

قلمون

المجلة السورية للعلوم الإنسانية

يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

العدد التاسع - أيلول / سبتمبر 2019



KALAMOON

THE SYRIAN JOURNAL FOR HUMAN SCIENCES

PEER-REVIEWED PERIODICAL JOURNAL

SEPTEMBER 2019

ملف العدد

طيب تيزيني
فكره وحياته

قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية

مجلة علمية محكمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ولها رقم دولي معياري (ISSN:25481339). تُعنى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعة الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفاً رئيسياً ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالمياً، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظم عملية التحكيم.

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



الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية هي جمعية علمية مستقلة غير ربحية، تهدف إلى النهوض بالعلوم الاجتماعية، والإسهام في تطوير المعرفة العلمية في سورية والبلدان العربية الأخرى، وتدعيم البحث وإنتاج المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية المختلفة من خلال دعم الباحثين والبحث العلمي والأكاديمي، والإسهام في إنتاج الأبحاث في إطار العلوم الاجتماعية ونشرها، وترسيخ مبادئ السجال الفكري الحر حول التحديات المعاصرة التي تواجه سورية، وبلدان المنطقة العربية. وتسعى أيضاً إلى تعزيز دور العلوم الاجتماعية المختلفة في الحياة العامة في سورية والمنطقة وفي رسم السياسات العامة فيها. ويركز أبرز أهدافها على "تنشيط العمل البحثي في الميادين الاجتماعية المختلفة، لفهم ما يجري من تغيرات حاصلة في بنية المجتمع السوري خلال الأزمة ودينامياتها المحتملة"، و"تعزيز القدرة على فهم التحولات والقضايا التي تواجه المجتمع السوري". أسست الجمعية عام 2016 تحت شعار "الحرية الأكاديمية الكاملة للباحثين الاجتماعيين"، وشُكل مجلس إدارتها من: خضر زكريا، ساري حنفي، يوسف بريك، ريمون معلولي، حسام السعد، كرم النشار.



قلمون
المجلة السورية للعلوم الإنسانية

فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية
العدد التاسع - أيلول / سبتمبر 2019

لا تعبر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها "مركز حرمون للدراسات المعاصرة"
أو "قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية" أو "الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية"

KALAMOON
THE SYRIAN JOURNAL FOR HUMAN SCIENCES
PEER-REVIEWED PERIODICAL JOURNAL

مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة

سمير سعيقان

رئيس التحرير

يوسف سلامة

سكرتير التحرير

سماح حكواتي

رئيس الهيئة الاستشارية

خضر زكريا

أعضاء الهيئة الاستشارية

ريمون معلولي

عزيز العظمة

غسان مرتضى

هدى الزين

يوسف بريك

أحمد برقايوي

بدر الدين عروذكي

جاءد الكريم الجباعي

خطار أبو دياب

أعضاء هيئة التحرير

رشيد الحاج صالح

ساري حنفي

سلاف علوش

سماح حكواتي

عبد الباسط سيدا

محمد عثمان

الإشراف اللغوي: وحدة التحرير اللغوي في مركز حرمون

الإخراج الفني: باسل الحافظ

تصميم صورة الطبيب تيزيني على الغلاف: الرسام/ شريف قطريب وباسل الحافظ

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES



+974 44 885 996

+90 212 524 0404

هاتف:
الدوحة، قطر:
إسطنبول، تركيا:

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر

PTT P.K 57 إسطنبول، تركيا

info@harmoon.org

www.harmoon.org

صندوق البريد:
البريد الإلكتروني:
الموقع الإلكتروني:

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

على البريد الإلكتروني الآتي:

kalamoon@harmoon.org



المحتويات

7 أولًا: كلمة العدد

9 يوسف سلامة كلمة العدد

13 ثانيًا: المقالات غير المحكمة

15 سماح حكواتي هل للأغنية السورية ثورتها؟

23 مناف الحمد في ضرورة الحوار وأدواته (الحوار الإسلامي العلماني أنموذجًا)

35 ثالثًا: ملف العدد الطيب تيزيني، فكره وحياته

37 عبد الباسط سيدا رؤية طيب تيزيني حول شروط الإنتاج الفلسفي وآفاقه في الفكر العربي المعاصر

63 جاد الكريم الجباعي حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني

85 عمار ديوب قراءة ماركسية في ماركسية طيب تيزيني

107 راتب شعبو الطبيب تيزيني فيلسوف الأفكار الشائعة

125 غسان محمد علاء الدين النقد الأيديولوجي عند الطبيب تيزيني محمد عابد الجابري أنموذجًا

في النقد المنهجي:

151 جمال الشوفي الطيب تيزيني بين الموسوعية المعرفية و«التماهي» التراثي

179 سمير ساسي إشكالات المنهج في «إسلام» طيب تيزيني

203 رشيد الحاج صالح الثورة السورية ومجلس الحكماء والدولة الأمنية والرصاص الأولى
قراءة في مواقف الطيب تيزيني من الثورة السورية

235 حسن اشرواو مبادئ الاجتماع الفاضل وغير الفاضل
وأنماطهما في فكر الفارابي وطيب تيزيني

251 روزين شيخ موسى المرأة في فكر المفكر العربي الطيب تيزيني

273

رابعاً: الدراسات

275 وصال العش الإنسان الخاوي وأزمة الفن، قراءة في الإنسان بلا محتوى

291 خضر زكريا السوريون في دول الخليج: الكفايات والمواقف

313

خامساً: مراجعات الكتب

315 مهران الشامي «مذكرات الحكيم»
«أحلام» عظيمة تتكسر على «صخرة» الواقع والهزائم الكبرى

333 علي العائد في «عطب الذات» لبرهان غليون: الرمل لا يملك النهوض بنفسه

343 نادرة خوجة مرايا الذات في عصر الديجتال
قراءة في كتاب أنا (أوسيلفي) إذن أنا موجود





أولاً: كلمة العدد



كلمة العدد

يوسف سلامة⁽¹⁾

إذا كان قانون التغير هو القانون الوحيد الذي لا يشك في صدقه وصوابه وانطباقه على كل ما يجري في الكون، من شؤون بشرية وظواهر طبيعية، فإن ما ينبغي النظر فيه هو اتجاهه وحركته، ما دام أمراً لا مفر منه. وفي هذا الإطار، فإن قانون التغير يجري بكل تأكيد، وينطبق بكل دقة على "مجلة قلمون"، نظراً لكونها تستمد حياتها ومقوماتها من البيئة الإنسانية التي تحيا فيها، وفي الوقت نفسه تؤدي "قلمون" لهذه البيئة خدمات ووظائف جدير بـ"قلمون" أن تؤديها للبيئة المذكورة. وقد تعين هذا التفاعل كله في سلسلة من العناصر الإيجابية التي من شأنها أن تؤهل "قلمون" ابتداءً من هذه اللحظة لمزيد من التقدم والانفتاح على كثير من المصادر والمشاركات والخبرات، ما سينعكس على المضمون الثقافي الذي تتخذ "قلمون" منه رسالة لها. ونعني بذلك شتى الشؤون السورية المتعلقة بأبواب الثقافة السورية المختلفة، وهو ما تجلّى سابقاً من خلال ملفات انحصرت في التركيز على شخصيات سورية مهمة، ثقافية وفكرية وسياسية، كما هو الحال في ملفات الأعداد السابقة حول كل من "صادق العظم، وياسين الحافظ، وحسين عودات، وجورج طرابيشي"، ومن خلال ملفات عنيت بفن بعينه مثل المؤلفين اللذين أصدرنا عن السينما السورية والرواية السورية بعد 2011.

وما نود أن نكشف عنه للقراء والمهتمين والمثقفين جميعهم، المتابعين لمجلة "قلمون" من تغييرات هو أن المجلة الصادرة عن "مركز حرمون للدراسات المعاصرة" ستعاون ابتداءً من هذا العدد مع "الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية"، وفي ذلك خطوة إلى الأمام من شأنها إغناء المجلة بخبرات جديدة، وميادين أفسح للبحث والدرس، ورفدها بمتخصصين سيكون لهم دور مهم في استكشاف آفاق جديدة للبحث، وارتياح حقول بحثية لم تسبق معالجتها. ولما كانت "قلمون" و"الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية" تتخذان من الشؤون السورية المتعلقة بالإنسان والمجتمع هما أساساً لهما، فقد كان من الطبيعي أن يُعدّل العنوان الذي تصدر تحته المجلة، ليصبح أكثر تعبيراً عن اهتماماتها الجديدة، وهو: "قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية". وقد استخدمنا هنا مصطلح العلوم

(1) يوسف سلامة: رئيس تحرير "قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية"، أستاذ الفلسفة المعاصرة.

الإنسانية لكونه أوسع دلالة من العلوم الاجتماعية، ومن ثم تكون الآداب، واللغات، والإعلام، جزءاً لا يتجزأ من اهتمامات المجلة تحت عناونها الجديد. وقد اقتضت هذه التعديلات مجتمعة اختيار هيئة تحرير جديدة، لتكون منسجمة مع التغييرات، ومن هنا اختير عضوان في هذه الهيئة ممثلان للجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، وعضوان ممثلان للمجتمع المدني السوري.

وفي ما يتصل بهذا العدد، فقد خُصّص الملف فيه لفكر الفيلسوف السوري الراحل طيب تيزيني، الذي وافته المنية في 18 / 5 / 2019. ونعتقد أن مجلة "قلمون" منذ تأسيسها حاولت سد ثغرة كبيرة تتعلق برد المنزلة لقيمة الثقافة السورية، ودور المثقفين السوريين أيضاً. إذ لم يسبق لأي منبر سوري في السابق، ولا لأي منبر من منابر المعارضة لاحقاً أن ركز انتباهه وجهده على الكشف عن أهمية المثقفين السوريين، ودورهم في بناء الثقافة العربية، وتطلعهم في الوقت الحاضر إلى استكشاف معالم لثقافة سورية من شأنها المساعدة في بلورة هوية وطنية سورية مستقلة، توحد بين المكونات السورية جميعها، من غير أن تتنكر لتنوعها في الوقت نفسه، والعمل على بلورة هذه الهوية شاغل يأتي على رأس اهتمامات "قلمون".

وعلى الرغم من أن الراحل طيب تيزيني قد ركز كثيراً من جهده على بناء نظرية تراثية موجهة للعرب جميعهم، فإننا مع ذلك نزعم بأن تحول التيزيني منذ عام 1998 عن البحث "من التراث إلى الثورة" إلى البحث بديلاً من ذلك "من التراث إلى النهضة" يشكل انعطافاً وطنياً سورياً بارزاً المعالم، واضح القسمات. ففي هذه الحقبة الأخيرة من حياته التي امتدت إلى أكثر من عشرين عاماً، كانت أبحاثه وكتاباته جُلها منصبة على الشأن الداخلي السوري حصراً. ومهما يكن الرأي في ما قاله التيزيني، وكتبه، وفعله في هذه الحقبة الأخيرة موضع جدل واختلاف، فلا نزاع في أن الشأن السوري كان المحور الرئيس في أبحاثه فيها، وربما كانت الأبحاث التي صدرت له في هذه السنين الأخيرة أكثر تمثيلاً لفكره ووطنيته، من غير أن يعني ذلك بحال من الأحوال، الغض مما سبق له إنتاجه في وقت سابق.

وسيتبين للمطلع على المواد التي احتوى عليها هذا الملف أن أفكار التيزيني قد لاقت لدينا كل احترام وتقدير، ولكنها في الوقت نفسه شكلت بالنسبة إلى كثير من الباحثين منصة نقدية، ساءلوا فيها مفكرنا الراحل في كثير من طروحاته واقتراحاته المتعلقة بالتراث والمنهج والحدثة والثورة والنهضة والعولمة والأصالة والمعاصرة. وهكذا أصبح هذا الملف بمنزلة وثيقة لنوع من الليبرالية الفكرية والثقافية والسياسية بمناسبة المناقشات العميقة التي انطوت عليها كثير من البحوث التي شارك في كتابتها سوريون ومغاربة وتونسيون وغيرهم. وذلك كله شهادة على القيمة الكبيرة للجهود الفكرية والثقافية والسياسي الذي اضطلع بأدائه المرحوم الطيب تيزيني. ولم يسبق لأي من المفكرين أو الكتاب

الذين خصصت لهم "قلمون" محورًا في هذا العدد أو ذلك، أن لقي فكره وأعماله المناقشة الحامية والساخنة مثل ما ظفر به فكر الأستاذ التيزيني، ما يدل على قدرة هذا الفكر على إثارة المناقشة والجدل والحوار حول أهم القضايا التي شغلت الفكر العربي منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى اليوم. وهذه المساحة النقدية التي وفرتها "قلمون" لفكر الطيب تيزيني وأعماله هي أعظم تقدير واحترام يمكن للمجلة أن تؤديه لواحد من أعلام الثقافة السورية الحديثة.

أضف إلى ذلك كله، أن الذين قرؤوا فكر الطيب وناقشوه من زواياه ووجوهه المختلفة سلبًا أو إيجابًا، يمكن لهم أن يختلفوا مع هذا الفكر، وأن يرفضوا منه هذا الجزء أو ذاك، ولكن سيظل الجميع مجمعين على أن الطيب ظل وفياً لسوريته ووطنيته، وظل مكافحاً للاستبداد، ومعارضاً للفساد، ومفنداً للدولة الأمنية، ومدافعاً عن الحرية والديمقراطية من الداخل السوري، ومن مدينة حمص على وجه التحديد، ما يجعله أنموذجاً للمثقف المقاوم في حقبة تفرقت السبل بكثيرين، بينما ظل الطيب قابضاً على الجمر في أرض الرماد.

ويعلم كل متابع لمجلة "قلمون" أن أعدادها تفتتح بمقالين غير محكمين، ولـ"قلمون" أن تفخر أنها قد خصصت في هذا العدد المقال الأول لأغنية الثورة السورية، في حين إنها خصصت المقال الثاني لفكرة الحوار، وللحوار الإسلامي العلماني أنموذجاً، والمقالان كلاهما مشحونان بالهم السوري؛ أولهما نابع من القلب، وثانيهما صادر عن العقل، فتحقق لنا بذلك نوع من التكامل والتوازن الذي يعبر عن الثورة السورية في أصالتها وإنسانيتها بعيداً عن النزعات الشعبوية كلها، وصور التطرف البغيضة كلها.

احتوى العدد أيضاً على جملة من الدراسات القيمة، وعلى عروض نقدية لبعض الكتب الصادرة حديثاً، فجاء مستوفياً للخطة التي سَرْنَا على هداها في الأعداد السابقة.

ولا نغادر هذه الكلمة من دون أن ننوه بالجهد الكبير الذي بذله كثيرون حتى يصدر هذا العدد على هذا النحو، فنشكر لكل من أسهم بجهدٍ جهده، ونقرّ بالفضل لكل من أسدى فضلاً.



ثانيًا: المقالات غير المحكمة



هل للأغنية السورية ثورتها؟

سماح حكواتي⁽¹⁾

علا صوت الفن فوق صوت المعركة، وكانت الأغنية التي رثاها الفنان عبد الحكيم قطيفان أيقونة الثورة السورية "عبد الباسط الساروت"⁽²⁾ كافية وحدها بعد ثماني سنوات من الانفجار لتهيل التراب على فوهات المدافع، وترتق جرح الفقد والخذلان الغائر في روحنا، وتعيدنا في ثورتنا سيرتنا الأولى:

((يوم الودّع/ شقد تمنينا و غنينا/ نرجع حمص و نمشي بيها/ شقد حلمنا نزع الثورة/ نوصل للشام نحنها/ ونطوي المدفع/ نطوي المدفع/ نروح لحمزة بدرعا نزورو/ أرض الأحرار نحيتها/ هلحز وينك عبد الباسط/ نيال الأرض اللي بيها/ ولولك تسمع))⁽³⁾.

تلمس كل منا موضع الحنجرة مطمئناً إلى أن حباله الصوتية لم تبرح محلها، وأننا، وإن تبدل بنا المقام والحال، نتوق إلى الهتاف السلمي الأول. آنئذ كان السوري يجهل صوته، وكان بحاجة إلى صوت يلبسه كي لا يسير عارياً بين الجموع، فتولدت من صميم هذا التوق هتافات الثورة وأناشيدها، لغة لم يالفها من قبل، لكن إيقاعها على الأذن أليف، ولغتها مرت في خاطره.

ولعل الثورة الأولى التي خاضتها الأغنية السورية المعارضة في تحولاتها كانت أن استبدلت بالمغني الشعب كله، ما فرض على الأغنية أن تتحلّى بقيم عامة جديدة ترتضيها المرحلة المؤارة بالتغيير، ويتبناها الشعب التواق إلى الحرية بفئاته المتباينة، واستدعى خطاباً جماعياً يؤدي دور الأغنية

(1) سماح حكواتي: سكرتير التحرير في مجلة قلمون، باحثة في مركز حرمون للدراسات المعاصرة.

(2) عبد الباسط الساروت: (1992-2019) من مدينة حمص، لقب بحارس الثورة وبلبلها، وكان حارساً في فريق الكرامة، بدأ نشاطه السلمي ضد النظام في قيادة التظاهرات بحمص، وتدرج من ثم إلى العمل المسلح. قضى في غثر إصابة تعرض لها في المارك مع النظام بريف حماة.

(3) أنتج تلفزيون سورية هذه الاغنية عام 2019، وأهداها إلى عبد الباسط الساروت

<https://www.youtube.com/watch?v=n2BeUlpNbjw>

السياسية الثورية الهاتفة التعبوية، لذا امتازت بالراهنية وبساطة اللحن والكلمة المباشرة. بعض هذه الأغنيات تجاوز الراهنية، وبعضها الآخر درج الشعب عليه أسابيع قليلة وسرعان ما اندثر، وأياً كان ما اتسمت به هذه الأغنيات من غياب الجودة الفنية، فإنها مقدمات لا بد للأغنية السورية أن تمر بها وصولاً إلى تعبير أكثر نضجاً.

صحيح أن الأغنية عاصرت تحولات الثورة السورية وحياة السوريين يوماً بيوم، وأرخت لهما، لكنها لم تكتف بذلك، بل مرت هي نفسها بتحوّلات كبرى، فتمردت في موضع، وهللت في موضع، ولوحت بالكف للراجلين، ورثت الديار في مواضع أخرى. ويمكن القول إن السوريين بدؤوا يسمعون أصواتاً أكثر تنوعاً، أو استعادوا ذكر أسماء غيها النظام وباعد بينها وبين حرية التعبير.

لم يكن سميح شقير⁽⁴⁾ اسماً جديداً في الفن، ولم تلده الثورة السورية من عدم، لكن أغنيته "يا حيف"⁽⁵⁾ كانت "العطفة" العذراء التي رافقت الجيوش تاريخياً، لرد المقاتلين عن الفرار من ساحة والمركة، وحثهم على الثبات للذود عنها وحمايتها من الأسر، فوحد صداحه العالي نشيد السوريين، وثبت إيمانهم، في زمن كان يمكن للثورة أن تدفن في مهدها لو تراجع المتظاهرون خوفاً عن ساحات التظاهر: ((سمعت هالشباب يما الحرية عالباب يما/ طلّعوا يهتفولاً/ شافوا البواريد يما قالوا إخوتنا هن/ ومش رح يضربونا/ ضربونا يما بالرصاص الحي/ متنا بايد إخوتنا/ باسم أمن الوطن/ وإحنا مين إحنا/ واسألوا التاريخ/ يقرأ صفحتنا/ مش تاري السجن يما كلمة حرية وحدة/ هزتلو أركانو/ ومن هتفت الجموع يما أصبح كالمسوع يما/ يصلينا بنيرانو/ وإحنا لي قلنا لي بيقتل شعبو/ خاين/ يكون من كاين/ والشعب مثل القدر/ من ينتخي ماين/ والشعب مثل القدر/ والأمل باين)).

ولعل حضور الأغنية المؤثر في هذا المقام، وفي مقامات أخريات لاحقات، كان النذير الواضح بأن الثورة يمكن أن تنتصر، ويمكن القول بأن صوت النشيد الهادر في ساحات التظاهر ومواكب الشهداء والمشييعين، ومرافقته الأحداث السياسية الكبرى ونشرات الأخبار في وسائل الإعلام كان انتصاراً مبكراً، ولعله أكبر انتصارات الثورة السورية حتى اليوم.

(4) سميح شقير: فنان سوري، شاعر وملحن، عرف بأغنياته الثورية، من أغنياته: "يا سجاني"، "زمانة"، لي صديق من كردستان وغيرها.

(5) <https://www.youtube.com/watch?v=NOOnQ8AMH-bw>

أتاحت الأغنية لنا نحن السوريين أن نتعرف بعضنا إلى بعض، فبدأنا نسمع لهجات المناطق الشرقية التي كانت توصف في عهد النظام بـ "النامية"، والإيقاعات الكردية، والحوارية، والأمر نفسه ينسحب على المناطق السورية جميعها، فصارت الأغنية تلهج بلسان الحمصي من مثل عبد الباسط الساروت وصقر حمص، والحموي من مثل القاشوش، والرقاوي من مثل قاشوش الرقة، والديري والإدلي والدرعاوي... إلخ. في حين لم نكن نسمع على نطاق واسع إلا اللهجة الشامية أو الساحلية والحلبيه في أحسن الأحوال. ولم يقتصر النظام في تهيمشه على التراث الفني لكثير من المدن السورية، بل همش هذه المدن كلها بقضها وقضيضها، في الميادين جميعها، واكتفى بالترويج لأسماء يمكن عدها على أصابع اليد الواحدة في الموسيقى والغناء، وكذا حال ألوان التعبير الفني الأخرى.

لقد حقق النسج على منوال الأغنيات التراثية غرض الشعبية وسهولة التداول، والحفر في الذهن، ومخاطبة أفق التوقع لدى العامة، غرض اقتضاه الحال لحث المتظاهرين على الهتاف، وجعلهم معنيين بخطاب ينطلق من بينهم، ومن ذاكرتهم وإرثهم الجمعي المشترك، فكان نتاج ذلك كلمات جديدة على لحن كل من (سكابا يا دموع العين)⁽⁶⁾ و(بين العصر والمغرب)⁽⁷⁾ و(ع العين موليتين واطنعتش موليا)، ولعل أقربها إلى ساحات التظاهر أغنيات صارت لصيقة باسم أول من أداها؛ عبد الباسط الساروت: (أنا طالع اتظاهر/ ودماي بيديا/ وإن جيتك يمّا ذبيح/ لا تبكين عليّا..)⁽⁸⁾، و(جنة جنة جنة، جنة يا وطنًا..)⁽⁹⁾ يمكن القول في هذا المضمار إن هذه الأغنيات أتاحت للسوري للمرة الأولى بعد عشرات السنوات رفع الصوت بالمسلوب منه، وأعني خصوصيته الثقافية.

فرقة "نص تفاحة"⁽¹⁰⁾ من الفرق الغنائية الأولى التي غنت للثورة السورية من الجولان، قدمت عام

(6) <https://www.youtube.com/watch?v=6wBnrl68Aw0>

(7) <https://www.youtube.com/watch?v=0uobam5EYUg>

(8) <https://www.youtube.com/watch?v=xJ7M94PRidk>

(9) https://www.youtube.com/watch?v=IS-mRCp_qn0

(10) فرقة سورية من الجولان، تأسست في مطلع الثورة السورية على يد الموسيقي مضاء المغربي، وغنى فيها بدوره إلى جانب سهير شقير، من أغنيات الفرقة "محل زغير ومسكر" و"ولادة"، و"ليش ضرب النار" وغيرها.

