلفة تمكنه من الاستيعاب دون مخاطبة كلامية (لغة الإشارات)[28].

فهم يلجؤون إلى ابتداع لغة جديدة تتناسب مع المحيط الذي يعيشون فيه، وغالبًا تكون محاكاة للأشياء المرئية في الواقع، فتجدهم يبتكرون جملة من الإشارات التي عاينوها بالملاحظة والاستعمال، ليتوصلوا إلى القناة الموصلة إلى الدلالة المطلوبة التي يتلقاها الآخر.

من الممكن أن يكون الأصم الأبكم قد فَقَد السمع منذ ولادته (وراثيًّا)، وقد يفقده تدريجيًّا بدرجة تكفي لإعاقته عن بناء اللغة، يقول بدر الدين كمال عبده: «الشخص الأصم من الناحية الطبية هو ذلك الذي حرم من حاسة السمع منذ الولادة، إلى درجة تجعل الكلام المنطوق مستحيلا لديه، أو هو الذي فقد القدرة السمعية قبل تعلم الكلام»[29].

الصمم في هذه الحالة هو السبب الرئيس لفَقْد القدرة على الكلام، وللتأكيد أكثر على هذه الفكرة لا بأس بتقديم قول آخر والذي مفاده: «الأصم هو الشخص الذي يعاني من عجز سمعي، يعيقه عن المعالجة الناتجة للمعلومات اللغوية من خلال السمع، واستعمال السماعة الطبية، أو دون استعمالها»[30].

(27) ينظر: جمال الخطيب، مقدمة في الإعاقة، ط1، (الأردن: دار الفكر، 1996)، ص25.

(28) محمد محمود النحاس وآخرون، بحوث ودراسات في سيكولوجية الإعاقة، ط1، (مصر: مكتبة زهراء الشرق، 2000)، ص117.

(29) بدر الدين كمال عبده ومحمد السيد حلاوة، رعاية المعوقين سمعيا وحركيا، (مصر: المكتب الجامعي الحديث، 2001)، ص97.

(30) جمال الخطيب وآخرون، مقدمة في تعليم الطلبة ذوي الاحتياجات الخاصة، ط1، (الأردن: دار الفكر، 2007)، ص220.

من جملة التعريفات المقدمة آنفًا يتضح أن الأذن تمثل إحدى الحواس التي لها فاعليتها في استعمال الموجات الصوتية، وأي خلل في هذا العضو يشكل عائقا أمام الإنسان، ويمنعه من تحقيق الكسب اللغوي، والإعاقة السمعية بوصفها إصابة عضوية تؤثر في إحدى مستويات الأذن، أو مستوياتها كلها (داخلية، خارجية، وسطى) فإنها تعوق عملية السمع[31]، يمكن القول إن السمع مرتبط ارتباطًا وثيقا بنمو اللغة بل هو شرط أساس في حدوث هذا النمو، يقول نادر جرادات: «من أهم العناصر التي تشكل أساس إنتاج وفهم الكلام هو الجهاز السمعي».[32]

من الأسباب العضوية التي تقرر المصير اللغوي للإنسان هي الأذن، فهي تمثل الجهاز المستقبل للأصوات، حيث تنقلها إلى الدماغ، وهذا الأخير يعمل على ترجمة الأصوات ومحورتها إلى لغة مفهومة يدركها الآخر الموجود في العالم الخارجي، ولهذا نرى الأصم الأبكم غير قادر على الاندماج مع مجتمع جديد يخالف المجتمع الذي تربى فيه، وتعوّد بصره موضوعاته التي تجعله قادرًا على ابتكار لغة إشارية تدمجه مع غيره في الجماعة اللغوية.

جدول يمثل درجات القدرة السمعية مقاسه بوحدات ديسبل:

درجة القدرة السمعية	وحدات ديسبل
السمع العادي	10-20
الإعاقة السمعية	20-40
الإعاقة السمعية المتوسطة	40-70
الإعاقة السمعية الشديدة	70-90

يوضح الجدول أن السمع تقاس شدته بوحدة تعرف بوحدة ديسبل(decible))، ويرمز لها بـ (db)، وتقاس درجة عتبة القدرة السمعية بوحدات تسمى هرتز (hortz)فيقال مثلًا: أصوات ذات ذبذبات تتراوح ما بين (125-8000) وحدة هرتز، وذات شدة تتراوح ما بين (110) وحدة ديسبل، وعلى هذا الأساس يقرر مدى سماع المفحوص للأصوات ذات الذبذبات والشدة[33]

(31) محمد حولة، الأرطفونيا علم اضطرابات اللغة والكلام والصوت، ط1، (الجزائر: دار هومة، الجزائر، 2007)، ص47.

(32) نادر أحمد جرادات، الأصوات الخارجية ونقلها عند ابن سينا، عيوب النطق وعلاجها، ط1، (الأردن: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2009)، ص184.

(33) ينظر: ماجدة السيد عبيد، مدخل إلى التربية الخاصة، ط1، (الأردن: دار صفاء، عمان، 2009)، ص1170.

2 – أهمية السمع في الإدراك الصوتي

يصدر الإنسان مجموعة من الأصوات التي تنتقل عبر الأثير الخارجي في شكل موجات أو ذبذبات لتصل إلى الأذن الإنسانية، فيتلقاها المخ بواسطة جملة من الآليات العضوية التي تؤدي وظيفة النقل حيث يقوم بترجمتها وتفسيرها، فالسمع يمثل الحاسة الطبيعية التي لا بد من وجودها لفهم الأصوات، (السمع أسبق في نشأته من الكلام والنطق، وهو أقوى الحواس وأعم نفعا للإنسان من النظر مثلا في تمييز المرئيات، ومن الشم في العرف على الروائح)[34]، أي إنه يؤدي وظيفية أكوستيكية تحمل في أبعادها مزيات كثيرة متمثلة في:

1. إدراك الأصوات اللغوية بواسطة السمع، إذ يمنح الحرية لباقي أعضاء الجسم، فالتفاهم بالإشارة في رأي إبراهيم أنيس يحرم الإنسان من يديه وأطرافه، فلا تستقل في وظائفها الأصلية التي خلقت لها، وعليه فإن السمع يصرف النظر عن وظيفته الأصلية من دون حاجة إلى التعبير بالنظر.

2. السمع حاسة تتميز بالاستمرارية والتواصل، فلا تتوقف عند زمن معين، وإنما تشتغل ليلًا ونهارًا، على عكس المرئيات التي لا تدرك إلا في النور[35].

نستنتج أن الإنسان تمكن من إدراك المقاطع الصوتية المسماة بالكلام، ولإدراك أهمية السمع يكفي أن نقارن بين إنسان مكفوف وآخر أصم، لنجد أن الصم يعانون تأخرًا واضحًا في التعلم، في حين نجد الكفيف غالبًا ما نجده يتميز بالنبوغ والتفوق، لأنه اكتسب أهم ميزة للتحصيل العلمي ألا وهي اللغة، فباللغة يستطيع الإنسان إدراك كل ما يحيط به في العالم الخارجي، فالفهم والإفهام لا يكونان إلا عن طريق واسطة طبيعية تمثل عماد النمو العقلي.

3 – الخصائص اللغوية للصم البكم

الاكتساب اللغوي وتطوره يعتمدان على خاصة السمع، فمن المهم تحديد الآثار اللغوية الناجمة عن الصمم، ففقدان المهارات اللغوية هو من أبرز المشكلات التي يعانيها الأصم، فهو عاجز عن فهم اللغة السائدة في بيئته، إلا أن هذا لا ينفي براعتهم في فهم لغة الإشارة اليدوية المتداولة بينهم واستخدامها، كمجموعة ذات خصائص واحدة، إذ إن خبرتهم هذه تعينهم على فهم اللغة المستعملة في

(34) إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، (د.م: مكتبة الأنجلو المصرية، 1999)، ص14.

(35) ينظر: المرجع نفسه، ص15.

مجتمعهم، أو التحدث بها، وهذا هو الفارق الأساسي بين الصم البكم ومجتمع العاديين في سمعهم.[36]

استدل العلماء ببعض الاختبارات لإبراز أثر الإعاقة السمعية على النمو اللغوي، فلاحظوا تدني أداء المعوقين سمعيًّا في أثناء اختبارات الذكاء اللفظية مقارنة بأدائهم في حالة اختبارات الذكاء الأدائية، وقد ذكر هلهان ثلاثة آثار سلبية للإعاقة السمعية في النمو اللغوي، خاصة لدى الأطفال المولودين صمًا (الصم البكم) وهي:

- لا يتلقى أي رد فعل سمعي من الآخرين عندما يصدر أي صوت من الأصوات.
- لا يتلقى الطفل الأصم أي تعزيز من الآخرين عندما يصدر أي صوت من الأصوات.
- لا يتمكن سماع النماذج الكلامية من قبل الكبار لكي ينقلها.

المعوق سمعيًّا محروم من معرفة ردود أفعال الآخرين نحو الأصوات التي يصدرها او نتائج ذلك، وقد يكون هو السبب في وقف الطفل للأصوات التي يقوم بها في مرحلة المناغاة، ما يشكل قصورًا أو عجزًا كليا عن الكلام، وهذا يؤكد أهمية السمع بالنسبة إليهم، حيث يحدد لنا الأصوات التي لا تتميز في ما بينها إلا عن طريق إدراك الأذن فقط، وهو ما يصفه علماء الإدراك السمعي من منظور ابن سينا تمييزًا في المسموع [37].

الأطفال المصابون بالصمم يصدرون أصواتًا ويبأبئون مثلهم في ذلك مثل أي طفل عادي، لكن بما أنهم لا يستقبلون أي مثير سمعي فإن قدرتهم على البأبأة تتوقف، ويظلون صامتين، لكنهم إذا شاهدوا الناس حولهم يستخدمون لغة الإشارة فإنهم يعمدون إلى محاكاتهم[38].

السمع هو السبب الأصلي لحدوث البكم، وهذا تحصيل حاصل ومحتوم، فالإنسان لا يمكنه إعطاء ما لا يملك، ما دام لم يستطع أن يكون رصيدًا لغويًّا يجعله قادرًا على الاستعمال والتداول، ومن ثم، يحكم عليه بالانعزال حول ذاته، إلا أنه يلجأ إلى بدائل أخرى تخرجه من تقوقعه اللغوي بتقليد ما يراه، مخرجًا جوارحه عن وظائفها الأصلية إلى أداء مهمة التواصل الصامت.

(36) عبد الرحمن سيد سليمان، سيكولوجية ذوي الاحتياجات الخاصة (الخصائص والسمات)، ط1، (مصر: مكتبة زهراء الشرق، 2001)، ص107.

(37) محمد صالح الصالح، علوم الصوتيات عند ابن سينا، (القاهرة: دار غريب، 2002)، ص18.

(38) ينظر: ر.ل تراسك، أساسيات اللغة، إبراهيم يوسف (مترجمًا)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص162.

نلاحظ أن كثيرًا من الناس يخلطون بين الصم والبكم، فالصم مرتبط بالسمع أما البكم فهو مرتبط بالكلام، وأما ارتباط البكم بالصمم فهو بسبب فقدان سماع الكلام أو الحروف، وهو أساس في تعلم اللغة، ولو كُشف عن أعضاء النطق لديه لوجدت أنها سليمة، ولهذا أطلق على الأصم (الأصم الأبكم)، لعجزه عن السماع، وبالضرورة عجزه عن الكلام(39).

استراتيجيات تعليم الصم البكم

انتهجت طرق عدة من أجل تعليم الأطفال الصم البكم كيفية التواصل مع الآخرين، ولكي يتمكنوا الاندماج في مجتمعهم من النواحي كلها (ثقافيًّا، لغويًّا، علميًّا...)، ومن بين أهم الاستراتيجيات المتبعة ما يأتي:

1. أساليب تعليم قراءة الكلام (قراءة الشفاه)

نعني بقراءة الشفاه، تعليم الأطفال المعوقين سمعيًّا على استعمال الحاسة البصرية، لفهم ما يقال، أي فهم الكلام بواسطة ملاحظة أكثر من مصدر بمثل تعابير الوجه، وبعض الحركات والإيماءات الأخرى التي يمكن أن تضيف شيئًا من المعنى للكلام الصادر من هذا الشخص، وتستخدم قراءة الشفاه مع الأطفال الصم البكم بهدف تنشيط فهمهم كما يقوله لهم الآخرون(40).

يشير ساندرز إلى طريقتين من طرق قراءة الشفاه لدى الأفراد الصم البكم هما:

- الطريقة التحليلية: يعتمد فيها الأصم الأبكم على حركات شفتي المتكلم، ثم ينظمها معًا لتشمل المعنى المقصود، حيث يعمل على تجزئة الكلمة إلى مقاطع لفظية.

- الطريقة التركيبية: وفيها يركز المعوق سمعيًّا على معنى الكلام أكثر من تركيزه على حركة شفتي المتكلم لكل مقطع من مقاطع الكلام، ومهما تكن الطريقة التي ينمي بها مهارة قراءة الشفاه، فإن نجاح الطريقة أيا كانت يعتمد اعتمادًا أساسًا على مدى فهم الأصم الأبكم للمثيرات البصرية المصاحبة للكلام، والتي تمثل تلك المثيرات البصرية، أو الدلائل النابعة من بيئة الفرد من مثل تعبيرات الوجه، وحركة اليدين.

(39) ينظر: إبراهيم بن صالح العمري، محمد بن إبراهيم العصيلي، القاموس الإشاري الصحي للصم، (الكويت: سلسلة فنون التواصل مع الأصم)، ص22

(40) ينظر: عمر فواز عبد العزيز، مقدمة في التربية الخاصة، ط2، (الأردن: دار المسيرة، 2005)، ص108.

2. التواصل اليدوي

هو نظام يعتمد على استخدام رموز يدوية، لإيصال المعلومات للآخرين، والتعبير عن المفهومات والأفكار والكلمات، ويعبر عن هذه الطريقة بلغة الإشارة، وتعد الأكثر انتشارًا بين الصم البكم.

مفهوم لغة الإشارة: هي نظام من الرموز اليدوية الخاصة تمثل بعض الكلمات أو المفهومات أو الأفكار المعينة[41].

تعتمد لغة الإشارة اعتمادًا كبيرًا على حاسة البصر، كما إنها طريقة ملائمة بصفة خاصة للأطفال الصم البكم، وهم صغار بحيث يكون من اليسر عليهم رؤيتها، ولا تتطلب تنسيقًا عضليًّا دقيقًا لتنفيذها، ويستطيع الأطفال التقاطها بسهولة، كما أنهم يستخدمونها في التعبير عن أنفسهم، وتغطي لغة الإشارة عددًا كبيرًا من الموضوعات التي يمكن التعبير عنها بلغة الإشارة مثل العلاقات العائلية، الضمائر العمليات العقلية، المشاعر الانفعالية، المهن وغير ذلك.

تقسم الإشارات إلى ثلاثة أقسام:

1. الإشارات الوصفية: وهذه الإشارات التي يتعارف عليها مجتمع معين، وتصف مفهومًا أو فكرة معينة، وتكون عادة مرافقة للكلام، من مثل رفع اليد للتعبير عن الطول، وهي إشارات تلقائية يستخدمها الشخص العادي الذي لا يعرف القاموس الإشاري في تعامله.

2. الإشارات غير الوصفية: هي الإشارات التي تدل على فعل أو مفهوم أو صفة أو ضمير، وتعد لغة خاصة للصم البكم: من مثل رفع الإصبع للأعلى للدلالة على الصدق وللأسفل للدلالة على الخطأ. وقد طوِّر هذا النظام في معظم الدول ليصبح لغة خاصة بكل دولة، أو قاموسًا إشاريًّا خاصة بها، وتستخدم عادة في نشرات الأخبار والبرامج التلفزيونية المختلفة.

3. الإشارات الأبجدية: هي استخدام أصابع اليدين في تهجئة الحروف المختلفة، أي إشارات حسية مرئية، إذ يكون لكل حرف شكل معين، ويحدث التفاهم والتواصل بين مستخدمي أبجدية الأصابع عن طريق حركات الأصابع تهجئة الكلمات للحروف العربية[42].

(41) إبراهيم عبد الله فرج الزريقات، اضطرابات الكلام واللغة والتشخيص والعلاج، ط1، (عمان/ الأردن: دار الفكر، 2005)، ص31.

(42) ينظر: حسن عبد الحميد أحمد رشوان، الإعاقة والمعوقين، دراسة في علم اجتماع الخدمة الاجتماعية، (مصر: المكتب الجامعي الحديث، 2009)، ص47.

الأطفال الصم البكم يتواصلون بطرق عدة، وكلها تعتمد على البصر، ومن ثم، يمكن القول إن لغة الإشارة تمثل بديلًا فعالًا من الكلام المنطوق، وقد عبر عن هذا أحمد رشوان قائلًا: «وتوجههم إلى الانتباه إلى الإشارات والحركات وهجاء الأصابع»[43].

لكن هذا النوع من التواصل بهذه الطريقة وجهت له بعض الانتقادات، إذ يرى بعض العلماء أن عملية التواصل اليدوي تجعل الأصم الأبكم عاجزًا عن قراءة الخطابات المكتوبة، فتعزله عن تشريح الأنساق المعرفية المدونة، وبذلك يتولد قصور آخر في معارفه العقلية.

لم يكن تعليم لغة الإشارة للصم البكم محض محاولة مبنية على نظريات واهية، وإنما حددت لها مجموعة من الأسس التي تضمن دقتها وفاعليتها، هي:

زمن الإشارة، تشكيل الإشارة، حركة اليدين، اتجاه حركة اليدين، مكان التقاء اليد بأجزاء الجسم، مدى سرعة الإشارة وتحريكها وقوتها وضعفها، تعبيرات الوجه[44].

وللغة الإشارات نوعان، فهي مثل الكلام المنطوق، وهما:

– لغة الإشارة العامية: وهي مثل اللهجة العامية، حيث يتعامل الصم البكم مع فئات المجتمع المختلفة، بإشارات متباينة لمفردة لغوية واحدة، ويتعاملون بلغة إشارات خاصة مع أفراد الأسرة والجيران، وإشارات مختلفة مع الصم البكم في النوادي والجمعيات الخاصة بهم.

– لغة الإشارة السرية: تقوم المدارس التي تعلم الصم البكم بمنع استخدام هذا النوع من الإشارة في ساحاتها أو بين الأفراد الآخرين، لدرجة أنها تستخدم في سرية تامة.[45]

3. التواصل الكلي

يقصد بالتواصل الكلي حق الطفل في تعلم استعمال الآليات الممكنة للتواصل جميعها، حتى تتاح له فرصة تنمية مهاراته اللغوية في سن مبكرة بقدر المستطاع، ويشمل أسلوب التواصل الكلي على الصورة الكاملة للأنماط اللغوية (الحركات التعبيرية التي يقوم بها الطفل نفسه، لغة الإشارة والكلام،

(43) المرجع السابق، ص49.

(44) أمال عبد الفتاح سويدان ومنى محمد الجزار، تكنولوجيا التعليم لذوي الاحتياجات الخاصة، ط1، (عمان/ الأردن: دار القلم، عمان، 2007)، ص31.

(45) عبد المنعم الميلادي، سيكولوجية الصم البكم، (مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 2005)، ص91.