رابط الفرقة على يوتيوب:

2013 أكثر الرثائيات تأثيراً في تاريخ الأغنية السورية بعد الثورة، رثائية مستوحاة من تراث المنطقة بعنوان "سوريا الحلم المألو حدودي"⁽¹¹⁾ بصوت سهير شقير⁽¹²⁾ ومضاء المغربي⁽¹³⁾:

"يا عين هَلِّي بالدموع وجودي/ ع بو الكرم والسيف والبارودي/ يَمِّي لبسي ثياب الحداد السوداني/
ويا عين هَلِّي بالدموع وجودي/ يختي اعذريني ما ردت إجي بكفن/ دهري رمانى ب جور مالمو حدودي/ يا
حوينتك يا خيي يا عمر الورد/ قبل الوقت تذبل العيون السوداني/ وجوانحك مثل النسر وسع المدى/
بوجه الردى بعيونك مرج ورودي/ رايح أنا وتارك وطن قلبي سكن/ زبحو الحزن لا بد بكرة نعودي".

لم تكن "نص تفاحة" الفرقة الوحيدة التي ولدت بدافع الثورة، والفرقة الأولى التي حولت مشهد العزاء إلى طقس احتفاء مهيب، بل سرعان ما تعرف السوريون إلى فرق فنية أخرى من مثل "أبطال موسكو الأقوياء"⁽¹⁴⁾ التي قدمت الأغنية السياسية الساخرة ورافقت تحول الثورة إلى الاعتقالات من ساحات التظاهر، ولعل أشهر ما غنته "بدنا نعبي الزنانات"⁽¹⁵⁾ 2011، لون غنائي جديد يضاف إلى ألوان أخرى عنيت بإعادة توزيع التراث السوري وتقديمه بطريقة معاصرة، مثل فرقة "الصعاليك"⁽¹⁶⁾

<https://www.youtube.com/user/nostofaha/videos>

(11) https://www.youtube.com/watch?v=IDICH_1PD_E

(12) سهير شقير: (1967-) مطربة سورية، عرفت في بداياتها بالغناء إلى جانب أخيها سميح شقير، وكانت لها في ما بعد أغنيات عدة، مثل: "حن"، "صوت الجرس"، "هدهدي روجي"... وغيرها.

(13) مضاء مغربي (1981-) موسيقي وطبيب سوري من الجولان، اتجه إلى الغناء مع بداية الثورة السورية من خلال فرقة "نص تفاحة".

(14) ظهرت الفرقة في مطلع الثورة السورية، وسرعان ما اختفت، وبين ظهورها واختفاءها ظلت هويتها مجهولة.

(15) <https://www.youtube.com/watch?v=7OhGTIC9rLk>

(16) فرقة فنية سورية من مجموعة من الشباب، بدأت أولى أغنياتها في عام 2017، مما قدمته: "يا ديرتي" "غزالي غزالي"، "يا بدو الخديدي"... وغيرها.

رابط المجموعة على يوتيوب:

<https://www.youtube.com/channel/UCP13AyYx0oxhOIM9HKgQBwA/videos>

التي اعتمدت على "السيلفي" و"اليوتيوب" في نشر محتواها الفني. والأمثلة تكثر عن الفرق السورية الجديدة بعد الثورة، نكتفي منها بذكر فرقة "المهندسين السوريين"، فرقة "الكراج القديم"، واللافت للانتباه أن هذه الفرق معظمها توقف عن الإنتاج الفني حالياً، باستثناء فرقة "الصعاليك"، وقد يجد ذلك مبرره في المحتوى السياسي لها، محتوى لا ينسجم مع ابتعاد الثورة عن ساحات التظاهر السلمي، وتحولها إلى العسكرية في مرحلة لاحقة.

قدمت الأغنية السورية بعد الثورة المرأة بصورة مغايرة لمألوف صورتها النمطية في الأغنية، صورة تستدعيها أدوار جديدة أضيفت إلى المرأة في ظل الصراع، لم تعد جسداً يشتهي، إنما يناط بها دور إحلال السلم بين القاتل والقتيل في المستقبل، وهو ما جسده أغنية "بياعة الزنبق"⁽¹⁷⁾ التي غنتها بسمه جبر⁽¹⁸⁾ وإياد الريماوي⁽¹⁹⁾ عام 2013، من كلمات الشاعر عدنان العودة:

((بياعة الزنبق بساحة الميسات/ باعت 5 باقات/ وحدة إلي/ مني إلّك/ بس بتنزلي سبع سموات/ وحدة لمن؟ مدري لمن/ بس عالأكيد مو حزين/ وحدة لأرملة الشهيد/ شاريّا قبل الغلا صبحية يوم العيد/ وحدة لأم/ بتموت عالزنبق البلدي/ وبتنوح يا ولدي/ يا ولدي/ وآخر وحدة لقاتل/ ناوي يخّي بوراقا/ جرح القتل/ قبل ما يسيل...)).

والجدير بالذكر أن الأغنية أضافت موضوعات أخرى إلى موضوعات الحرية والثورة والوطن والشهيد، موضوعات نجمت عن تغير حال السوريين، فكان رثاء المدن موصولاً بالحنين وتحولات الزوج والهجرة، ولعل ما غناه خاطر ضوا⁽²⁰⁾ من كلمات الشاعر فادي جومر أجمل ما يمكن الاستشهاد به في هذا المضمّار:

(17) <https://www.youtube.com/watch?v=gYhkjYvw2Q>

(18) بسمه جبر: مغنية سورية شابة، بدأت الغناء مع فرقة "كلنا سوا"، من أغنياتها "في حال"، "شباكك مطفي"، "شو يبقي..." وغيرها.

(19) إياد الريماوي: (1973-) مغن ومؤلف موسيقي سوري، أسس فرقة "كلنا سوا"، وأصدر معها ألبومات "سفينة نوح، شي جديد، موزاييك، إذاعة كلنا سوا"، أعاد توزيع مجموعة من أغنيات التراث، منها: "وين ع رام الله، نزلن على البستان، عالميا".

(20) خاطر ضوا: مغن وملحن سوري، درس الموسيقى في بيت العود بمصر، عرف بأغنياته الوطنية والإنسانية، وتعاون مع مجموعة من الشعراء السوريين الشباب، من أغنياته: "يا سوريا لا تسجلينا غياب، نحنا طلوع الشمس، عتب وغيرها".

((يا شام شو بحب الصبح فيك/ شو بحب اشرب م الشمس كاسات/ ورنح أساميك/ يسعد صباحك يا بنت/ أكبر من الأيام/ يا معرشة ع الوقت/ ع المجد/ ع الأحلام/ يسعد صباحك يا بنت/ عشاقها فاقوا/ وتدللت/ وتغنجت/ وصل الشعر غرقان بوراقو/ يشحد حكي من النور حتى يحاكيك/ يا شام شو بحب الصبح فيك/ يا شام حاراتك ذهب/ والروح عبّت عشقك بكاسات/ وطارت لتسقيك...))⁽²¹⁾

ويغني عدنان الجبوري⁽²²⁾ والشاعر خضير هادي بلهجة الجزيرة المملوءة حنينًا، وبلسان حال ملايين المهجرين "أريد أرجع عسوريا"⁽²³⁾ عام 2016:

"أبوس الباب والجدران/ أبوس الجبل والوديان/ وأصبح المشتكى لله/ يا داري شكتر تعبان/ ... سورية تناديني/ وأجاوبها أنا بعدج/ أنا انذليت يا عيني/ بالغبّة وأنا خايف/ روعي من الجسد تطلع/... ما محتاج كلشي آني، بس محتاج أشوف أُمي/ على شوفتها يا هالناس/ والله احترق دمي/ ملّيت المخيم يلا رجعوني/ رجعوني لبلادي أنطيكم عيوني/ اخذوني لبلادي هناك ادفنوني/ رجعوني لبلادي أنطيكم عيوني/ مشتاق أريد شوف البيت/ لصحابي انا حنيت/ أبوس القاع/ أشم التراب/ من البوس ما أشبع/ أريد... أريد أرجع".

انضم الغناء الديني والمديح النبوي إلى قائمة موضوعات الأغنية السورية الجديدة بعد الثورة، وهو أمر لا يجد مبرره في ميل الثورة إلى التطرف، فما ما قدمه تنظيم داعش من أغنيات "صليل الصوارم" لا يمكن نسبه بحال من الأحوال إلى فن الثورة السورية، إنما يمكن تعليل ذلك بالميل التاريخي للجوء إلى الله، والتقرب إليه بالمقدسات جميعها، كلما ضعف الحاكم أو استبد، و أملت بالبلد الكوارث والخراب والحرب، ويبدو هذا الشكل الفني في التعبير معادلاً موضوعيًا، لعوز الوسيلة وقلة الحيلة. ومثال ذلك ما غناه يحيى حوى، ووصفي المعصراني وغيرهما.

وجد بعض الشباب السوريين في فن الراب خلال الثورة متنفسًا وميدانًا للقول والنقد والتعبير، فأسسوا بذلك لفن جديد لم يعرف على نطاق واسع في سورية من قبل، وطرحوا موضوعاتهم بجرأة

(21) <https://www.youtube.com/watch?v=6fsUb4T-ipc>

(22) عدنان الجبوري: فنان ومغن سوري من مدينة القامشلي.

(23) <https://www.youtube.com/watch?v=l43-nD1cLus>

أحياناً، وغضب أحياناً أخرى، فتناولوا قضايا الفساد والدكتاتورية والحرية والدعوة إلى إسقاط النظام، إضافة إلى موضوعات إنسانية عنت بحال الحصار والنزوح والهجرة، ومثال ذلك "ماهر الملك"⁽²⁴⁾ الذي قدم بإمكانات بسيطة جداً، كحال "الرابز" جميعهم في سورية، أغنيات عدة، لعل أكثرها تأثيراً أغنية "ضاعت أسامينا"⁽²⁵⁾ التي غناها عام 2014 في إثر انقلاب قارب في الطريق إلى إيطاليا، قضى على متنه أكثر من مئة وخمسين مهاجراً:

"دخلك يا الله ساعدنا/ المركب عم يرقص فينا/ غدروا فينا ولاد بلدنا/ بالبحر ضاعت أسامينا/ بتصور سيلفي بالمي، قبل غرقى بدقايق، عادي موتي يكون عالهادي، المهم ما تكون متدايق، طباخ السم عل الكرسي مو متل هالشعب الدايق، أعداد الناس بتفاقم على مركب سفلو سالت، أي نعم أنا دمي حامي لما يكون دمك بارد/ ... ناس من الذل هربانة/ انبلعت ببحر واسع/ هادا هوي الواقع".

يمكن أن نجمل صفات الأغنية السورية في ظل الثورة بأنها أغنية شعبية انتصرت على الانتماءات والأيديولوجيات، وحافظت على التنوع والاختلاف في ائتلاف جميل، حاولت الابتعاد على العسكرية، وهوت فيها أحياناً، لكنها جهدت في المحافظة بتنوع مشاربها على كلمة جامعة للسوريين، حتى بات يمكن القول بأن أغنية فقط قادرة على أن تمس في السوريين سنوات من القتل والتهجير والفقد مساً شافياً.

(24) ماهر الملك: مغني راب سوري، لقب بالمختار، له مجموعة من أغنيات الراب تناولت موضوعات سياسية وإنسانية، منها "يارا"، "حصرم بلدي"، "بالمانشيت العريض" وغيرها.

(25) <https://www.youtube.com/watch?v=LjtlscfWJCU>



في ضرورة الحوار وأدواته (الحوار الإسلامي العلماني أنموذجاً)

مناف الحمد⁽¹⁾

إدراك ضرورة الحوار في الفكر الغربي كان نتيجة عوامل عدة سياسية وتاريخية ومعرفية، والذي لا شك فيه أن ما سببه العقل الأحادي من حروب ودمار كان دافعاً إلى إعادة النظر في حقيقة التنوع، وصياغة استجابة معيارية له تتمثل في مفهوم التسامح الذي لا يكون واقعاً من دون اعتراف بآخر متسامح معه.

كما إن تحول النظرة إلى الكون من عدّه آلة مغلقة، لقوانينها صفة الحتمية التي تتحكم في كلّ مفاصل الطبيعة إلى كون أكثر رحابة، لا يمكن للفروض التي تحاول كشف قوانينه أن تكون فروضاً علمية ما لم تستبطن قابلية للتنفيذ في انتقال مرافق لهذا التحول من منطق التبرير الاستقرائي إلى منطق التقدم البوبري كان من ضمن ما أكد حتمية انهيار المنظومات الفكرية الشمولية.

ففي فضيحة المنهج الاستقرائي المتأتمية من قفزته التعميمية ما يجعل منهج بوبر التقديمي القائم على قابلية التنفيذ الكامنة في كل فرض علمي لكي يكون فرضاً علمياً ما يمكن من التحرك في فضاء يسمح بالتعددية في الآراء، وبالتخير في تحديد المسارات.

إن هذا التحول في النظرة العلمية قد أفسح المجال لتفكيك البنى المنغلقة، وتغليب الاحتمالية على الحتمية.

وهي احتمالية أكدتها ثورة الميكانيكا الموجية ونسبية أينشتاين، ومبدأ الارتباب الهايزنبرغي الذي أصبح الاحتمال بموجبه من طبيعة الأشياء، وليس عائداً إلى قصور الباحث، ولا إلى قصور عدّته البحثية.

ومن ضمن التغيرات التي نهت على تعددية القيم متعددة موضوعية لا يمكنها أن تتعايش من دون حوار بين المختلفين اكتشاف أن بين الواحد والصفر قيماً لا نهائية، وهو ما يسمى اليوم بـ "المنطق

(1) كاتب وباحث سوري.

الغائم" الذي ألغى الاستقطاب الحاد بين الواحد والصفير، وما يلزم عنه من استقطاب مماثل بين حق لا يأتيه الباطل، وباطل يرتد -كلما اضطرب على الحق- زاهقاً.

ولأن الذات لم تعد ذاتاً ديكارتية متمركزة حول نفسها، ولا ذاتاً متعالية كانطية مغرقة في تجريدها؛ بفعل إدراك أنها لا يمكن أن توجد من دون آخر؛ لأن وهم التأسيس النهائي للذات عبر حوار مونولوجي، أو عبر ترانسندنتالية مشرعة قد كشفت عنه نسبية المعرفة البشرية وقصور العقل البشري عن إدراك أسباب للظواهر التي تنداح أفقياً وعمودياً؛ الأمر الذي لزم عنه أن المعرفة لا تكون إلا بيذازية، وأنها موسطة بفعل كلامي يستمد دلالاته من تأويل رموزه الذي تتحمل عبئه الذوات المتلقية.

وبهذا لا يكون الحوار ترفاً لمتفكرين، وإنما فعالية تبقي على التوتر الخلاق بين الرؤى المتباينة، وبين الوجود والوجود.

وهو كذلك ليس ترفاً؛ لأن وهم الذات المنعزلة، و وهم الذات المتعالية تمسخان حقيقة كون الذات لا تكون من دون آخر، ولا تنتج خطاباً فاعلاً في الواقع من دون تأويل تضطلع بمهمته ذات أخرى، لا تعامل كموضوع للذات.

لا توجد الذات من دون آخر

إن الذات لا توجد بمعزل عن الآخرين، ولا يمكن تصور وجودها إلا بوجود الآخر؛ لأن الأنا والأنت ليستا الا اشتقاقين من أنا – أنت بمعنى أن الذات لا تستطيع أن تحدد ذاتها إلا بوجود الـ أنت.

وهو ما تؤكدُه خاصية الجنس عند الإنسان، فهو لا يكتمل من دون آخر، ولكنها لا تشبه نظيرتها عند الحيوان؛ لأنها عند الإنسان تصطبغ بصبغة إنسانية، ويدرك من خلالها الجذر الميتافيزيقي لوجوده.

وخاصية اللغة التي لا تكون إلا بيذازية؛ لأنه لا قيمة معرفية للغة خاصة إذا لم تمثل وسيطاً للتواصل وتجسيد الفكر؛ لأن المعرفة لا تكون كذلك ما لم تكن بيذازية.

إن الديمقراطية في مفهومها القابل لتجسيد الحرية والمساواة واستقلالية الفاعل الأخلاقي لا تصبح ناجزة من دون مبدأ الحوار في فضاء عمومي مؤسس على مجتمع مدني؛ فهي ديمقراطية

تداولية يساهم في تشييدها متحاورون متخفّفون من عبء الإكراهات، ومتساوون في حظوظهم في الفعل التواصليّ، يشكلون الرأي العام والإرادة السياسية في عملية حوارية تتحرك بين شرعنة الإرادة عبر مأسستها من جهة، وتضمين ما تتوصل إليه من اتفاق معايير أخلاقية متفقًا عليها من جميع الأطراف من جهة أخرى.

وهي بذلك تجسد انتقال الفرد إلى طوره الأعلى انتقالًا من فرديته الطبيعية إلى شخصيته الأخلاقية إلى مواظنته المثقلة بحقوقه السياسية والمدنية.

وما أشرنا إليه من تحولات الذات التي أفسحت المجال للحوار بين الذوات يمكن أن نجد له بذورًا في التراث الإسلامي في تحوّل للذات من فرد طبيعي إلى شخص أخلاقيّ، ولكننا لا نعثر على القفزة الأخيرة المتمثلة في المواطنة بمدلولها المعاصر، فعلى الرغم من أن ثمة حقوقًا للفرد في المنظومة الإسلامية غير أن هذا الفرد يأتي في المرتبة الثانية بعد الجماعة.

هذا فضلًا عن أن الذات مع ما تملكه ملك للذات الإلهية، وهو ما جعل الانشغال في الفكر الإسلامي منصبًا على ذات وصفات الله، وليس على ذات وصفات الإنسان.

وعندما حاولت هذه الذات -في قصة ابن طفيل وفي فلسفة ابن باجة- أن تجد ذاتها بعد تحولات مثيرة خلال البحث وجدتها في نفها وذوبانها في عالم الشهود الذي أدركت فيه ذات واجب الوجود من دون توسط استشكال عقلي أو استدلال منطقي.

وتمثل المناظرة سبقًا في التراث الإسلامي من حيث صلتها بحوار بين متساوين في حظوظهم في الكلام، ومنضبطين بقواعد الاحترام لبعضهم، وساعين إلى الوصول إلى حقيقة تعلو بأدلتها، وليس إلى مجرد تسوية.

كما نجد في محددات التأويل التي وضعها الشاطبيّ سبقًا من حيث شبه أحد المحددات وهو: "مسلمة اللسان" بسميائيات "امبرتو ايكو" وما يطلق عليها "ايكو" اسم "الموسوعة المعرفية والثقافية": فكلاهما تنطويان على استحالة التأويل من دون متلقٍ محكوم ببنية ثقافية ولغوية ونفسية واجتماعية تجعله يعيد إنتاج الخطاب وفق موسوعته الثقافية التي قلنا إنها تطابق تقريبًا مسلمة اللسان الشاطبية.

الأمر الذي يعني أن خطوات جادة قد تحققت في التراث؛ من أجل الوصول إلى حوار بين ذوات

بتوسط الخطاب اللغويّ، وهو ما لا نستطيع أن نحاكمه بمقاييس معاصرة، ولا بمعايير من خارجه، وإنما بالنظر إلى محددات هذا الفكر وثوابته.

الحوار الإسلاميّ العلمانيّ

لما كان التخندق الأيديولوجي بين التيارات المختلفة معضلة كبرى أسهمت الأحداث الهائلة في كشفها أكثر، إن لم تسهم في تكريسها أيضاً، فإن الوصول إلى مشتركات بين المنتمين إلى تيارات مختلفة - يمثل القطبين المحوريين لها التياران الإسلامي والعلماني غير ممكن إلا عبر حوار جاد يتطلب أداتين أساسيتين:

الأولى: أن يكون اختيار الوسائل بدالة الغايات المتفق عليها، وهي غايات نظن الوصول إلى ضبطها وتحديدوها سهلاً كلما كانت غايات عامة تمسّ مصلحة الإنسان من حيث هو. وهو ما يسعى بالاستدلال الحواري الذي يختلف عن الاستدلال البرهاني الذي طالما أرهق المتحاورين؛ لأنه يناقش قضايا جدلية يحاول كل طرف إثباتها إثباتاً قطعياً، ودون ذلك خطر القتاد.

والثانية: الوعي بالمغاير، وهو وعي لا يكتفي بالانطلاق من منظور واحد، وإنما وضع المحاور نفسه في وضع محاوره، وتفهم موقفه ومنطلقاته للخروج من الوعي بالذات والوعي بالمغاير إلى وحدة جدلية أرقى. وهو ما يثمر تقارباً في المواقف العملية تجاه مسائل سياسية ومجتمعية واقتصادية وثقافية مثل طبيعة النظام السياسية، والموقف تجاه الحريات العامة، والموقف تجاه فصل السلطات وغيرها.

وكما أن المطلوب من التيار الإسلامي أن يواكب العصر باستنزاف إمكانات التشريع كلها، وتفجير كل إمكانات تأويل النصوص وفق قواعد التأويل بالطبع، وكما أن المطلوب من ممثليه التأصيل لرؤى جديدة عبر ما ذكرنا، وعبر استثمار جديد لنظرية المصلحة، فإن المطلوب كذلك إدراك أن هذا الواقع امتداد لماض واستشراف لمستقبل؛ ولهذا فإن التعاطي مع هذا الواقع يقتضي النظر إلى

الماضي استصحاباً⁽²⁾، وإلى الحاضر استصلاحاً⁽³⁾، وإلى المستقبل سداً للذرائع⁽⁴⁾.

وإذا كان الفكر الإسلامي يدعي شرعية مشتقة من واقع ارتباط الواقع العربي بالدين الإسلامي ارتباطاً لا سبيل لفصله، فإن هذه الشرعية لا تكون ناجزة ما لم يتفاعل هذا الفكر مع الواقع تفاعلاً دينامياً يشخص الواقع في جميع أبعاده، ثم يبحث عن علل الأحكام الشرعية، ويسقط الحكم على المحل الذي يقبل الحلول فيه، وهو ما يقتضيه اقتضاء حتمياً حقيقة تغيّر الواقع الحالي تغيّراً جذرياً عن الواقع الذي استنبطت فيه الآراء الفقهية السابقة.

هذه العملية التي يسميها الأصوليون "تحقيق المناط" تكافئ في المنطق مفهوم التصديق، كما أن تخريج المناط (استخراج العلة) وتنقيحه (تعيين السبب الذي أناط به الشارع الحكم من بين الأوصاف المذكورة في النص) يكافئان مفهوم التصور. وهذه دعوة إلى استخدام جديد لتحقيق المناط الذي لا يبحث عن أصل، وإنما يكتفي بالاستناد إلى علة تتحول إلى أصل.

وإذا كان التيار العلماني يدعي أنه يستمد شرعيته من واقع الدول والمجتمعات المعاصرة، فإن هذا الواقع لا يكون مصدراً للشرعية ما لم يجرّ تتبع سيرورته التاريخية التي حولت إمكان العلمنة إلى واقع على حساب ممكنات أخرى؛ ولأن هذا الممكن قد تحقق في سياق تاريخي له حيثياته، فإن رفعه إلى مستوى القيم المطلقة يصبح دعوى تحتاج إلى إثبات، ولا يكفي كونها واقعاً مهيمناً لإثبات كونيتها وإطلاقها إثباتاً قطعياً، فليست العلمنة منبئة الصلة بواقع تشكلها التاريخي، ولهذا فهي ليست أصولية متعالية.

(2) الاستصحاب في أصول الفقه الإسلامي هو الحكم بثبوت أمر أو نفيه في الزمن الحاضر أو المستقبل، بناء على ثبوته أو عدمه في الزمان الماضي لعدم قيام دليل على تغييره. وواضح ارتباطه بالماضي.