وقراءة الشفاه، وهجاء الأصابع والقراءة والكتابة، وفي ظل هذا الأسلوب يسمح للطفل باستغلال ما تبقى لديه من سمع من خلال المعينات السمعية بمختلف أنواعها، في حالة ضعيف السمع وليس الأصم الأبكم... ويعد الاستخدام المبكر والمستمر لنظام التواصل الكلي أحد العوامل المساعدة على النمو العقلي بما يترتب على ذلك من تحصيل أكاديمي).[46]

وقد ظهرت هذه الطريقة نتيجة الانتقادات التي وجهت لكل من استراتيجية قراءة الشفاه والتدريب السمعي، ومن بين أهم الانتقادات الموجهة لهذه الاستراتيجيات هي:

1. صعوبة فهم الأصم الأبكم للمتكلم باستخدام طريقة لغة الشفاه، إما بسبب السرعة في الكلام من طرف المتكلم أو الموضوع الذي يدور حول الحديث، أو مدى مواجهة الأصم الأبكم.

2. صعوبة فهم الأصم للمتكلم باستخدام طريقة التدريب السمعي بسبب مدى القدرة السمعية المتبقية لدى الأصم، ومدى فاعلية الوسائل السمعية لديه.

3. صعوبة نشر لغة الإشارة أو أبجدية الأصابع بين كل الناس، ويعني ذلك الاعتماد على فهم الأصم الأبكم للآخرين[47].

4. للجسم أهمية كبيرة في مثل هذا النوع من التواصل، إذ يكون هنالك تعايش جسمي مع المحيط الخارجي للطفل، فيقوم بنشاط ذاتي يزيد في تفاعله مع بيئته[48]، وهذا التفاعل يكسبه معرفة كلية وتواصلًا شاملًا ومتعدد الحواس والتجارب الشخصية والخبرات اليومية، فمثلًا: لا يقوم المعلم بتقديم شيء مألوف ثم يسأل الطفل ما هذا؟ ما لونه؟ فيجيب الطفل مستعينًا بالخبرة التي اكتسبها من محيطه، ومن ثم، فإن الطفل يحدد المسميات، ويكتشف لغته انطلاقاً من عامله، مستعينًا بكل جزء من جسده ليعبر عن حاجاته.[49]

من الواضح أن كل الاستراتيجيات التي سخرت من أجل تدريب الصم البكم على آليات عدة تعتمد بصفة كليه على باث عضوي، ومستقبل بصري، حيث يلجؤون إلى معاينة وملاحظات كل

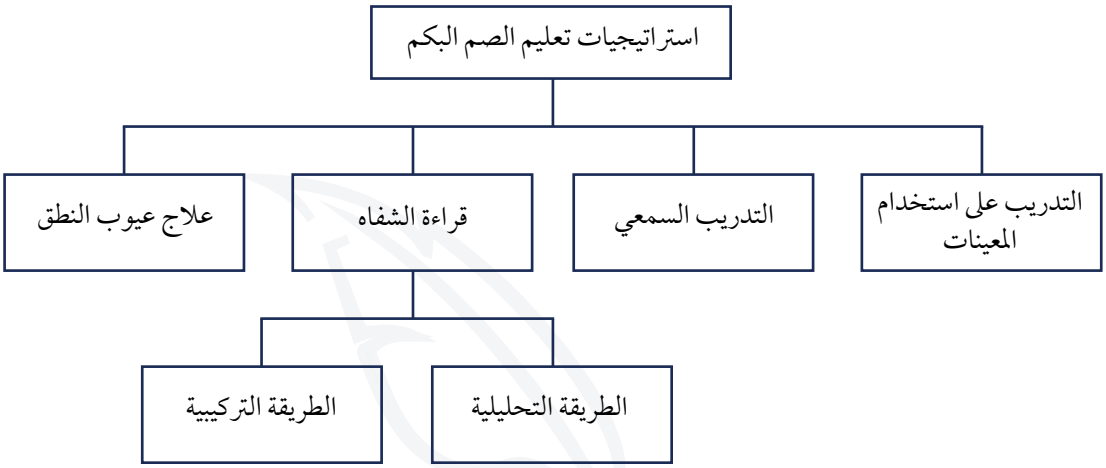
(46) ماجدة السيد عبيد، السامعون بأعينهم الإعاقة السمعية، ط1، (الأردن: دار الصفاء، 2000)، ص197.

(47) المرجع نفسه، ص149.

(48) ينظر: عثمان عمر، الإعاقة السمعية وتأثيرها في التأخر الدراسي لدى أطفال مدرسة صغار الصم: دراسة ميدانية لأربعة حالات، (سيدي بلعباس/ الجزائر: جامعة الجيلالي ليابس، 2007/2006)، ص75.

(49) دليل التربية الحسية والرياضيات، مجلة مدارس صغار الصم، المديرية الفرعية للبرامج والمناهج والوسائل البيداغوجية، 2001، ص02.

الحركات الصادرة عن المتكلم، ويعتمدون في الوقت نفسه على توليد حركات ذات دلالات مقصودة تبلغ رسائلهم، وتعبر عن حالاتهم الانفعالية، وهي مزيج من الحركات الإرادية واللاإرادية.



مخطط توضيحي لأهم الاستراتيجيات التعليمية للصم البكم(50)

يعد التركيز على الأساليب التعليمية للأطفال الصم البكم أحد أهم العوامل التي تنعكس في النمو اللغوي لديهم، ومن ثم، تسمح لهم بالتواصل مع الآخرين والاندماج ضمن بيئاتهم الاجتماعية، فيصبحون قادرين على التعايش مع أفراد محيطهم.

(50) ينظر: عبد الرحمن سليمان، سيكولوجية ذوي الاحتياجات الخاصة: الخصائص والسمات، ط1، (مصر: مكتبة زهراء الشرق، 2001)، ص135.

4 – اعتبارات خاصة بتعليم الصم البكم

يجب أن تتخذ جملة من الإجراءات في حال تعليم الطفل الأصم الأبكم، لأنه يتعامل مع حالة خاصة تحتاج إلى جهد أكبر، ويؤخذ بالحسبان عجزه، وهذه الاعتبارات هي:

1 - أن يكون مقعد الطفل بعيدًا عن الأصوات قريبًا من موقع النشاط التعليمي.

2 - أن يجلس الطفل وجها لوجه أمام المعلم، لأنه يعتمد على بصره بديلًا من السمع.

3 - في حالة توافر المترجم (اختصاصي لغة الإشارة) يجب أن يكون قريبًا من الطفل.

4 - كتابة أسماء الأشياء الموجودة في الصف.

5 - تزويد الطفل بالمعينات السمعية والأدوات المكيفة الخاصة.

6 - عدم تعريض الطفل للإضاءة الشديدة، لأن ذلك يمنعه من قراءة الشفاه.

7 - اللجوء إلى تعديل الأساليب والأهداف عند الحاجة القصوى فقط.

8 - التكلم مع الطفل بطريقة طبيعية وجهًا لوجه لتعويده على قراءة الشفاه.

9 - تشجيع الطفل على التعامل مع الأطفال لإثراء رصيده اللغوي، وإن كان لا ينطق بالمفردات.

10 - التأكد من انتباه الطفل وقدرته على الفهم.

11 - التعرف على أساسيات صيانة المعينات السمعية، وطرق التحقق من أنها تستعمل استعمالًا صحيحًا[51].

الوظيفة الرئيسة للجهاز السمعي هي استقبال الاهتزازات الأكوستيكية، وتحويلها إلى إشارات يدركها المخ لتشكيل حلقة التواصل، فالسمع (بالنسبة للإنسان من وسائل الاتصال بينه وبين العالم،

(51) إبراهيم عبيد، محاضرات في سيكولوجية الأطفال الغير عاديين، ط1، (مصر: المكتبة الجامعية، 1998)، ص110.

وحلقة من حلقات عملية الاتصال اللغوي بينه وبين بني جنسه)[52]، أما في حال فقد الإنسان سمعَه فمن المحتوم وجود فجوة بينه وبين مجتمعه، إلا أن القدرات العقلية للإنسان سمحت له بإيجاد وسائل وبدائل غير لغوية لكي يسد الهوة التي نتجت عن قصوره وعجزه.

خاتمة

تمخضت هذه الدراسة عن جملة من النتائج نذكرها في الآتي:

1. التواصل بين البشر ضرورة لا بد من توافرها ليتمكن الإحاطة بما يدور من حوله.

2. التواصل بنوعيه اللساني وغير اللساني لا يخلو من الإشارات سواء كانت إرادية أم لاإرادية.

3. تعد لغة الإشارات بديلًا فاعلًا من الكلام المنطوق.

4. تتضافر الجوارح كلها من أجل تشكيل لغة صامتة يتعامل بها الأصم الأبكم.

5. يمثل الصم أحد أهم الشرائح الاجتماعية التي استغلت لغة الإشارات في تحقيق التواصل الاجتماعي.

6. كل طريقة من الطرق التي يستخدمها الصم البكم للتواصل تضع آفاقًا للرقي بلغة الإشارات.

7. عناية القائمين على الأوساط التربوية بتوظيف لغة الجسد وخاصة لغة الإشارات في العملية التربوية التعليمية.

8. على الأصم الأبكم أن يدرك الفرق بين اللهجة الإشارية التي تعلمها في المنزل، ولغة الإشارات الموحدة التي تلقاها في المدرسة الخاصة.

9. أظن أنه من الضرورة تخصيص أقسام في المدارس العادية، لكي يتمكن الأصم الأبكم التعامل مع الفئة الاجتماعية العادية.

(52) سعيد عبد العزيز مصلوح، دراسة السمع والكلام، صوتيات اللغة من الإنتاج إلى الإدراك، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، القاهرة، 2000)، ص243.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن جني، الخصائص، ج1، ط1، (مصر: دار الكتب المصرية، 1913).
2. ابن خلدون، المقدمة، ط5، (بيروت: دار القلم، 1984).
3. أبو زيد. نواري سعودي، ممارسات في النقد واللسانيات، ط1، (الجزائر: بيت الحكمة، 2012).
4. إستيتية. سمير شريف، اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، ط1، (الأردن: عالم الكتب الحديث، 2005).
5. الإبراهيمي. خلوة طالب، مبادئ في اللسانيات، (الجزائر: دار القصبة، 2000).
6. الحمداني. موفق محمود، علم نفس اللغة من منظور معرفي، ط1، (عمان/ الأردن: دار المسيرة، 2004).
7. الخطيب. جمال، وآخرون، مقدمة في تعليم الطلبة ذوي الاحتياجات الخاصة، ط1، (الأردن: دار الفكر، 2007).
8. مقدمة في الإعاقة، ط1، (الأردن: دار الفكر، 1996).
9. الزريقات. إبراهيم عبد الله فرج، اضطرابات الكلام واللغة والتشخيص والعلاج، ط1، (عمان/ الأردن: دار الفكر، 2005).
10. السيد عبيد. ماجدة السيد عبيد، السامعون بأعينهم الإعاقة السمعية، ط1، (الأردن: دار الصفاء، 2000).
11. مدخل إلى التربية الخاصة، ط1، (الأردن: دار صفاء، عمان، 2009).
12. الصالح. محمد صالح، علوم الصوتيات عند ابن سينا، (القاهرة: دار غريب، 2002).
13. العقباوي. حصة آل مساعد وأحلام عبد السميع، مهارات الاتصال والتفاعل، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2011).
14. العمري. إبراهيم بن صالح، محمد بن إبراهيم العصيلي، القاموس الإشاري الصحي للصم، (الكويت: سلسلة فنون التواصل مع الأصم).
15. الميلادي. عبد المنعم، سيكولوجية الصم البكم، (مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 2005).
16. النحاس. محمد محمود، وآخرون، بحوث ودراسات في سيكولوجية الإعاقة، ط1، (مصر: مكتبة زهراء الشرق، 2000).
17. أنيس. إبراهيم، الأصوات اللغوية، (د.م: مكتبة الأنجلو المصرية، 1999).
18. بلعيد. صالح، دروس في اللسانيات التطبيقية، (الجزائر: دار هومة، 2000).
19. بيرو. جان، اللسانيات، الحواسي مسعودي ومفتاح بن عروس (مترجمان)، (الأبيار/ الجزائر: دار الآفاق، 2001).
20. تراسك. ر.ل، أساسيات اللغة، إبراهيم يوسف (مترجمًا)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،

2002).
21. جرادات. نادر أحمد، الأصوات الخارجية ونقلها عند ابن سينا، عيوب النطق وعلاجها، ط1، (الأردن: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2009).
22. حساني. أحمد، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2000).
23. حركات. مصطفى، اللسانيات العامة وقضايا اللغة العربية، المكتبة العصرية، ط1، (بيروت، د.ن، 1998).
24. حولة. محمد، الأرطفونيا علم اضطرابات اللغة والكلام والصوت، ط1، (الجزائر: دار هومة، الجزائر، 2007).
25. دي سوسير. فرديناند، محاضرات في اللسانيات العامة، يوسف غازي مجيد النصر (مترجمًا)، (الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986).
26. ريايعة. أسامة جميل عبد الغني، لغة الجسد في القرآن الكريم، (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، 2010).
27. رشوان. حسن عبد الحميد أحمد، الإعاقة والمعوقين، دراسة في علم اجتماع الخدمة الاجتماعية، (مصر: المكتب الجامعي الحديث، 2009).
28. سويدان. أمال عبد الفتاح، ومنى محمد الجزار، تكنولوجيا التعليم لذوي الاحتياجات الخاصة، ط1، (عمان/ الأردن: دار القلم، عمان، 2007).
29. سليمان. عبد الرحمن، سيكولوجية ذوي الاحتياجات الخاص: الخصائص والسمات، ط1، (مصر: مكتبة زهراء الشرق، 2001).
30. عبد العزيز. عمر فواز عبد، مقدمة في التربية الخاصة، ط2، (الأردن: دار المسيرة، 2005).
31. عبده. بدر الدين كمال، ومحمد السيد حلاوة، رعاية المعوقين سمعيا وحركيا، (مصر: المكتب الجامعي الحديث، 2001).
32. عبيد. إبراهيم، محاضرات في سيكولوجية الأطفال الغير عاديين، ط1، (مصر: المكتبة الجامعية، 1998).
33. عزوز. أحمد، مجلة اللغة والاتصال، ع1، (د.م: مختبر اللغة العربية والاتصال، منشورات دار الأديب، 2005).
34. عطية. محسن علي، الكافي في أساليب تدريس اللغة العربية، ط1، (الأردن: دار الشروق، الأردن، 2006).
35. عمر. عثمان، الإعاقة السمعية وتأثيرها في التأخر الدراسي لدى أطفال مدرسة صغار الصم: دراسة ميدانية لأربعة حالات، (سيدي بلعباس/ الجزائر: جامعة الجيلالي ليابس، 2006/ 2007).
36. عويض الحرب. عواض بن محمد، العلاقة بين مفهوم الذات والسلوك العدواني لدى الطلاب الصم، (الكويت: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، 2003).

37. مجموعة من الباحثين، اللغة والتواصل التربوي والثقافي مقارنة نفسية تربوية، (الدار البيضاء/ المغرب، د.ن، 2008).
38. مختار. ملاس، دلالة الأشياء في الشعر العربي الحديث، (د.م: دار البشائر، 2002).
39. مرتاض. عبد الجليل، اقترابات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي، ط1، (الجزائر: دار هومة، 2003).
40. مصلوح. سعيد عبد العزيز، دراسة السمع والكلام، صوتيات اللغة من الإنتاج إلى الإدراك، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، القاهرة، 2000).
41. موسى. محمد الأمين موسى، الاتصال غير اللفظي، ط1، (د.م: مطابع أمبريال، 1996).
هوسرل، اللغة، عبد السلام بن عبد العالي (مترجمًا)، ط5، (الدار البيضاء: دار توبقال، 2010).
42. هولن. إدوارد، رقصة الحياة، نظمي لوقا (مترجمًا)، (القاهرة: دار الكتاب، 1987).
43. وطاس. محمد، أهمية الوسائل التعليمية في عملية التعليم عامة وفي تعليم لغة الأجانب خاصة، (الجزائر: المؤسسة الوطنية لكتاب الجزائر، 1988).

خامسًا: قراءة في كتاب

قراءة في كتاب «الثورة بلا قيادات»

حواس محمود

الكتاب: الثورة بلا قيادات

تأليف: كارن روس

ترجمة: فاضل جتكر

إصدار عالم المعرفة الكويت 2017

الصفحات: 257 قطع متوسط

مراجعة: حواس محمود

كارن روس

من مواليد لندن 1966 تخرج في جامعة اكسيتر، وهو مؤسس مجموعة «الديبلوماسي المستقل»، كان دبلوماسيًّا بريطانيًّا محلفًا مشغولًا بعدد من أكثر مشكلات العالم تعقيدًا، بما فيها أفغانستان والإرهاب والتغير المناخي، وبعد أن عمل في مجال أسلحة الدمار الشامل العراقية والعقوبات، كان أحد الدبلوماسيين البريطانيين الوحيدين المستقيلين بسبب حرب عام 2003 العراقية، وما لبثت التجارب أن أجبرته على التصدي لمشكلات أعمق يعانيها عالم هش، سريع العطب، وروس صاحب التعليقات المتكررة على الشؤون الراهنة عبر قنوات (سي إن إن)، و(بي بي سي)، و(الجزيرة)، وأحد المسهمين في (الغارديان).

فاضل جتكر

من مواليد 1937 في قرية الغسانية الجولانية المحتلة، تخرج في جامعة دمشق عام 1964، تفرغ للترجمة الأدبية والفكرية والسياسية من اللغتين الإنكليزية والتركية وإليهما، وله ما يزيد على تسعين مؤلفًا مترجمًا.

***

الكتاب الحالي كتاب فريد ومتميز بأفكاره ومعلوماته وخبراته وتجاربه العيانية ومعلوماته المهمة والحساسة في آن معًا، إنه كتاب استثنائي يركز على فكرة مهمة جدًا يمكن أن نطلق عليها «الإيجابية» أو «الفاعلية»، إيجابية الفرد وفاعليته إزاء سلبية الوكالة للحكومات التي ترتبط بمصالحها واهتماماتها، بعيدًا عن تحقيق المصلحة المجتمعية، والكتاب كما يقول المؤلف دعوة لنا جميعًا إلى التحرك والمبادرة إلى اجتراح التغيير بأنفسنا عبر أفعالنا نحن، وبالتعاون مع آخرين، عوضًا عن التعويل على نظم سياسية واقتصادية خائبة، الكتاب يقترح تحركًا للجميع في الأمكنة كلها، تحركًا لكل من يشعر بأنه مهمل من قبل حكومة خاضعة لهيمنة مصالح الشركات ولنظام اقتصادي منحاز إلى صف الربح والجشع.

كارن روس مؤلف الكتاب يدق ناقوس الخطر عندما يستخلص من قصص درامية مثيرة في الولايات المتحدة وأوروبا، وغيرهما من الأمكنة في طول العالم وعرضه، أفكارًا مهمة للتصدي لنزعة التفاؤل الساذج لدى دعاة العولمة ومروجيها، فالهشاشة الاقتصادية السائبة والأخطار الأبدية واللامساواة الطاغية، والتغيرات المناخية المتسارعة، توحي بأن عالمنا موشك الانزلاقَ إلى حقبة أزمة خطرة وطويلة ما لم تحل أفعال وتحركات جذرية محل الصبر اللامحدود، وبالاستناد إلى تجارب روس الشخصية العميقة في مجال العنف السياسي والحرب، كما في تجربته المؤلمة مع الحكم والإدارة، فالكتاب الحالي يقدم رؤية حافزة وداعمة جديدة حول مدى قدرة المواطنين بأفعالهم الخاصة، على وضع الأمور في نصابها الصحيح.

مقدمة الطبعة العربية

يقول المؤلف في هذه المقدمة: ليس المقصود من هذا الكتاب، إذن، أن يشكل مشروع تصميم لمدينة أحلام فاضلة، أو يوتوبيا، هو يطرح أفكارًا وتفسيرات واقتراحات حول التحرك والفعل، وبعض الإلهام، كما آمل، لا يجوز لأي كاتب أو سياسي أن يعظ الناس عن كيفية التحرك في التعامل مع اقتناعاتهم، هم أحرار في تحركاتهم، بالتنسيق مع الآخرين المعنيين المتضررين، إنها سياسة أفعال لا أقوال، غير أن الأفعال هي من صنعك أنت.

أفكار الكتاب الرئيسة

جاءت في مدخل ومقدمة الكتاب، يدور الكتاب حول أربع أفكار أساسية، وهي مجتمعة تقدم مقاربة مختلفة جذريًّا لإدارة شؤوننا؛ تتمثل الفكرة الأولى في أن من شأن تحرك فرد واحد أو جماعة صغيرة، في نظام متزايد الترابط، مثل العالم المنبثق في القرن الواحد والعشرين، أن يؤثر في مجمل النظام بسرعة فائقة، يشبه المؤلف العالم بملعب رياضي، لكي يجري مقارنة مشهدية بين الحيزين المكانيين العالم/ الملعب، إذ يمكن لشخص واحد أن يطلق «موجة» لا تلبث أن تجر خلفها الحشد كله، أولئك

الأقوى هم بجانبنا، ونحن – بدورنا – في أفضل وضع يمكننا التأثير فيهم – مفجر انتحاري؛ يقدم على الفعل، يهاجم عدوه، ويستفز آخرين، ذلك كله في تحرك مرعب واحد، تقنية بالغة التأثير، سرعان ما انتشرت من سريلانكا إلى لبنان إلى العراق وأفغانستان، إلى بالي ولندن ونيويورك في بضع سنوات قليلة، بيد أن العبرة – كما يقول المؤلف – ذاتها تستخلص بقوة عظيمة من أفعال سلمية، حقيقة كشفها المهاتما غاندي، كما كشفتها الفتيات الباسلات، وبعضهن ما زلن مجهولات، اللواتي رفضن الانتقال إلى مؤخرة الحافلة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته في الجنوب الأمريكي، ونظرية الشبكة الحديثة تبين مدى قدرة تحرك واحد على إطلاق حركة تغييرية شاملة للمنظومة كلها، يغدو الشخص الواحد فريقًا ثم لا يلبث ان يتحول إلى حركة، فتحرك واحد صادر عن إيمان ومكرر من قبل آخرين يصبح تغييرًا ماديًّا دراميًّا مثيرًا.

تقول الفكرة المفتاحية الثانية: ان الأفعال لا الأقوال هي المقنعة، فالدراسات الحديثة تسلط الضوء الآن على ما نجح المخرجون المسرحيون الناجحون في إبرازه دائمًا كـ «اعرض! ولا ترو!»، أفعال الأقرب منا – لا خطط الحكومة او حتى آراء الخبراء – هي الأقوى تأثيرًا، هذا يعني أن من غير المحتمل لالتماسات الإنترنت أن تحدث تغييرًا أساسيًّا وإن تمكنت ربما طمأنة المعني بعض الشيء (لعل ذلك هو الهدف الفعلي)، كذلك من شأن وسائل التواصل الاجتماعي أن تنظم وتثقف جماعات كبرى بطرق غير مسبوقة، غير أن هذا التنظيم يبقى غير ذي قيمة ما لم يوظف لخدمة هدف محدد لممارسة فعل معين.

تتعلق الفكرة المفتاحية الثالثة بالترابط والمناقشة من جديد، هي فكرة بسيطة: صنع القرار يكون أفضل حين يشمل الناس الأكثر تأثرًا، ففي الأنموذج الغربي للديمقراطية التمثيلية، بتنا مدمنين فكرة أن سياسيين منتخبين من قبلنا يجب أن يتولوا التفاوض بين جملة من المصالح المتنافسة وصولًا إلى عقد المساومات الضرورية لإنتاج الإجماع والخطة، وفي واشنطن اليوم من الواضح وضوحًا مؤلمًا أن هذا هو عكس ما يحصل بالفعل في ما يتعرض للتوافق السياسي حول الديمقراطية الاجتماعية للانهيار في أوروبا، ومن جديد يبرز أقصى اليمين بوصفه قوة سياسية ذات شأن، ردًا على جملة التغيرات غير المتوقعة إلى حد كبير، والعنيفة أحيانًا، التي يعيشها العالم الآن، ففي أوقات اللايقين لا بد للجاذبية الزائفة لأولئك الذين يعلنون اليقين صراخًا من أن تكتسب بريقًا.

يرى المؤلف أن الناس المشاركين في اتخاذ القرارات يميلون إلى التماسك، ولا يتحقق المزيد من المسؤولية والثقة في المجتمع إلا عبر تحميل الناس المسؤولية الفعلية لصنع القرار، فالناس عندما تتشارك المسؤولية تتصرف بأسلوب أهدأ بكثير عما إذا كانت لم تحمل بالمسؤولية.

الفكرة المفتاحية الرابعة التي تخضب الخطاب من ألف كتاب الثورة بلا قيادات إلى يائه: الوكالة – سلطة حسم الأمور بأنفسنا، لقد فقدنا الوكالة، وعلينا أن نستعيدها، أصبحنا شديدي الانفصال

عن القرارات الأكثر أهمية بالنسبة إلينا، بتنا متفرقين مغتربين، بما في ذلك بعضنا عن بعض، أسهم هذا في ترسيخ السأم إزاء الحياة الحديثة؛ لماذا كل هذا؟، أين هو المعنى؟ ما المغزى؟ ومن أجل تجاوز هذه الأزمة التي هي أزمة شخصية من ناحية وسياسية من ناحية ثانية، لا بد من توافر شيء أساس.

من خلال الفكرة المفتاحية الرابعة يؤكد المؤلف ضرورة أن نسترجع الوكالة، والاقتراب أكثر من إدارة شؤوننا بأنفسنا، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى حصول أشياء أخرى غير متوقعة كالإنجاز والإشباع، وربما حتى نوع من المعنى الذي كثيرًا ما يبدو مراوغًا في الوضع المعاصر.

يرى المؤلف أن الأفكار المفتاحية الأربعة التي تم تناولها آنفًا تشكل نواة فلسفة الثورة بلا قيادات، ويدعونا إلى تبنيها والعمل على تطبيقها في حياتنا، وأن الأمور ستبدأ في التغيير، كما أنه يقول إن كتابه هذا ليس محض وصفة نظرية، وإنما هو مرشد لنا للتحرك والمبادرة، وإن من يقعد خلف حاسوبه مثل بعض الكتاب لن يعرف، ولن يحس بعملية التأثير والتغيير، إن العمل هو المهم أي الأفعال لا الأقوال، ويركز المؤلف على ناحية مهمة في عملية التأثير، أن الناس الذين يعانون تمسهم المبادرة التي تلامس مشكلاتهم وهمومهم، فينضمون لعملية التغيير، ويشكلون قوة تغييرية لا يستهان بها، كما يركز على الصدقية العملية، أي أن نقرن القول بالفعل، لا أن ندعو للمساواة مثلًا، ونحن بممارساتنا اليومية نلجأ إلى التمييز والتفرقة، يقول المؤلف موجهًا كلامه للسياسيين الغربيين داعيًا إياهم القيام بالخطوات السياسية والإنسانية الفعلية لا النظرية: إذا كنتم مهتمين باللاجئين الهاربين من حروب بعيدة، بادروا إلى توفير الملاذات، سارعوا إلى مقاطعة شركاء الطرف المعتدي، ابتكروا منظومات قائمة على التعاون والفعل، وصولًا إلى عدم التعويل على رد الفعل البطيء والمزعج لحكوماتنا، الذي كثيرًا جدًا ما يكون، كما شهدت بوصفي ديبلوماسيًّا، قائمًا على نوع مصطنع من حساب "المصالح القومية" الذي يدني من شأن الحاجات الإنسانية لمصلحة الدولة أو التجارة.

يركز الكاتب على مسألة رئيسة، وهي "شلل الفكر" التي تعني أن نقول إزاء الواقع الراهن أنه ما بمقدور أحد أن يغير الواقع، هذا التفكير يسهم في إبقاء الأحوال بحالة ستاتيكية جامدة غير متحولة وغير متغيرة، وهذا ما يطلق عليه المؤلف "شلل الفكر"

الفصل الأول: الموجة المكسيكية والتفجير الانتحاري

يرى المؤلف أنه مع أن بعضهم يراه جديرًا فإن التفجير الانتحاري ربما كان الأسلوب السياسي – العسكري الأفعل والأقوى تأثيرًا في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين، ففي نزاعات بين أيديولوجيات وبلدان وأديان مختلفة، أقدم المقاتلون على اعتماد هذا الأسلوب من دون انحياز، وبما ينطوي عليه من رعب يوفر التفجير الانتحاري رؤية مخترقة لأمر مهم ذي علاقة بكيفية

حصول التغيير، كما بالأسلوب الذي نتبعه نحن البشر في العمل، وصولًا إلى تسليط الضوء على مدى إمكان تغير الأوضاع لما هو أفضل – ولكن من دون قتل الناس، ومن المثير للاستغراب أن تلك العبرة متجلية في ملاعب الرياضة (الاستادات).

الفصل الثاني: الميثاق

يرى المؤلف أن الميثاق أو العقد الاجتماعي عدد من الطبقات، ففي طبقته الأساسية ينطوي الميثاق على التزام الحكومة بحماية مواطنيها وعلى التزامها بتوفير أمنهم وسلامتهم، في المقابل يوافق المواطنون على تقييد بعض حريتهم، يسلمون بحكم القانون، ومعه بجملة من الضوابط المختلفة على سلوكهم، ويشير إلى أنه ثمة سلطات وحقوق متطرفة منوطة بالحكومة نكون نحن محرومين منها، ومن هذه السلطات سلطة حجب الحرية عن الآخرين، وسلطة السجن، وسلطة المعاقبة... إلخ

الفصل الثالث / الفوضى = الشواش

يقول المؤلف إن أحد الانتقادات الموجهة إلى الفوضوية بوصفها استراتيجية سياسية كلية الحضور إلى درجة أنه لا يتطلب إلا نوعًا من إعادة صوغ: أناركية = أناركي ، (anarchism= anarrchy) يقال إن من شأن عدم وجود بنية مؤسسات فوقية تضطلع بمهمة صون النظام أن يتمخض حتمًا، بلا أدنى شك عن "حرب الجميع ضد الجميع" بحسب تعبير هوبز، ويشير المؤلف إلى نقطة غاية في الأهمية وهي: أنه يمكن أن يقال إن أسوأ ألوان الغضب في تاريخ البشر لم يكن إزاء غياب السلطة والإدارة، بل نتاج استفزاز حكومات مدعية العمل لخدمة المصلحة المشتركة: ألمانيا النازية والاتحاد السوفياتي الستاليني وكمبوديا الخمير الحمر والقائمة تطول، فالجرائم المقترفة من قبل هذه الحكومات كانت مجازة بل موعز بها في الحقيقة باسم المصلحة الجماعية، ما أبقى المرتكبين الأفراد محصنين، كما أن الحكومات الديمقراطية هي الأخرى كاملة القابلية لاقتراف جرائم رهيبة مشرعنة بحصانة الحكومة الأخلاقية المتمثلة في حق الدولة أو "مصلحة الدولة".

الفصل الرابع: أهمية الالتقاء بالناس

يشير المؤلف إلى أن الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي تخلق حالة من العداء بين الناس المشتركين فيها، وهي تقدم لنا حقيقة جوهرية للحالة المعاصرة مفادها: أنه كلما تباعد الناس، باتوا أكثر قدرة على الانغلاق والتحصن من عواقب آرائهم، وغدا احتمال تحويلهم إلى العنف والشراسة وانعدام المسؤولية أكبر، إنها سمة غريبة ورجعية للحداثة أن تكون مظاهرها – طبيعة العمل الحديث، والاتصالات، والتفاعل السياسي والدولة الحديثة بالذات – قد ضاعفت من ذلك التباعد والعزلة،

ولكن كان الناس في الماضي يجتمعون على سفح التلة لمناقشة شؤونهم العامة وحل مشكلاتهم، والأكاديمي الذي نال شرف ريادة الصيغة، يطلق عليها اسم "ديمقراطية تداول" غير أن من شأنها بالفعل أن تحمل اسمًا أبسط: الالتقاء بالناس.

الفصل الخامس: "الرجل في المعطف الأبيض"

في هذا الفصل يشير المؤلف إلى الادعاءات الكاذبة للحكومات الغربية حول بعض القضايا الدولية، ويضرب مثلًا على ذلك أسلحة الدمار الشامل العراقية قبل الغزو الأميركي البريطاني للعراق عام 2003، ويقول إنه سأل أحد الضباط الذين تولوا تثقيفه في لندن، سأله عما إذا كانت بريطانيا تظن أن العراق محتفظ بمخزونات ذوات شأن من أسلحة الدمار الشامل، وجد المؤلف الضابط مرتبكًا بعض الشيء، عندما جاوبه "لا، في الواقع" وعندما سأله لاحتواء دهشته "كيف، إذن نبرر العقوبات؟" أجاب "على أساس أن العراق كان قد أخفق في الرد على جملة من الأسئلة حول تدمير مخزوناته السابقة"، ويعلق المؤلف على ذلك بالقول: باختصار، كانت العقوبات نافذة، لأن العراق لم يكن قد أصاب في الرد على الأسئلة.

الفصل السادس: لعبة الشطرنج ليست مجازًا مناسبًا للتعبير عن العلاقات الدولية

يتحدث المؤلف عن الدول والانقياد إلى المصالح على الرغم من الحديث الزائف عن القيم والأخلاق، يقول: إن عملية افتراض أو ابتداع رغبات الدولة ومتطلباتها، المسماة غالبًا "مصالح" تجري عادة في السر، عبر تبادل البرقيات أو الرسائل الألكترونية السرية، أو عن طريق مذكرات سياسية مرفوعة إلى مسؤولين كبار.

الفصل السابع: الوسائل هي نفسها الغايات

يتحدث المؤلف عن التجربة الهندية في العمل الاحتجاجي السلمي الفعال، فيشير إلى أنه في الهند التي كانت خاضعة لحكم الاستعمار منع البريطانيون من إنتاج الهنود لحاجتهم من الملح، وفرضوا عقوبات مشددة على المخالفين، بوصفها شكلًا من أشكال الضريبة، على الشعب التابع، ضريبة أصابت الهنود، لا سيما الأشد فقرًا في الصميم، وفي العام 1930 قرر المهاتما غاندي أن يحارب هذا الظلم مباشرة، ونظم مسيرة إلى الساحل الهندي، حيث يمكن استخراج الملح و"مسيرة ملح" غاندي اشتهرت بجدارة بوصفها أحد أهم تحركات الاحتجاج السياسي في التاريخ القريب .

الفصل الثامن: كش ملك.. تسعة مبادئ لريادة التحرك

يقدم المؤلف مجموعة من المبادئ المؤهلة لريادة الفعل، مشفوعة ببضعة أمثلة عملية، وبأي حال، ليست المبادئ حصرية استثنائية أو شاملة، هي محض مؤشرات لا توجيهات

1. عين قناعاتك
2. من الذي يملك المال؟ من الذي يمسك بالسلاح؟
3. تصرف كأن الوسائل هي الغايات
4. استلهم المعايير الأممية (الكوزموبوليتية)
5. خاطب الأكثر معاناة
6. تشاور وتفاوض
7. "صورة كبيرة" "أفعال صغيرة"
8. وظف اللاعنف
9. كش ملك

الفصل التاسع خلاصة: رؤية ما هو إنساني

يرى المؤلف أن المنظومتين الفكريتين المهيمنتين على القرن العشرين لا تمتلكان إلا مفاتيح جزئية للعلاجات الضرورية اليوم، طرحت الشيوعية مساواة زائفة على حساب التضحية بالحرية الفردية، وقدمت الرأسمالية الحرية على حساب العدالة الاجتماعية والتناغم، والإحساس الجوهري بالمعنى الفردي والمشترك.

يقول المؤلف: صحيح أن هذا الكتاب لا يدعو إلى ثورة على الحكومة، ولكنه يدعو إلى ثورة في مواقفنا الخاصة، يبقى الفرد العامل لأكثر فاعلية في تغيير ظروفه المباشرة، لذا فهو العامل الأنجح،

شرط أن يتحرك جماعيًا مع آخرين في انجاز التغيير الكوكبي في شيء، علاوة على ذلك تتمخض الحركة عن إمكانية غريبة وغير مألوفة، عن عالم بلا حدود: عن تمكين أخيرًا من إدراك حقيقة إدراكًا كاملًا، إدراك معنى كوننا من البشر، ليست هذه طاقة ثابتة أو منطقية، نستطيع ملاحظتها ببساطة والتعليق عليها بلا مبالاة وكسل، إنها تشترط استنفار طاقاتنا الخاصة، وخوفنا وجوعنا ومثلنا العليا.

أفكار الكتاب والحالة السورية

رأينا أن الكتاب غني بأفكاره وأمثلته ومقارناته وشواهده المعرفية والسياسية والفكرية وملامسته الواقع الغربي، ويمكننا هنا أن نحاول إسقاط أفكاره على الواقع العربي، وتحديدًا الواقع السوري. لأ

الفكرة الأولى للكتاب هي المبادرة الفردية وانتشارها جماعيًّا، في سورية شهدنا في أوائل الألفية الجديدة عندما استلم بشار الأسد السلطة انتشرت المنتديات الفكرية والسياسية، وكانت الفكرة أساسًا منطلقة من بعض المثقفين المتنورين السوريين، سرعان ما انتشرت هذه الفكرة، وتحولت إلى واقع – انتشرت كالنار في الهشيم – ابتداء من دمشق وحمص واللاذقية وانتهاء بالقامشلي وكل المدن السورية، كما كانت أغنية القاشوش الشهيرة – يلا ارحل يا بشار – التي انطلقت من حماة تصدح في أنحاء سورية كلها، وعندما انطلق الربيع العربي في تونس (انطلاقًا من احراق البوعزيزي لنفسه) ومصر انتشرت الفكرة في سورية، وبدأت الناس تتابع عن كثب أخبار ثورات الربيع العربي، وبدأ أطفال درعا وحمص وغيرهما من المدن السورية يكتبون على الجدران العبارة الدارجة في شوارع الربيع العربي؛ الشعب يريد إسقاط النظام، وانتشرت تنسيقيات شباب الثورة في المدن السورية كلها، وعندما قمع الشعب في درعا تنادت وتعاطفت معها كل المدن السورية الأخرى لتهتف "واحد واحد واحد الشعب السوري واحد"، و"من القامشلي لحوران الشعب السوري ما ينهان"، والقارئ المتابع يتذكر ما جرى من اعتصامات أمام ساحة الساعة في حمص وما جرى في بانياس.