(3) الاستصلاح أو المصلحة المرسلة هو الوصف الذي يلائم تصرفات الشرع ومقاصده، ولكن لم يشهد له دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم به جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وواضح ارتباط الاستصلاح بالحاضر.

(4) سد الذرائع في اصطلاح الأصوليين هو منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة. وواضح أنه ينظر إلى المال.

هل فصل الدين عن الدولة ضرورة؟

يمكن الجواب عن هذا السؤال من خلال تقسيم الضرورة المقصودة في السؤال إلى ضرورة منطقية، وضرورة واقعية.

أما من حيث هي ضرورة منطقية، فنظنّ أن الجواب عن السؤال سيكون بالإيجاب، وإن لدينا حجة نحسبها قاطعة نوجزها في ما يأتي:

إن إحدى المقولات الأساسية للإسلام السياسي التي يكفي تفنيدها للبرهنة على ما ندّعيه من ضرورة منطقية لعملية الفصل هي استحالة اشتقاق المعرفة الأخلاقية إلا من المعرفة الدينية، ولا يستطيع أحد أن ينكر أنها أصل من أصول الإسلام السياسي على اختلاف تياراته وأشكاله.

وتفكيك الأصل الأول من أصول المعرفة الدينية كفيل بكشف عوار هذه المقولة وعدم تماسكها؛ فالأصل الأول للمعرفة الدينية يقوم على أساس وجود خالق واحد كلي القدرة، كلي العلم، كلي الإرادة، كلي الخير، وهذه الصفة الأخيرة تفترض -ضمناً- قدرة لدى العقل البشري الذي يدعي متبنو الأطروحة التي نناقشها أنه واسطتهم إلى المعرفة الدينية -على تمييز الخير من الشر أو ميزاناً يزين به الخير من الشر، وإلا فما أدراه أن هذا الخالق الواحد ليس خالقاً شريراً؟.

ولا ينفع في الإجابة عن هذا السؤال القول: إن ما يأمر به الخالق هو الخير، وما ينهى عنه هو الشر؛ لأن هذا يستلزم طاعته حتى لو أمر بقتل أبرياء أو بخيانة صديق، كما لا ينفع القول: إن أوامره هذه تنطوي على خير آجل غير مدرك من قبل الإنسان؛ لأن هذا يعيدنا إلى سؤالنا الأول عن كيفية تمييزنا لخيريته الكلية المدّعاة من دون امتلاكنا ميزاناً نزين بواسطته الخير من الشر.

نخلص من هذه المناقشة إلى أن المعرفة الأخلاقية لا بدّ منها منطقياً للوصول إلى المعرفة الدينية؛ فهي سابقة عليها وليست مشتقة منها.

أما الضرورة الواقعية، فإن الجواب بالإيجاب سيكون مشروطاً، وبيان ذلك أن هذا الفصل يتوخى عدم فرض رؤية شاملة على من لا يؤمن بها، وعدم التحيز ضد مكون من المكونات، وعدم انتهاك حرية أي فرد.

فاذا كان تبرير قانون ديني مشتقاً من قيم إنسانية عليا، وبفصل عن المحتوى العقدي للدين،

بحيث يصبح قابلاً للوصول إلى العموم، وإذا كان هذا لا ينتقص من قيمة أي مكّون، وإذا لم ينتهك حرية أساسية ترتبط بقدرة الفرد على ممارسة قدراته الأخلاقية الجوهرية.

نقول: إذا تحققت هذه الشروط، فإن عدم الفصل بين الدولة والدين يصبح ممكناً.

فمثلاً إذا برر حظر الإجهاض بقيمة إنسانية ليست مشتقة من نص ديني يقضي بحظره، فإن وجود نص ديني عندها يتفق مع هذا الحظر لا يمنع من فرض قانون بالحظر، وإذا كان وضع الصليب في الساحات العامة لا يشعر غير المسيحي بأنه على هامش الوطن، وأنه غير متساوٍ مع غيره، فلا ضير في وضع الدولة رموزاً كهذه في الأماكن العامة، وإذا كان فرض الذبح الحلال حسب الطريقة الإسلامية لا ينتهك حرية مرتبطة بقدرة غير المسلم على ممارسة قدراته الجوهرية وتحديد مسار حياته، فلا مانع أن تفرض الدولة هذه الطريقة في الذبح.

أما إذا كان منع الحجاب في المدارس سبباً في إرسال رسالة إلى المسلمين بأن ممارستهم لدينهم لا تحظى باحترام متساوٍ، فإن تبرير هذا المنع بأن الحجاب ليس مركزياً في منظومة المسلمين يصبح تبريراً غير كافٍ، وخصوصاً أن الحضر عميقاً في العقلية التي تتبنى هذا التسويغ يمكن أن يفضي إلى اكتشاف تجذرها في رؤية كالفينية تعد الممارسات الدينية ثانوية، ولا صلة لها بجوهر الدين الذي يتطابق جوهره مع الإيمان فحسب.

ولا يخفى أن هذه النتيجة تعني تحيزاً إلى وجهة نظر دينية معينة من حيث تحاول أن تتلطف خلف الحيادية بين الأديان.

ونريد من هذا أن نقول: إن الفصل بين الدين والدولة الذي تحول إلى أقنوم لا يجرؤ العلمانيون على الاقتراب منه فضلاً عن مناقشته ورفضه ليس منفصلاً عن شروط موجبة تجعله ضرورياً.

وخصوصاً عندما نربط إمكانية تحقق هذه الشروط بإمكانية مفتوحة للحوار في فضاء عمومي يمثل فيه المواطنون عقلاً عمومياً ديمقراطياً يتخذ من الحق في الاعتراض إجراءاً للتعبير عن أي رأي يمكن أن يحضّ على إعادة النظر في مدى تحقق هذه الشروط.

أما الطرف الإسلامي، فإن ما نظنه قادراً على تمهيد الحوار معه بغية الوصول إلى مشتركات، لا يكون بمطالبته باطّراح تقديسه لمنظومته، ولا بمحاولة فرض قيم عليه يعدّها غير ملزمة له؛ لأنها من خارج سياقه،

ولكن عبر تليين صلابة المبدأ المركزي الذي تمثل عقيدة التوحيد والنصّ المركزيّ ركنيه؛ لأنّ صلابة المبدأ المركزي هي العقبة في طريق أي تواصل مع الآخر.

تليين صلابة المبدأ المركزيّ

ولعل المبدأ المركزي في المنظومة اللاهوتية، و الذي يغلق سقف الجدل الخلاق؛ لأنه لا يتيح للحوار أن يصل إلى مديات بعيدة عقبة كأداء ليس أمام الحوار المفتوح فحسب، وإنما أمام التسامح مع الآخر.

وفي المنظومة الإسلامية يمثل هذا المبدأ الله والنص المقدس، وإن تليين صلابة المبدأ المركزي يمكن أن يسهم في جعله أقل مقاومة لفتح آفاق الحوار.

و لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن هذا المبدأ المركزي عقبة كأداء في طريق الحوار الديمقراطي؛ لأنّ أحد أكثر تعريفات الديمقراطية تعبيراً عن فحواها هو أنها مكان للغياب: غياب القائد بعد حضوره، وغياب الحزب الحاكم بعد حضوره، فالغياب فيها هو الثابت، والحضور هو العارض.

ولأنّ هذا المبدأ المركزي عصيّ على التغيب، فإن محاولة جده جدياً دياكتيكياً مع الواقع قد يكون سبيلاً لتليين صلابته.

لعلّ في محاولة سبر عمق محاولات تجسيده ما يساعد في تفكيكه، وسلب صفة المركزية التي تسبغ عليه.

فبينما تنوس التصورات في الثقافة الإسلامية الشعبية بين التصور النقيّ للتوحيد، وبين الوصول في بعض الأحيان إلى الوثنية، تعاني الثقافة العالمة من تشظّ في محاولات تجسيده.

فهو عند بعض أهل هذه الثقافة العالمة لا يتجسّد إلا في إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشرع، وتقيم حدود الله.

وعند آخرين يتجسّد في علاقة روحية عمودية بين الفرد وخالقه، تطهر روح المخلوق من أدرانها، وترتقي بها في مراقي الفلاح.

وعند غيرهم يمثل بناء المجتمع التقّي الورع النهج الوحيد الصالح لتجسيد هذا المبدأ.

إنه مفتّت عند من يريدون فرضه، وهو ما يحيل إرادة فرض تصور معين له إلى سلوك استبدادي ينتهجه أشخاص لهم فهم مختلفة لكيفية تجسيده.

وضّع ناظم لنزع مركزيته لدى الإسلاميين (الذين هم أول من يتشظى لديهم المبدأ) بجدله مع الواقع، وفق ما يتيح الممكن الذي يتيح السياق التاريخي، وجدله كعنصر إجرائي (على الأقل) مع منظومات غير الإسلاميين؛ اعترافاً بمكانته في ثقافة مجتمعهم، هما الأداتان اللتان تكفلان تليين صلابته، وتوزيعه، وجعله أكثر قابلية للتناغم مع الديمقراطية، بدل أن يكون سقفاً واطناً يكبح ما تتطلبه من جدل خلاق.

فهو لن يمسح مكان الغياب بحضور غير منقطع؛ لأنه سيكون ذا تجليات متنوعة ذات طابع نسبي بصورها عن فهم بشر نسبية، ويلزم عن ذلك عدم قدرتها على التشبث بالحضور، واضطرارها إلى قبول الغياب، وسيكون (بالاعتراف بمكانته لدى الأطراف المختلفة) مشتركاً بينها، وليس مفروضاً من أحدها على الآخر.

أما تفكيك صلابة النص المقدس، فإن للتوفيق بين المتغايين وسيلة يمكن تجليتها أكثر إذا اتفقنا على أن تحقيق المناط الذي ذكرناه آنفاً، وسيلة تصلح للتوفيق؛ لأنها تحاول تسييل صلابة النص المقدس الذي يستخدمه الكثيرون متراًساً لصد القيم الحداثوية المطلوبة، وإفقاد الذات القدرة على التحقق عبر سجنها في غياهب منظومات تفسيرية من واقع مغاير بمتغيرات مختلفة عن متغيرات الحاضر التي لا يمكن استشراف المستقبل إلا عبر سبرها سبراً عميقاً، ومقاربتها مقارنة منهجية.

وهي تستطيع فعل ذلك؛ لأنها تحول العلة إلى أصل.

وإذا كانت الذات -كما قدمنا- لا يمكن لها أن توجد من دون تأويل لخطابها عبر آخر سواء أكان فرداً أم مجموعة، فإننا نزعّم أن للنص المقدس قابلية للانفتاح على إمكانيات تأويل هائلة؛ لأن الفعل اللغوي فيه -حسب أصوليين مهمين- يخترق الاحتمال جميع مستوياته ما عدا مستوى واحداً، وهذه المستويات:

- النصّ هو ما كان لفظه دليلاً، وبتعبير آخر هو رجحان من دون احتمال.

- والظاهر رجحان مع احتمال.

- والمؤول رجوح مع احتمال.

- والمجمل احتمال مع تساو.

واضح أن الاحتمال قاسم مشترك بين هذه الأقسام - ما عدا القسم الأول، وهو المسمى (النص) - وهو في نظر جمهور يعتدّ به من العلماء نادر وقليل العدد، والمؤول من النصوص يقسم إلى:

- تأويل قريب إذا كان دليله قادرًا على تحويل المرجوح في نفسه راجحًا.

- وتأويل بعيد إذا كان دليله ضعيفًا، وعلى الرغم من اعتماده في قوته وضعفه على توسط الدليل - يبقى الفضاء مفتوحًا؛ لأن الأدلة تتفاوت بحسب مخزون المؤول وقدراته، وتظل قابلة للقبول والرفض.

إن تمييع صلابة النص المركزي عبر استخدام أدوات من داخل المنظومة، لا بفرض أدوات من منظومة مغايرة يمكن أن يجعل الحوار مع المغاير ممكنًا أكثر.

خاتمة

لا نظن أن مطالبة الطرف الإسلامي بنزع قدسية منظومته مطالبة عادلة، ولا نحسبها كذلك مطالبة واقعية؛ لأنها قد تجهض الحوار منذ البداية، ولكن مقارنة المبدأ المركزي المتمثل في عقيدة التوحيد والنص المقدس باستخدام أدوات تناسبه، وليس بقسره على قبول أدوات مخارجه له يمكن أن يكون سبيلاً مفضيلاً إلى تحقيق مقدمات الحوار.

كما أن للعقل العمومي الذي تطالب إتيقا الحوار الهابرماسية بإحلاله محلّ العقل العلمانيّ قدرة على جعل الحوار ممكناً أكثر؛ لأنه يمكن أن يحقق نفس النتائج المتوخاة والمتمثلة في إقصاء المعتقدات الشمولية عن الفضاء السياسي، ولكن من دون الاستناد إلى عقائد شاملة يزرع تحت عبئها العقل العلماني الذي لا يمكن إنكار أن كثيراً من شعاراته ذات حمولة دينية خضعت للعلمنة.

ولعل في نزول الذات في الفكر الغربي من عليائها الأنطولوجي إلى ماهيتها الإستمولوجية، وصولاً إلى عدّها عرضاً بلا نواة ما يتيح لمتبني العلمانية الصلبة أن يقبلوا -على الأقل- إمكانية تمييع هذه الصلابة عبر حوار سياسي لا يركن إلى عقائد شاملة، ولعل في حقيقة انتقال الرؤية العلمية كما ذكرنا- من أحاديثها وإطلاقيّة قوانينها النيوتنية إلى نسبيتها الأينشتانية، وريبيتها الهايزنبرغية ما هو كفيل بصنع عقل لا يفرض مسبقات، ولا يتحرك في اتجاه واحد، وإنما يقبل بالاحتمالية كواقع موضوعي، لا كقصور ذاتي، وبناء عليه لا يكون ثمة مناص من فرض الحوار كضرورة بين رؤى نسبية لا تستطيع أي منها ادعاء امتلاك الواقع.



ثالثاً: ملف العدد الطيب تيزيني، فكره وحياته



رؤية طيب تيزيني حول شروط الإنتاج الفلسفي وآفاقه في الفكر العربي المعاصر

عبد الباسط سيدا⁽¹⁾

مقدمة ذاتية

تعود علاقتي المعرفية بالأستاذ الدكتور طيب تيزيني إلى أوائل سبعينيات القرن المنصرم، إلى عام 1973 تحديداً. وهو العام الذي بدأت فيه دراستي في جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، كما كان يسمى في ذلك الحين.

كان موضوع دراسة الفلسفة والتخصص فيها حلماً بالنسبة إلي منذ أواخر المرحلة الإعدادية وبداية المرحلة الثانوية، بينما كان الوالد -رحمه الله- يوجني نحو الشريعة، ويرغب في ذلك انطلاقاً من تدينه الخاص، ومن نظرة مجتمعنا المحلي إلى منزلة أسرنا ودورها الديني في المنطقة، فقد كان جدي يشرف على مدرسة شرعية فقهية، تخرج فيها كثير من الطلبة الذين كان يحصلون على لقب (ملاً) الذي كان يفتح لهم الآفاق في مجتمع جاهل متعطش إلى المعرفة بميادينها كلها، وذلك إذا أخذنا معايير الربع الأول من القرن الماضي بالحسبان.

كان الوالد لديه الرغبة في أن أدرس الشريعة، وأنا من جهتي كنت متحمساً لدراسة الفلسفة، حتى إنني اخترت الفرع الأدبي في الثانوية العامة من أجلها.

بعد حصولي على الثانوية، دار حوار هادئ بيني وبين المرحوم الوالد، وكان التوافق بيننا هو أن أدرس الجغرافيا كحل وسط. وسافرت إلى دمشق من أجل التسجيل. وقفت في طابور قسم

(1) عبد الباسط سيدا: حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة دمشق 1991، يعمل في مضميري التدريس والبحث، شارك في مؤتمرات عدة حول التاريخ القديم لسورية، وحاضرها، ومستقبلها، له عدد من الكتب والأبحاث المنشورة.

الجغرافيا، وعلى مقربة مني كان طابور قسم الفلسفة. كنت أنظر إليه بحسرة، ولكني كنت أتذكر وعدي لوالدي، ومع مرور اللحظات لم يعد الالتزام بالوعد ممكناً، إذ شعرت بأن مئات الأصوات في داخلي تقول لي: مكانك هناك، وليس هنا. قاومت، وترددت، ولكن فجأة قررت، وتوجهت بخطوات ثابتة وأنا ابن الـ 17 عاماً نحو الطابور المرغوب، لأسجل نفسي طالباً في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، ولن أدخل هنا في تفاصيل ما جرى بيني وبين الوالد بعد معرفته بما أقدمت عليه، فهذا موضوع خاص، سيكون له مجال آخر. وإنما أعود لأتحدث عن علاقتي المعرفية، ومن ثم الشخصية بأستاذي الدكتور طيب تيزيني.

كنا مجموعة من الطلاب الريفيين المهورين بدمشق المدينة، وجامعتها، وكلية الآداب فيها. كل شيء بالنسبة إلينا كان جديداً جذاباً، ولكن الرغبة في المعرفة كانت لديّ على أشدها، والدافع نحو التعرف إلى الأساتذة كان في ذروته. فقد كنا نظن بأنهم ينتمون إلى عالم آخر، عالم المثل والمثال والكمال والعقل الخالص. وكان قسم الفلسفة في ذلك الحين يضم مجموعة من الأساتذة الذين كانت أسماؤهم تتردد كثيراً على ألسنة الطلبة ممن كانوا قد سبقونا في الدراسة: عادل العوا، بديع الكسم، أنطون مقدسي، أسعد عربي درقاوي، عبد الكريم اليافي، جوليت عويشق، نايف بللوز، طيب تيزيني، خضر زكريا وغيرهم.

كان الدكتور طيب من الأسماء الجديدة بعض الشيء، ولكن مع ذلك لفت نظري وأثار اهتمامي أكثر من غيره، بتواضعه، وبساطة لبسه، بشعره الأبيض الذي كان يضيف وقاراً وهيبة على هدوئه واتزان، وحواراته العقلانية.

لم تكن أحوالي المادية تسمح لي بالدوام الكامل في دمشق خلال المرحلة الجامعية الأولى، لذلك كنت أداوم بعض الوقت، وأعود إلى عامودا لبعض الوقت. ولم تكن وسائل التواصل والمواصلات مساعدة، بخلاف حالها اليوم، لذلك كان بقائي في عامودا معناه الانقطاع شبه الكامل عن مناهج الجامعة، وعدم القدرة على متابعة تفاعلات الحياة الأكاديمية الثقافية التي كانت تعد، وفق مقاييس ذلك الحين، نشطة إلى حد ما في دمشق مقارنة بالمناطق الأخرى من سورية.

أول كتاب قرأته للدكتور طيب كان عنوانه: "حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث- الوطن العربي نموذجاً"، وكان من بين المقررات الدراسية في السنة الأولى على ما أذكر. جذبني الكتاب بمضمونه، ولغته، ولا سيما المصطلحات التي كان يستخدمها بسلاسة ودقة وفصاحة يُحسد عليها.

ثم قرأت كتابه الآخر الذي كان قد صدر عام 1971 "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط". أعجبت بطرحه، وكان يمثل بالنسبة إلي في ذلك الحين، وأنا في تلك السن، كنزاً معرفياً، كان علي أن أعمق معرفتي به، وأتابع المصادر والمراجع التي كان يقوم عليها، أو يشير إليها. وقد اتخذت ذلك الكتاب موضوعاً لأول محاضرة فكرية لي قدمتها في المركز الثقافي براس العين/سري كاني، حيث كنت أدرّس مادة الفلسفة لطلبة الثانوية، وكان ذلك بعد حصولي على الإجازة الجامعية الأولى عام 1977.

وجاءت مرحلة الدراسات العليا، لتتعمق علاقتي الفكرية والشخصية بالدكتور طيب، كما أحب أن أسميه دائماً. فقد كنت أزوره في مكتبه في القسم، وفي منزله أحياناً الذي كان يقع في مشروع دمر الحديث الإنشاء حينئذٍ، نحن نتحدث الآن عن عام 1978.

بعد حصولي على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، كان توجيهي هو أن أدرس المنطق، كنت أريد أن أتخصص في المنطق الرياضي، وأعمل تحت إشراف الأستاذ الدكتور بديع الكسم، هذا على الرغم من علاقتي الخاصة بالدكتور طيب. فقد كنت معجباً مأخوذاً بدوال القضايا، والمعادلات المنطقية، وجداول الصدق ومفاهيم التضمن والشمول والاستغراق، وغيرها. كنت أميل إلى المنطق أكثر من التراث. درّسني المنطق كل من المرحومين الدكتور بديع الكسم والأستاذ يوسف حبيب.

غير أن الذي حصل هو أن أنظمة الجامعة في ذلك الحين لم تكن تسمح للأستاذ المشرف بتجاوز العدد المخصص له من طلبة الماجستير أو الدكتوراه. ولم يكن هناك أي شاغر عند الدكتور بديع، فكان رأيه هو أن أفتح الأستاذ الدكتور صادق جلال العظم بموضوع الإشراف، لأنه، وفق رأي الدكتور بديع، كان الأفضل من جهة الاطلاع على المنطق، والأكثر قدرة من غيره في هذا المجال، وذلك مقارنة بالأساتذة الذين كانوا لدينا في القسم في ذلك الوقت.

وتم التوافق بيني وبين أستاذي الدكتور صادق العظم على أن يكون موضوع أطروحة الماجستير هو المنطق الوضعي عند زكي نجيب محمود، مع تناول عام لدراساته في مجالات التراث والفن والنقد الأدبي.

ولكن علاقتي بالدكتور طيب استمرت، واطلعت أكثر على كتبه الجديدة منها: "التراث والثورة" الذي صدر في بدايات الحرب الأهلية اللبنانية، ومع الوقت كنت أشعر بأن نقاطاً مشتركة كثيرة تجمع بيننا، منها الموقف من الاستبداد والفساد، والموقف النقدي لسياسة النظام في ميدان تسطيح العقول والضمائر، هذا إلى جانب الفكر الاشتراكي، وذلك بالانسجام مع الأجواء الفكرية التي كانت سائدة في ذلك الحين.

الدكتور طيب كان لديه توجه قومي عربي، في حين كنت أنا في ذلك الوقت من الكوادر المتقدمة في الحزب اليساري الكردي. وقد أطلعتة على جانب من نشاطي السياسي، على الرغم من أنه كان نشاطاً سرياً، يُعاقب صاحبه عادة بالسجن لمدة غالباً ما كانت تطول. ولكنني مع ذلك كنت أتعامل مع دراساتي بعقلية مهنية، أفصل بين الأكاديمي والسياسي. ولا أذيع سرّاً هنا إذا ما قلت بأنني لم أحب السياسية، خاصة في مجتمعاتنا، فقد كان عالمي المفضل هو العالم الأكاديمي دائماً، ولكنني مارست السياسة من باب الواجب، ولم أتخذها مهنة لنفسني. وفي هذه الخاصية كنت أشارك مع الدكتور طيب الذي كان يقدم تحليلات ودراسات سياسية من حين إلى آخر من موقعه مفكراً حريصاً على النهوض بمجتمعه، وتأمين فرص التقدم له، وضمان مستقبل أفضل لأجياله المقبلة.

ولكن الذي حصل في ما بعد، هو أن الأحوال الصحية الخاصة بالدكتور صادق، إلى جانب تنقله بين دمشق التي عاد إليها في عام 1978 للتدريس في قسم الفلسفة، وبيروت حيث منزله ومركز نشاطه البحثي الذي لم يكن من المسموح له ممارسته في دمشق.

وُزّع طلبية الدكتور صادق على الأساتذة الآخرين، بالتوافق طبعاً. وهنا اخترت أن أكون مع الدكتور طيب الذي كان مطلعاً على مخطط البحث، متابعاً تطورات، ولكن الذي حصل أن التوجه العام للرسالة تحول نحو التراث بعد أن كان متمركزاً حول الوضعية المنطقية كما أسلفت.

وفي هذه المرحلة تعمقت علاقتي بالدكتور طيب، وأصبح يطلعني بصورة أعمق على أفكاره وتوجهاته السياسية، كان ينتقد النظام بمرارة وبقسوة في جلساتنا الخاصة، ولكنه في الوقت ذاته لم يكن يعول على المعارضة الموجودة، فقد كان تقييمه لها هو أنها لا ترتقي إلى المستوى المطلوب، لذلك اعتمد أسلوب الخطوات المتوازنة على الصعيد الفردي، وبالتعاون مع يثق بهم. وكانت تلك الخطوات تتجسد في المواقف المعتدلة، ولكن المتمسكة بالثوابت.

ومن أجل أن يستمر في نشاطه الأكاديمي الذي كان يفتح له الآفاق البحثية، ويمكّنه من التواصل مع الشباب في المقام الأول، كان يعتمد صيغة التعميم، وذلك تحاشياً لقمع السلطات التي كانت تتحسّب لمثل هذه الظواهر، وتعمل على وأدها أو احتوائها بالسبل كلها.

وفي الثمانينيات، تحول الدكتور طيب إلى ظاهرة ثقافية، فقد كان يمتلك جمهوراً واسعاً بين الطلبة الجامعيين من مختلف الانتماءات والمناطق، هؤلاء الذين كانوا يحرصون على الوجود في محاضراته العامة، وتلك التي كان يلقيها على طلبة الفلسفة، وكان لديه منزلة خاصة لدى المثقفين والأكاديميين

خارج أسوار الجامعة، وبين الأكاديميين والمثقفين العرب الذين كانوا يتوافدون إلى دمشق للمشاركة في المهرجانات والمناسبات مثل مهرجان المسرح ومهرجان السينما، والندوات الموسعة التي كانت تنظمها مجلة النهج، هذا إلى جانب النشاطات والندوات التي كانت تُنظم تزامناً مع معرض الكتاب، فقد كان الدكتور طيب موضع الاحترام والتقدير من قبل الجميع.

إلى جانب ذلك، كان الدكتور طيب يشارك في المؤتمرات واللقاءات الفلسفية سواء في مصر أم تونس والجزائر والمغرب والخليج، وفي أوروبا وحتى في الولايات المتحدة الأميركية، حتى أصبح اسماً معروفاً على مستوى العالم العربي، ومن الطبيعي أن يتعرض للانتقاد من قبل بعض زملائه من حين إلى آخر، ويمكن تفسير ذلك في الأحيان معظمها بتباين وجهات النظر والمنطلقات، أو بالحسد العلمي، أو منافسة "الكار" على حد تعبير الدكتور خضر زكريا. أو المنافسة على النجومية إذا صح التعبير. ولكن الدكتور طيب كان يفرض احترامه بنضجه، ورزاقته، ورجاحة عقله، وغيرة إنتاجه المعرفي البحثي، وأسلوبه الرصين.

كانت لدى الدكتور طيب علاقات احترام متبادل مع عدد من رجال الدين المتنورين، ولم يكن يخشى من المناظرات والمناقشات، أو يتحاشاها، بل كان في مقدوره تناول أصعب الموضوعات مع أصحاب الرأي المختلف، أو المواقف المتباينة، وبموضوعية وهدهوء، ومن دون أي تجاوز لأصول النقاش والحوار وآدابهما. وكان يتشارك هذه الخاصية مع صادق العظم. ونحن إذا عدنا إلى حوار طيب تيزيني مع محمد سعيد رمضان البوطي وحوار صادق العظم مع كل يوسف القرضاوي وحسن الترابي، ندرك مدى نضج علمين من أعلام الفكر اليساري العلماني السوري، بل العربي بصورة عامة.

في بداية الثورة، تواصلت معه، كان مسانداً داعماً. وتطورت الأمور، وتصاعدت الثورة، ولم يعد الاتصال مع الطيب ممكناً، حرصاً مني عليه، ولكنني كنت أتابع أخباره. وفي أثناء زيارة رسمية إلى برلين، مع وفد من المجلس الوطني السوري خريف عام 2012، تواصلت معي الإخوة في قناة دويتشه فيله الألمانية من أجل إجراء حوار معمق حول سورية، قلت لهم: سأبلي الدعوة إذا كانت الأحوال مساعدة. وفي الموعد المحدد، دق جرس الهاتف، وأخبروني من استعلامات الفندق أن صحافية تريد الحديث معي، قلت فلتفضل، وجاء الصوت ليقول: أنا ريم تيزيني. لم أصدق أذني، فريم التي شاهدتها آخر مرة كانت طفلة مع والدتها الألمانية زوجة الدكتور الطيب، وذلك قبل مغادرتهم سورية في ظل أوضاع صعبة. قالت أعرف طبيعة العلاقة المتميزة بينك وبين والدي، وأعرف مدى الاحترام المتبادل بينكما، لذلك حرصت على أن آتي بنفسني، لنذهب سوياً إلى القناة. وهذا ما كان. حملت ريم تحياتي الحارة لوالدها، وتميناتي له بالصحة المستمرة، وكان من بين أحلامي أن أعود يوماً إلى دمشق، وأزور أستاذي

من جديد، ولكن الأحلام، حتى البسيطة منها، باتت مستحيلة التحقق في واقعنا السوري بكل أسف. يقول الكاتب السويدي، اليوناني الأصل، ثيودور كاليفاتيدس: مأساة المهاجر أنه يحنُّ باستمرار إلى العدم، يحنُّ إلى أشخاصٍ قد تغيروا، وإلى أماكن قد تغيرت، ولكن مأساتنا، نحن السوريين، أقسى وأشد، فنحن نحنُ إلى أماكن لم تعد موجودة، وإلى أشخاصٍ نبلاء باتوا في العالم الآخر.

تمهيد وتحديد

سنحاول في هذا البحث الإحاطة بوجهة نظر الدكتور طيب تيزيني حول إمكان الإنتاج الفلسفي في المجتمعات العربية المعاصرة، والعراقيل التي حالت، وما زالت، دون ظهور إنتاج فلسفي عربي معاصر متميز. وسنتوقف عند ما ذهب إليه بخصوص شروط هذا الإنتاج، وإمكانه.

في هذا البحث سنتناول في القسم الأول وجهة نظر الدكتور طيب تيزيني حول العراقيل والأسباب التي حالت، وما زالت تحول، دون ظهور إنتاج فلسفي عربي متميز أصيل في المجتمعات العربية المعاصرة. وأمر كهذا يلزمنا من دون شك بالعودة إلى التحليلات والتفسيرات التي قدمها الدكتور طيب حول الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي في العصر الوسيط، وذلك من جهة المقدمات التي انطلق منها، والموضوعات والمشكلات التي تناولها وتصدى لها، فضلاً على الآليات التي اتبعتها، والعراقيل والتحديات التي واجهها. ولكن جهدنا في هذه الورقة البحثية سيمركز بصورة أساس حول كتاب: "آفاق فلسفية عربية معاصرة" الذي كتبه بالاشتراك مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي⁽²⁾.

وفي القسم الثاني، سنقدم وجهة نظرنا حول ما ذهب إليه الدكتور طيب، وسنعمل على تقييم المقدم بما له وما عليه.

(2) طيب تيزيني وأبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفة عربية معاصرة. (دمشق/ بيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 2001).

الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر

الفلسفة في العالم العربي الراهن هي في أزمة⁽³⁾؛ وهذه الأزمة تتزامن مع "ما أُعتبر نهاية للفلسفة المادية الجدلية، وبداية لفلسفات ما بعد الحداثة والتفكيكية، وابتلاعًا للإرهاصات الفلسفية العربية منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر حتى الآن".⁽⁴⁾

وأزمة الفلسفة هذه هي - وفق ما يذهب إليه تيزني- ذات شقين: معرفي وأيديولوجي. وما يعنيه بالشق أو الجانب المعرفي هو استنفاد القضايا التي تمحورت حولها الفلسفة في تاريخها الطويل، بينما ينطوي الجانب الأيديولوجي على ما تتضمنه الفلسفة من دلالات ومواقف اجتماعية⁽⁵⁾.

وعلى الرغم من ملاحظاته السابقة على التيارات الفلسفية المختلفة التي شهدتها الساحة العربية منذ مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى سبعينيات القرن المنصرم، ونقده القاسي لبعضها في مراحل السبعينيات والثمانينيات، يرى الدكتور طيب أن "الجهود التي أنجزها زكي نجيب محمود من موقع الوضعية المنطقية، وعبدالرحمن بدوي من موقع الوجودية، ورينيه حبشي من موقع الشخصية، ومحمد عابد الجابري ومطاع الصفدي من موقع البنيوية، ومحمود أمين العالم وحسين مروة وغيرهما من موقع الماركسية، وحسن حنفي من موقع الفينومينولوجيا"، كانت جهودًا واعدة، أسهمت في نشر الفلسفة، وحصولها على منزلة مقبولة في الأوساط الثقافية⁽⁶⁾، ولكنها لم تتمكن تحفيز الإنتاج الفلسفي "بمستويات متقدمة من العمق ومتوهجة وذات تأثير شمولي".⁽⁷⁾

(3) 12 المصدر السابق نفسه، ص 154.

(4) المصدر نفسه، ص 154.

(5) المصدر نفسه، ص 155.

(6) المصدر نفسه، ص 155.

(7) المصدر نفسه، ص 156.

ولكنها مع ذلك كانت، وفق تقييم الدكتور طيب لها، في المجمل ظاهرة إيجابية مقارنة مع ما حصل في مرحلة ما بعد الحداثة؛ إذ تراجع الاهتمام بالمنظومات النظرية المنهجية والأيدولوجية، كما تراجع الاهتمام بالفلسفة لصالح العلم. وبرز اتجاه "علموي" يدعو إلى التركيز على العلوم الطبيعية، وإقصاء الفلسفة عن دائرة الاهتمام. فقد وجد بعضهم أنها تمتلك وظيفة لغوية في المقام الأول، لذلك كانت المطالبة بتركيز الاهتمام على فلسفة اللغة، ومن هؤلاء زكي نجيب محمود الوضعي المنطقي الذي تحوّلت الفلسفة عنده إلى محض أداة للتحليل لا أكثر، لتفقد بذلك موضوعاتها الأساس، وهي الموضوعات الأنطولوجية والمعرفية والقيمية⁽⁸⁾.

وما يسجله الدكتور طيب في هذا السياق هو أن الفلسفة مطلوب منها في عصرنا هذا أن تصبح خادمة للعلم، بعد أن كانت في العصور الوسطى خادمة للشرعية أو اللاهوت⁽⁹⁾. وبالتناغم مع هذا المنظور، يتوجه بالنقد للتيار البنيوي في صيغته العربية، لكونه انطلق من مفهوم البنية والانفصال، وأهمّل السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي في دراسته للإنتاج الفلسفي العربي عبر مختلف المراحل⁽¹⁰⁾.

ويحدد الدكتور طيب ثلاثة أسباب، يرى أنها أسهمت بصور فعلية في تراجع الاهتمام بالفلسفة في العالم العربي المعاصر، وهي:

1. السبب الأول، ويتشخص في غياب أحد أهم عناصر التحفيز على التفكير الفلسفي، وهو العلم، "فلقد ظهرت الإرهاصات الفلسفية في المجتمع العربي الحديث المعاصر مع غياب يكون تاماً للإنتاج العلمي العربي"⁽¹¹⁾.

2. أما السبب الثاني، فيتجلى في أن ما ترجم من نصوص فلسفية عن لغات غربية خصوصاً، إلى اللغة العربية، وسّع دائرة الفكر الفلسفي العربي بحيث وصلت إلى أوساط شعبية، وأسهمت بصيغة ما في تكوين وعي فلسفي، ولكن ذلك كله أدى إلى مأزق ذي شقين اثنين: واحد نظري فلسفي تمثّل في

(8) المصدر نفسه، ص 146.

(9) المصدر نفسه، ص 146.

(10) المصدر نفسه، ص 147.

(11) المصدر نفسه، ص 156.

تراكم فلسفي يفتقر إلى أي ناظم. وآخر لغوي اصطلاحي ظهر على مستوى المصطلحات ومستوى اللغة الفلسفية اللائقة من جهة الدقة⁽¹²⁾.

وفي تناوله طبيعة الفلسفة، يرى الدكتور طيب أنها "نسق نظري عالي التركيز في تجريدته وعموميته مما يستدعي انجاز جهد نظري مكثف"⁽¹³⁾. وهذا فحواه أن الفلسفة هي نخبوية بمعنى من المعاني. وما يؤكد توجهه هذا هو رفضه للتوجه الشعبي الذي يزعم أنصاره أن لك إنسان فلسفته⁽¹⁴⁾.

ولكن الطابع النخبوي الذي يتمثل في المنظومة النظرية من المفهومات والمقولات والمسائل التي تقوم عليها الفلسفة لا يجعلها خاصة بشعب دون غيره، أو شعوب دون غيرها؛ بل هي خصيصة يمكن أن تحظى بها الشعوب كلها من موقع وضعياتها المشخصة، وبناء على تفاعلات تلك الوضعيات مع الإنتاج الفلسفي الإنساني بصورة عامة. فالفلسفة العربية الإسلامية قد تأثرت - وفق ما يذهب إليه الدكتور طيب- تأثراً عميقاً بالفلسفات اليونانية والهندية والفارسية والصينية، ولكن من دون أن يفضي ذلك إلى اندماجها بواحدة منها، خصوصاً اليونانية⁽¹⁵⁾.

وحول السؤال عن إمكان نشوء فلسفة أو فكر فلسفي في المجتمع العربي المعاصر، يقول الدكتور طيب بضرورة توافر جملة شروط، لا بد منها لتكون بمنزلة المقدمات الممهدة للإنتاج الفلسفي النظري. وفي مقدمة هذه الشروط يأتي تقسيم العمل الاجتماعي الإنساني، الذي يجعل الانتاج النظري الفلسفي نسقاً ذهنياً مستقلاً، بقدر معين من النسبية، عن الانتاج المادي الاجتماعي⁽¹⁶⁾.

فما يلاحظه هو أن "المجتمع العربي- في كل تجلياته القطرية- لم يتمكن من تحقيق قفزات تاريخية في ميدان انجاز المهمات الكبرى التي تنتظره، مثل الثورة الصناعية والثورة الزراعية والثورة العلمية والتعليمية، والإصلاح باتجاه مجتمع سياسي مدني يضبط إيقاعه وصراعاته؛ مما يتيح له - فيما إذا

(12) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: المصدر نفسه، ص 156-157.

(13) المصدر نفسه، ص 175.

(14) المصدر نفسه، ص 176.

(15) المصدر نفسه، ص 177.

(16) المصدر نفسه، ص 178-179.

تحقق ذلك- أن يسير قدماً إلى الأمام على طريق تقسيم العمل فيه، ومن ثم باتجاه عملية التخصص النظري والعلمي"⁽¹⁷⁾.

وما يستنتجه الدكتور طيب هنا هو أن عدم تحقق هذا الأمر هو ما يفسر هيمنة النزعة الموسوعية، أو ما يقترب منها في حقل الإنتاج الثقافي العربي، وذلك على نحو لا يتيح للباحث والعالم والفيلسوف أن يتفرغوا بقدر كاف لخصوصية نشاطهم، الأمر الذي يؤدي إلى تداخل الاهتمام الفلسفي مع الاهتمام بالقضايا العامة للبلد وهمومه⁽¹⁸⁾.

أما الشرط الثاني، فهو يتمثل في التعددية الأيديولوجية والثقافية العامة ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع. وما يسجله الدكتور طيب هنا هو أن المؤسسات الموجودة في مختلف الدول العربية لا ترقى إلى مستوى إنتاج تلك التعددية، وحمايتها، وتطويرها، بل هي مؤسسات تحرص على فرض الرأي الواحد، وتكريس توجهات القائمين على السلطة بغض النظر عن الطابع المعلن لهذه السلطة.

فالتعددية غائبة في المجتمعات التي تسوّق نفسها باسم الوطنية والتقدمية، وفي تلك التي تعتبر الدين سواء الإسلامي أم المسيحي هويتها ومرجعيتها. فهناك فكر ظلامي شمولي مهيمن، لا يقتصر على الأصولية ذات البعد الديني، بل "إن الفكر الظلامي يبرز كذلك، بل ربما من حيث الأساس، في معظم تجليات النظام السياسي العربي"⁽¹⁹⁾.

أما الشرط الثالث، من بين الشروط التي يحددها الدكتور طيب لإنتاج فلسفي حقيقي في مجتمعاتنا راهناً، فهو شرط الحرية، وهو في الواقع امتداد للشرط الثاني المطالب باحترام التعددية. وما يعنيه بهذا الشرط هو التدرج في التفكير الحر بعد إزالة العراقيل التي تحول دون إمكان إنجاز التفكير الفلسفي على نحو مفتوح في السطح كما في العمق⁽²⁰⁾.

وما يذهب إليه في هذا المجال هو أن هذه الحرية تتحقق على قاعدة التراكم التاريخي المؤسس على

(17) المصدر نفسه، ص 179.

(18) المصدر نفسه، ص 179.

(19) المصدر نفسه، ص 180.

(20) المصدر نفسه، ص 181.

جدلية التواصل والقطيعة⁽²¹⁾. الأمر الذي سيمكّن النص والخطاب الفلسفيين التعبير والإفصاح عن نفسيهما ببساطة واسترسال، ومن دون الحاجة أو القابلية للتلوث والاختراق "بعناصر التقية الأيديولوجية والمعرفية كالحذر والارتباك والمرواغة والمواربة"⁽²²⁾.

أما في ما يتصل بأوضاع الإنتاج الفلسفي العربي الراهن، فهي تمارس دورًا سلبيًا من جهة أنها تدفع بصاحبها إلى الحذر، والتحسّب للمخاطر والتهديدات من جانب الخطابين الفقهي والسلطوي، وكذلك الخطاب الشعبي المضطرب الهائج أحيانًا، والهادئ أحيانًا أخرى⁽²³⁾.

ومما يذهب إليه الدكتور طيب في هذا المجال، هو أن "الأحداث الكبرى والصغرى التي مرّت، وتمرّ في بعض أوساط الفكر العربي الراهن، على الأقل منذ العقود الثلاثة الأخيرة، من تكفير وتشهير وزندقة، ومن ملاحقة وسلب للحرية والاعتقال السياسي والتهجير، تقدّم أدلة مأساوية على ما نحن بصددده في المجتمع العربي بكل أنماطه، دون استثناء"⁽²⁴⁾.

أما الشرط الرابع، الذي من شأنه الإسهام في خلق حوار فلسفي مفتوح بين منتجي الفكر الفلسفي أنفسهم، وبينهم وبين الجمهور، فهو يتمثّل في ضرورة وجود مؤسسات علمية وفكرية تحتضن الإنتاج الفلسفي، وتدعمه وتحميه وتنشره. ويشير من بين هذه المؤسسات إلى الجامعات والمعاهد والمراكز والمؤسسات البحثية، إلى جانب المؤسسات الإعلامية والمعلوماتية⁽²⁵⁾.

وحول الإعلام العربي، ودوره في ترويض الفكر المعرفي وتسطيحه، يرى الدكتور طيب أنه إعلام متخلّف، ناطق- في عمومته وإجماله- باسم نخبة سياسية ومالية وثقافية وعسكرية تكوّن ركائز النظام السياسي العربي⁽²⁶⁾.

(21) المصدر نفسه، ص 182.

(22) المصدر نفسه، ص 182.

(23) المصدر نفسه، ص 182.

(24) المصدر نفسه، ص 183.

(25) المصدر نفسه، ص 183.

(26) المصدر نفسه، ص 184.

هذا الإعلام غير مؤهل لا لتعميم إنتاج فلسفي فعلي، ولا للتحفيز على الدخول في حوار فلسفي⁽²⁷⁾.

وهذا الأمر يدفع بالناس نحو "البحث عن بدائل في الإعلام الخارجي الغربي العولمي بصورة خاصة، أي ذاك الذي يسعى تحديداً إلى تفكيك الهويات الوطنية والقومية والقيمية وغيرها، مما يسهم في تحويل الجمهور إلى تلميذ مروض لهذا الإعلام."⁽²⁸⁾

ونتيجة تفاعل الأوضاع الخارجية مع الأوضاع الداخلية التي يعيشها منتجو الفلسفة، لا يتمكن النص والخطاب الفلسفيان الإفصاح عن مقاصدهما البعيدة والحاسمة بصورة واضحة؛ لذلك يكون اللجوء إلى الرمز والمجاز والكنائية، ويصبح القارئ اللبيب أمام مهمة صعبة تتمثل في فض مغاليق النص، والبحث عن المعنى الذي يبقى في قلب الشاعر⁽²⁹⁾.

وفي سبيل تجاوز هذه الوضعية التي تهدد الهوية القومية والقيمية الحضارية التاريخية للمجتمع العربي- وفق ما يذهب إليه الدكتور طيب- لا بد من مشروع نهضوي يكون حامله الأمة برمتها، يتمحور حول الوضعية المشخصة واحتياجاتها، لتصبح هذه الأخيرة هي المقياس لاستلهاام التراث، والاستفادة من منجزات العصر. وذلك بموجب ما يسميها الدكتور طيب بجدلية الماضي والحاضر التي تقوم على مفهوم القطع والاتصال⁽³⁰⁾.

حول أهمية إنتاج فلسفي عربي واحتماليته

يعتبر الدكتور طيب الإنتاج الفلسفي العربي ضرورة لإنجاز مهمات النهوض بالوضعية المشخصة التي تعيشها المجتمعات العربية، وهو لا يتعامل مع دعوة من هذا القبيل بوصفها صيغة من صيغة الانعزال أو التمييز القومي إذا صح التعبير، وإنما يرى في سياق جدلية الخاص والعام، أن الفلسفة

(27) المصدر نفسه، ص 184.

(28) المصدر نفسه، ص 184.

(29) المصدر نفسه، ص 186.

(30) المصدر نفسه، ص 191-192.

هي نزوع جدلي إلى الخاص عامًا وإلى العام خاصًا⁽³¹⁾.

فهي (الفلسفة) بتركيزها على الوضعية المشخصة لا تقوم بعملية فصل بين هذه الأخيرة والسياق العالمي الإنساني الأوسع، كما أنها لا تهمل من اهتمامها بهذا الأخير، وتفاعلها معه، المهمات والقضايا التي تستوجبها، وتثيرها الوضعية المشخصة التي تعيشها المجتمعات العربية. وبناء على ذلك، يشدد على وظيفة أساس من الوظائف التي تقوم بها الفلسفة بحكم طبيعتها، فهي، وفي بنيتها واتجاهاتها، تدعو لوحدة البشرية في نطاق اختلافها، باعتبارات سوسيولوجية وثقافية وتاريخية⁽³²⁾.

وانسجامًا مع هذا التوجه، يدعو الدكتور طيب إلى عدم التفريط بتاريخ الفلسفة لصالح راهنيتها. فهو يحذر من الوقوع في شرك العدمية الفلسفية اللاتاريخية، فمن غير الممكن أن نفهم نظرية الحقيقتين لدى ابن رشد "بعيدًا عن المقدمات التاريخية التي أرهصت بها في ضوء ما قدمه الفارابي"⁽³³⁾.