الفكرة الثانية؛ الأقوال لا الأفعال هي الفعالة والمؤثرة، عندما خرج الشعب السوري في حراكه السلمي الكاسح وصلت إلى حدود التظاهرات المليونية كانت النتيجة رعب النظام وفزعه من هذا الفيضان البشري بزخمه السياسي الكبير، وبخاصة رفع شعار "الشعب يريد إسقاط النظام"، كان لهذا الحراك العملي تأثير كبير في النظام، وفي تغيير الكثير من الناس قناعاتهم السابقة التي لم تكن قناعات وإنما نتيجة للخوف من النظام ومحاسبته إياهم، لكن حاجز الخوف عندما زال تشجعت القطاعات الشعبية معظمها، إن لم نقل كلها، لتقول للنظام (لا) قوية كبيرة حاسمة ، ومن ثم، كان هذا الحراك ممارسة عملية فعالة ومؤثرة.

الفكرة الثالثة التي تتمثل في إشراك الناس في صنع القرار وتحمل المسؤولية؛ الثورة السورية جاءت لجملة من الأسباب، منها أنها كانت ردًا على تهميش الناس وعدم إشراكهم في صنع القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في سورية، ومن ثم حرمانهم حقهم الطبيعي في إدارة شؤونهم بأنفسهم، ولكن في الدول المتقدمة والراقية يتم إشراك الناس في صنع مختلف القرارات التي تتناول شؤونهم العامة، عندما يشعر المواطنون أن المؤسسات الموجودة في بلدهم لا تفيدهم ولا يسهمون في إداراتها تغيب في هذه الحالة الثقة بين المواطن والدولة، ومن ثم، بين المواطن وتلك المؤسسات التي حرموا إدارتها.

الفكرة الرابعة، وهي تتقاطع مع الفكرة الثالثة، إذ تركز على موضوع الوكالة، وترى ضرورة إنهاء حالة توكيل الحكومات لإدارة شؤون الشعوب، بالدعوة إلى إشراكها في مفاصل الدولة الأساسية- وكل المؤسسات الموجودة في البلد المعني، فالوكالة مصادرة لحق الانسان في إدارة شؤونه الخاصة والعامة، وفي الحالة السورية فإن الوكالة كانت مطلقة يمكن تسميتها بـ"الوكالة الجبرية"، أي التي يجبر الناس على قبولها، فالبرلمانات شكلية وصورية وناتجة عن الرشاوى والمحسوبيات، ويتم اختيار الموالين للنظام أيضًا، ومن يديرون مصالحه ومصالحهم الخاصة، وجدنا كيف صفق الناس لرأس النظام في عام 2011 عندما أعلن الحرب على الشعب السوري من على منبر مجلس الشعب السوري.

ختامًا، ما تم تقديمه هو مراجعة لكتاب مهم وقيم، غني بالأفكار والمعلومات، لكن الأفكار المطروحة فيه على الرغم من أهميتها إلا أنها تحتاج إلى مناقشات كثيرة، لأنها أفكار تحمل من المثالية وربما الطوباوية أكثر مما تحمل من الواقعية والملموسية العيانية، ومع ذلك فهو كتاب لا يفقد أهميته الاستثنائية لذا فقد تم اسقاط هذه الأفكار على الحالة السورية بما أتيح لنا من معلومات وأفكار إسقاطية – إن جاز التعبير – لإغناء المراجعة ببعد عملي إسقاطي على حالة عيانية ملموسة ما زلنا نعاني تداعياتها منذ سبع سنوات وأكثر وصولًا للأجواء المتوترة الآن بعد هجوم النظام على دوما بالأسلحة الكيماوية المحرمة دوليًا وردود الفعل الدولية، وصولًا إلى الضربة الغربية لبعض مواقع النظام مؤخرًا.

قراءة في كتاب: الإسلام والعلمانية

عماد الدين عشماوي

كتاب: الإسلام والعلمانية

المؤلف: أوليفيه روا

ترجمة: صالح الأشمر

الناشر: دار الساقي

الطبعة الأولى: 2016

عدد الصفحات: 174 صفحة

عرض: عماد الدين عشماوي

تبدو أطروحات أوليفيه روا، عالم السياسة الفرنسي، المتخصّص في شؤون الإسلام السياسي، دائمًا سجالية، وداعية للاشتباك الفكري معها؛ موافقة أو نقدًا أو رفضًا، لكنها دائمًا غير قابلة للتجاهل، فهي نتاج عقل وهاج يمتلك خبرة طويلة في شؤون الإسلام والحركات الإسلامية.

في كتابه، الذي بين أيدينا، يتناول أوليفيه علاقة الإسلام بالعلمانية في فرنسا، من وجهة نظر مثيرة للجدل. فقد طرح روا أفكاره، في خضم ما شهدته ضواحي باريس من أحداث عام 2005م، فجرت كثيرًا من المناقشات الحامية حول مسلمي فرنسا، وعلاقة الإسلام بالعلمانية والجمهورية والهوية الفرنسية.

وينطلق روا من مجموعة مسلمات، يناقش من خلالها الأزمة الحقيقية التي تعانيها فرنسا، ومن ضمنها أزمة المسلمين الفرنسيين ذاتهم. فهو، لا يتناول العقيدة الدينية للمسلمين، ولا تفسير نصوصهم المنزلة، فيقين المؤمن- كما يقول-، لا يفيد في شيء في التعرف إلى منزلة الديني في المجتمع الفرنسي اليوم[1]. كما لا توجد علاقة بين عقيدة وسلوك، فالدين لا يوجد إلا من خلال ثقافة يمكن إدراكها بوصفها ثقافة عرقية «الثقافة العربية مثلًا».

(1) وليفيه روا، الإسلام والعلمانية، صالح الأشمر (مترجماً)، (دار الساقي، 2016)، ص19.

لذلك يحاول روا فهم كيف تتبدى الثقافة الإسلامية في سلوك مسلمي فرنسا، في سياق تقهقر الهوية الثقافية، وفي ظل عولمة شاملة[2]، مؤكدًا أن ما تعيشه فرنسا اليوم ليس هو ما عاشته مع الكاثوليكية منذ قرن من الزمان، حيث انتهت إلى علمانية فرنسا التي نعرفها اليوم، فقد اختلف الأمر[3].

ومن خلال تمهيد وأربعة فصول، يحاول روا أن يجيب على السؤال الخاص بتهديد الإسلام للعلمانية والهوية الفرنسية المتأزمة، ومدى صواب هذا السؤال أو زيفه، ويطرح رؤيته لمعالجة ذلك.

معنى عودة الديني

يؤكد روا أن عودة الديني الراهنة لا معنى لها إلا لكونها تندرج في خلفية دنيوة، بما في ذلك العالم الإسلامي. وهذه العودة، ليست تعبيرًا عن ديمومة الدين، ولكن عن إعادة تركيب للديني وفقًا لترسيمات ما عادت تعمل في إطار الثنائي التقليدي؛ دولة-كنيسة[4]، فليس لأي عقيدة دينية من تأثير مباشر في السياسي.، وهي لا تعمل إلا إذا استعيدت، وترجمت، وأعيد تحديدها بواسطة أيديولوجيا سياسية، وإعداد قانوني أو بواسطة أحكام السلطة، وجميعها تتعلق بوضع سياسي محدد: وحتى الدولة الإسلامية، هي في الواقع إعداد أيديولوجي[5].

ولهذا يرى روا أن الدين، كما العلمانية، يستدعيان اليوم باسم الهوية، ويوضعان وجهًا لوجه كما لو أن أحدهما مرآة للآخر[6]. ومن هنا، يرفض الإجابة عن مشكلة الإسلام والمسلمين في فرنسا، بادعاء أن الإسلام قابل للتلاؤم مع الحداثة والعلمانية، لكنه يدخل في عمق المسألة، فيتساءل:

كيف يعمل دين في الحقل الاجتماعي والسياسي؟ كيف يستطيع دين أن يحدد سلوك أتباعه، وكيف تعيد جماعة من المؤمنين بناء دينهم مع، أو من دون، مساعدة علماء اللاهوت؟ ومن هم الموجهون الذين ينبغي دراستهم، لأنهم من يمكنون الدين من أن يكون له أثر حاسم على الحياة الاجتماعية والسياسية لمعتنقيه[7].

(2) السابق، ص22.

(3) السابق، ص9.

(4) السابق، ص118.

(5) السابق، ص103.

(6) السابق، ص26.

(7) السابق، ص21.

ولهذا، يركز روا على كيفية معرفة سبل إعادة بناء الإسلام على أيدي المسلمين اليوم، لا على تاريخ العالم المسلم، ولا تصورات العلماء المسلمين النظرية، لأن عملية البناء لا يقوم بها المفكرون أو الفقهاء أو الفلاسفة، لكنها تحدث بالممارسة الملموسة من قبل مسلمين مهاجرين في المجتمع الغربي ومن مثقفين عضويين، مثل طارق رمضان[8].

ومن ثم يطرح المسائل الأساسية المتعلقة بتلاؤم الإسلام مع ما يسميه» الدنيوة الغربية»[9]، بدلاً من الضياع في متاهة مناقشات ثقافية ولاهوتية، قد تلقي ضوءًا على الماضي، لكنها تفتقد ما له معنى اليوم. ولهذا يعود إلى ذلك التذبذب الدائم بين مفهوم الدنيوة، حيث يتحرر المجتمع تدريجيًا من الديني من دون أن ينكره؛ وبين مفهوم العلمانية حيث تغلق الهيئة السياسية مجال الديني لكي تحدد على نحو أفضل المجال العام كنقيض له.

الفكرة الرئيسة للكتاب

ينطلق روا من مفهومي **الدَّنْيَوة والعلمانية**، بوصفهما مفتاحي فهم مشكلة الإسلام والمسلمين في فرنسا. ويعرف روا»الدنيوة» بأنها بقاء الديني من دون المقدس[10]، من خلال تحويل الدين إلى «ظاهرة اجتماعية»، لا تتطلب أي استخدام سياسي. فالدنيوة، هي توقف الديني عن احتلال مكان المركز في حياة البشر، حتى وإن استمروا في وصف أنفسهم بالمؤمنين، كما تصبح ممارسات الناس، والمعنى الذي يضفونه على العالم، لا تحمل سمة التسامي والديني. وهي، تعني ببساطة أن يكف المرء عن الممارسة الدينية أو الكلام عنها، وتبلغ أعلى مراحلها، عندما يزول الدين ولكن بلطف[11].

فالدنيوة، سيرورة مجتمعية، تحدث تأثيرًا عميقًا في مجتمع ما، فتغير النظرة التي يلقيها هذا المجتمع على العالم، من غير أن تترجم بالضرورة في منهج تفكير واضح[12]. فهي تؤدي إلى فقدان البداهة الاجتماعية للدين، ولزوم أن يعرف المرء نفسه علانية كمؤمن أو غير مؤمن[13]. فالمؤمنون إذا امتنعوا

(8) السابق، ص22-23.

(9) السابق، ص66.

(10) السابق، ص105.

(11) السابق، ص19-20.

(12) السابق، ص116.

(13) السابق، ص112.

عن التصرف بصفتهم مؤمنين، عندئذ يكون المجتمع قد تحول إلى مجتمع دنيوي بصورة نهائية، لعدم وجود أي هيئة لفرض الإيمان على المواطن[14].

وهي، أخيرًا، وهم الأهم، هي تحرر المجتمع من مقدس لا يرفضه بالضرورة، لكنها ليست علمانية تقصي فيها الدولة إلى ما وراء الحدود التي رسمتها هي بحكم القانون[15].

بينما يعرف العلمانية بأنها أولًا مجموعة من القوانين قبل أن تكون منهجًا فكريًا[16]، وهي خيار سياسي، يحدد بأسلوب سلطوي وقانوني مكان الديني. بعكس الدنيوة، التي هي سيرورة اجتماعية تخضع لمسار التاريخ والبيئة وقناعة المؤمنين. فتنشأ العلمانية، بمرسوم تصدره الدولة التي تنظم المجال العام، وتعينه وتحدده بكل معاني الكلمة. وتفصل من خلالها بين الدائرة الدينية والدائرة السياسية على صعيد المجتمع[17] من أجل تحرير المجال السياسي، وكذلك الفضاء العام، من مراقبة العامل الديني. غير أنها لا ترمي إلى استبدال منظومة أخلاقية جديدة بالخطاب الديني، وهي تمتنع قانونًا عن الكلام في العقيدة الدينية[18]. فالعلمانية ابنة الطلاق بين الدولة والكنيسة في أوروبا[19].

المسألة الدينية في أوروبا

في ضوء هذين المفهومين يرى روا أن المجال السياسي للغرب، ولد من رحم ديني مسيحي، وكان التفكير في استقلاله الجديد موجهًا ضد الكنيسة كمؤسسة، ولكن من قبل مفكرين وفاعلين، هم أنفسهم مسيحيون[20]، ذلك أن جعل الدولة دنيوية، أتاح لها أن تلقي بالكنيسة خارج المجال السياسي، فلا وجود لعلمانية حقيقية من دون دولة قوية، ولهذا كانت السياسة، في قلب سيرورة الدنيوة[21].

وقد استوعب الأوروبيون؛ من المتدينين بالمسيحية، مسألة الدين في ظلال العلمانية، ما مكن أوروبا

(14) السابق، ص84.

(15) السابق، ص29.

(16) السابق، ص36-37.

(17) السابق، ص20.

(18) السابق، ص44.

(19) السابق، ص96.

(20) السابق، ص75.

(21) السابق، ص75.

تسوية المسألة الدينية في القرن العشرين. وليس الأمر، كما يزعم بعضهم، وجود اتفاق بين الفاعلين من مؤمنين وغير مؤمنين على تقاسم المجال السياسي في الدولة القومية الحديثة.

فالكنيسة ليست هي من شجع العلمانية، إنما كانت لأسباب سياسية في إطار صراع سلطة يستمد مشروعيته من مراجع لاهوتية. أسهمت المسيحية رغمًا عنها ورغمًا عن الكنيسة في تهيئة فضاء الدنيوة والعلمانية الذي بتنا نعرفه مذ ذاك الوقت، لأن الفاتيكان استخلص الدروس السياسية لحتمية الجمهورية وتكيف معها[22].

وتعلمن المؤمنون ثقافيًا، وقصروا ممارساتهم الدينية على أشخاصهم، ولم يقحموها في المجال العام، واحتفظت الكنائس بمزياتها الرسمية، ورضيت بقسمتها في الحياة الجديدة المعلمنة، وهو ما يسميه روا «دنيوة في عمق المجتمع»، في ظل انحسار تدريجي للممارسة الدينية للمواطنين[23].

ويلاحظ روا، أن اندماج الإسلام في أوروبا اتخذ مسارًا مختلفًا عن المسيحية، فهو يندمج في كل بلد أوروبي، لا تبعًا لتقليده الخاص، بل وفقًا للمكان الذي يحدده كل مجتمع علماني أوروبي للديني، من الترحيب الأنكلوسكسوني إلى الارتياب الغالي[24]. ويتكيف وفقًا لمثال متولد من الثقافة السياسية لكل بلد من هذه البلدان، ذلك أن كل بلد أوروبي، يعزو إلى الإسلام ماهية متنافرة مع ماهية الثقافة الغربية، تختلف عناصرها كليًا من بلد إلى آخر[25].

ويرجع روا صعود الإسلام في أوروبا إلى كونه يندرج في واقعة أوسع نطاقًا، هي عودة الديني: التي عرفها الغرب منذ عشرين سنة، لكن هذا لا يعني زيادة في الممارسة الدينية[26]؛ إن عودة الديني تتم في عالم مدنون، لا بل إنها علامة هذه الدنيوة لأنها تنطوي عليها[27]، ولذلك، يجد المسلمون أنفسهم اليوم في وضع مماثل تقريبًا لوضع الكاثوليك في القرن التاسع عشر: يندمجون في العلمانية وفق سيرورة سياسية، وليس إعادة صياغة لاهوتية[28].

(22) السابق، ص71-73.

(23) السابق، ص118-119.

(24) السابق، ص162.

(25) السابق، ص64-65.

(26) السابق، ص120.

(27) السابق، ص153.

(28) السابق، ص157.

كيف نفهم الإسلام؟

يرفض روا، تبعًا لتفسيره السابق أعلاه، تعريف الإسلام كمجموعة من المعايير المقفلة، والمسلمين كما لو أنهم يشكلون طائفة حصرية معزولة عن أي انتماء آخر، هو على وجه الدقة اقتباس تعريف الأصوليين للإسلام[29]، لأنه تعريف يؤكد أن العقيدة الإسلامية، من حيث الجوهر عقبة أمام الدنيوة والعلمنة، حيث لا فصل بين الدين والدولة والتعارض مع حقوق الإنسان ومع الديمقراطية، وأن المؤمن لا يتماهى إلا مع جماعة المؤمنين، وبالتالي يجهل المجتمع السياسي للمواطنين إلا باعتبارهم ذميين أو محميين[30]، وهي رؤية خاطئة في وجهة نظره.

فالإسلام حمال أوجه كما بينت التجربة التاريخية، وكما يظهره واقع كل بلد أوروبي يضم مسلمين اليوم. والأصولية الإسلامية -مثال واضح على ذلك-، فهي لا تهتم بالسلطة السياسية، إلا لسن القوانين، وتحصر اهتمامها بالمجتمع[31]. فهي تجتهد في سبيل تحديد دين «محض»، خارج كل مرجعية ثقافية أو اجتماعية أو إناسية أو قومية. وتفترض قطيعة مع كل الأشكال السابقة للممارسة الدينية[32].

وحملتها يرون أن «الثقافة» إما حشوية وإما مُهددة(تفسد طهارة الدين)، وهم لا يهتمون بالقضايا الاجتماعية أو الاقتصادية عمومًا: فهم ليبراليون في الاقتصاد، ويفترضون سلفًا وجود تجانس اجتماعي، متجاهلين عدم المساواة الاجتماعية-الاقتصادية، غير أن مسألة اختلاف الجنسين جوهرية عندهم وتشكل التمييز الاجتماعي الحقيقي الوحيد، بالإضافة للحدود الفاصلة بين غير المؤمنين والمؤمنين[33].

والمتخيل السياسي المسيطر عليهم هو الذي يعود إلى زمن النبي، لكنه ليس نقلًا للماضي. لذا فإن عصرنة الماضي المؤسس، هو في غالب الأحيان، محاولة للاستحواذ مجددًا على شكل من الحداثة[34]، تظهر كعودة إلى الأصول، لكنها في الوقع أدلجة للديني. فالإلحاح على العودة إلى زمن النبي، يؤكد إن إشكالية الدولة حديثة العهد[35].

(29) السابق، ص76.

(30) السابق، ص77-78.

(31) السابق، ص119.

(32) السابق، ص128؟

(33) السابق، ص128-129.

(34) السابق، ص101-102.

(35) السابق، ص108.

لهذا، نجد أن تعريف الدولة الإسلامية لديهم ، ليس مأخوذًا من الشريعة، أو من تقاليد سياسية في العالم الإسلامي، لكنه يمثل عمليًا قراءة إسلامية للمفهومات السياسية الحديثة (دولة، ثورة، أيديولوجيا، مجتمع)، ويقدم على وجه الدقة تفكيرًا في استقلال السياسي وتفشيه، متخذًا الايديولوجية مفهومًا وسيطًا[36].

من أجل هذا كله، لا يجب تفسير وضع مسلمي فرنسا من منطلق الأصولية الإسلامية، فمسلمو فرنسا اندمجوا في مجتمعاتهم، ويعانون مشكلاتها في إطار نظامها العلماني المدنون.

فرنسا والإسلام

يقر روا أن العلمانية تشكل موضوعًا شائكًا في فرنسا، لأنه أمر يمس جوهر الهوية الفرنسية، في وقت تتعرض فيه هذه الهوية للمساءلة من أعلى: من الاندماج الأوروبي، وهو ما أدى إلى اشتداد التمسك بتوافق كاذب على القيم الجمهورية والوطنية التي يبدو أنها تضعف من أسفل، في الضواحي والمدارس[37].

ولهذا، تشعر العلمانية الفرنسية، بخوف مميز من الإسلام، الذي يتم العمل على نزعه عن الهجرة، أو بالعكس، على رفض الهجرة وأجيال الفرنسيين المتحدرين منها، وذلك-في رأيه- تعارض مزعوم بين الإسلام والقيم الغربية، واستخدام العلمانية من أجل تدجين الإسلام[38]، ما يؤدي إلى إرجاع مجموعة القضايا التي تطرحها الضواحي التي يقطنها المسلمون، والإدماج أو فشله، والطائفية وغيرها إلى الإسلام؛ الذي، تعيده العلمانية باستمرار إلى صلب المناقشة، وتفسر به أوجه الخلل الاجتماعي في المجتمع الفرنسي[39].

لماذا الإسلام؟

يقع الإسلام في قلب إحساس الفرنسيين بالقلق، كما يقول روا، لأن له وزنًا ديموغرافيًا لا تملكه الحركات الأخرى. فهو، مدرج في سجلين مختلفين: الغيتو الطائفي، والتبشير الغازي. في الضاحية والعالم، وفي المحلي والكلي[40].

(36) السابق، ص109-110.

(37) السابق، ص33.

(38) السابق، ص63-64.

(39) السابق، ص62.

(40) السابق، ص58.

كما أن ثمة عنصرًا آخر نشأ في فرنسا، من شروع المسلمين في الكلام بصفتهم مسلمين. فقد كان مهاجر السبعينيات صامتًا.، كانوا يتكلمون نيابة عنه. في الثمانينيات خرج أبناء المهاجرين من ضواحيهم مرددين خطاب الاندماج، بدلًا من الدفاع عن الاختلاف، كانوا قبل كل شيء معادين للعنصرية، أي ضد أي سمة غيرية، وكانوا يرفضون كل تطييف ولا يرجعون إلى الإسلام.

وفي ما بعد ظهر في التسعينيات خطاب إسلامي منظم، مثلته شخصيتان: الأولى الداعية السلفي الملتحي، ذو الجلابية البيضاء واللكنة الواضحة، القادم من الشرق لكي يرتاد الضواحي المتحولة إلى محميات محظور دخولها، و الثانية هي المثقف المتأنق الذي يتكلم الفرنسية بطلاقة، و المدافع عن اختلاف أساسي يتمثل في إيمان يعلن عن نفسه متباهيًا من دون مركب نقص: طارق رمضان[41].

الهوية: أزمة فرنسا

المشكلة التي تعانيها فرنسا -كما يشير روا- ليست الضواحي التي يقطنها المسلون، ولا الإسلام دينًا، لكنها أزمة هويتها المستفحلة التي تعيشها من خلال الإسلام. فالإسلام، في فرنسا اليوم مسألة شبه وجودية، ويبدو وكأنه يطعن في هوية فرنسا، أو طبيعة مؤسساتها، ما يستدعي التعبئة للدفاع عن «القيم الجمهورية» وعن «العلمانية»[42].

في حين يؤكد روا أن النظرة الصحيحة للتعامل مع مسلمي فرنسا، تقتضي النظر إليهم في ضوء واقعهم والبيئة الأوروبية المدنينية التي يعيشون فيها، وينبه إلى ضرورة أن يأخذ أي تحليل جدي للمشكلة في حسبانه أن فرنسا التي تغيرت مع نهاية القرن الماضي، عبر استدرجاها إلى الاعتراف بواقع ديني إسلامي كانت تفضل أن تتجاهله إيجابًا: من خلال إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية عام 2002، وسلبًا: من خلال منع ارتداء الحجاب عام 2004[43]، في ظل دولة موهنة، بفعل العولمة والبناء الأوروبي، في حين إن وسائل الاندماج والتماسك الاجتماعي قد أضعفت (مدرسة، جيش، سوق عمل، في موازة فرز حضري متنام)[44]، ومن هنا كان الإسلام هو المرآة التي تخبىء مشكلات فرنسا الحقيقية من خلال التحديق فيه، بدلًا من مواجهة مشكلاتها الحقيقية.

(41) السابق، ص16-17.

(42) السابق، ص8.

(43) السابق، ص64.

(44) السابق، ص119.

رؤيتان للحل

تنازع قضية التعامل مع الإسلام، بوصفه سبب أزمة فرنسا -حسب ما يبين روا-، رؤيتان: رؤية المتشائمين الذين لا يؤمنون بوجود إسلام علماني، ورؤية المتفائلين الذين يميلون بالعكس إلى تشجيع، لا بل بعث، إسلام ليبرالي، علماني، وفرنسي حقًا[45].

ويرى روا أن مشكلة فرنسا ليست في الإسلام، بقدر ما هي في الأشكال المعاصرة لعودة الديني. فليس هناك ثمة تعارضًا بنيويًا بين الإسلام والعلمانية، ونظرة إيديولوجيات اليمين في فرنسا إلى الإسلام كدين «جوهراني» (لا زمني وثابت)، غير قابل للاندماج في قيم الحداثة، غير صحيحة. ومساءلة الإسلام على مستوى العقيدة، كدين معادٍ للعلمانية، في حين تعتبر العقيدة المسيحية متلائمة معها، لا تحظى بالصوابية اللازمة على اعتبار أن تلاؤم اللاهوتي من قبل دين ما مع العلمانية لا مبرر لطرحه. فالإسلام ليس أقل من المسيحية في قدرته على الاندماج في سيرورة الدنيوة والعلمانية.

خاتمة

ما خلا بعض الأخطاء المطبعية، والخطأ في كتابة بعض الأسماء (أبو الأعلى المودودي تكتب أبو العلاء)، وعدم بسط الكلام عن مفهوم الدنيوة وتجلياته في المجتمعات الأوروبية، وكيف أصبح سيرورة مجتمعية، يعد خطاب أوليفه روا، درسًا معرفيًا -تتفق أو تختلف معه- يتكىء على حقائق الواقع، لا تهويمات الخيال، وجموح الهويات المتطرفة والشعبوية، في نظرته للإسلام وللمسلمين في فرنسا. وأهم ما في هذا الكتاب هو الدرس المعرفي الذي يقدمه، فأن تعرف شيئًا عن دين ما ومعتنقيه، ليس معناه أن تفهم ذلك الدين، وأولئك الناس بعيدًا عن رؤيتهم لهذا الدين، والبيئة السياسية والاجتماعية والثقافية التي يتموضعون هم ودينهم من خلالها.

وما حدث في فرنسا 2005م -وهوشبيه في ما بعد في حادثة شارلي في 2015م-، بسبب الرؤى السطحية والمتعصبة والسطحية لرؤية الإسلام والمسلمين في فرنسا، مصداق واضح لهذه الحقيقة. ولهذا دعا روا إلى مواجهة حقيقة الأزمة التي تعانيها فرنسا، وعدم إلصاقها بالإسلام أو مسلمي فرنسا، والبحث عن جذورها العميقة داخل المجتمع الفرنسي الذي يعاني أزمة هوية حقيقية.

كما طرح روا كثيرًا من المسلمات، التي ألقاها عبر صفحات الكتاب، والتي تحتاج إلى وقفات كثيرة ومناقشتها، مثل:

(45) السابق، ص10-11.

1. أن المشكلة الحقيقية في الإسلام، ليست العلمانية، ولكن الدنيوة هي المشكلة[46]. فهل هذه المقولة صحيحة؟ ولماذا؟ وبأية كيفية؟

2. دفاعه عن فقه إسلامي ليبرالي، ومساءلة إمكان كونه شرطًا ضروريًا لكي يكشف الإسلام عن قابليته للتلاؤم مع العلمانية والدنونة؟ فلم يبين لنا معالم هذا الفقه الذي يراه صالحًا لتحقيق ذلك. وإمكان استنباته في أوساط المهاجرين المسلمين في ظل أوضاعهم الصعبة التي يواجهونها، وهل يمكنهم فعلًا أن ينتجوا فقهًا كهذا؟[47].

3. لم تتمكن العلمانية على الطريقة الفرنسية أن تجد موطئ قدم لها في العالم المسلم، نظرًا إلى غياب هذين الفاعلين اللذين أنجباها: دولة عليها هالة القداسة، ومؤسسة كهنوتية، لا يتنافسان على السلطة الدنيوية، وإنما لتنظيم هذا العالم الدنيوي تنظيمًا تراتبيًا تبعًا للمجال المقدس[48]. وهي مسلمة تحتاج من الباحثين العرب إلى دراستها وبيان مدى صحتها من عدمها في ضوء النموذج التركي والتونسي مثلًا.

4. تاريخ العالم المسلم كله، يثبت أن السلطة كانت علمانية بالفعل، ولم تكن موضوع تقديس البتة. وهي مسلمة أخرى جديرة بالبحث والدراسة من الباحثين العرب لبيان مدى دقتها من عدمه.

وقد طرح علينا عددًا من الأسئلة المهمة التي يجدر بنا محاولة الإجابة عنها، من وأهمها:

هل من الممكن قيام دنيوة حقيقية بمعزل عن تجربة المؤسسات التي عرفها الغرب؟ وهل ثمة أشكال للولوج إلى الدنيوة قد جربت في الإسلام؟ وهل من الممكن، في حالة غياب مشكل حقيقية للدنيوة، اعتماد أشكال مستوردة منها من مكان آخر، أم إن الدنيوة تتطلب إصلاحًا للإسلام؟[49] وهل يمكن أن يكرر التاريخ نفسه في المجتمعات الإسلامية، وتقوم الدنيوة وكذلك العلمانية ضد الإسلام، كما قامت ضد المسيحية في الغرب؟ أم إن للإسلام ميزة خاصة تجعله أكثر تعارضًا مع العلمانية؟[50].

وكيف يعيد الدين تعريف نفسه في مواجهة هذا التغير الحاصل في المجال الاجتماعي والسياسي: كيف يتكيف معه، كيف يواجهه، أو كيف يخلق مجاله الخاص. وكيف يعمل الدين في الحقل الاجتماعي

(46) السابق، ص127.

(47) السابق، ص87.

(48) السابق، ص96-97.

(49) السابق، ص69.

(50) السابق، ص31-32.

والسياسي؟ كيف يستطيع دين أن يحدد سلوك أتباعه، و لاسيما في غياب كاهن يثبت النموذج وينشره؟ كيف تعيد جماعة من المؤمنين بناء دينهم مع، أو من دون، مساعدة علماء اللاهوت؟[51]. وهي أسئلة في صلب هموم مجتمعاتنا العربية اليومية والبحثية.

وينبهنا كتاب روا إلى ضرورة النظر إلى الإسلام في الإطار نفسه الذي ننظر فيه إلى الأديان الأخرى، والظاهرة الدينية في ذاتها، وذلك من خلال تقديم مقاربة علمية تتجاوز التحليلات التقليدية المعتادة الجدل بشأن منزلة الإسلام، حتى يمكننا أن نجدد فهمنا لديننا ودنيانا في عالم الحداثة السائلة التي نعيش فيه. كما يعلمنا أن شيطنة الآخر، ليست إلا طريقة مختلفة، أكثر شؤمًا، لصنع الديني(وهو درس بليغ، لمن يشنون حملات الهجوم غير العقلانية على الدين والمتدينين في مجتمعاتنا العربية اليوم).

وأخيرًا، يدعو كتاب روا حملة المشروع الحضاري العربي، من العلمانيين أو الإسلاميين، إلى أن يعلنوا بوضوح، ما المشكلة التي تواجه مجتمعاتنا، وفتح سجل العلاقات بين الدولة والدين والعلمانية، على أسس معرفية قويمة تمكننا التوصل إلى نماذج تفسيرية لفهم ما حدث في مجتمعاتنا، واجتياز بادية الظلمات التي نعيش فيها اليوم، كما فعل في معالجته مشكلة مجتمعه الفرنسي. فهل نحن فاعلون؟

(51) السابق، ص21.

سادسًا: ملحق

رؤية إلى واقع سورية ومستقبلها – وثيقة فكرية سياسية

أعدّ هذه الوثيقة مواطنون سوريون بهدف إطلاق حوار سوري جاد لإنضاج (المشروع الوطني السوري)

أولًا: اللحظة السياسية الراهنة، المشكلات والفرص

فشلت مفاوضات جنيف وجولاتها المتعددة في إقرار السلام والانطلاق في طريق الانتقال السياسي، بحكم سياسات النظام وإيران، وسياسات روسيا العسكرية ورهاناتها الاستراتيجية، وخيارات واشنطن الانكفائية، وضعف المعارضة السورية وتشتتها، ما أفقد لقاءات جنيف أي رابط بالتفاوض على حل سياسي، وابتكرت روسيا مقاربات تفاوض التفافية/ تخديرية تجسّدت في لقاءات آستانة وما تبعها من تعزيز الحل الأمني/ العسكري الزاحف، والتهام مناطق المعارضة المسلحة واحدة بعد أخرى، وسط جهد عسكري روسي نوعي يؤكد استحالة الحل السياسي، الذي تعلن موسكو كذبًا تمسكها بحتميته، بينما تدمر فرصه ومقوماته بأكثر الصور منهجية وعنفًا، بالتعاون مع إيران وحزب الله ومرتزقة العراق وأفغانستان وأوزبكستان وباكستان... إلخ، ومساندة عصابات التعفيش الأسدية التي توقفت منذ وقت طويل عن حمل عبء القتال، واقتصر دورها على قتل والسوريين إذلالهم وسرقتهم، وتأييد حرب الروس لاختلاق شعب آخر في سورية، بواسطة عمليات إبادة كتلك التي كثيرًا ما مارسها الاحتلال الأجنبي في المستعمرات الثائرة.

يشير مجرى الحوادث إلى أن العالم لا يوافق على انفراد موسكو بالحل، وأنه لا حل في صورة أمر واقع روسي، ولا إمكان لحل روسي بالتحالف مع إيران والتعاون مع تركيا وتجاهل الغرب ومصالحه. الحل دولي له طرفان: روسيا والغرب، وإذا كان يراعي مصالح إيران وتركيا، فإنه لا يمكن أن ينجز معهما وبهما فقط. كذلك، لا حل تمليه انتصارات الروس والإيرانيين، الحل دولي وتمليه القرارات الدولية وموازين القوى بين روسيا وأميركا وأوروبا.

تقف بلادنا اليوم أمام خيارين هما: تفاهم دولي حول حل سياسي يتخطى القضية السورية، لا شك في أن بلوغه سيكون معقدًا ومتشعبًا، من جهة، وبالمقابل، حقبة من الصراع السياسي/ العسكري المباشر بين القوى العظمى، بدأ الاستعداد له يتخلق في التحالف الغربي الذي أعلن عن وجوده بالضربة العسكرية، وبما يدور من مناقشات بين أقطابه حول الحل السياسي في سورية، في مواجهة التحالف الروسي الإيراني الذي تتعاون تركيا معه، لظنها أنه هو وحده الذي سيقرر حصتها في سورية، مع أنها

قد تبدل موقفها إذا ما تغيرت علاقات القوى بين روسيا والغرب، أو جرى تفاهم بينهما، في حين سيزداد احتماء إيران بموسكو، في الوقت الذي تقدم فيه إغراءات جدية للثانية كي تتخلى عن الأولى، وتتزايد رغبة طهران في توسيع انتشارها السوري إلى مناطق خفض التصعيد، وتلك التي يمسك بها مسلحون إسلاميون ومعارضون، لظنها أن هذا يجعل وضعها السوري متينًا وقادرًا على منحها قوة تفاوضية جدية، وأن انتشارها العسكري الواسع يعزز عوائدها من التسوية الدولية، أما نظام الأسد فهو تابع اليوم، أكثر من أي وقت مضى، لسيديه الروسي والإيراني، اللذين سيقرران مصيره، ولن يسمحا له بالتلاعب، علمًا بأن إنقاذه اليوم لا يعني إطلاقًا المحافظة على رئيسه مستقبلًا، وإن إعادة إنتاجه تمثل استحالة يصعب تخطيها بقدرتيهما في ظل انخراط غربي في المعضلة السورية، وفي ظل ما قدمه السوريون من تضحيات تجعل عودة النظام القديم، الذي قوضته الثورة، واستقرار سورية والعرب وبلدان الإقليم مسألة صعبة التحقق.

أما في ساحة المعارضة، فقد "الائتلاف الوطني" وظائفه التي وضعها لنفسه منذ زمن، وفقد القسم الأعظم من تأييده الدولي والإقليمي والعربي، وصار موضوع انتقاد حتى بالنسبة إلى تركيا: الدولة التي تحتضنه، وفشل فشلًا ذريعًا في الحصول على دعم داخلي يحتوي بواسطته تراجعه الدولي والعربي في المنزلة والدور، وعجز عن التحول إلى مرجعية ملزمة للفصائل المسلحة التي وصلت بدورها إلى الانحدار والتفكك، وفقد معظمها ما كان له من علاقة إيجابية بالشعب والثورة. وأصبحت الوظيفة الوحيدة للائتلاف هي منع تكوين تمثيل بديل منه يتولى قيادة الساحة السورية، محتجزًا عملية بناء قيادة سياسية لثورة تتعثر، بينما تحتجز الفصائل في الوقت نفسه فرص بناء جيش وطني سوري من بين شروط قيامه تلازمه مع نهوض شعبي ثوري وتعبئة وطنية عامة.

إزاء ذلك كله، هناك مهمتان رئيستان يتحتم علينا إنجازهما، يعبر عنهما السؤالان الآتيان:

1. ما الذي ينبغي فعله لاستعادة ثورة الحرية والحراك المجتمعي السلمي، على الرغم من أوضاع التشتت والتمزق التي يعيشها شعبنا، والتراجع السياسي العسكري الذي تعيشه مؤسساته التمثيلية وفصائله؟، وما الأدوات الضرورية في ذلك؟ وما الخطط والأساليب التي تعيننا على تحقيق هذا الهدف؟

2. ما المواقف التي يجب اتخاذها على المستوى الإجرائي، لاعتماد سياسات صحيحة تخدم المستوى الأول وتعبر عنه، وتتكفل بإفشال الخطط القائمة على إنقاذ نظام الأسد، وتدمير وطننا، واستعماره لنصف قرن، باتفاق مع نظام نزعت الأمم المتحدة شرعيته عام ٢٠١٣ بالقرار رقم ٢٦٢/ ٦٧، ومثلها فعلت جامعة الدول العربية، في ما بعد؟

في الحقيقة، لا بدّ من إعطاء أولوية مركزية للإطار الفكري/ السياسي الضروري لبناء قيادة وطنية

تستطيع استعادة ثورة الحرية كرهان مجتمعي، من دون التخلي عن واجبنا في التصدي السياسي اليومي لما يواجه وطننا من خطر خارجي معادٍ، وداخلي ينتمي إلى الثورة المضادة.