وحتى على الصعيد العلمي الطبيعي تحديدًا، لا يمكن أن نفهم النظرية النسبية من دون الاطلاع على دور التقدم النظري المنهجي الذي أسهم في عملية الانتقال من النيوتونية إلى النسبية⁽³⁴⁾.

وبناء على ذلك، يرفض التعامل مع القضايا الكبرى التي تمحور حولها النتاج الفلسفي عبر تاريخه الطويل، وكأنها قضايا زائفة. وهو يشير في هذا المجال إلى قضايا الوجود والمعرفة والقيمة⁽³⁵⁾.

وفي سياق تحديده ماهية الموضوعات والمحاور والوظائف التي ستناط بالإننتاج الفلسفي العربي المعاصر المحتمل، يحدد الدكتور طيب ملامح خصوصية الفكر العربي المعاصر التي تتجلى، وفق ما يذهب إليه، في الضرورة التاريخية المنطقية لإنجاز مشروع نهوض عربي تنويري جديد، ضرورة تستوجب القطع مع جملة مفهومات منها: الفيلسوف الموسوعي والفيلسوف المتخصص، وفيلسوف

(31) المصدر نفسه، ص 193.

(32) المصدر نفسه، ص 194.

(33) المصدر نفسه، ص 195.

(34) المصدر نفسه، ص 195.

(35) المصدر نفسه، ص 195-196.

التاريخ وفيلسوف اللغة الوضعي⁽³⁶⁾.

فالنزعة الموسوعية التي يتسم بها نتاج عدد من المعاصرين المشتغلين في الفلسفة، لا تؤدي إلى مستوى من التفلسف الإبداعي.

فضلاً على أن النزعة العلمية التي يدعو إليها بعضهم، تصرّ على إخراج المسائل الفلسفية الأساس من إطار المنظومة الفلسفية، والحجة أنها قد استنفدت معرفياً، بل هي معيقة علمياً⁽³⁷⁾.

وانسجاماً مع ما تقدم، يرى أن الناشطين الفلسفيين العرب يواجهون راهناً مهمة منهجية ونظرية فائقة الحساسية، تتمثل في الإجابة عن السؤال الآتي:

"كيف يمكنهم أن يتجاوزوا دينك المفهومين اللذين يعيقان القيام بعمل فلسفي ذي أفق استراتيجي إبداعي ومقترن جديلاً بالإنتاج العلمي؟"⁽³⁸⁾.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال يحدد الدكتور طيب جملة أمور يعدها متعذرة التجاهل، وهي:

1. سقوط مفهوم الموسوعية في الفلسفة، وذلك بعد أن أرغمت على التخلي عن كثير من القضايا والمسائل والمشكلات التي كانت تعد ضمن نطاق اختصاصها لصالح العلوم المختلفة، ولكن النسق النظري الذي يمنح الفلسفة هويتها ظل قائماً.

2. على الرغم من التقدم العلمي في مختلف الميادين، ورغم هيمنة ظاهرة التخصص الدقيق في ميادين العلوم الطبيعية، برزت مجموعة من الأسئلة والصعوبات التي لا يمكن الإجابة عنها، أو إلقاء الضوء عليها، من دون نسق نظري تهيّج ما من النمط الفلسفي، الأمر الذي يعني عودة ثانية إلى الفلسفة بعد أن اكتشف العلم حدوده.

3. أما الأمر الثالث الذي يتوقف عنده الدكتور طيب في سياق تناوله الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، فهو يتشخص في مشكلات كبرى لا تحصى، يعانها المجتمع العربي الذي بات أشبه ما يكون

(36) المصدر نفسه، ص 197.

(37) المصدر نفسه، ص 199.

(38) المصدر نفسه، ص 200.

بالحطام، وهي مشكلات تلزم مجموعة من المفكرين العرب الناشطين في الحقل الفلسفي بالتفاعل معها، ودراستها، والعمل على تقديم مشروعات الحلول الخاصة بها، ما يثقل كاهلهم، ويبعدهم عن ميدان بحثهم الأساسي.

فهؤلاء ليس في مقدورهم التنصل من المشكلات التي تعد جزءاً من الوضعية العربية المشخصة الراهنة.

وبناء على ذلك، يشدد الدكتور طيب على أن الأفق الفكري الفلسفي في الوضعية العربية المعاصرة، لا بد أن يمر بطريق التلوث والاختراق من قبل المشكلات ذاتها.⁽³⁹⁾

وهو لا يوافق أولئك الذين يعلنون أن الإنتاج الفلسفي لا بد أن يكون خاصاً كونياً، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون فلسفياً⁽⁴⁰⁾. لأن أمراً كهذا مؤداه الإعلان عن انتهاء الفلسفة، وإقصاؤها من التاريخ الإنسان⁽⁴¹⁾.

ولا يخفى مدى تناغم مثل هذا الإعلان مع جملة من العمليات التفكيكية التي أعلن أصحابها أقول الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ، وتكريس الانفصال على حساب الاتصال، وما بعد الحداثة، ونهاية الفلسفة⁽⁴²⁾.

ولكن مع ذلك، لا يفقد الدكتور طيب الأمل، بل يؤكد وجود جملة من المسائل التي يمكن أن تكون مؤثرة في ضبط نشوء فكر فلسفي عربي معاصر، ومن أبرز هذه المسائل:

1. مسألة الحرية والديمقراطية

والمعني بها ضمان حرية الإنتاج الفلسفي والفكري الإبداعي بصورة عامة، بعيداً عن تدخلات الأطر

(39) المصدر نفسه، ص 200-201.

(40) المصدر نفسه، ص 203.

(41) المصدر نفسه، ص 203.

(42) المصدر نفسه، ص 204.

السياسية والمجتمعية ذات الرؤية الظلامية التي تفرض الرأي الواحد. ولا تحترم الآخر المختلف، ولا تقييم وزناً لتعددية الآراء في كل الحقول⁽⁴³⁾.

ومثل هذه الحرية لا يمكن أن تكون مشروطة بضوابط خارج ضوابطها ونواظمها⁽⁴⁴⁾.

" وبهذا تتاح للفلسفة أن تفصح عن نفسها وتعبّر، بوصفها تجلياً من تجليات الحرية، وحافزاً عليها، بل - في مرحلة متقدمة - معيداً لبنائها"⁽⁴⁵⁾.

2. مسألة الفلسفة والأيدولوجيا

ما يستوقف في موقف الدكتور طيب من الأيدولوجيا والعلاقة بينها وبين الفلسفة، هو أنه لا يدعو إلى إلغائها نهائياً، بل يسلط الضوء على النزوع الأيدولوجي الذي يهيمن على مواقف أولئك الذين يحاربون الأيدولوجيا بوصفها "مسألة فكرية زائفة، تحولت إلى (شُرْك) يحاصر المعرفة الفلسفية المؤسسة ابستمولوجياً، وينتهك خصوصيتها (النقية)"⁽⁴⁶⁾.

ويتوجه الدكتور طيب بالنقد إلى أولئك الذين ينظرون إلى تاريخ الفلسفة في العصور العربية الوسيطة "على أنه تاريخ لأيدولوجيا عربية تراوحت مع الفلسفة اليونانية"⁽⁴⁷⁾. فهو يعتبر أن تلك الفلسفة كانت قراءة عربية إسلامية للفلسفة اليونانية، انطلاقاً من شروط وحاجات الوضعية العربية الإسلامية المشخصة في ذلك الحين. وبناء على ذلك يرى أن الإنتاج الفلسفي العربي، المقترح، المطلوب، سيكتسب ايدولوجية تعبوية تمكّنه من تكريس ما أحدثه من تأثيرات على صعيد الواقع المشخص، وبالتالي كيفية محافظته على ذلك، بل أيضاً كيفية إعادة انتاجه في إطار

(43) المصدر نفسه، ص 205.

(44) المصدر نفسه، ص 205.

(45) المصدر نفسه، ص 205.

(46) المصدر نفسه، ص 208.

(47) المصدر نفسه، ص 208.

فئة أو طبقة أو أمة"⁽⁴⁸⁾.

فهو يدعو إلى ضبط العلاقة بين الفلسفة والأيدولوجيا في إطار المشروع الفلسفي العربي المستقبلي، الذي هو مشروع نهضوي تنويري أيديولوجي في النظرية؛ لكن مع المحافظة على الدلالة الطبقية والمجتمعية العامة لهذا المشروع"⁽⁴⁹⁾.

3. مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة

اللافت في موقف الدكتور طيب من العلاقة بين الدين والفلسفة أنه يدعو إلى ترك العلاقة بينهما مفتوحة، متناغمًا في ذلك مع موقف كانط الذي ذهب إلى إمكان تعليق الموقف الفلسفي من الدين⁽⁵⁰⁾.

أما الأساس الذي يبني عليه موقفه هذا، فهو يتمثل في التباين النسقي الإستيمولوجي بينهما، من دون أن يؤدي ذلك حتمًا إلى الصراع بينهما، بل يرى إمكان بناء صيغة من صيغ الحوار والاحترام والتفاهم بين فريق الفلاسفة وفريق المتدينين حول القضايا المصيرية الكبرى المتصلة بتضامن الناس وبكرامتهم ومقاومتهم قوى التسلط والعدوان⁽⁵¹⁾.

ولا يقتصر التمايز بين الدين والفلسفة على النسق المعرفي وحده، بل يشمل المنهج أيضًا، ويظهر ذلك عند تناول قضايا الوجود والمعرفة والقيم والعقل ذاته. وهذا التمايز يقوم بينهما في سياق تصورهما للعقل ومرجعيته وحدوده المعرفية⁽⁵²⁾.

والأمر ذاته بالنسبة إلى "تصور الإنسان ومرجعيته، كما في تصورات الحقيقة والمصير والمطلق

(48) المصدر نفسه، ص 209.

(49) المصدر نفسه، ص 210.

(50) المصدر نفسه، ص 211.

(51) المصدر نفسه، ص 211.

(52) المصدر نفسه، ص 211.

والنسبي والقديم والحديث... الخ"⁽⁵³⁾.

إلا أنه على الرغم من ذلك كله، يبقى الاحترام المتبادل، والندية التنافسية والتسامح العميق في العلاقة بين الطرفين المذكورين هو الطريق إلى إثمارهما وإخصابهما⁽⁵⁴⁾.

4. مسألة مشروع النهضة والتنوير العربي

مشروع النهضة بات الهدف الأكبر بالنسبة إلى الدكتور طيب في مرحلته الفكرية اللاحقة، وذلك عوضاً عن مشروع الثورة الذي عمل عليه طويلاً، وكان الهدف منه هو تمهيد الطريق لإحداث تغييرات إيجابية على صعيد الأوضاع الداخلية في المجتمعات العربية. أما الحامل الاجتماعي لهذا المشروع فقد كان يتمثل في القوى الثورية الناقمة على أوضاع الفساد والاستبداد في المجتمعات العربية.

ولكن مع تعاظم المخاطر الوجودية الجدية التي تواجهها المجتمعات العربية راهناً، وجد الدكتور طيب، على حد تعبيره، أن الحامل الاجتماعي لهذا المشروع يتمثل في الأمة كلها. وهو مشروع واسع شامل، يمتد من أقصى اليمين الوطني والقومي الديمقراطي إلى أقصى اليسار الوطني والقومي الديمقراطي⁽⁵⁵⁾.

وما يجمع هؤلاء أيديولوجيا عامة، تنبّي فهم الإرادة السياسية الفاعلة والوعي التاريخي الحصيف للوقوف في وجه التحديات المعقدة في الداخل والخارج، تلك التحديات الهائلة المتدفقة في الخارج في ظل نزوع النظام العولمي الجديد للهيمنة على العالم، ومن ضمنه العالم العربي، هيمنة رأسمالية نيوليبرالية متوحشة⁽⁵⁶⁾.

ولا يمكن لهذا المشروع أن يكون منتجاً فاعلاً، ما لم يستند إلى العقل الذي يظل "أس الانتاج

(53) المصدر نفسه، ص 211-212.

(54) المصدر نفسه، ص 212.

(55) المصدر نفسه، ص 214.

(56) المصدر نفسه، ص 214.

الفلسفي ووحدته الأولى؛ إضافة إلى أنه موضوع بحث له (للإنتاج المعني) وكذلك وفي الحين ذاته؛ ناظم من نواظمه التنهيجية⁽⁵⁷⁾.

ملاحظات نقدية عامة حول مقترح تيزيني الخاص بإمكان الإنتاج الفلسفي العربي المستقبلي وأهميته

نسجل في ما يأتي جملة ملاحظات تتمحور حول ما ذهب إليه الدكتور طيب في نصه الذي اتخذناه موضوعاً أساساً للورقة البحثية هذه، وعنوانه: "الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر" الذي جاء، كما أسلفنا في موضع سابق، ضمن كتاب مشترك مع أبو يعرب المرزوقي عنوانه: "آفاق فلسفة عربية معاصرة". وهي ملاحظات أولية مبينة على ما نراه تحولات طرأت على مواقف الدكتور طيب الفكرية من قضايا ومسائل مختلفة، وذلك استناداً إلى مواقفه ووجهات نظره السابقة حول الموضوعات ذاتها. وقد أشار هو نفسه إلى بعض هذه التحولات في كتاباته ومقابلاته، وهذه مسألة طبيعية في مسيرة أي منتج للفكر الفلسفي يعيش مرحلة زمنية طويلة نسبياً، مفعمة بالصعوبات والتراجعات والتحديات والتحولات.

1. تحولات على صعيد استخدام المصطلحات: التفسير والمغزى

الأمر اللافت في هذا النص "الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر" هو تراجع صاحبه الواضح عن استخدام مصطلحات اعتدنا قراءتها في نصوصه السابقة. ونشير هنا على سبيل المثال إلى انحسار مصطلح الثورة لصالح مصطلح النهضة، ومصطلحات القوى الثورية، والقوى التقدمية، والصراع الطبقي، لصالح مصطلح الأمة بصيغتها القومية، والدعوة إلى تشكيل حامل اجتماعي يضم سائر القوى المجتمعية بتوجهاتها الأيديولوجية المختلفة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، مع الحرص على إبراز دور القوى القومية الديمقراطية. والأمر كذلك بالنسبة إلى مصطلحي المادية التاريخية والمادية الجدلية، ليكون هناك في المقابل تأكيد على مصطلحات: السوسيولوجيا، والسوسيوسياسي، والابيستيمولوجي، وحتى البنيوي والوظيفي، مع حرصه على

(57) المصدر نفسه، ص 217.

تقديم تصوره لمضامين هذه المصطلحات الأخيرة.

والسؤال الذي يفرض ذاته هنا هو: هل تعود أسباب عملية الانتقال هذه إلى عملية تحول داخلية في فكر الدكتور طيب نفسه، وذلك بناء على الخبرة والتجربة، والعودة بصورة فعلية، لا نظرية فحسب، إلى الوضعية المشخصة التي تعيشها مجتمعاتها، والتمعن فيها، وذلك لإعادة عملية البحث والتمحيص في قضاياها ومشكلاتها، ودراسة احتياجاتها، وتقديم الحلول المناسبة، استناداً إلى القراءة المعمقة المركبة للواقع المعقد الذي تعيشه مجتمعاتنا على وجه التخصيص، والمجتمعات الإنسانية بصورة عامة؟ أم إن هذا التحول مرده انهيار الاتحاد السوفياتي، وتراجع، إن لم نقل اضمحلال دور الأحزاب الشيوعية والعمالية واليسارية بصورة خاصة في منطقتنا، الأمر الذي أثر من ناحيته في توجهات المفكرين، ودفع بهم نحو إدخال تعديلات في مساراتهم وتوجهاتهم الفكرية الفلسفية؛ لتأتي منسجمة إلى حد ما مع التطورات المتسارعة التي كانت، والنتائج التي أفضت إليها على مختلف المستويات، لا سيما الفكرية الفلسفية، والأيدولوجية، وانعكاسات ذلك دولياً وإقليمياً ومحلياً؟

في الحالة الأولى، نكون أمام جهد فكري متميز أصيل، يجعل من الوضعية المشخصة واحتياجاتها المحور الذي يتمفصل حوله جهد الباحثين والمشتغلين في الميدان الفكري الفلسفي، والمقياس الذي تضبط عليه خطواتهم في مختلف الأنحاء بقصد الوصول إلى تفسيرات، ومن ثم إلى حلول لجملة المشكلات المنهكة التي تعانيها مجتمعاتنا؛ وهي مشكلات مزمنة، توحى في بعض الأحيان أنها أصبحت جزءاً من هويتنا المجتمعية، ومن ثم فإن أي محاولة لمعالجتها تبدو كأنها سباحة ضد التيار الجارف.

وقد قُدمت في الماضي جملة مشروعات أيديولوجية- فلسفية في سعي جاد من جانب منتجي الفكر الفلسفي والسياسي النظري، وذلك بهدف الوصول إلى حلول بشأن مشكلات الاستبداد، والفساد، والتشدد الديني، والتعصب القومي، والتخلف العلمي، والأمية، والفقر؛ ولكنها (الحلول المقدمة) لم تخرج بصورة عامة عن نطاق الوصفات الجاهزة المستوحاة من التجارب الحية التي تمت في المجتمعات الأخرى بناء على احتياجاتها. ويُشار هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى التنظيرات القومية والأممية الاشتراكية، والقومية الاشتراكية، وحتى العلمانية؛ الأمر الذي لم يؤد إلى حدوث تفاعل حقيقي بين تلك النظريات وحواملها الاجتماعية المفترضة أو المتوقعة، وانما ما حدث كان العكس تماماً. فمع انهيار المشروع القومي ممثلاً بالناصرية بعد هزيمة 1967، وإفلاس المشروع الأممي بعد انهيار الاتحاد السوفياتي عام 1991، وجدنا اندفاعاً غير مسبوق لتيارات الإسلام السياسي بصيغها المختلفة.

وقد كان هذا الأمر هو الذي دفع بعدد من منتجي الفلسفة والمهتمين بالعلاقة التفاعلية بين

التوجهات النظرية الفكرية والفلسفية والأيدولوجية من جهة، والنتائج العملية على أرضية الواقع من جهة أخرى، إلى مراجعة أفكارهم، ومحاولة إعادة النظر في كل ما كانوا قد قبلوا به أو رفضوه في مرحلة، أو مراحل، سابقة.

أما في الحالة الثانية، فنكون أمام عملية إعادة اصطفاف، إذا صح التعبير، أو إعادة تموضع، من موقع تبشيري حالم، ولكن بناء على احتياجات وتوجهات وضعيات مجتمعية مشخصة أخرى، مغايرة لتلك التي نعيشها، مع الإقرار بوجود تقاطعات يفرضها واقع العولمة، والقواسم المشتركة التي تجمع بين مختلف التجارب الإنسانية، وتعبّر عنها على المستوى النظري.

أم إن الموضوع في واقع الحال، يشمل هذا وذاك، كما كان يحلو للدكتور طيب أن يفعل في سعيه من أجل تقديم تفسيرات مقبولة لقضايا معقدة متداخلة؟

2. السعي من أجل الوصول إلى صيغة توفيقية بين الفلسفة والدين

يعتبر الدكتور طيب العلاقة بين الدين والفلسفة واحدة من أكثر المشكلات النظرية حساسية، ومن أكثرها تعقيداً منذ بدايات التاريخ الإسلامي وحتى عصرنا الراهن⁽⁵⁸⁾.

والجدير بالذكر هنا هو أن مشروع الدكتور طيب الأساس: "من التراث إلى الثورة"، كان هاجسه الأكبر هو التمكن من تقديم قراءة جديدة للتراث، تعطي الأولوية للعقل على حساب النقل؛ وذلك انطلاقاً من احتياجات الوضعية المشخصة لواقع المجتمع العربي. ومن هنا كان حرصه على إظهار التوجهات المادية لدى بعض الفلاسفة في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط، ولا سيما ابن رشد وابن خلدون وابن طفيل، والرازي وغيرهم.

وكان الشاغل البحثي المفصلي للدكتور طيب في تلك المرحلة هو التمييز بين الطابع النسبي للحقائق التي كان الفيلسوف يتوصل إليها، انطلاقاً من معانيته الواقع المشخص المتغير. بينما كان المتمسك بالتفسير الحرفي للنص الديني يصر على الحقائق المطلقة التي يدعو إليها النص، بناء على قراءته له. وكانت المهمة الأساسية بالنسبة إلى هذا الأخير تتجسد في عملية تطويع الواقع ليأتي موائماً لروحانية حقائقه المطلقة.

(58) المصدر نفسه، ص 210.

ولكن الذي لا يمكن للمرء تجاهله في مقاربة الدكتور طيب الجديدة لهذه العلاقة هو أنه يحاول التمييز بين ميداني الدين والفلسفة، داعيًا إلى احترام "التمايز النسقي، بالاعتبار الأبيستمولوجي بينهما"⁽⁵⁹⁾. فالدين هو الدين والفلسفة هي الفلسفة. هذا مع تأكيد المستمر على أن قضايا الوجود والمعرفة والقيمة ما زالت من الموضوعات الأساس التي يتمحور حولها الجهد الفلسفي، ولا يخفى على القارئ المتابع مدى اهتمام الدين من جانبه بهذه القضايا.

فالعلاقة بين الدين والفلسفة لا تقتصر على اشتراكهما في الاهتمام بالقضايا "المصيرية الكبرى المتصلة بتضامن الناس وبكرامتهم ومقاومتهم لقوى التسلط والعدوان"⁽⁶⁰⁾، بل تمتد أيضًا إلى القضايا الأساس التي ما زالت، وفق ما يذهب إليه الدكتور طيب، تكوّن الميدان الأساس للفلسفة، وهي قضايا الوجود والمعرفة والقيمة.

وعلى الرغم من إقراره بالتمايز القائم بينهما (بين الدين والفلسفة) على صعيد "تصور العقل ومرجعياته وحدوده الأبيستمولوجية"، إلا أنه يبني على الاحترام المتبادل والندية التنافسية والتسامح العميق في العلاقة بين الطرفين المذكورين⁽⁶¹⁾.

واللافت في الأمر أن موضوع العلمانية، أو الفصل بين الدين والسياسة/الدولة تحت أي اسم كان، يغيب بصورة شبه كاملة عن نص الدكتور طيب المشغول بإمكان ظهور إنتاج فلسفي، يكون أساسًا لمشروع نهضوي حامله الأمة بكاملها، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

وعلى الرغم مما يقدمه من تسويق لطرحه هذا، يتمثل في الصراع العربي الوجودي مع المشروع الصهيوني الذي يستوجب الاستفادة من طاقات الأمة بكاملها، ضمن إطار مشروع نهوض عربي تنويري جديد⁽⁶²⁾؛ فإن الدكتور طيب لا يوفق كثيرًا في تجاهل واقع الحال الذي تعانيه المجتمعات العربية على صعيد الصراعات الداخلية التي تلتهم الموارد، الطبيعية منها والبشرية. هذا إلى جانب سعي كل دولة عربية إلى التفوق على ذاتها، والانصراف إلى قضاياها، واقتصار علاقاتها مع محيطها

(59) المصدر نفسه، ص 210.

(60) المصدر نفسه، ص 211.

(61) المصدر نفسه، ص 210.

(62) المصدر نفسه، ص 214.

العربي على ما تقتضيه الضرورات الأمنية الخاصة باستمرارية السلطة.