لا شك في أن ذلك يبدأ من إطلاق عملية تمكين قوى التيار الديمقراطي لاحتلال منزلة حقيقية في سورية المقبلة، بحيث تكون له القدرة على تمثيل مصالح قطاعات وازنة من الشعب في ساحة السياسة العامة والحزبية، على أن يجري تركيز الجهد في هذه المرحلة على بناء توافق بين مختلف تمثيلات المجال السياسي والحزبي حول انتقال ديمقراطي تدريجي، منظم وممرحل زمنيًا، ما يتطلب ضرورة إعادة إحياء النخب والحامل المجتمعي الديمقراطي، وتوحيدها.

لا يوجد اليوم خيار أفضل من الخيار الديمقراطي، بل ليس هناك أي خيار آخر غيره، إذا ما أخذنا في الحسبان حال الانهيار الذي أصاب قطاعي المعارضة السياسي والعسكري، وبدل تبديلًا جذريًا وضعها، بعد تهميش الفئات التي أطلقت ثورة الحرية، وتشتيت وتفتيت الحامل المجتمعي، الذي نزل إلى الشوارع دعمًا لها. ثمة حاجة إلى التأكيد أن عملنا يجب أن يستهدف كل سوري بغض النظر عن جنسه ووضعه الاجتماعي ولغته وعقيدته ومذهبه وعمله ... إلخ، وأن علينا الانطلاق من حقيقة جوهرية هي أن نقص الاندماج المجتمعي لعب دورًا خطرًا في ما عاشته الثورة من انزياحات قاتلة، ومكن نظام الأسد التلاعبَ بولاءاتنا الدنيا والجزئية، وتحويلها إلى تناقضات أحدثت صدوعًا فككت شعبنا، ونقلت الصراع بينه وبين قتلته إلى احتراب داخله.

لا بدّ أيضًا من متابعة التطورات الدولية، والعمل ليكون لنا دور فيها، من خلال شروعنا في تكوين بيئة سياسية/ تنظيمية متقدمة تعزِّز عملية إعادة السوريين إلى رهانات ثورتهم الأولى، بحيث نستطيع إقناع الفاعلين الدوليين والإقليميين أن تحقيق مصالحهم يرتبط بموافقتهم على حقوق شعبنا، وفي مقدمها زوال الأسدية أشخاصًا ونظامًا، وبناء سورية ديمقراطية وحرة وعادلة، لحمتها وسداها المساواة وحكم القانون والكرامة الإنسانية.

ثانيًا: المسار الماضي؛ مراجعة نقدية

من المهم في كل لحظة إجراء تقويم نقدي للثورة السورية ومساراتها؛ فالثورات التي لا تنتقد ذاتها، وتصحّح مساراتها، تنحرف أو تضيع أو تتبدّد طاقاتها وإنجازاتها. فقد واجهت ثورتنا مشكلات وصعوبات داخلية وعوائق ذاتية وتدخلات خارجية، ما أدى إلى استنزافها، وتبديد قواها، وحرفها عن مساراتها.

أما العوامل التي دفعت إلى ذلك، فيمكن اختصارها بالآتي:

أولًا؛ انتهاج النظام العنف المدمر ضدّ شعبه، كما تفعل قوى الاحتلال الأجنبية.

ثانيًا؛ إشراك إيران وميليشياتها الطائفية المسلحة، ثم روسيا، في الصراع ضد شعبنا.

ثالثًا؛ تخاذل المجتمع الدولي في حماية شعبنا على الرغم من استخدام النظام الطائرات والقصف بالبراميل المتفجرة وبالكيماوي، للقتل وتدمير العمران وتشريد الملايين.

رابعًا؛ طول أمد الثورة، واستعصاء أحوالها، وتهتّك قواها، ما أدى إلى تفجر التناقضات والانشقاقات والخلافات في صفوفها، وتعذّر توليد مركز قيادي أو مرجعية مؤسّسية لها، في السياسة والعسكرة، لقيادة الشعب وصوغ إجماعاته الوطنية.

خامسًا؛ تلاعب بعض الدول بالثورة، إن بتوظيفها وفقًا لأجنداتها السياسية، أو بدفعها إلى انتهاج أشكال من الصراع أعلى من قدراتها، كما في محاولاتها صوغ كياناتها وخطاباتها السياسية، بما يمكنها من السيطرة عليها، أو التحكّم في تأثيراتها.

سادسًا: استغلال تيار الإسلام السياسي في صوره المتطرفة لأحوال الثورة وتعقيدات مسارها، ما أدى إلى أخذ الثورة بعيدًا من الأهداف التي رسمتها لنفسها، وغرق قطاع كبير من الديمقراطيين السوريين في رهانات خاطئة على قوى العسكرة والتطرف الإسلامي.

ويمكن تبيّن الديناميات التي أدت إلى هذا الوضع في الجوانب الآتية:

1. احتلال الصراع العسكري مشهد الثورة، وانحسار صور النضال السلمي والشعبي، ما أظهر الصراع وكأنه بين النظام وفصائل مسلحة، ما سهّل للنظام استخدام القوة المفرطة والأسلحة الثقيلة، واستدعاء أشكال مختلفة من التدخل الخارجي، بعد أن أطلق حله العسكري الأمني في بداية الثورة.

هذا أدى، في المقابل، إلى تصعيد الصراع المسلح إلى مستويات فوق مستوى قدرة الشعب على التحمل، وإلى مستويات لم تكن الفصائل العسكرية مهيأة لها، من ناحية بناها أو إمكاناتها، ولم تنتقل إليها بطريقة متدرجة، بخاصة بحكم انتهاجها سياسة تحرير المناطق. وما فاقم من مخاطر ذلك كله إحلال فصائل عسكرية تتغطى بـ"الإسلام"، مدعومة من الخارج، محل "الجيش الحرّ" الذي أسسه المنشقون عن الجيش النظامي، وغياب استراتيجية عسكرية واضحة، وتخبّطها، أو فشلها، في إدارة المناطق التي سيطرت عليها، وانتهاكها الحريات فيها، ونمط خطاباتها المستندة إلى مضامين دينية وطائفية متعصبة ومتطرفة وإقصائية. وقد ثبت أن تلك الفصائل معظمها لم تكن تمثل مصالح السوريين، بقدر تمثيلها

مصالح الداعمين، والارتهان لسياساتهم، ثم إنها لم تستطع حماية المناطق التي كانت في حوزتها، ولا الاحتفاظ بها، بل إنها سايرت مسار آستانة، وقامت بانسحابات غير مفهومة من كثير منها، ما يعني أن مسار العسكرة كان هو ذاته مسار استبعاد الشعب من إطار الصراع، وهو ذاته مسار الاعتماد على الخارج والارتهان لأجنداته وتوظيفاته.

2. إخراج الشعب، أو أغلبيته، من معادلات الصراع، ولعل هذا هو التطور الأكثر خطرًا الذي شهدته الثورة السورية، وهو أمر ما كان ليحصل لولا اعتماد النظام مبدأ تدمير البيئات الحاضنة للثورة والمتعاطفة معها، وتدفيعها أثمانًا باهظة، إن بتحويلها إلى حقل رماية لبراميله وصواريخه، أو بفرضه الحصار المشدد عليها، أو بتشريد سكانها، وهو ما لم توله المعارضة ما يستحقه من اهتمام، ولم تدرك معانيه وخطره. وبدهي أن المعارضة المسلحة تتحمل جزءًا من المسؤولية عن ذلك إن بطريقتها السلطوية في إدارة المناطق التي وقعت تحت سيطرتها، أو برفعها مستويات الصراع العسكري إلى مستويات أعلى من قدرتها، ما حوّل القضية السورية أكثر فأكثر إلى قضية إنسانية أو قضية لاجئين فحسب.

3. إزاحة الثورة عن مقاصدها أو خطاباتها الأساسية المتعلقة بالحرية والكرامة والمواطنة والديمقراطية، والانتهاء من نظام الاستبداد، في مقابل التركيز على جانب واحد هو إسقاط النظام، وإحلال نظام آخر، مع كل ما ترتب على ذلك من بلبلة وخيارات متناقضة، أضرت بإجماعات السوريين وثقتهم بشعبهم وثورتهم، حتى لم يعد يُعرف ما إذا كانت الثورة سياسية وديموقراطية أو طائفية ودينية.

4. سيطرة اعتقادين واهمين؛ أولهما، اعتقاد القوى المهيمنة في المعارضة بإمكان حصول تدخل خارجي من أي مستوى لمصلحة الثورة وإسقاط النظام، وقد عزّز هذا الاعتقاد التصريحات الأميركية والتركية بخاصة. وفي الحصيلة، تعرض السوريون، على هذا الصعيد، لإنكار منقطع النظير، إذ لم تفعل الدول المشجعة شيئًا لتجنيب السوريين الأهوال التي تعرضوا لها، حتى على مستوى وقف القصف والتدمير والتشريد، بل إنها سمحت بدخول إيران وروسيا إلى جانب النظام في الصراع ضد شعبه. وفي الواقع فإن هذا الوهم قاد إلى ثلاث مسائل خطرة؛ أولاها، التعويل على الخارج والارتهان لأجنداته وإهمال الداخل، وضمن ذلك عدم التعويل على الشعب. وثانيتها، تصعيد العمل المسلح بطريقة غير محسوبة أو مدروسة وبما يفوق الإمكانات. وثالثتها، انحسار البعد الداخلي للصراع، بتأكل طرفيه الأساسيين (النظام والمعارضة)، لمصلحة القوى الدولية والإقليمية، مع ما صحب ذلك من تلاعبات وتوظيفات في الوضع السوري.

وثانيهما، الاعتقاد بحتمية انتصار الثورة دفعة واحدة (ما يذكّر بمآلات ما يسمى «ساعة الصفر» و «ملحمة حلب» مثلًا)، وما أعقب ذلك من تعسكر وتمذهب وأوهام مؤذية صدرت عن عقليات

قدرية ورغبوية لا علاقة لها بالسياسة أو بموازين القوى، علمًا أنه، وفقًا للتجارب التاريخية، لا توجد حتميات، فالثورات قد تنتصر أو تُهزم، وقد تنحرف عن مقاصدها أو تتم السيطرة عليها، ويمكن أن تحقق أهدافها بطريقة تدريجية أو جزئية.

بناء على ذلك، فإن كيانات المعارضة السياسية والعسكرية والمدنية الرسمية أخفقت في المحافظة على سلامة مسار ثورتنا، وهو ما يمكن ملاحظته في المجالات الآتية:

أولًا؛ عدم التمسك بأهداف الثورة ومقاصدها الأساسية، بوصفها ثورة وطنية ديمقراطية لشعبنا بمختلف مكوناته الدينية والمذهبية والإثنية والمناطقية، وبوصفها ثورة قامت للتحرر من نظام الاستبداد والفساد، وإقامة دولة مؤسسات وقانون لمواطنين أحرار ومتساوين في نظام مدني (لا ديني ولا طائفي ولا عسكري)، يفصل بين السلطات، ويأخذ بالديمقراطية وتداول السلطة والعدالة في الحكم.

ثانيًا؛ فشل الجهد الرامي إلى بناء كيان سياسي جبهوي جامع، تعترف الأطراف التي تشكله ببعضها بعضًا، بمشتركاتها واختلافاتها، وتجتمع على هدف الثورة الأساسي، بغضّ النظر عن الخلفيات الفكرية، وبعيدًا عن العصبيات الأيديولوجية أو الهوياتية أو الدينية، وذلك لمصلحة كيان مغلق، ومرتهن، وغير قادر على تمثيل أغلبية السوريين ولا أغلبية مكونات الثورة السورية.

ثالثًا؛ غياب التيار الوطني الديمقراطي، أو ضعف تمثيلاته، على الرغم من وجود شخصيات تعبر عنه، إلا أن مشكلتها أنها لم تشتغل ككتلة أو كتيار، بسبب تغليبها خلافاتها الشخصية والسياسية، على مشتركاتها.

رابعًا؛ طوال المدة الماضية ظلت أغلبية شعبنا هي المغيّب الأكبر عن كيانات المعارضة، السياسية والعسكرية، وحتى من دون أي أشكال أو شبكات تتوسّط بينهما، سواء في الداخل والخارج، هذا يضعنا أمام مهمة ملحة، تتعلق ببذل الجهد لإنشاء كيانات أو ممثليات شعبية في الداخل والخارج بالآليات الديمقراطية.

خامسًا؛ عدم مقاربة المسألة القومية، خاصة الكردية، بوصفها جزءًا من الثورة الوطنية الديمقراطية في سورية، بعيدًا عن الارتهانات الإقليمية، والتزامًا بحل المسألة الكردية والقومية الخاصة ببقية مكونات الجماعة الوطنية السورية حلًا عادلًا، يضمن الاعتراف بحقوق المواطنة المتساوية للكرد أفرادًا، وبحقوقهم الجمعية والقومية، شعبًا، في إطار الوطن السوري.

سادسًا؛ عدم اشتغال قوى الثورة والمعارضة حتى الآن على عقد مؤتمر وطني جامع يضم القوى الرافضة للاستبداد، المؤيدة للخيار الوطني الديمقراطي خيارًا نهائيًّا لسورية الجديدة، وصوغ برنامج سياسي تتبناه وتلتزمه مرجعيةً تقرر في ضوئها مواقفها الوطنية المشتركة والجامعة، وإن اختلفت قراءاتها السياسية.

هذه مراجعة نقدية موجزة للمسارات التي مرت بها الثورة السورية، الأمر الذي يضع القوى المعنية أمام مسؤولياتها في استنباط الدروس الناجمة عنها، والسعي لترشيد مسار الثورة، بخطاباتها وبناها وأشكال عملها.

ثالثًا: سورية التي نريد

1. نقطة الانطلاق: فكرة جامعة جديدة

سيظل البعد الحضاري الإنساني صفة مميزة للثورة السورية، على الرغم من كل التشوهات التي لحقت بها، مثل الصور المختلفة للأسلمة وما اقترن بها من صور الاستتباع العسكري والسياسي للأطراف الإقليمية والدولية. فهذه النتائج السلبية معظمها راجع إلى الجهد المنظم لقيادة النظام في دمشق وحلفائه الإيرانيين الذين أغرقوا البلاد بميليشيات شيعية متخلفة، لم تلبث أطراف أخرى أن أنتجت ميليشيات سنية لا تقل تخلفًا عن نظيرتها الشيعية، وذلك كله يعني أن (الأسلمة) –مهما كانت صورتها– لا تزيد عن كونها قشرة أريد لها أن تكون بديلًا من المضمون الحضاري والإنساني الذي يميز الثورة السورية.

وعلى الرغم من كل المحاولات الرامية إلى تلطيخ سمعة (الثورة السورية) ودمغها بوصمة الإرهاب من جانب النظام وحلفائه، فقد استطاعت الثورة أن تقدم إنجازات عظيمة، لم ينتبه إليها كثير من المحللين والمراقبين، ومن ثم لم تحظ بما تستحقه من الإبراز والتحليل.

ومن الممكن القول إن الإنجاز الأكبر للثورة السورية سيظل متمثلًا في كشفها عن أن (الفكرة الجامعة) التي فرضها النظام على الشعب السوري بالحديد والنار قد شاخت وماتت، حتى ليتعذر على أي عاقل أن يدعو إلى أن تحكم سورية والسوريين بها من جديد.

وأما الإنجاز الثاني فهو إعادة السياسة إلى الشعب السوري بعد أن كانت حكرًا على السلطة الحاكمة التي هشمت وهمشت الدولة والمجتمع طوال نصف قرن.

ويتمثل الإنجاز الثالث بالإلحاح على ضرورة الانتقال السياسي إلى نظام جديد يتجاوز النظام

السوري القائم بكل استبداده وديكتاتوريته. وفي هذا الإطار لا تشير المناقشات المتعثرة حول الانتقال السياسي إلا إلى شيء واحد هو موت الأفكار التي حكم بها النظام سورية من جهة، وإلى تجاوز وعي السوريين عمومًا لهذه الأفكار من جهة أخرى.

ومن المهم أن نبين أن تركيز المناقشات حول مفهوم (الانتقال السياسي) وحول (الدستور الجديد) يشير إلى أن المجتمع الدولي، إلى جانب السوريين، مجمع على أن النظام السياسي السوري وطريقته في الحكم قد أصبحت متناقضة مع الوقائع الجديدة التي خلقتها الثورة السورية. وليس ثمة ما يعوق اليوم تحقيق الانتقال السياسي وصوغ الدستور الجديد إلا المزاد العلني الذي جعل النظام بموجبه سورية رهينة لمصالح القوى الإقليمية والدولية، برجاء إبقائه في السلطة نظير ما يتنازل عنه من سيادة وطنية ومواقع جغرافية.

على الرغم من الصعوبات كلها التي تواجهها فكرة الانتقال السياسي، فإن الجميع يعترفون بالحاجة الملحة إلى استحداث (فكرة جامعة جديدة) تسمح للسوريين بأن يحكموا أنفسهم وفقًا لمثل مستمدة من المبادئ الديمقراطية والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية المتوافقة مع القانون الدولي، والمراعية لمواثيق حقوق الإنسان. وهذا يشير إلى ضرورة أن يسرع السوريون إلى استجماع الدلالات والمعاني والوقائع التي أبدعوها في ثورتهم، وصياغة ذلك كله في منظومة فكرية وسياسية تكون قادرة على عقلنة الحياة ضمن أنماطها وقيمها الجديدة. وما هذه المنظومة، في الحقيقة، إلا ما نطلق عليه في هذا السياق مصطلح (الفكرة الجامعة) التي ستتأسس عليها الجمهورية السورية.

وفي ضوء ذلك كله، يصبح من واجب السوريين الانخراط في إنتاج الأفكار التي من شأنها أن ترسم سبل العيش المشترك المفضي إلى مستقبل يتسم بالاستقرار السياسي والاقتصادي والتنمية المستدامة في الصعد كلها. وليس من شك في أن هذا الأمر مشروط بتبني آليتين لا بد منهما في كل عمل سياسي، ولكل توافق اجتماعي، وهما (الحوار والإجماع).

ولذا يبدو أن أي تقدم في الحياة السورية قد أصبح مشروطًا بنجاح الحوار في ما بين السوريين الذي لا بد أن يفضي إلى إجماع سوري واسع نسبيًا، والذي سيشكل ضمانة كبرى لاستقلال سورية ووحدة أرضها وشعبها بمكوناته وأطيافه كلها في وجه كل الضغوط الوافدة من خارج الإقليم أو الساحات الدولية.

2. الجامعة السورية/ الوطنية السورية الجامعة

الجامعة السورية هي تحول جذري صريح من الأيديولوجيات الإمبراطورية -المتمثلة في الجامعة الإسلامية والجامعة العربية والجامعة البروليتارية- إلى إنتاج (مواطنة سورية) أو (وطنية سورية) أو (جامعة سورية) نحاول من خلالها، بوصفنا سوريين، أن نبني وطنًا موحدًا قويًا وعادلًا ومنصفًا وقادرًا على توحيد أبنائه جميعهم، بإثنياتهم المختلفة وديناتهم المتنوعة وطوائفهم المتباينة. الجامعة السورية هي إذن الوطنية السورية الجديدة التي تستهدف تنمية الوعي السوري بذاته بوصفه وعيًا وطنيًا يجمع بين العرب والكرد والسريان والأشوريين والتركمان والأرمن والشركس وغيرهم. ولا يستهدف الوعي السوري التقريب بين الإثنيات ذوات الثقافات المختلفة، واحترامها فقط، بل التقريب أيضًا في ما بين جميع المنتسبين إلى الديانات والطوائف السورية، بما تتخذه الجامعة السورية من موقف محايد منها جميعًا، وبالوقوف على مسافة واحدة منها جميعًا، ومن دون أن تكون معنية بمناقشة أي من الجوانب العقائدية واللاهوتية التي تخص أي دين أو طائفة.

تتميز الجامعة السورية من غيرها من الأفكار والأيديولوجيات المطروحة على الساحة السورية، من جهة أولى بأنها تستهدف ترسيخ الديمقراطية، أسلوبًا في الحكم وطريقة في العيش للمجتمع السوري، وبمعنى آخر إن الديمقراطية هي جوهر الجامعة السورية وماهيتها. ومن جهة ثانية تنطوي الجامعة السورية على قدر كبير من الاتساق مع روح العصر والانسجام مع متطلبات الحياة ومع جملة الوقائع والقيم التي خلقتها الثورة السورية. نعني بذلك أن هذا المفهوم يستجيب بصورة بناءة للمقتضيات الأساسية التي تسمح للسوريين -شريطة النجاح في التوصل إلى صورة من صور الإجماع السياسي حولها – بالشروع في مناقشة أهم المشكلات التي تواجه حاضر الوطن السوري ومستقبله، والعمل بدأب وصبر على استكشاف الحلول الملائمة لها.

3. مبادئ أساسية

أ. الإنسان/ المواطن السوري

الإنسان هو معيارُ جميع القيم، وإنَّ احترام حقوق الإنسان هو المبدأُ الرئيسُ المؤسِّسُ للدولة السورية الجديدة، وعليه يبنى مبدأ المواطنة الذي يعني تساوي المواطنين في الكرامة الإنسانيّة وأمام القانون في الحقوق والواجبات من دون أيِّ تمييزٍ بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدِّين أو العقيدة.

أولوية القانون الدولي ومنظومة حقوق الإنسان على القوانين الوطنية، إذ يفترض أن تكون المعايير المعتمدة في البدائل المستقبلية معايير إنسانية عامة، تخرجنا من دائرة السجال حول الخصوصية وما

ينجر عنها من نزعات محافظة سلفية وأصولية، ما يعني أن مصادر التشريع مدنية الأساس، لكن تؤخذ في الحسبان المصادر الأخرى؛ فالاحتكام إلى القانون الوضعي لا يلغي حق الأفراد في الاحتكام إلى الأعراف والتقاليد والمرجعيات الثقافية والدينية والأخلاقية، في حيواتهم الشخصية، لأن المجتمع المدني فضاء من الحرية. وهذا وجه من وجوه الاختلاف بين المجتمع المدني الذي يمارس فيه الأفراد والجماعات عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم، والدولة بصفتها "مملكة القوانين".

مساواة المرأة مساواة كاملة مع الرجل في الحقوق والواجبات؛ وهذه المساواة لا تستقيم إلا بالتساوي في الإنسانية والتساوي في المواطنة، لأن الإنسانية والمواطنة صفتان لا تقبلان التفاوت والتفاضل.

ب. الوطنية السورية

الوطنية السورية هي انتماء إلى وطن هو "سورية"، بحدوده الرسمية، وحضارته، وتاريخه، وقيمه ومبادئه، وعليه تشكل هذه الوطنية نسيجًا روحيًا وثقافيًا يستوعب السوريين جميعهم، من خلال تفاعل وتداخل اجتماعي وسياسي واقتصادي. الوطنية هي رابطتنا الأولى، والروابط الأخرى جميعها تحت رعاية هذه الرابطة الجوهرية، وهي مدخلنا إلى العالم، ومدخلنا إلى علاقتنا ببعضنا بعضًا، ومدخلنا إلى مواجهة الأخطار التي تهدِّد مصيرنا. الوطنية السورية هي جسر للتواصل بين أبناء الوطن، وميدان للتفاعل الحي المؤثر مع الخارج، وهي ليست نقيضًا أو بديلًا من الانتماء القومي أو الديني أو الطائفي، ولكنها مقدَّمة على غيرها، لأنها تشكل المظلة التي تضمن حماية التنوع الديني والمذهبي والإثني.

لذلك؛ نؤكد سمو الرابطة الإنسانية على غيرها من الروابط العرقية والإثنية والقومية، ومن ثمّ سمو الروابط الاجتماعية (الوطنية) على غيرها من الروابط الأولية التي تنسج الجماعات ما قبل المدنية وما قبل الوطنية. بهذا المعنى، فإن العلمانية، منظورًا إليها بمنظار المواطنة المتساوية، شرط لازم لتشكل فضاء وطني عام، وهوية وطنية، ذات نسغ إنساني.

ت. الدولة المستقلة والسيدة والمحايدة

استقلال الدولة التام وسيادتها على إقليمها، واستقلال المشروع الوطني الديمقراطي عن التجاذبات الإقليمية والدولية سائرها، وللشعب السوري وحده الحق في اختيار نظامه الاجتماعي الاقتصادي ونظام الحكم؛ دولة تقوم على كامل أراضيها ولا تتخلى عن أي جزء محتل منها، وتستخدم الوسائل المتاحة والمشروعة كافة لتحرير أراضيها على اعتبار أن الحقوق الوطنية لا تسقط بالتقادم (استعادة الجولان).

ث. الدولة الوطنيّة الديمقراطيّة الحديثة

التزام المبادئ الفكريّة والسياسيّة والأخلاقيّة التي تتأسَّس عليها الدولة الوطنيّة الديمقراطيّة الحديثة، خصوصًا مبدأ العموميّة الذي يتجلَّى في الدستور والقانون العام. فالصفة الأساس في الدولة المنشودة هي الوطنيّة/ العموميّة، أي إنّ الدولة المستقبليّة هي دولة محايدة إزاء المكونات والانتماءات والأيديولوجيات والأديان جميعها، دولة حقوق لا دولة أيديولوجيا من أي نوع، ليست دولةَ فردٍ أو طغمةٍ أو طائفةٍ أو عشيرة أو حزب، بل دولة المواطنين جميعًا، فأيّ نظام سياسيٍّ يستمدُّ شرعيتَه من هيمنة أغلبيّةٍ دينيّةٍ، أو طائفيّةٍ، أو أيديولوجيّةٍ عرقيّةٍ، إنّما يقوّض الديمقراطيّة، وينتهكُ شروط المواطنة المتساوية جميعها. وتتركّز الوظيفةُ الأساسيّةُ لهذه الدولة في المحافظة على طابعها العامّ المشترك، وعلى بقاء مؤسّساتِها جميعها مؤسّساتٍ وطنيّة عمومية.

ج. الشعب السوري الواحد والحر والسيّد

إنَّ تاريخ سورية هو تاريخ كلِّ التنوُّع الثقافي والسياسي والديني والاجتماعي الغني فيها، وليس تاريخَ عرقٍ بعينه أو دينٍ أو مذهبٍ دون سواه. لكن أمام الدولة السوريّة هناك شعبٌ سوريٌّ، ومواطنٌ سوريٌّ. ومن ثمّ فإنَّ الثلاثيّة المتمثلة بـ: الدولة السوريّة، الشَّعب السوري، المواطن السوريّ، هي أساسُ بناء الدولة الجديدة، ومنطلقُ التعاطي مع أيّ قضايا أو إشكالاتٍ مطروحةٍ على السوريّين. الشعب السوري شعب واحد، تأسّست لحمته عبر التاريخ، وهو حرّ وسيّد على أرضه وفي دولته، ويشكلان معًا وحدة سياسية لا تتجزّأ.

ح. النظام الديمقراطي

المعنى العميق للنظام الديمقراطي هو مشاركة المواطنين جميعهم في القرار السياسي، ولهذا النظام مجموعةٌ متكاملةٌ من العناصر، ومنها مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث، ومبدأ سيادة القانون واستقلال القضاء، وحقُّ المشاركة في الشؤون العامة، وعدّ الشَّعب مصدرَ الشرعيّة والسلطات جميعها، واحترامُ حقوق الإنسان، ومبدأ حماية حريّة التفكير والتعبير وحقّ التنظيم، وحريّة الصحافة والنشر، وتأليف الجمعيات الأهلية والنقابات والأحزاب السياسية، وحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية التظاهر والإضراب السلميين، وعدم الاستئثار بالسلطة وتركيزها في مركزٍ واحدٍ، وتوسيع دائرة اتخاذ القرار في المستويات كافة، فالنظام الجديد يعتمد مبدأ اللامركزية الموسعة، بحيث تقوم على مؤسسات تنفيذية تمثيليّة تدير شؤون المواطنين والتنمية في المحافظات والمناطق المختلفة، بهدف الوصول إلى تنمية مستدامة ومتوازنة وعادلة.

خ. السلم الأهلي

التأكيدُ على حُرمَة الدِّماء والممتلكات الوطنيّة العامَّةِ والخاصَّة خارج إطار الدّفاع عن النفس، ونبذُ العُنف بصوره وأشكاله كافة، وإدانتُه الصَّريحة القاطعة، وتجريمُه وطنيًّا، وإدانةُ التحريض على العُنفِ، أو تسويغه أو تبريره، أو التَّرويج له، أو الدِّفاع عنه، والتّأكيد على التزام الوسائل السياسيّة السِّلميَّة في العمل الوطني العام، وحمايةُ النَّسيج الوطني الواحد من الفتنِ الطائفيّةِ المصنّعةِ والحقيقيَّة، ومن الدَّعوات العُنصُريَّة، ومن كُلِّ ما يُهدِّدُ سلامة الوطن، وتضامن أبنائه، ووحدةَ ترابه.

د. العدالة وتكافؤ الفرص

العدالة تركيب فريد من المساواة والحرية، فلا مساواة بلا عدالة سوى المساواة الصفرية، ولا حرية بلا عدالة سوى للأقوياء والمتسلطين، ممن يمارسون حرية مطلقة (الاستبداد وحده يساوي بين الرعايا مساواة مطلقة، على أنهم لا شيء). وفي المركز من فكرة العدالة تأتي العدالة الاجتماعية بوصفها طريقًا ضرورية لتقريب الهوة الواسعة بين الفئات الاجتماعية، مع ما تستلزمه من دور حقيقي للدولة في دعم الفئات الهشة في المجتمع؛ دولة ذات بنية قانونية ووظيفية تتيح فرصًا متساوية أمام الجميع، وتقوم المفاضلة لشغل الوظائف فيها على مبدأ الكفايات لا الولاءات، بما يضمن تعزيز الروافع الاجتماعية والوظيفية على أساس تنافسي نزيه يقود إلى الاستثمار في القوى البشرية والمادية، والمستند إلى العلم والتعليم وبناء العقول وتهيئة الكوادر البشرية، ومن ثمّ توطين العقول والتقانة والتهيئة لتنمية اقتصادية وبشرية وثقافية متكاملة.

ذ. الجيش والأمن الوطنيان

دولة تبني جيشًا وطنيًا على أسس مهنية ووطنية بعيدًا من الولاءات الطائفية والإثنية، يتحدَّد فيها دوره بالدفاع عن الشعب والأرض وكيان الدولة؛ دولة تُدمج فيها الأجهزة الأمنية في مؤسسة واحدة محددّة المرجعيات والمسؤوليات بدقة وخاضعة للمساءلة القانونية على المستويين الشخصي والاعتباري، ويخضع عملها للمراقبة البرلمانية والشعبية، وتنحصر وظائفها بما يضمن حرية المواطن ومنعته وقوته التي هي الأساس لحرية الوطن ومنعته وقوته واستقلاله.

ر. دولة إيجابية في محيطها الإقليمي وفي العالم

دولة إيجابية في محيطها الإقليمي وفي العالم، تقوم علاقاتها مع محيطها العربي على أساس تكاملي يحقق المصالح الأخوية المشتركة، بوصف سورية جزءًا من محيطها العربي وحاضنتها العربية، ويتحدد أفقها

الاقتصادي والسياسي ضمنها بخصوصيات هذه الحاضنة؛ دولة تقوم علاقاتها الإقليمية والدولية على مبدأ تحقيق مصالح شعبها بالدرجة الأولى، وتُنشأ هذه العلاقات على أساس من المصالح المشتركة، وعلى مبدأ الندية والاحترام المتبادل، وعلى احترام المواثيق والعهود الدولية، وتلتزم حكومتها بما ورثته من اتفاقات وعقود لا تخل بسيادتها ولا تضر بمصالح شعبها، وتعتمد مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية لأي دولة.

رابعًا: قضية التنوع والاندماج الوطني

ثمة ضرورة لتجسيد الاعتراف بالتنوع الثقافي والعرقي والديني، من خلال بناء دولة تقوم في التشريع والممارسة على احترام التنوع والاختلاف وتعزيزه بوصفه مصدر غنى وطني، ومن ثمّ ضمان الحقوق الثقافية والاجتماعية للجميع، ضمن برامج وطنية عامة تعزِّز مفهوم المواطنة الجامع ووحدة المجتمع، والتركيز على المشترك الثقافي كما على جماليات الاختلاف وكونها منبعًا للإبداع والتجديد.

لا تفيد في بناء الوحدة الوطنية، لا عمليات الصهر والتذويب والتمثل، بالإكراه والقسر، ولا عمليات الإقصاء والاستبعاد والتهميش، ولا تتأسس الحقوق القومية المشروعة واقعيًا إلا على الحقوق المدنية والحريات الأساسية ومبدأ المواطنة وسيادة القانون وعمومية الدولة؛ أي على نسيج اجتماعي وطني متماسك محكوم بحقيقة التنوع والاختلاف وبمبدأ الحرية.

إن الروابط الوطنية التي أنتجتها تجربة تاريخية مشتركة يزيد عمرها على قرن من الزمن، وعززها الكفاح من أجل الاستقلال، ومن أجل المساواة والحرية والعدالة، ومناهضة الدكتاتورية والنظام الشمولي التسلطي في سورية، تسمح بالنظر إلى السوريين بوصفهم يشكلون شعبًا واحدًا ونسيجًا وطنيًا متماسكًا على قاعدة الحقوق المتساوية.

1. تشكّل الدّولة الوطنيّة الديمقراطية الحديثة الإطار السياسي والحقوقي الأرقى لتنظيم الحياة العامة في سورية، وسورية المستقبل هي للسوريين جميعهم على نحو متساو وعادل من دون تفاوت أو تفاضل، والانتماء إلى سورية هو القاسم المشترك بين السوريين، وليس هناك سوري أكثر سوريّة أو أقل من سواه.

2. أيّ نظام سياسي يستمد شرعيتَه من هيمنة أغلبية دينية، أو طائفية، أو أيديولوجية عرقية، إنما يقوّض الديمقراطية وينتهكُ كلَّ نزوعٍ إلى المساواة.

3. تاريخ سورية ليس تاريخ عرق بعينه أو دين أو مذهب دون سواه، بل هو تاريخ كل هذا التنوُّع الثقافي والسياسي والديني والاجتماعي.

4. أمام الدولة السورية المستقبلية هناك شعب سوري، ومواطن سوري: وهذه الثلاثية (الدولة السورية، الشعب السوري، المواطن السوري) هي أساس ومنطلق في التعاطي مع أي قضايا أو إشكالات مطروحة على السوريين.

5. حق تقرير المصير: حق تقرير المصير مبدأ أساس من مبادئ حقوق الإنسان، بما هي حقوق أفراد وحقوق جماعات وأمم وشعوب، وهو ضمانة موضوعية سياسية وأخلاقية للتطور الديمقراطي الذي يوجب أن يكون الانتماء الوطني (=القومي) اختيارًا حرًا لا جبرًا أو اضطرارًا، وهو متصل أوثق اتصال بمبادئ الحرية والمساواة والعدالة، أو لا يكون؛ فلا يجوز تعليقه أو تجزئته في ظل نظام ديمقراطي مستقر، ولا يخضع لاعتبارات أيديولوجية بل ينبغي أن يكون مبدأ من مبادئ العقد الاجتماعي، تعبر عنه المبادئ الدستورية التي تسن على أساسها التشريعات والقوانين، وتتخذ الإجراءات والتدابير، ولا يجوز أن تبت به سوى هيئة تشريعية منتخبة انتخابًا صحيحًا تستجيب لمطالب المواطنين، وهي التي تقرر مشروعية هذه المطالب، سواء تعلق الأمر باللامركزية الموسعة أو الحكم الذاتي أو الفدرالية على أساس جغرافي. وهنا يصبح الأمر مرهونًا بإرادة المواطنين والمواطنات وإجماعهم أو ميل أكثريتهم إلى هذا الخيار أو ذاك.

6. واحدة من آليات الاندماج الوطني تتمثل بإلغاء جميع السياسات والمراسيم والإجراءات التمييزية المطبقة بحق المواطنين جميعهم، ومعالجة آثارها وتداعياتها وتعويض المتضررين، وإعلان القطيعة مع الإجراءات العنصريّة والسياسات الإنكارية تجاه الكرد وغيرهم، واستعادة عمومية الدولة وإعادة بناء الثقافة والهوية الوطنيتين على أسس ديمقراطية، وإعادة إنتاج مبدأ المواطنة في العلاقات الاجتماعية والسياسية.

خامسًا: المرحلة الانتقالية والحل المنشود

أدى التردّد الدولي في إيجاد حل حقيقي للأزمة السورية إلى دخول سورية في نفق مظلم، وتحولها إلى ساحة صراع إقليمي ودولي. وأدى خيار السلطة العسكري الأمني إلى إطالة أمد الصراع واجتذاب الساحة السورية للتطرف والجهادية.

نؤكد هنا على حل الأزمة السورية حلًا سياسيًا يتيح للشعب السوري أن يقرر حاضره ومستقبله:

1 – مبادئ أساسية في المرحلة الانتقالية

أ – أهداف المرحلة الانتقالية

- تأسيس هيئة حكم انتقالي، ذات صلاحيات تنفيذية كاملة، ومؤسسات مساعدة لها: الحكومة الانتقالية، المجلس العسكري الأمني الانتقالي، المجلس الدستوري الأعلى الانتقالي، مجلس القضاء الأعلى الانتقالي... إلخ.

- إنهاء الصراع المسلح في سورية.

- إنهاء أي وجود أو تدخل أجنبي في سورية.

- توفير بيئة سياسية حيادية.