إن ما يقدمه الدكتور طيب بخصوص إمكان التوفيق بين الفلسفة والدين، مع إشارته إلى إمكان الاستفادة مما قدمه كانط حول هذا الموضوع، إذ ذهب إلى "ضرورة تعليق الموقف الفلسفي من الدين تعليقاً منطقياً"⁽⁶³⁾؛ يتعارض إلى حد كبير مع المواقف التي اتخذها من آراء فلاسفة عرب معاصرين حول قضايا مشكلة مماثلة؛ ونشير هنا على سبيل المثال إلى موقفه من جهد زكي نجيب محمود التوفيقية بين التراث والمعاصرة. إذ وضع تلك الجهود في خانة النزعة التليفقية التي تعمل وفق توصيف الدكتور طيب على الجميع بين المتعارضات المتناقضات من التراث.

ومرة أخرى نجد أنفسنا أمام ضرورة التساؤل عما يفسر هذا التحول الكبير عند الدكتور طيب: هل الموضوع يتعلق بتحول فكري داخلي بعد كل ما حصل؟ أم إن الموضوع يدخل في عداد صيغة من صيغ التقية التي يلجأ أصحابها من الفلاسفة إلى النص الملتبس المراوغ؟⁽⁶⁴⁾ من دون "النص المنبسط المفتوح والمتوتر والملاحق"⁽⁶⁵⁾ الذي لم يتمكن من إحداث تأثيرات فكرية تاريخية واسعة عمقاً وسطحاً⁽⁶⁶⁾. إذ ظل "حبس المجموعات المثقفة والمناهضة لـ"النص المهيمن" و"السياسة المهيمنة" و"الفقه المهيمن"⁽⁶⁷⁾. هذا في حين إن الفعل في التاريخ الفلسفي العربي - وفق ما يذهب إليه الدكتور طيب نفسه - "كان من نصيب أولئك الذين تماهوا مع السلطة السوسيوثقافية، وأولئك الذين راوغوا في هذا، وعملوا على اختراق هذه السلطة في الأعلى (السياسي المهيمن) والأوسط (الفقهي) والقاع (الجماهيري)"⁽⁶⁸⁾.

(63) المصدر نفسه، ص 211.

(64) للمزيد حول هذا الموضوع راجع:

طيب تيزيني، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة: القسم الأول الفكر العربي قبل "الفلسفة" وحتى تخومها، (دمشق: بتر للطباعة والنشر والتوزيع، 2002). ص 243-244.

(65) المصدر نفسه، ص 243.

(66) المصدر نفسه، ص 243.

(67) المصدر نفسه، ص 244.

(68) المصدر نفسه، ص 244.

هل نحن أما صيغة من صيغ الاستلهام التراثي لجأ إليه الدكتور طيب في مواجهة التهديدات الوجودية التي تتعرض لها الأمة من جانب المشروع الصهيوني وفق توصيفه، خاصة في ظل غياب البديل المقنع القادر؟

وهل يمكننا استنادًا إلى هذا الاستلهام تفسير موقف الدكتور طيب من السلطة السياسية نفسها، وليس من الدين وحده؟

أسئلة تُطرح بقصد التوصل إلى أجوبة وتفسيرات. فنحن نقدر جدية الدكتور طيب، وسعيه المستمر من أجل الوصول إلى حلول نظرية، تكون بمنزلة دليل عمل، وخريطة طريق لمعالجة مشكل محوري في واقعنا المشخص.

وفي الجانب الآخر، نرى أنه من حق القراء المهتمين المتابعين، لا سيما من الباحثين الشباب، أن يطلعوا على ملامح التحول الفكري الكبير الذي نلاحظه في توجهات الدكتور طيب بعد عام 2000، مقارنة مع أفكار وآرائه التي كانت في سبعينيات وثمانينيات القرن المنصرم.

3. النزعة التبشيرية

في سياق تناوله احتمالية، بل ضرورة، ظهور إنتاج فلسفي عربي، يسهم في نهضة المجتمعات العربية وتنويرها، يكتفي الدكتور طيب بالطابع العام التبشيري الذي لا يحدد الآليات التي يمكن أن تُعتمد لإنجاز المطلوب، ولا يبين مسؤوليات القوى المختلفة.

فهو يرى أن الأمة بأجمعها مدعوة لتكون حاملة للمشروع النهضوي؛ وهو يدرك تمامًا أن قوى التغيير، أو تلك التي تريد التغيير في هذا المجتمع مقيدة بإجراءات وممارسات السلطات الاستبدادية التي تحكم شعوبها باسم المقاومة والممانعة، وهي ترفع شعارات قومية كبيرة لتغطي انقضاضها على الداخل الوطني الذي تمارس فيه النخر والنهب، وتقصي أي إمكان واعد يعطي الأمل بإمكان التغيير نحو الأفضل. هذا مع العلم بأنه يحدد الحرية والديمقراطية، واحترام التعددية، بوصفها الشروط التي لا يمكن تجاوزها على طريق إبداع الإنتاج الفلسفي المطلوب المشار إليه، لكن الحديث هنا لا يتجاوز الإطار العام الهلامي.

إلى جانب ذلك، هناك عمومية تخيم على النص الذي نحن بصددده بخصوص بعض المفهومات

والمصطلحات، مثل العولمة التي تعامل وكأنها مذهب أو اتجاه عقائدي أو فكري قائم بذاته. في حين إن العولمة في واقع الأمر، هي ظاهرة برزت نتيجة التطورات المتسارعة التي حدثت على مستوى التقنيات، وعالم المال، والشركات، وتطور وسائل الاتصالات. ولهذه الظاهرة جوانب إيجابية وأخرى سلبية. أما أن نتعامل مع هذا المصطلح وغيره من المصطلحات من مثل الليبرالية الجديدة والتفكيكية والوضعية والبنوية... إلخ التي تشير إلى الفلسفات والاتجاهات الفكرية المعاصرة بوصفها كلاً متجانساً، يمكن أن نتخذ الموقف منها سلباً أو إيجاباً باتجاه الرفض الكلي أو القبول الكلي، فهذا أمر يستوجب إعادة النظر فيه، وذلك في ضوء حقائق الواقع المعقد الذي تعيشه مجتمعاتنا، وهو واقع يستلزم القطع مع الأفكار الإطلاقية قدر المستطاع، لصالح التوجهات النسبية التي تمكن عادة الوصول إلى الحلول الإبداعية التي تخلق المساحات المشتركة، وتبتكر الحلول التي تكون لصالح الجميع.

خاتمة

مهما يكن، لا بد أن نسجل للدكتور طيب التقدير والاحترام لحرصه على تقديم جهد نظري حريص، أراد به صاحبه الإسهام في عملية النهوض التنويري بالمجتمعات التي أنهكتها التوجهات الظلامية بشعاراتها الأيديولوجية المختلفة، وتجاوز النزعات الهيدستيرية القطيعية التي يوجبها بعضهم بين أوساط مختلف المكونات المجتمعية التي انساقَت من دون وعي منها إلى ميادين التدمير الذاتي، وذلك عوضاً عن التفكير المشترك في كيفية الخلاص المشترك من الاحتمالات السوداوية التي يندربها واقعنا المفتوح على الاحتمالات الكارثية جميعها.

لقد اجتهد الرجل، وأصاب، ولكن الواقع المعقد يلزم أحياناً منتقديه - خاصة في ظل عدم فاعلية القوى المرشحة للتغيير - بالبقاء ضمن دائرة العموميات، وهي الدائرة التي تظل في الأحوال جميعها أفضل من دائرة الصمت السلبي.



حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني

جاد الكريم الجباعي⁽¹⁾

ملخص

يعالج هذا البحث "حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني"، ولا سيما الحدين الرئيسين: العروبة والإسلام، من خلال رؤية التيزيني للتراث الموصوف بأنه عربي مرة، وإسلامي مرة أخرى، وعربي إسلامي مرة ثالثة، والذي يتماهى مع الفكر العربي والثقافة العربية، ومع الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية، وبصفته أساساً ومستنداً معرفياً وتاريخياً للثورة ثم للنهضة، في ترسيمة تيزيني الفكرية. ويناقش المشروع المعرفية لما يسميه تيزيني "النظرية التراثية".

يتضمن البحث مقدمة تعين موقع المفكر السوري الراحل، طيب تيزيني، في الثقافة العربية المعاصرة وفي الثقافة السورية خاصة. ومناقشة الإشكالية المطروحة أدناه وتفكيكها ونقدها، ويحاول الإجابة عن بعض أسئلتها، من خلال أعمال طيب تيزيني ذات الصلة، ويناقش، في السياق، جملة من القضايا الإشكالية، كالتقطيع المعرفية، ومعنى التراث وجدلية العقل والإيمان... ويرصد توافق رؤية تيزيني أو تعارضها مع رؤى أخرى لمفكرين عرب وسوريين، ويبرز بعض المسائل، التي يمكن استئنافها والبناء عليها. ويخلص إلى تعيين حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني، ويختتم بكلمة أخيرة تبين موقف الباحث من المفكر المبحوثة رؤيته.

(1) مفكر وكاتب سوري.

مشكلة البحث

تنطلق مشكلة البحث من "مكر التاريخ"، الذي لا يعبأ بنيات الفاعلين والفاعلات وغاياتهم/ن المعلنة، في أي مجال من المجالات، ولا سيما في مجالي الثقافة والسياسة، والذي يقدم للمجتمعات والشعوب كشفاً بنتائج أعمالها، الموافقة أو المعاكسة لأهدافها المعلنة وتطلعاتها. فالمفكرون الذين انصرفوا إلى البحث في التراث، أو إلى ما يسمى "النقد الثقافي"، من زاوية نظر إثنية أو طبقية أو مذهبية أو "شعبية"، أي من وجهة نظر أيديولوجية، على وجه العموم، إنما انخرطوا، بوعي أو بغير وعي، في تعميق انقسامات الماضي، واستئناف صراعاته. فليست آثارهم سوى جزء من حصاد هزيمة حزيران 1967، وحصاد "الصحة الإسلامية"، 1979، وحصاد "الحركة القومية الاشتراكية"، قبل هذه وتلك، (منذ 1958)، وما أثارتها تلك الحركة من أفعال وردود فعل معاكسة، على مختلف الأصعدة.

السمة الرئيسة لهذا الحصاد هي كثرة القش وندرة البذور، فهو، أي الحصاد، ليس وليد الفقر المعرفي والجفاف الأخلاقي، فقط، بل عامل رئيس من عوامل زيادة الفقر والجفاف وتعميقهما وتعميمهما. فقد تمحور اهتمام المفكرين السوريين بالثقافة والنقد الثقافي ودراسة التراث إما على "دور الثقافة (والتراث ضمناً) في الثورة أو في النهضة والتنوير"، وإما على "وظيفتها الاجتماعية"، (الحفاظ على وحدة الجماعة وهويتها). و"لم تصبح قضية الثقافة مسألة متميزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهوية؛ فأصبحت علاقة الثقافة بالهضة حكرًا على المتحدثين بالتغيير والثورة، وعلاقتها بالهوية حكرًا على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال"، حسب برهان غليون⁽²⁾. فالإشكالية، التي تمحور عليها جهد تيزيني المعرفي والثقافي هي محاولة تجاوز التعارض بين المنادين بالهضة ونسق الحداثة، وبين المنادين "بالمحافظة والتمايز والاستقلال"، الذي عبر عنه برهان غليون بوضوح. قطبا الإشكالية هما القسمة الحدية، التي افترضها غليون، ومحاولة التوفيق بين طرفيها، من قبل تيزيني، مع تحوله من الثورة إلى النهضة. وترجمتها الأيديولوجية السياسية هي التوفيق بين "الإسلام السياسي" و"العروبة السياسية"⁽³⁾، ومضمونها، أي مضمون الإشكالية، هو الارتداد عن فكر النهضة والتنوير،

(2) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط4، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 19. يبدو أن غليون يضع دعاة النهضة، أي دعاة الحداثة والتنوير والديمقراطية والعلمانية في خانة التبعية للخارج (الغرب) والتفريط بهوية "الجماعة" ووحدتها، في مقابل المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال.

(3) لقد اعتبرنا تسييس الإثنية (القومية) مثل تسييس الدين، يفضي إلى التعصب والتطرف، ويولد العنف والإرهاب، راجع/ي:

وعن منجزات العهد الليبرالي القصير⁽⁴⁾.

لقد بين تيزيني أسباب اهتمامه بدراسة التراث بقوله: "لقد اكتسبت قضية التراث العربي الفكري، في الآونة الأخيرة - على الأقل منذ السنوات العشر المنصرمة - أهمية خاصة مميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي والسياسي العملي وبالحياة الأيديولوجية في هذا الواقع"⁽⁵⁾. ولعل هذه الأسباب أو الدوافع هي التي تعين حدود رؤيته والأفق الذي تتجه نحوه، وتدرجه في مسار الارتداد عن فكر النهضة والتنوير⁽⁶⁾، الذي أنتجته المرحلة الليبرالية، تحت شعارات النهضة والتنوير والجدلية المادية التاريخية وما إليها.

فالأسئلة، التي تطرحها الإشكالية، والتي لا محيد عن مقاربتها، هي: إلى أي مدى تتقاطع رؤية تيزيني (العلماني) مع الرؤية الإسلامية السلفية والأصولية، التي انتقدها، ومع الرؤية الصحوية، التي ناهضها، وكتاهما تنبنيان على "الوظيفة الاجتماعية للثقافة"، بتعبير برهان غليون، وتنعقدان على الدفاع عن الهوية من غوائل الحداثة وشرور العولمة؟ وإلى أي مدى يتقاطع منهجه الجدلي، "المادي التاريخي" (الماركسي) مع المنهج الفقهي؟ وهل التأويلية في دراسة التراث، التي ينتمي إليها تيزيني موضوعيًا، تؤدي إلى إصلاح ديني، يمهد لنهضة قومية "ديمقراطية"، أم تعزز التقليد، وتمدّد "السنة" (الأرثوذكسية) بأسلحة جديدة لمحاربة الحداثة وتوسيع دائرة البدعة، التي تفت في عضد "الإسلام"، وتهدد هوية "الجماعة"؟

لكن السؤال، الذي قد يثير غير قليل من الصعوبات والمشكلات المعرفية والأخلاقية، هو: ما الحصيلة المعرفية والأخلاقية والعملية من كل ما كتبه التراثيون والثقافيون، في سورية وغيرها؟ نعني الحصيلة، التي "تنفع الناس وتمكث في الأرض". لعل الحرب، التي ما تزال دائرة في سورية، تقدم بعض الجواب.

جاد الكريم الجبائي، وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، (دمشق/الفرات/بيروت: دار بترا، 2013).

(4) راجع لي، جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، (بيروت: دار الساق، 2000).

(5) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث، ط2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص 10.

(6) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط5، (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 24.

الغاية من هذا البحث هي مناقشة بعض أفكار الراحل، الدكتور طيب تيزيني النهضوية، في سياق النزعة التراثية، التي تلبست كثرة من المفكرين العرب، بفعل "الجرح النرجسي"⁽⁷⁾، الذي تركته هزيمة حزيران 1967، في "الهوية القومية"، وإرجاع تلك الهزيمة إلى الابتعاد عن عقيدة "الأمة" وتراثها، من جانب، ثم بتأثير ما سمي "الصحة الإسلامية"، التي أطلقتها الثورة الإسلامية الإيرانية، (1979)، والتي سحرت معظم هؤلاء المفكرين، من جانب آخر. وإذ لا فائدة ترجى من المناقشة إذا لم تتجه نحو الفهم والنقد، يحاول البحث أن يقوم بهاتين الغايتين⁽⁸⁾، قدر المستطاع.

فقد أنتجت الهزيمة والصحة في سورية ثلاث مقاربات ثقافية مختلفة، لكل من صادق جلال العظم، وطيب تيزيني وبرهان غليون، إضافة إلى مقاربة ياسين الحافظ، الأيديولوجية - السياسية، التي لم تتأثر بالصحة الإسلامية، ومقاربات جورج طرابيشي التحليل-نفسية والثقافية، وخاصة في نقده محمد عابد الجابري. على صعيد البحث الثقافي ودراسة التراث، برزت، بوجه خاص، مقاربتا تيزيني وغليون، الأول اختص بدراسة التراث و"النظرية التراثية"، والثاني متخصص في علم الاجتماع الثقافي، وألف في "النقد الثقافي". أشرنا إلى هذه المقاربات لدلالاتها على ما كان يعمل في الحقل الثقافي السوري، وتأثر به تيزيني أو أثر فيه، وهذا يرسم دراسات مستقبلية.

مقدمة

يعد المفكر السوري الراحل، طيب تيزيني، من المفكرين العرب الذين انشغلوا بمشروع النهضة العربية تأسيساً على محاولتين سابقتين هما محاولة النهضة الأولى، 1798 - 1939⁽⁹⁾، والمحاولة

(7) التعبير من: جورج طرابيشي، في المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، (بيروت: الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 19 وما بعدها، وص 158 ومواضع أخرى.

(8) النقد لا يلزم بتقديم قراءة مختلفة، على طريقة جورج طرابيشي في نقد الجابري، بل يلزم بمناقشة مسائل محددة، إذا لقيت قبولاً عاماً أو واسعاً، على أقل تقدير، يكون النقد قد حقق غايته. وهذا ما نلتزمه هنا.

(9) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 - 1939، كريم عزقول (مترجماً)، (دم: دار النهار للنشر، بيروت، د.ت). وكذلك، فيليب خوري وماري ك. ويلسون، الشرق الأوسط الحديث، طلائع الإصلاح وتبدل العلاقات مع أوروبا، ألبرت حوراني (مترجماً)، أسعد صقر (مترجماً)، (دمشق: دار طلاس، 1996).

الثانية، التي قادتها مصر، في عهد عبد الناصر (1952 - 1970)، إلى جانب الأحزاب والحركات والنظم القومية التي نسبت نفسها إلى "حركة التحرر الوطني" العربية، ولا سيما حزب البعث العربي الاشتراكي وجمعة التحرير الوطني الجزائرية ومنظمة التحرير الفلسطينية... والتي سماها ياسين الحافظ "محاولة النهضة العربية الثانية"⁽¹⁰⁾. فإن آثار المحاولتين المذكورتين، ومآلاتهما، على اختلاف منطلقاتهما وأفاقهما، حاضرة في إنتاج التيزيني، سواء في فكرة الثورة القومية الاشتراكية المستندة إلى تراث "الأمة"، أو في إعادة طرح سؤال النهضة، الذي، كان قد طرحه شكيب أرسلان (1869 - 1946): "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم"، والذي سيزج بكل رجالات النهضة والإصلاح في خضم أسئلة التقدم والتخلف. وأول هذه الأسئلة هو السؤال عن السبب أو الأسباب التي بها ساد المسلمون وشادوا وتفوقوا على أمم الأرض مجتمعة"⁽¹¹⁾.

وقد امتاز تيزيني من المفكرين القوميين، "التقليديين الجدد"، بلغة ياسين الحافظ، باعتبار التحول الديمقراطي، في كل بلد عربي، على حدة، مقدمة ضرورية وشرطاً لازماً لنهضة قومية عربية، تعبر عنها وحدة قومية، تمكن "الأمة العربية" من احتلال مكانة لائقة بين الأمم المتقدمة. وقد أشار إلى ذلك في مواقع متعددة من كتبه. علاوة على امتيازه بعدم التحسر على انهيار الإمبراطورية العثمانية، كبعض المفكرين السوريين، ذوي النزعة الإسلامية الصريحة أو الضمنية، على الرغم من انشغاله بالإسلام والتراث الإسلامي، والتراث العربي - الإسلامي. لكن الخيار الوطني الديمقراطي، في ترسيمته النظرية، محدود بكل الرومانسية القومية والإصلاحية الإسلامية، على اعتبار العروبة والإسلام بعدين من أبعاد التراث وأبعاد الثقافة السائدة في البلدان العربية كافة.

في المنهج و"الرؤية المنهجية"

كتب تيزيني في مقدمة كتابه من التراث إلى الثورة: "إننا في الحين الذي نرى فيه أن التراث العربي الفكري ينبغي أن يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علمياً وذات أفق اجتماعي إنساني تقدمي،

(10) ياسين الحافظ، الهزيمة والأيدولوجية المهزومة، في ياسين الحافظ، الآثار الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

(11) الأمير شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012)، ص 51.

في الحدود القصوى، في العصر الراهن، فإننا نلج، من طرف آخر، إلحاحاً مبدئياً شديداً على أن هذه المنهجية لا يمكنها إذا أرادت المحافظة على علميتها وتقدميتها إلا أن تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث، في سياقها التراثي الحقيقي بعيداً عن مواقف القسر والاعتماد والإقحام⁽¹²⁾.

تتردد عبارة "المنهجية التراثية" في كتابات تيزيني، من دون أي تحديد لما هي هذه المنهجية، فلا يفهم منها سوى أنها طريقة التوصل إلى "الحقيقة التراثية" التي لا تختلف عن الحقيقة العلمية. وهذه "لا تكون حقيقة لأنها مفيدة، بل تكون مفيدة لأنها حقيقة"، بحسب تعبيره. فكل ما يسمح لنا الكاتب بمعرفته عن هذه المنهجية هو أنها علمية وذات أفق إنساني تقدمي، تأخذ الحركة الداخلية للتراث، "في سياقها التراثي الحقيقي" بعين الاعتبار، ومن خلالها ينكشف خطر وقصور تلك المحاولات اليسارية الفجة، لدراسة التراث العربي الفكري. ويستثني من المحاولات اليسارية تلك "التي تبرز في مراحل صعود الطبقات الاجتماعية ودخولها في علاقات اشتراكية بحيث تتلاحم الأيديولوجية مع العلم بمختلف قطاعاته⁽¹³⁾". إذًا، ثمة "سياق تراثي حقيقي"، يحتاج إلى منهجية تراثية، تتصف بكذا وكذا. ولسنا نعرف كيف "تتلاحم الأيديولوجية مع العلم، بمختلف قطاعاته"، ولسنا نعرف ما هي قطاعات العلم. نريد أن نقول إن لغة تيزيني لا تراعي العلاقة بين الدال والمدلول، في كثير من الأحيان، مع عدم الميل الشديد إلى المجاز، وهذا، الذي يستوقف القارئ/ة، لا يرجع إلى عدم تمكنه من اللغة، أو إلى فقر قاموسه، بل إلى أسباب أخرى، لعل أحدها الهرب من التحديد، أو الحذر، لكي لا نقول الخوف من شيء ما.

وقد أشار بوضوح إلى أنه سيقوم بخطوتين متداخلتين، لوضع "نظرية تراثية": الأولى هي وضع محاولات كتابة التاريخ العربي في أفقه التراثي في موقعها الحقيقي من البنية الاجتماعية التاريخية التي انبثقت عنها. والثانية - "ولا تنفصل تراثياً عن الأولى" - فهي ذات طابع إيجابي تكميلي يتمثل بضرورة إنشاء وبلورة وتطوير نظرية تراثية". وكان قد وعد بأن يبحث في "الحياة الفكرية العربية، منذ العصر الجاهلي حتى العصر الراهن" بحثاً تاريخياً وتراثياً، في ضوء منهجية تراثية علمية دقيقة، وهذا أيضاً يحتاج إلى الخطوتين اللتين أشار إليهما، أعني النقد والتحليل والتفكيك ثم التركيب والبناء. ولكنه عدل عن ذلك إلى دراسة المحاولات القديمة والحديثة لكتابة التاريخ العربي في أفقه التراثي. وفي الأحوال

(12) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث، ط2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص 6.

(13) راجع/ي، تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 16.

جميعها لا تكتمل معالم "النظرية التراثية" إلا بالنفاذ إلى أعمق المنجزات النظرية والمنهجية في العصر الحديث، أي الجدلية التاريخية المادية⁽¹⁴⁾.

ووصف رؤيته بالجدة التي تعترف بالدراسات السابقة، وتتخطاها، وتكتسب "شرعيتها التاريخية والتراثية والمعرفية النظرية والمنهجية" لأنها تدخل في نطاق مشروع "استكمل أبعاده وأفاقه الرئيسية"⁽¹⁵⁾. لاحظوا طريقة الاستدلال، في هذا التعليل، وشرعيته: لأنها تدخل في نطاق مشروع استكمل أبعاده وأفاقه.

هذه الرؤية الجديدة محصنة بشرعيات عدة، لعل أهمها "الشرعية التراثية"، التي تُذكر دومًا إلى جانب "الشرعية التاريخية"، والمنهجية التراثية، التي تذكر دومًا إلى جانب المنهجية التاريخية، لكن تعدد الشرعيات والمنهجيات لا يدل على شيء سوى على تداخل المفاهيم واختلاطها، كأن المفاهيم تقوم بوظائفها التحليلية والتركيبية بمجرد ذكرها وتكرارها، فلا يفهم القارئ ما الذي تعنيه الشرعية التراثية والمنهجية التراثية والعلاقة التراثية، التي تربط الخطوات المنهجية، علاوة على "الرؤية التراثية" وكون "التراث أفقًا". ولا يفهم سر هذا الاقتران المتواتر بين التاريخي والتراثي أو بين الجدلي والتاريخي والتراثي.. وما علاقة هذا كله بالانتقال "من مجتمع ما قبل إقطاعي، وإقطاعي بورجوازي هجين ومبعثر قوميًا إلى مجتمع اشتراكي موحد قوميًا"⁽¹⁶⁾، وهو انتقال لا يمكن تحقيقه إلا في الذهن.

وبما أن الاشتراكية ليست الإقطاعية ولا البورجوازية، يعتقد الكاتب أنه ينهج نهجًا مختلفًا عن كل من المنهج التقليدي السائد في المجتمعات السابقة للرأسمالية والمنهج البورجوازي المتغلب في الغرب الرأسمالي، ويسميه "المادي التاريخي التراثي". وهكذا "تختلط الاشتراكية، التي هي مجموعة أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية والماركسية التي هي طريقة تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية"⁽¹⁷⁾.

فقد لاحظ كمال عبد اللطيف أن "خطاب الباحثين تيزيني ومروة لا يحترس تمامًا في إطلاق

(14) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 11 - 12.

(15) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 14.

(16) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 16.

(17) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط5، (بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 8.

مفاهيم المادية التاريخية على الحقبة الإسلامية، ولا يشكك في نسبية هذه المفاهيم الفعلية من أجل المساهمة في توسيعها وإعادة صياغتها، مما أدى ويؤدي إلى استعارة خطاطة تاريخية عامة وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية⁽¹⁸⁾. أي إن الأحكام التي أطلقها تيزيني على المجتمع الجاهلي والمجتمع الإسلامي و"المجتمع العربي" لا تستند إلى أي معطيات مونوغرافية حول وضع الأرض القانوني والاقتصادي، وبنية المدن والمناطق الحضارية الإسلامية في علاقتها بالأمصار البعيدة، وبنية السلطة السياسية والمعرفية، التي تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة، وأنماط الكتابة الرمزية والخيالية.. إلخ.⁽¹⁹⁾ وعلى الصعيد المعرفي لم تُفكَّ الأبنية الفلسفية الإسلامية، لا من حيث بنيتها الاستدلالية ولا من حيث الروابط التاريخية التي نسجتها. في مقابل ذلك غلبت القراءة الأيديولوجية الإسقاطية على مساءلة النصوص نظريًا وتاريخيًا.

الماركسية العربية أو الأيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، كما يراها عبد الله العروي، لا تختصر في مبادئها المبسطة، (علاوة على مجرد ألفاظ مفاهيمها ومقولاتها)، بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية⁽²⁰⁾. وهذا ما قصده العروي بتعريف الماركسية، لغويًا وثقافيًا.

في الجزء الثاني من مشروع الرؤية، ينتقل تيزيني مرة ثالثة من "دراسة المحاولات القديمة والجديدة لكتابة التاريخ العربي، إلى "كتابة تاريخ الفكر العربي"، وكان قد انتقل في الجزء الأول من "البحث في الحياة الفكرية العربية" إلى دراسة المحاولات.. إلخ. لكن اللافت في مقدمة الجزء الثاني، إضافة إلى عدم التحديد، هو نوع علاقته "الجدلية"، بالجزء الأول؛ إذ يقول: "إن الدلالة المنهجية لصدور الجزء الثاني من مشروع الرؤية أنه يمثل "دراسة تطبيقية، في ضوء النظرية المنهجية المقترحة" في الجزء الأول". لكن، إذا كان علينا أن نحقق جدلية التهييج والتطبيق، يكتسب الأخير سياقًا تهييجيًا، والأول سياقًا تطبيقيًا⁽²¹⁾. أي إن الاختلاف بين التهييج والتطبيق، (وهو اختلاف بين كتابين) يفضي جدليًا إلى صيرورة التهييج تطبيقيًا والتطبيق تهييجًا (نستعمل أسلوب التيزيني في التعبير). ما يعني أن الجدل (الديالكتيك) ليس سوى تلاعب بالألفاظ، على نحو متكلف وممجج.

(18) عبد اللطيف ص 42.

(19) عبد اللطيف، ص 43.

(20) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 141.

(21) طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، (دمشق: دار دمشق، 1982)، ص 3 - 4 من المقدمة.

ولنتوقف ملياً عند قوله: "إن الانطلاق من مصطلح التعددية القرائية للنص الديني (القرآن الكريم) ربما كان من شأنه أن يضع يدنا على احتمالات مفتوحة للعلاقة بين الفريقين المذكورين (يقصد الجوهر والمظهر، وقد صارا فريقين). نقول بذلك، ونعني به أن الجوهر إذ يوجد أو إذ يأتي، أو - هنا - إذ يُنزل، فإنه يكون قد (تمظهر - تجلّى)، على الأقل في اتجاهه نحو المقاصد البشرية. فطالما وُجد بشر يعلنون انتماءهم للإسلام فإن علاقة ما تنهض بين جوهره وتجلياته: إن الجوهر يتجلّى (يتمظهر) وإن التجلّي (التمظهر) يتجوهر. وكيفية التجوهر والتجلي هذه تتحدد وفق المستوى المعرفي النظري والأيدولوجي المصلحي، لمن يقوم بها وينتجها..."⁽²²⁾.

لقد افترض تيزيني، الذي تطوع، هنا، بفلسفة رأي البوطي، في النص السابق، أن القرآن الموحي به هو الجوهر (كلام الله، قبل أن يصير كلاماً بشرياً)، وأن القراءات المتعددة هي أعراض للجوهر (تجليات)، كأنه أراد أن يقول: إن البشري عرض من أعراض الإلهي، وبهذا يغدو تيزيني أكثر صوفية من البوطي نفسه. ويظهر التلاعب اللفظي جلياً في تجلي الجوهر وتجوهر المظهر. ويمكن القول: إن جوهر الموقف "الفلسفي" (العلماني) للتيزيني هو الموقف الديني للبوطي، وإن بين الرجلين توافقاً معرفياً، وتفاقماً أيدولوجياً فحسب. هل يريد البوطي ومن خلفه السلفيون والأصوليون أكثر من جوهرية الشريعة وشرعنة الجوهر الإلهي؟! بهذه الجدلية التاريخية التراثية ينغلق أي أفق للمعرفة فضلاً عن التجديد والتغيير والإصلاح والنهضة.

يقول عبد الله العروي: لا يكفي أن يقال إن علي عبد الرازق قد قضى على دعوة الخلافة، وأبرز شرعية النظام الوطني التمثيلي في مصر، عندما ألف "الإسلام وأصول الحكم"، يجب أيضاً أن نرى هل مهد أم لا الطريق لحركة الإخوان المسلمين باستعماله منهجاً انتهازياً، انتقائياً في تعامله مع معطيات التاريخ الإسلامي؟ لا يكفي أن نسجل تصريحات المفكر السلفي واختياراته السياسية، التي تختلف عند علي عبد الرازق وعند سيد قطب، عند العقاد وعند خالد محمد خالد، عند علال الفاسي وعند مالك بن نبي، (عند البوطي وعند تيزيني)، بل يتعين أن نفحص تأثير المنطق المشترك لدى هؤلاء جميعاً على المدى الطويل، في خلق ثقافة غير ملائمة لمنظور المجتمع الحديث"⁽²³⁾.

هنا لا بد من طرح سؤال العروي: هل مهد تيزيني وغيره من التراثيين والثقافويين ومريدوهم أم

(22) محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني، الإسلام والعصر: تحديات وآفاق، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1999)، ص 78.

(23) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 20.

لا لتمكن القوى السلفية والأصولية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين من السيطرة على دفة التوجيه، في المجتمعات العربية، حتى في أحداث الربيع العربي؟ إن رفض الليبرالية، وتصفية آثارها الفكرية والسياسية، مرة باسم الماركسية ومرة باسم الهوية القومية أو الإسلامية وإدانتها بوصفها مواكبة لحركة الاستعمار الحديث وحليفة لها قد قوى بالفعل جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت، في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا⁽²⁴⁾. هذا، في اعتقادنا، جانب من جوانب الحصيلة المعرفية والأخلاقية للنزعة التراثية.

على صعيد الشكل، يلاحظ في نصوص التيزيني عمومًا أنه ما من فكرة إلا ولها مستويان أو يتفرع منها فرعان أو تنقسم قسمين أو تنتج منها نتيجتان... إلخ. هذا الاطراد والتواتر في "التقسيم قسمين" أو التفرع فرعين، ينم على ثنوية (مانوية) عميقة إبستمولوجيًا ونفسيًا.

تاريخية النص المقدس

نقع في نصوص التيزيني على تعميمات من نوع: "إن النظر إلى النص الكريم بوصفه سياقًا تاريخيًا، ضمن عملية النزول تنجيماً، لعله يقدم بعض الإجابة عن المسألة المطروحة هنا (أي تاريخية النص القرآني). وقد لجأ إلى هذا النظر جمع من الباحثين الإسلاميين، ومنهم على سبيل المثال محمد سعيد عشاوي، فهذا الأخير يكتب حول ذلك ما يلي: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقًا لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم لفظه"⁽²⁵⁾. لنلاحظ كيف تتحول أسباب النزول، بصفتها تعبيرًا عن واقعية الآيات القرآنية، وتنتهي إلى تاريخيتها، عند العشماوي، إلى عملية النزول تنجيماً، عند تيزيني. أي إن معنى التاريخية عند تيزيني لا يتعدى "التدفق الزماني"، الذي يعين قبلاً وبعداً، وأن القبل تمهيد لما بعده، كالجاهلية والإسلام. التاريخية مستنفدة في فكرة السلسلة والحلقات المتسلسلة والمتراطة. إن مقارنة منصفة بين قول تيزيني وقول العشماوي، قد تضع المفكر الإسلامي، كما وصفه تيزيني، على يسار المفكر الماركسي، نعني التيزيني نفسه. إذ يعتبر تيزيني "تغير الأحكام بتغير الأزمان"، "قاعدة

(24) راجع/ي، العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 48.

(25) البوطي وتيزيني، الإسلام والعصر، ص 104.

فقهية جدلية تاريخية دقيقة" في ضبطها لجدلية الاتصال والانفصال⁽²⁶⁾ (الانفصال متصلًا والاتصال منفصلًا).

في هذا السياق، يمكن أن نصف حوار التيزيني والبوطي، في كتابهما المشترك: "الإسلام والعصر"، بأنه حوار كاشف لهشاشة الترسيم النظرية للتيزيني إزاء خطاب ديني متغطرس، متماسك، يستقوي بالسلطة السياسية، من جانب، وبسلطة الرأي العام، من الجانب الآخر⁽²⁷⁾، ولا تفيد معه الإشارات الخجولة إلى تطرف الجماعات الإسلامية وممارساتها الإرهابية، ونسبتها إلى الإسلام. فمسألة الجوهر (كلام الله) والعرض (كلام المبلِّغ، أو الرسول)، التي أشرنا إليها، تصير مرة أخرى مسألة التنزيل (القرآن) والتأويل (الفهم والتمثل)، أي تحوُّل الكلمة الإلهية إلى كلمة بشرية؛ و"فك الارتباط بين الكلمتين" ... "في هذا النص الثاني (التأويل) تبرز إشكالية فهمه والعمل بمقتضاه، وقد اكتسبت هذه العملية تنوعًا هائلًا... لأن النص المقدس ما إن انتقل من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنساني حتى أخذ يعيش حالة من التشظي الدلالي، عبر البشر الفرادى والمجتمعين، وفق مواقعهم المجتمعية والمعرفية والأيدولوجية (السياسية والدينية والأخلاقية والجمالية)"⁽²⁸⁾.

تتجلى الهشاشة في التناقض العميق بين المعرفي والأيدولوجي، ويمكن القول: بين المعرفي والوجداني، وافترق العقل عن الإيمان: النص المقدس ينتقل من الفضاء الإلهي إلى الفضاء البشري، أي إنه يكف عن كونه مقدسًا ويعيش حالة من التشظي الدلالي لدى الملل والنحل: القرآن مقدس وغير مقدس، وغير المقدس هو المدنُّس، بتعريف فهمي جدعان، المشار إليه؛ الفضاء الإلهي هو فضاء الجوهر/الجواهر، أو المثل، فضاء أفلاطوني بالتمام والكمال، والعالم الواقعي والتاريخي مجرد ظلال على جدار الكهف، فما العمل بإزاء النص البشري، المرقون في مصحف (مادي) هو مرجعية الفرق والملل والنحل جميعًا، وكيف يمكن أن يُفهم فك الارتباط بين الكلمتين؟

المقدس وغير المقدس في الوقت نفسه هو وثن، يتوسط بين الإنسان والإله، فيكون الإسلام وثنية جديدة. هل أراد التيزيني أن يقول ذلك؟ لو طُرحت على تيزيني أسئلة من هذا النوع في حياته، ربما كان سيجيب بجدلية العلاقة بين الإلهي والإنساني: الإلهي مؤنسًا، والإنساني مؤلهًا، فيقع في حزن

(26) البوطي وتيزيني، الإسلام والعصر، ص 107 - 108.

(27) نفترض افتراضًا أن إقدام تيزيني على الحوار مع البوطي كان تعبيرًا عن ميل مكظوم إلى إظهار معارضته للسلطة وزبانيها

(28) البوطي وتيزيني، الإسلام والعصر، ص 110 - 111.

هيجل، أعني في ما يسمى "مثالية هيجل"، وأنسنة الإله وتأليه الإنسان⁽²⁹⁾.

على طريق الوضوح المنهجي

في كتابه الموسوم بالوضوح المنهجي قد لا يجد القارئ شيئاً عن المنهج والوضوح المنهجي، سوى قوله في مقدمة الكتاب: "المنهج المادي الجدلي التاريخي، الذي يخترق هذا الكتاب عمقاً وسطحاً، هو ذاته موضوع الحوار النقدي، مع الإشارة المبدئية إلى أن المنهج المذكور، حتى لو جُرد من معظم معطياته ومقوماته، فإنه يظل محتفظاً بركيزته الكبرى الحاسمة، تلك هي كونه منهج التجاوز والتخطي الجدليين الماديين، وكونه المنهج الذي يخضع لهذا التخطي وذلك التجاوز"⁽³⁰⁾. إنها لفته كريمة بالطبع، أن يعتبر المنهج المادي الجدلي التاريخي منهجاً خاضعاً للتخطي والتجاوز، وقابلاً للنقد، أو موضوعاً للنقد. ولكن هذه المقدمة تستلزم أن يعبر الكتاب نفسه، أو غيره من أعمال تيزيني عن عملية التخطي والتجاوز، لا سيما أن للموضوع علاقة بمنطق التاريخ ومبادئ الاجتماع البشري، وعمليات تشكل الثقافة، ومعنى التراث، ما يستلزم التخطي والتجاوز. ولكننا لا نقع على شيء من هذا.

الوضوح المنهجي لم يحل دون أحكام اعتباطية، لا سند لها سوى تقدير الكاتب، بمثل قوله: إذا عملنا على تكوين لوحة أكثر تشخيصاً وتحديداً لواقع الحال المركب الذي نحن بصدد البحث فيه، (يقصد تراجع نسبة القراءة والعزوف عن الكتاب) أمكننا النظر إلى المجتمع العربي في معظم حلقاته وفي مرحلة ما قبل السبعينات على أنه مكون من ثلاثة جيوب بالاعتبارين الديمغرافي والاجتماعي الطبقي؛ واحد في الأعلى ويتضمن على سبيل الافتراض التقريبي خسة بالئة من سكان هذا المجتمع؛ وثنان يتواتر ما بين الأعلى والأدنى، ويتضمن خمسة وثمانين من المئة من هؤلاء، أما الجيب الثالث فيقع في الأدنى ويشمل ما تبقى من السكان، وهذا مجتمعاً يشير إلى أن الفئات الوسطى كانت تشغل الحيز الأكبر في التكوين الاجتماعي، بصورة عامة إجمالية"⁽³¹⁾.

(29) راجع/ي، هيجل، حياة يسوع، جرجي يعقوب (مترجماً)، (بيروت: دار التنوير، بيروت، د.ت)، ص 47 وما بعدها.

(30) طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 7.

(31) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 10.

إن اتخاذ "المجتمع العربي" ميداناً للبحث يسمح باعتبار ميدان البحث متجانساً، بتغيب غير العرب وعدم الاعتراف بوجودهم، ويسمح باعتبار نسب (جيوب) المجتمع، أي فئاته، ثابتة، في جميع مراحل تطوره (حلقاته)، قبل السبعينات. ويعترف بأن هذه النسب تقريبية، والواضح أن تقريبيتها ليست من نوع التقريب المقبول علمياً، بل هي نوع من الشلف، ويجعل الاعتبارين: الديمغرافي والاجتماعي الطبقي اعتباراً واحداً هو الاعتبار الطبقي. هذا كله تحت عنوان الوضوح المنهجي لرسم لوحة أكثر تشخيصاً وتحديداً لواقع الحال المركب. وبعد قليل سيطالعنا الكاتب بأن الفئات الوسطى مستنيرة، "بحكم موقعها من الطرفين الأقصيين"⁽³²⁾. يمكن القول إن الاستنارة تحيل، من بعض وجوهها، على التوسط والاعتدال، أي على عدم التطرف، ولكن لا يمكن الركون إلى أن الاستنارة هي الوقوع بين طرفين أقصيين، فتغدو الاستنارة ماهية الطبقة الوسطى، لا صفة من صفاتها، تتغير بتغير أوضاعها وشروط حياتها. فلنلاحظ كيفية الاستدلال: كل متوسط بين طرفين أقصيين مستنير (كلية موجبة)؛ الطبقة الوسطى متوسطة بين طرفين أقصيين (جزئية موجبة) إذًا، الطبقة الوسطى مستنيرة. منطق صوري متماسك لا غبار عليه، لكنه ليس منطق الواقع ولا شيء قريب منه، وليس منطق التجاوز بصورة خاصة.

لا تكمن قيمة الفكر النظري في أحكامه فقط، بل في طريقة التوصل إلى هذه الأحكام، ولعل الطريقة هي ما يجعل الفهم والنقد ممكنين، وما يجعل التذوق ممكناً، نعني طريقة البناء أو التشكيل أو النسج أو غير ذلك مما ينم على النسق أو النظام. وقد يكون سوء الفهم أو سوء التفاهم بين المتكلمة والمخاطبة أو بين الكاتب/ة والقارئ/ة ناجماً عن اختلاف وتباين في طريقة كل منهما في التفكير والتعبير، أو عن اختلال في طريقة التفكير والتعبير، علاوة على مدى التشارك في المعاني والرموز⁽³³⁾.

لا بد أن نقدم عينة ثانية من الوضوح المنهجي، في موضوع آخر هو تحديث الفكر العربي. يقول تيزيني: إن التواطؤ الإمبريالي العربي - الإقطاعي، وما قبله وما بعده، بما رافقه من قسر وعنف وشراسة، ظل في أساس الأمر، محكوماً بقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج. فلقد استطاعت

(32) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 11.

(33) قد يقول قارئ حصيف أو قارئة: ها أنت تفهم ما يقوله تيزيني وتنقده، فثمة توافق بين طريقة تفكيرك وطريقة تفكيره. بالطبع سأشكره وأشكرها، وأفكر في الموضوع: ما أسباب سوء الفهم أو سوء التفاهم بين المتكلمة والمخاطبة/ة، أو بين القارئ/ة والكاتب/ة؟ وهذا يستحق العناية.

الإمبريالية أن تفعل فعلها في الوضعية العربية انطلاقاً من عدم التكافؤ التاريخي في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، أي بسبب من التوقيت الذي حدث بين بدايات الرأسمالية البورجوازية العربية من طرف وبين نهايات الرأسمالية الإمبريالية من طرف آخر⁽³⁴⁾. يفترض تيزيني هنا أن عدم تكافؤ البنى بين العرب والغرب سببه بزوغ فجر الرأسمالية البورجوازية العربية، وقت غروب شمس الإمبريالية الرأسمالية. هل نفهم من هذا أن "الرأسمالية البورجوازية" العربية وليد ضعيف لأم وأب هرّمين، أو خديج؟ وهل شمس الإمبريالية الرأسمالية توشك الغروب بالفعل؟ جواب السؤال الثاني يحتاج إلى منجم.

شروط الإنتاج الفلسفي

في كتابه المشترك مع أبو يعرب المرزوقي حاول تيزيني أن يكشف عن الارتباط بين شروط الإنتاج الفلسفي العربي في "العصر الوسيط" وبين مثيلتها في الوضعية العربية المعاصرة. فخلص إلى أن الفلسفة العربية المعاصرة ستقوم على ركنين هما العقل والعلم، على نحو ما عينتهما المنظومة الاعتقادية الإسلامية، وإلا ستكون الفلسفة التي ينشدها المرزوقي والتيزيني مظهرًا من مظاهر التبعية المقابلة للسلفية، بتعبير برهان غليون. هنا تكف المنظومة الاعتقادية عن كونها متشظية دلاليًا، بحسب تنوع الأفهام وتعدد الفرق الملل والنحل واختلاف المذاهب، وتصبح منظومة منسجمة ومتناغمة هي مرجعية العلم والعقل، التي وصفها تيزيني بأنها تتحدد من الخارج، أي من الفضاء اللاهوتي، أو من النص المقدس، وتظل مع ذلك حافزًا على التفكير المنهجي الكلامي والفلسفي⁽³⁵⁾.

ثمة تصاقب بين رؤية تيزيني لشروط إنتاج الفلسفة ورؤية برهان غليون لشروط تكون نظام العقل؛ يقول غليون: عندما نتحدث عن شروط اجتماعية وتاريخية لتكون نظام العقل، فهذا يعني أن العقلانية ليست مطلقة ولا حيادية. فهي تعكس تنظيم الجماعة لواقعها في الذهن، أي إعادة تركيبه في مسائل كبرى وإشكاليات قابلة للحل من أفق الشروط التاريخية القائمة. وهذا يفترض أن المعقولة لا يمكن أن تكون مستقلة عن الوضعية الخاصة بكل جماعة ومكانتها في الحضارة، ولا عن

(34) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 20.

(35) المرزوقي وتيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ص 133.