- بناء آليات مراجعة ومحاسبة ومراقبة، تتضمن:

- المجلس الدستوري الانتقالي الأعلى.

- مجلس القضاء الأعلى الانتقالي.

- عدالة انتقالية ومصالحة وطنية.

- تعزيز دور المجتمع المدني والمرأة.

- حرية الصحافة والإعلام.

- عملية حوار وطني، ومراجعة دستورية وتشريعية، خاضعة للموافقة الشعبية: دستور جديد، وقوانين جديدة للانتخابات والإعلام والأحزاب ومنظمات المجتمع المدني.

- البدء بالترميم وإعادة الإعمار للمجتمع السوري، بما فيها عودة جميع اللاجئين.

- انتخابات حرة ونزيهة، على جميع المستويات: الرئاسية والبرلمانية والمجالس المحلية.

ب – الدعم المطلوب، إقليميًا ودوليًا للمرحلة الانتقالية

لا يمكن حل الأزمة السورية اليوم من دون الدعم الإقليمي والدولي؛ فما عناصر الدعم المطلوب ومعانيه؟

- الإقرار بأن النقطة المركزية في الحلّ هي تحقيق انتقال سياسي في سورية، عبر تشكيل هيئة حكم انتقالي كاملة الصلاحيات التنفيذية.

- سلامة وحرمة أراضي سورية، ومنع تقسيمها لأي سبب كان.

- انسحاب القوات الأجنبية. جميعها

- إيقاف الدعم العسكري للأطراف جميعها.

- المساعدة في عودة اللاجئين والنازحين، وتعويضهم.

- المساعدة في إعادة الإعمار والترميم.

ج – عقدة رأس النظام

نرى أنه يجب على بشار الأسد أن يرحل لأسباب عدة:

- ارتكاب الأسد جرائم ضد الإنسانية، وجرائم حرب: فهناك معلومات وصوَر كافية عما جرى، وما يزال، من تعذيب مُمنهج، وقتل في سجون النظام، واستخدام آلاف البراميل المتفجرة، وتسببها في قتل وجرح وتهجير عشرات آلاف المدنيين، واستهداف المنشآت الصحية والخدمية والتعليمية، وإلحاق الأذى المقصود بها، وكلها تُعدّ جرائم ضدّ الإنسانية، وجرائم حرب؛ وهي فظائع كافية لإدانة الأسد، ولتحضير الأسس القانونية لمحاكمته، وأركان نظامه، يومًا ما، وينبغي أن تكون هذه الجرائم موانعَ أساسية من أي تطبيع محتمل مع الأسد، أو قبوله في مرحلة انتقالية.

- وجود الأسد يعني استحالة تحقيق إجماع وطني سوري: يحتاج السوريون -بعد الكارثة التي حلّت بهم- إلى شكلٍ من أشكال الإجماع الوطني على شخصيات ومؤسسات حاكمة، وهذا غير ممكن في ظل استمرار الأسد في موقعه، خصوصًا أن نسبة كبيرة من الشعب السوري ترى أنه المسؤول الرئيس عن الكارثة، كذلك، فإنّ غياب الأسد عن المرحلة الانتقالية سوف يجعل ممثلي النظام السوري، في هيئة الحكم الانتقالي، متحرِّرين من سطوة أجهزته الأمنية، وأقرب بالضرورة إلى التوافق مع الآخرين في الهيئة؛ لتحقيق إنجاز حقيقي على مستوى التوافق الوطني، والتقليل من المعوقات خلال المرحلة الانتقالية.

- وجود الأسد يشجّع استمرار العنف وحالة عدم الاستقرار: فمن جهة أولى، لن تهدأ أنفس كثيرٍ من السوريين، في ظل استمرار الأسد حاكمًا، أو جزءًا من الحكم، وستظل هناك محاولات دائمة لاستخدام العنف في سبيل إطاحته، وقد يكون هذا العنف عشوائيًا، وموجهًا بشكل طائفي؛ ما يمنع تحقيق الاستقرار؛ ومن جهة ثانية، ليس في قدرة الأسد، بعد الذي حصل في السنوات الماضية، أن يحكم، أو يشارك في الحكم، من دون أن يستمرّ في ممارسة الاعتقال والتعذيب والقتل، وهذا أيضًا مصدر لاستمرار العنف وعدم الاستقرار.

- الشعب السوري في حاجة إلى ثمن لتضحياته: يحتاج الشعب السوري إلى الاقتناع والاطمئنان إلى أن تضحياته ومعاناته خلال السنوات الماضيات ليست بلا قيمة أو بلا نتيجة مرضية، وهذه القناعة وحدها التي تفتح طريق المصالحة الوطنية، وتستبعد ظواهر الحقد والكراهية والانتقام؛ فالثمن المرضي هو رحيل الأسد والحلقة الضيقة المحيطة به.

- وجود الأسد يعني استحالة محاربة الإرهاب: من دون رحيل الأسد، بعد 46 عامًا من استيلاء عائلته على الحكم، ورحيل الحلقة العائلية الضيقة للنظام المحيطة به، والمسؤولة معه بصورة أساس عمَّا حلَّ بسورية في السنوات الأخيرات، من قتل وتعذيب وتهجير وتدمير، لا يمكن تحقيق أيّ تقدّم في عملية اجتثاث الإرهاب، ولا يمكن التسليم بإمكان تحقيق أيّ حلٍّ سياسي في سورية ما لم يرحل.

- وجود الأسد يقدِّم صورة شائنة عن عدم احترام العالم لحقوق الإنسان: إن استمرار الأسد في الحكم، أو كجزء منه، يقدِّم صورة سيئة للعالم أجمع، وليس للسوريين فحسب؛ لأن استمراره يعني احتقار مبادئ حقوق الإنسان، وأن امتلاك القوة العسكرية هو أساس الحكم والعلاقات الدولية، وليس الحقوق والقانون الدولي الإنساني والشرعية الشعبية والدولية، كما يقدِّم لشعوب العالم جميعها صورة صارخة من صور إفلات المجرمين من العقاب؛ ما يؤدي -حكمًا- إلى فقدان الثقة بمنظومة حقوق الإنسان كلها.

2 – المرتكزات القانونية والتقنية للمرحلة الانتقالية

أ– أساس الحل السياسي ومنطلقه

يرتكز جوهر الحل السياسي المنشود على رحيل الفئة الحاكمة (رئيس الجمهورية وعائلته وقادة الأجهزة الأمنية ووزير الدفاع ورئيس الأركان، وعدد من القيادات العليا في الجيش والأمن)، وتولية مناصبهم إلى من يليهم ممن لم يتورطوا في مجازر ضد الشعب السوري. ويمكن بعدها وضع تصور للمرحلة الانتقالية بالتشارك بين جسم معارض توافقي وقوي وحكومة النظام؛ إذ يتيح هذا الأمر حدوث تغيير في تفكير وأهداف السوريين معظمهم، وستخف العقبات أمام حدوث توافق سياسي عبر التفاوض، ومن دون رحيل الفئة الحاكمة ستبقى آفاق الحل السياسي موصدة سواء من خلال مؤتمر جنيف أم غيره.

ب– محدِّدات أولية لبدء الحل السياسي

- التفاوض المباشر بين الجسم المعارض المعني وحكومة النظام بحضور ممثلين عن مجموعة العمل الدولية حول سورية، ويكون الطرفان مفوضين بصلاحيات كاملة.

- المرجعية القانونية للاتفاق: إعلان جنيف في 30 حزيران/ يونيو 2012، قرار مجلس الأمن رقم 2042 الصادر في 14 نيسان/ أبريل 2012، قرار مجلس الأمن رقم 2043 الصادر في 21 نيسان/ أبريل 2012، قرار مجلس الأمن رقم 2118 الصادر في 27 أيلول/ سبتمبر 2013، قرار مجلس الأمن رقم 2254 الصادر في 18 كانون الأول/ ديسمبر 2015، والقرار 362/ 67 في 15 أيار/ مايو 2013.

- الغاية هي وضع برنامج تنفيذي وجدول زمني وآليات واضحة لمرحلة انتقالية، ويكون الاتفاق الذي يبرمه الطرفان ملزمًا للجميع من دون الحاجة إلى أي إجراءات مصادقة، وتكون الدول الخمس دائمة العضوية ضامنة للاتفاق.

ج– توفير علامات الثقة بالحل السياسي

- إعلان فوري لوقف إطلاق النار بوجود آلية دولية فاعلة لمراقبة التزام الأطراف جميعها.

- العمل على دفع القوى والجماعات المسلحة غير السورية للخروج من سورية بمساعدة الدول الخمس الدائمة العضوية.

- الإفراج عن المعتقلين كافة في سجون النظام السوري، وتحرير المختطفين من جانب أي مجموعات تابعة للنظام أو المعارضة.

- إلغاء ووقف جميع المطالبات الأمنية باعتقال الأشخاص بسبب آرائهم ومواقفهم السياسية.

- إتاحة وصول الإغاثة إلى المحتاجين في المناطق كافة، والسماح للمنظمات الإغاثية الدولية بالعمل داخل سورية من أجل إيصال المساعدات الإغاثية للمحتاجين.

د- المرحلة الانتقالية

- بالتوازي مع ما سبق يتم الإعلان عن بدء المرحلة الانتقالية بتشكيل هيئة حكم انتقالي كاملة الصلاحيات من شخصيات مدنية وعسكرية من النظام والمعارضة، ويمكن أن يكون دستور عام 1950 ناظمًا لعمل الهيئة، أو الدستور الحالي بعد تعطيل المواد الخاصة برئيس الجمهورية وعدد من المواد الأخرى ذات الصلة، أو إعلان دستوري يجري التوافق عليه.

- تتولى هيئة الحكم الانتقالي إدارة البلاد، وتعلن حال تشكيلها أن هدفها هو إقامة نظام سياسي ديمقراطي تعددي تكون فيه الكلمة للشعب عبر صناديق الانتخاب، ويتساوى فيه المواطنون جميعهم بالحقوق والواجبات بغض النظر عن الجنس والمذهب والقومية والمنطقة، وتقوم تدريجيًا بخلق مناخ ملائم في المناطق جميعها، يتيح للسوريين العودة إلى الحياة الطبيعية وعودة المهجرين.

- تؤلِّف هيئة الحكم الانتقالي عددًا من الهيئات والمجالس الضرورية لمساعدتها في عملها، وهي: مجلس عسكري أمني موقت، هيئة قضائية دستورية عليا، لجنة المصالحة الوطنية.

- تقوم هيئة الحكم الانتقالي، بعد عام ونصف على الأكثر، بالتجهيز والإشراف على انتخابات لجمعية تأسيسية وفق قانون انتخابي عصري وعادل، وتجري الانتخابات تحت مراقبة دولية تضمن حريتها ونزاهتها في المناطق جميعها، وتكون من مهمات هذه الجمعية إعداد دستور سوري عصري خلال مدة لا تتجاوز الثلاثة أشهر من انتخابها. وتُعلن هيئة الحكم الانتقالي عن انتخابات برلمانية فور الانتهاء من الاستفتاء على الدستور المقدم من الجمعية التأسيسية خلال ثلاثة أشهر بحد أقصى، والإشراف على الانتخابات الرئاسية بعد ثلاثة أشهر من الانتخابات البرلمانية، وهنا تنتهي المرحلة الانتقالية.

3 – العدالة الانتقالية بوصفها مدخلًا إلى المصالحة الوطنية وبناء النظام الديمقراطي

للعدالة الانتقالية في الحالة السورية معنى خاص، يضاف إلى معانيها العالمية، وذلك بحكم تعقد الوضع السوري ومستوى العنف الممارس من النظام والتدمير الذي خلقه في المستويات كافة، سواء قبل الثورة أم بعدها، وبحكم وجود انتهاكات من أطراف أخرى ظهرت كردة فعل على سياسات النظام، لكنها أقل عددًا ومستوى بوضوح.

إن العدالة الانتقالية هي حجر الأساس لبناء نظام تعدّدي ديمقراطي يرسي دولة القانون والمؤسسات، وهي الضامن الرئيس للقطع مع الماضي وتجنيب البلاد أيّ نزعة للانتقام أو التشفّي؛ فالمسألة تتجاوز محض العدالة لتشمل إعادة بناء الثقة بين الدولة والمواطن. إنها برنامج للتحول السلمي لمجتمع تعرض للاستبداد الشامل والتخريب الطائفي والعرقي والانتهاكات الصارخة لحقوق الانسان إلى مجتمع تسوده الديمقراطية واحترام حقوق الانسان، من خلال عملية إزالة آثار حقبة الاستبداد وإعادة التوازن داخل المجتمع، بوصفها الدافع لتلاحم الجميع من أجل بناء الدولة الجديدة.

يهدف أي برنامج لتحقيق العدالة الانتقالية عادة إلى وقف الانتهاكات المستمرة لحقوق الإنسان، والتحقيق في الجرائم الماضية، وتحديد المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان ومعاقبتهم، وتعويض الضحايا، ومنع وقوع انتهاكات مستقبلية، والمحافظة على السلام الدائم، والمصالحة الوطنية. ولتحقيق هذه الأهداف من المهم التحقيق في الجرائم بموجب القانون الدولي الملزم لدول العالم كافة، ومحاسبة المسؤولين عنها وفرض عقوبات عليهم.

إن المصالحة الوطنية هي أحد أهداف العدالة الانتقالية، ويمكن أن يكون للجان المصالحة الوطنية دور فاعل في تفكيك النظام القديم وإعادة الوئام والسلم ضمن المجتمع؛ من هنا ينبغي النظر إلى العدالة الانتقالية ليس بوصفها آلية لمعالجة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان فحسب، بل بوصفها آلية للتغيير نحو تحقيق الاندماج الوطني وبناء النظام الديمقراطي.

سياسة النشر في مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

معايير نشر الأبحاث والدراسات

تعتمد مجلة «قلمون» في اختيار أبحاثها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.

2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:

أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.

ب. ملخص باللغة العربية (250-300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث. والكلمات المفتاحيّة (Key Words) بعد الملخص.

ت. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات.

ث. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.

ج. ينبغي أن يكون البحث مذيَّلًا بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده مركز حرمون للدراسات المعاصرة.

3. يكون البحث بين 6000-12000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض الأبحاث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد.

4. أن يرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث.

معايير نشر مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب إلى ما تخضع له الأبحاث والدراسات من قواعد التحكيم، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

أ. أن يثبِّت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجَع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجِع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.

ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميّته.

ت. التعريف بمؤلّف الكتاب وسيرته العلميّة (بحسب الحاجة).

ث. الوقوف عند مقدّمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعه، ومصادره، وخطّته، ومحتوياته.

ج. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاوره الأساسيّة، مع استخدام الأدوات النقديّة والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحيّ ونقْل ما ذكره المؤلّف في مقدّمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسسٍ موضوعيّة، انطلاقًا من أهميّته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.

ب. ألّا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.

عدد كلمات المراجعة ما بين 3000 و4000 كلمة.

إجراءات النشر

1. تتسلّم هيئة تحرير المجلة المادة المرسلة عبر البريد الإلكتروني kalamoon@harmoon.org، ويُعلَم كاتبها بالاستلام في غضون أسبوع كحد أقصى.

2. تنظر هيئة التحرير في الأبحاث والدراسات المقدمة إليها، وترسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين العلميين.

3. تنظر هيئة التحرير في نتائج التحكيم، ثم تقوم بإعلام الباحثين بنتائج التحكيم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال اشتراط إجراء تعديلاتٍ على

أيّ مادّة أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل المناسب.

4. بعد إجراء الكاتب للتّعديلات، تبُتّ هيئة تحرير المجلة بشأن نشر المادة، ويُرسل النصّ إلى قسم التحرير والتدقيق اللّغوي، ليجريَ تحريره وتدقيقه بحسب جدولة تدرّجه الزّمني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنية، ولا علاقة لتقديم النشر أو تأخيره بمكانة الباحث.

5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبل للنشر أم لم يقبل.

6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى المجلة قبولًا منه لشروط المجلة، وتنازلًا عن حقه في النشر لمدة ثلاث سنوات في حال موافقة المجلة على نشره.

أخلاقيات النشر

1. تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير.

2. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناء على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.

3. تلتزم المجلة بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.

4. تتقيد المجلة بعدم جواز استخدام أي من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المجلة في أبحاثهم الخاصة.

5. النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحررة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جدًا تحدِّده رسالة المجلة إلى الباحث.

6. حقوق الملكية الفكرية: يملك مركز حرمون للدراسات المعاصرة حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى الأبحاث المنشورة في مجلته، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز.

7. تتقيد المجلة في نشرها للأبحاث المترجمة تقيدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

طريقة كتابة الهوامش والمراجع

1 - الكتب

اسم المؤلّف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة، (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً بذكر اسم المؤلف وبعده رقم الصفحة، ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا بعد اسم المؤلف. أمّا في قائمة المراجع فترد معلومات الكتاب بشكل مفصّل.

2 - الدوريات

بالنسبة إلى المقالة التي تكون في دورية ما، يكون الأمر كما يلي: اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، اسم المجلّة، المجلّد و/ أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة.

في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.

3 - مقالات الصحف

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

1 - المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

2 - المقابلات الشخصية

اسم الشّخص، نوع المقابلة (شخصيّة مثلًا)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ إلخ..)، المكان، والتاريخ.

المكافآت المالية

يدفع مركز حرمون للدراسات المعاصرة مكافآتٍ ماليّةً للباحثين مقابل الأبحاث والدراسات التي تنشر في المجلة؛ بحسب نوع المادة وتقديرات هيئة التحرير.

في هذا العدد

الناصر عمارة
أنوار جورج طرابيشي: العقل في حدود الترجمة

وصال العش عزديني
جمالية التأويل العقلي وقصديته في رؤية جورج طرابيشي النقدية

سماح حكواتي
جورج طرابيشي رائدًا في النقد المقارن

سمير ساسي
جورج طرابيشي باحثًا عن العلمانية في الإسلام

غسان علاء الدين
نقد مفهوم الديمقراطية عند جورج طرابيشي

عبد الله تركماني
جورج طرابيشي نهضويًا جديدًا

جمال أشطيبة
رؤية جورج طرابيشي في تحرر بعض الفقهاء من النص: الإمام مالك نموذجًا

عبد الرحمن خلفة
أثر انتصار مدرسة الحديث في تاريخ الفكر الإسلامي وراهنه من منظور جورج طرابيشي

لحسن وزيني
أسئلة النقد ونقد النقد وعلاقتها بالتراث العربي الإسلامي في فكر جورج طرابيشي

عبد الباسط الغابري
طرابيشي قارئًا للحداثة العربية

جاد الكريم الجباعي
اللاعقلانية في التراث والنزعة التراثية: العقل المخارج والعقل المفارق

رشيد الحاج صالح
إشكالية التراث وتحليل طرابيشي النفسي للمثقف العربي، حسن حنفي أنموذجًا

أنجيل الشاعر
الشرط العبودي ورهان الحرية: قضية المرأة في فكر جورج طرابيشي ونقده النزعة الذكورية

مية الرحبي
المرأة عند جورج طرابيشي

السعر: 15 دولارًا
ISSN 25481339
9 770254 813398

قلمون

مركز حرمون للدراسات المعاصرة
Harmoon Center For Contemporary Studies