القيم الأساسية التي تدافع عنها"⁽³⁶⁾. ويرى غليون أن "الثقافة العربية – الإسلامية والقيم المرتبطة بها لا يمكن أن تكون سبباً أساسياً في انحطاط العرب أو تأخرهم... بل إن الانحطاط هو نفسه نتيجة للتخلي عن هذه الثقافة وتحريفها، وإن أي أمة لا تستطيع على كل حال أن تحلم بالخروج من تأخرها واستدراك ما فاتها من تقدم إلا على قاعدة إحياء ثقافتها وبالدرجة التي تنجح فيها باستعادة أصالتها وقيمها الحية. وإن حضارة ما لا يمكن أن تبنى على قيم خارجية أو غريبة ليس لها في الواقع المحلي أية جذور"⁽³⁷⁾. ومن ثم، إن "خطة التقدم تركز على إحياء الثقافة العربية الإسلامية وتطهيرها من الشوائب والتشويهات، التي طرأت عليها، والاستناد إليها لتدعيم المقاومة المحلية ضد الغزو الأجنبي الفكري والمادي"⁽³⁸⁾. جاء كلام غليون هذا تحت عنوان "من الاستقلال إلى التبعية"، من دون أن يدل القارئ/ة على أي استقلال هو المقصود، أو في أي مرحلة من مراحل التاريخ. المهم هنا أن التقارب شديد بين تيزيني ومواطنه وابن مدينته الدكتور غليون، إلى الحد الذي يدعو إلى التفكير في التناص.

في حقل اجتماعي سياسي ثقافي تملؤه السلطة السياسية وفئة الفقهاء وجمهور المؤمنين أنتجت "أنماط من النصوص الفلسفية تغطي الوضعيات السوسيوثقافية القائمة، بقدر ما تمثل هذه الوضعيات مصادر لها، انطلقت منها وتأسست في ضوءها. وقد كان من شأنها أن جرى قدر من التماهي بين الفريقين المذكورين، النصوص الفلسفية والوضعيات السوسيوثقافية. وهذا بدوره أنتج نصاً فلسفياً ذا نسيج سوسيوثقافي مباشر، نصاً هو فلسفي بقدر ما هو سوسيوثقافي. وفي هذه العملية، التي تمثل إحدى خصوصيات الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي، كمنت احتمالات التنوع والتفريع النصي، التي برزت منها خصوصاً الأنماط التالية: (نص خفي) و(نص احتمالي) و(نص مسكوت عنه) و(نص مدان) و(نص مهمش) و(نص معلق)⁽³⁹⁾.

لنا أن نستنتج، مما تقدم، أن ضغوط السلطة السياسية والفقهاء و"الرأي العام" لدى جمهور المؤمنين، إذا جاز التعبير، هي التي حكمت الإنتاج الثقافي بوجه عام والإنتاج الفلسفي بوجه خاص، في العصر الوسيط. هذه الضغوط لها ما يناظرها ويزيد عليها أضعافاً مضاعفة في أيامنا، وهي التي

(36) برهان غليون، اغتيال العقل، ص 142.

(37) غليون، اغتيال العقل، ص 24.

(38) غليون، اغتيال العقل، ص 34.

(39) المرزوقي وتيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ص 137 – 128. والأقواس من وضع تيزيني.

ستحكم الإنتاج الثقافي، ولا سيما الفلسفي منه وتعين آفاقه، وهي تحكمه وتتحكم فيه بالفعل. فإذا ربطنا الإنتاج الثقافي بما سماه تيزيني التشظي الدلالي للنص المقدس، بصفته نصًا مؤسسًا للفلسفة (والعلم والعقل)، وأن التشظي المشار إليه قائم ومستمر في أيامنا فإن آفاق الفلسفة وقدرها أن تنتج أنماطًا من النصوص الفلسفية، كالتي حددها تيزيني في الفقرة السابقة. وإذا تساءلنا: في أي نمط من أنماط النصوص المذكورة يندرج نص التيزيني نفسه ونص المرزوقي أيضًا، ماذا عساه أن يكون الجواب؟

أخشى أن نكون مضطرين إلى إضافة نمط جديد لم يذكره تيزيني، هو النص المرائي، وإلى وصف "الفلسفة القومية - الاشتراكية" بفلسفة الرياء، لا من حيث الرياء للسلطات المشار إليها فقط، بل من حيث كونها قومية ظاهرة وإسلاموية باطنًا. وهي، بهذه الحثية، فلسفة جماهيرية، و"ثقافة شعبية" هي الوجه الآخر للسلطوية أو التسلطية.

لعل رؤية تيزيني لآفاق الفلسفة العربية المعاصرة مرتبطة برؤيته للأوضاع الراهنة في ظل الاستبداد والفساد، فهو يقول: "التمييز الذي نواجهه في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة.. بين الخطاب الفلسفي المراوغ والموارب والذي سعى إلى تمرير مقولاته وقضاياه ومفاهيمه دونما صدام مع النص الديني، بل أحيانًا من داخله من طرف، وبين الخطاب الفلسفي ذي البنية والمقاصد والإستراتيجية المعلنة جهارًا، وأحيانًا بكيفية واضحة من التحدي للمؤسسة الدينية والمجموعات الظلامية من طرف آخر، يكاد أن يكون جرى تجاوزه في أحوال ليست استثنائية ضمن المرحلة العربية الراهنة. ونحن نرى في ذلك تعبيرًا عن تعمق وتجذر ما يوازي مقولة ابن الصلاح الشهيرة: "من تمنطق فقد تزندق" من آراء ووجهات نظر في المرحلة العربية المعنية. وفي هذا دون ريب، إفصاح عن أحد الاتجاهات الكبرى والحاسمة في الحياة الفكرية العربية الراهنة، نعني الظلامية القائمة، بأحد أوجهها، على إدانة التعددية الفكرية وعلى التشهير بالعقل والعقلانية والحرية والتنوير"⁽⁴⁰⁾.

انتقد تيزيني الموقف الأيديولوجي "المضاد للتاريخ، والمستند إلى المذهب البنيوي وما بعد الحداثة، تحت حد النزعة الإبتسمولوجية، على اعتبار أن هذه النزعة الأيديولوجية تتأسس، فيما تتأسس عليه، على مفهوم (القطيعة الإبتسمولوجية)، الذي يكرس الدعوة إلى إقصاء (التاريخ) لصالح (البنية) و(الانفصال). ولشيء من التدقيق والتمحيض يلاحظ أن ذلك يقود إلى العبث بقضية التراث

(40) المرزوقي وتيزيني، آفاق الفلسفة العربية المعاصرة، ص 141.

الفلسفي الوطني والقومي⁽⁴¹⁾.

بخلاف ما يذهب إليه تيزيني والمرزوقي، نعتقد أن استعمال مناهج حديثة في قراءة التراث، كالمنهج الذي يدعي تيزيني استعماله، هو خطوة أولى في طريق القطيعة المعرفية والأخلاقية⁽⁴²⁾. هنا يمكن الحديث عن قطيعة غير واعية بذاتها بصفتها كذلك. والأيديولوجية القومية أو الإسلامية هي ما يعيق هذا الوعي ويشوشه. يمكن القول إننا إزاء قطيعة واقعية واستمرار وهي.

وفي جميع الأحوال، يمكن عد قراءة تيزيني ومروء وغيرهما من المفكرين القوميين أو الماركسيين أو الإسلاميين للتراث نوعاً من "الاستعمال الخصوصي للعقل"، نعني الاستعمال الإثني أو الديني أو المذهبي، الذي يحول دون المعاصرة والكونية، ويجعل النزوع إلى "الثورة" أو إلى النهضة والتنوير هشاً ومثلوماً.

عن الجاهلية والعصر الجاهلي

تحسب للتيزيني عنايته بما سمي "العصر الجاهلي"، والبحث في بواكير الفكر العربي والتاريخ العربي. هذه العناية تمثل الحد القومي من حدود رؤيته النهضة، يقابله الحد الإسلامي بطبيعة الحال، وهما محكومان بحد منهجي يصفه تيزيني بأنه "جدلي تاريخي تراثي". كما يحسب له تمييز الفكر العربي والتاريخ العربي معرفياً من الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي، ومن التركيب التلفيقي بين العربي والإسلامي، إلا أنه يستمد تعريف العصر الجاهلي من القرآن والحديث، في حين ذهب طه حسين باكراً إلى تبين معاني القرآن في ضوء الحياة الجاهلية، والشعر الجاهلي، خاصة، أو تعرف الإسلام في البيئة التي نشأ في كنفها. القرآن مرآة الحياة في العصر الجاهلي، حسب طه حسين.

ولكن تيزيني لم يحافظ على الحدود المعرفية بين ما هو عربي وما هو إسلامي، وهي الحدود المنطقية بين الحامل والمحمول.

الإسلام محمول متغير لحامل متغير، هو العرب أو الفرس أو الترك أو سواهم. إن كيفية تحول

(41) المرزوقي وتيزيني، آفاق الفلسفة العربية المعاصرة، ص 147.

(42) نذكر بموقف الأثر الذي يفرض استعمال مناهج حديثة في قراءة التراث، لن هذه المناهج تتعارض مع نصوصه.

أكثرية الجماعات الإثنية إلى مسلمين، وكيفية اندغام الإسلام في ثقافتهم، هو وجه من وجوه التطور التاريخي، لا يمكن النظر إليه اليوم إلا من خلال وحدة الزمان والمكان، وإعادة تعريف مفاهيم الماضي والحاضر والمستقبل، فقد تحول بعض سكان الجزيرة العربية إلى مسلمين في حاضرتهم ذلك، لا في ماضينا، ولا في تاريخنا، وإلا تكون العروبة والإسلام مجردات أثرية لا تاريخية ولا واقعية.

التأريخ هو سرد لتعاقب عصور أو عهود كل واحد منها هو حاضر أهله، وليس من اليسير معرفة أسباب التحول من عهد إلى عهد، ومن عصر إلى عصر. هنا تنطرح إشكالية العلاقة بين الدين وبين ما صار يسمى التراث، ومن ثم تنطرح إشكالية تعيّن الدين في التاريخ. لقد ذهب مؤتمر جامعة الأزهر، الذي عُقد في آذار (مارس) 2018، تحت شعار: "قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم"، إلى إخراج القرآن والسنة من التراث، واعتبارهما مستقلين عنه، لكي يمكن التفاوض عن بعض القراءات الجديدة للتراث أو لتجويد نقد التراث نقدًا "إيجابيًا"، على سبيل التنقية والتدقيق والعناية بتحقيق التراث، ورفض إخضاعه لمناهج بحثية حديثة، لا تتناسب مع طبيعة نصوصه⁽⁴³⁾.

فيأري العروبي أن كلمة تاريخ تحمل في اللغات العصرية جميعها، منذ القرن الثامن عشر، على الأقل، معنيين: الأول هو سلسلة الوقائع الماضية، أي مجموع الأحداث التي وقعت بالفعل، والثاني هو الكيفية التي تُسرد بها تلك الوقائع، وأن الوقائع لا تعرف ولا تلمس إلا بالسرد شفويًا كان أم كتابيًا⁽⁴⁴⁾، نرى أن هذا التحديد ينصرف إلى التأريخ، ولا يساعد على فهم تاريخي للتاريخ نفسه، بوصف التاريخ توقيعيًا لممكنات على حساب ممكنات أخرى، ونزعم أن هذا المعنى الأخير، ذا النكهة الأرستية، هو الأقرب إلى منطق المادية التاريخية، كما تُفهم من نصوص كارل ماركس، والتي لا يكفي تعريفها بأن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد العلاقات السياسية والصور الذهنية، أو أن الفكر لا يخلق الواقع، بل العكس. وما زلنا نعتقد أن كلمة التاريخ لا تطابق كلمة الماضي، وكذلك كلمة التراث. الماضي والتراث والتاريخ ثلاث كلمات مختلفة جذريًا، وثلاثة مفاهيم مختلفة جذريًا. لم يتوقف أستاذنا العروبي عند هذه المسألة، على نحو ما توقف عندها الياس مرقص، وعذر العروبي أنه ليس فيلسوفًا.

(43) راجع/ي، حوار مع عبد الباسط هيكل، موقع حفريات على الرابط:

<http://cutt.us.com/gMyePpc2>

(44) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 77.

وإلى ذلك رأى العروي أن "التأليف في التاريخ الإسلامي من إبداع العرب"⁽⁴⁵⁾، بخلاف ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام وعلوم أخرى⁽⁴⁶⁾، وعلل ذلك بارتباط "التاريخ" بالعلم الأوحد الوحيد، أي علم شؤون الدين، سواء في مجال العبادات، لتعيين أسباب النزول ومعرفة الناسخ والمنسوخ... أو في مجال امتيازات الأفراد والجماعات (الشعوب)، في الفياء وغنائم الغزوات والفتوحات وإقطاع الأرض.. إلخ. إن ما يسمى التاريخ الإسلامي أو التاريخ العربي - الإسلامي هو جملة من السرديات المختلفة والمتخالفة في كثير من الأحيان، والتي تنعقد كل واحدة منها على "السيرة المحمدية"، بتعبير طيب تيزيني، وعلى كرامات آل البيت والسادة من قريش ومناقبهم. لذلك نوهنا باستعمال التيزيني لمفهوم السيرة المحمدية، الذي نعتبره أحد امتيازاته المعرفية، والذي يؤسس لرؤية جدلية تاريخية للتراث عمومًا والدين خصوصًا، على اعتبار الدين من إنتاج الإنسان، لا العكس. هنا سنطور مقولة العروي بالقول: لا يستطيع أحد أن يدرس التراث دراسة علمية، من دون نزع صفة القداسة عن جميع نصوصه. مقولة السيرة المحمدية، بغض النظر عن صحة الروايات أو عدم صحتها، يمكن أن تتجه في هذا الاتجاه، على نحو ما ذهب كتاب "الشخصية المحمدية"⁽⁴⁷⁾، المنسوب للرصافي الشاعر.

كلمة أخيرة بدلاً من الخاتمة

أمل أن تفهم الأحكام، التي عُرِضت في هذا البحث، أو التي توصل إليها البحث، ولا سيما الأحكام القاسية لفظاً، على أنها أحكام على بعض أفكار الراحل الكبير طيب تيزيني، لا على شخصه الحاضر في الذاكرة والوجدان قامةً فكرية ووطنية شامخة، وقد قلت ذلك في حفل تأبينه بمدينة برلين، ودعوت إلى دراسة أفكاره ونقدها، وكذلك في مقال تأبيني غير مجامل. خاصة أن بعض النقد أو جلّه،

(45) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 79.

(46) لا بد أن نشير إلى أن العروي الذي طبعت كتبه طبعات عدة لم يعد النظر في بعض مصطلحاته، كالمجتمع العربي في عصوره الذهبية، بين القرنين الثاني والرابع بعد الهجرة. فما كانت عصوراً ذهبية للفتاحين من العرب، لم تكن كذلك للمغلوبين، وهم الأغلبية العظمى في البلدان المفتوحة، بما فيها تلك التي صارت تسمى بلداناً عربية، كالعراق وبلاد الشام ومصر وبلاد المغرب. أو حين يسمى امتيازات الأفراد والعشائر والجماعات الإثنية حقوقاً، أو حين يسمى غير العرب عجمًا.

(47) انظر/ي، الرصافي، الشخصية المحمدية، أو حل اللغز المقدس، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002)، ص 20.

هو من قبيل النقد الذاتي الجبان، أي نقد الذاتي من خلال نقد الآخر، وعدم الجرأة على مواجهة الذات، أو الخوف من "اهتزاز الصورة" في عيون الآخرين.. فكاتب هذه السطور كان قومياً ناصرياً، ثم قومياً ممن يصفون أنفسهم بالقوميين الديمقراطيين، من أصدقاء ياسين الحافظ والياس مرقص وتلاميذهما، ثم ليبرالياً، كما يحلو لبعضهم أن يصفه وخير أثر الأيديولوجية الحاجب للواقع، وأثر "الالتزام الحزبي" في تأويل الأفكار والوقائع، وذاق مرارة اللجوء إلى المداورة، خوفاً من العواقب الوخيمة. ويجب أن يعزى ذلك كله إلى المناخ السياسي العام الحاكم على الثقافة وشروط إنتاجها، وعلى المثقفين والمثقفات وشروط حياتهم/ن، وإلى انعدام أي مساحة أخلاقية للحوار والمناقشة العامة، وهذا أحد عوامل القحط المعرفي والجفاف الأخلاقي، إضافة إلى ارتهان الثقافة للسياسة وارتهان المثقف/ة للسياسي.

وقد تشرفت بمعرفة المفكر الراحل منذ منتصف ثمانينات القرن الماضي، وجمعتنا مناسبات عدة، واشتركنا في ندوات واحدة عدة، منها عن كتابي "حوار العمر" حوار مع إلياس مرقص، أقامها الكاتب عبد الرحمن الحلبي في المركز الثقافي العربي بأورمان، وأذيعت في برنامج "كاتب وموقف" من إذاعة دمشق. وقرأت معظم كتب التيزيني، وسمعت بعض محاضراته، وهو في نظري، من خلال هذا كله، أحد المفكرين الذين يجمعون بين الفكر والأخلاق، ويحظون بمكانة لائقة في الثقافة السورية والثقافة العربية. وحسبه أنه كان مناهضاً للاستبداد والفساد علناً.

المصادر والمراجع

1. أرسلان. الأمير شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012).
2. الجباعي. جاد الكريم، وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، (دمشق/الفرات/بيروت: دار بتر، 2013).
3. الحافظ. ياسين، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، في ياسين الحافظ، الآثار الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
4. الرصافي، الشخصية المحمدية، أو حل اللغز المقدس، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002).
5. العروي. عبد الله، مفهوم العقل، ط5، (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012).
6. العروي. عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ط5، (بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006).
7. تيزيني. طيب، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث، ط2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978).
8. تيزيني. طيب، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، (دمشق: دار دمشق، 1982).
9. تيزيني. طيب، على طريق الوضوح المنهجي، (بيروت: دار الفارابي، 1989).
10. تيزيني، طيب، ومحمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر: تحديات وآفاق، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1999).
11. حوراني. ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 – 1939، كريم عزقول (مترجمًا)، (د.م: دار النهار للنشر، بيروت، د.ت).
12. خوري. فيليب، وماري ك. ويلسون، الشرق الأوسط الحديث، طلائع الإصلاح وتبدل العلاقات مع أوروبا، ألبرت حوراني (مترجمًا)، أسعد صقر (مترجمًا)، (دمشق: دار طلاس، 1996).
13. طرابيشي. جورج، من النهضة إلى الردة، (بيروت: دار الساق، 2000).
14. طرابيشي. جورج، في المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، (بيروت: الريس للكتب والنشر، 1991).
15. غليون. برهان، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط4، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006).
16. هيغل، حياة يسوع، جرجي يعقوب (مترجمًا)، (بيروت: دار التنوير، بيروت، د.ت).



قراءة ماركسية في ماركسية طيب تيزيني

عمار ديوب⁽¹⁾

ملخص البحث

أعلن طيب تيزيني قبل سنوات عدة أن مشروعه الفكري لم يعد من التراث إلى الثورة، بل من التراث إلى النهضة. هذا التراجع قد أوضح رأي الطيب في أن الثورة لم تعد مفهومًا صالحًا لسياسة الواقع العربي، وأن السياسة ينبغي أن تُقرأ بدلالة الوطني، وبدلالة النهضة، وما تراكم أمامها من معوقات في إثر إخفاقات القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ أي إنها تُقرأ بدلالة أزمات المجتمع وبضرورات نهوضه، وبأن الطبقات كافة، تكاد أن تخرج من التاريخ، مستثنياً من ذلك فئات قليلة، وقد سعى ذلك بالحطام المغلق. ضمن هذه المحددات صار ينظر إلى المجتمع بكليته، وينظر له على هذا؛ فيتوهم أن المجتمع بكليته سيعي ما يراه سليماً لصالح نهضته الكلية، وإلا سيكون مصير الجميع الخروج من التاريخ. هكذا، لا يمكن تظهير الأوهام أو الحقائق إلا من منظور الأخلاق غياباً أو حضوراً، ومن حضور الأنا الذي هو ابتعاد عن الموضوعي في وضع التصورات والأفكار والمشروعات السياسية.

رافق تراجع تيزيني عن مفهوم الثورة تراجعاً عن الماركسية منهجاً في التحليل. وإن كانت الحقيقة هي في أنه لم يعتمد عليها منهجية شاملة في التحليل قط؛ فقد كان يستند في فهمه للتراث وللهضبة وللواقع إلى ما وجود عليه العقل به، هذا الأخير الذي يتسع ليحتوي العلوم والفلسفات كلها، بينما القدرة الحقيقية للفيلسوف أو المفكر، تظهر من خلال المفهومات التي يشكلها هو ذاته، والتي تتجلى هي ذاتها من خلال أشكال الرؤى التي يطلقها كافة. من هنا يتبدى لنا أن تيزيني كان صاحب رؤية منهجية هي أقرب إلى التجميع منها إلى التميز. وهذا يسجل لصالحه من ناحية، ويسجل ضده من ناحية أخرى، أقصد ناحية فكره، ومن ثم يستقل بمفهوماته، ويبتعد عن إحاطة الواقع كما هو. وهنا، يمكن أن تشكل استقلالية الفكر مشكلةً، وليس اقتراباً من الواقع ذاته، على الرغم من أن

(1) عمار ديوب: كاتب وصحافي سوري.

الأصل هو الاقتراب من الواقع وتمثله. ولتعويض ذلك، لا بد من الأخلاق. يستخدم التيزيني مفهومات ومفردات كثيرة، تُظهر ولعه باللغة أكثر من تمكنه عكس الواقع، أو المشكلة الفكرية المراد درسها. اللغة تغوي كثيرًا، ولكن الواقع يفضح الغواية والغاوي والمغوي؛ فهو الحياة. وبكل الأحوال إن منهجه الفكري عقلي بامتياز؛ ولهذا نجده يتعامل مع الواقع من منظور مثالي ذاتي، ومن ثم: إنه يجعل الواقع وطنًا، والطبقات مجتمعيًا يتألم بكليته، والأزمات المتعددة حطامًا مغلقًا، ويُخفف من قيمة العلم، ويُعلي من شأن الفلسفة في كثير من التحليلات.

إن تحليل تيزيني السلبي لما بعد الحداثة، وكل مفهومات المابعديات والنهايات، يتبدى في كتبه وفي مقالاته وفي حواراته، ولكنه هو ذاته من أطلق مفهوم الحطام المغلق الذي يكاد أن يكون كاملاً، كما يقول، وقد ضمن ذلك في مفهومه عن العولمة، الذي يقرأ ما بعد الحداثة في ضوءه، ولكنه يصور العولمة كقدر لا فكاك منه. وعلى الرغم من كلامه عن الديمقراطية، وتثمينه إياها، وتحميلها إمكان التحرر من الحطام- هذا قبل الثورات العربية- فإن مفهومه للعولمة "الملتزمة للطبيعة والبشر، والمحولة إياهم إلى سلع" يظل مشكلاً أساساً؛ فمع العولمة يكاد التاريخ أن ينغلق، ويعمّ الحطام الذي تأسس بصورة كاملة مع السبعينيات. ولو قرأنا ذلك في إطار تراجع مفهوم الثورة، فإن تيزيني نفسه يبدو بلا رؤية للمستقبل؛ إذ قد انتهى مفهوم الثورة، أي الاشتراكية، عنده، وانتهت الرأسمالية إلى العولمة، التي هي قدرٌ يكاد أن يحطم التاريخ. ومن ثم: كيف سيتغير التاريخ، وكيف ستصل الشعوب إلى حقوقها؟ ثم، ألا يعني هذا سقوط الأيديولوجيات كلها التي تدعي الاستناد إلى الشعوب ونضالاتها؛ لتغير الواقع؟⁽²⁾.

طيب تيزيني مفكر اقترب كثيراً من الماركسية، ومع ذلك فإن له تميزه وخصوصيته التي تجلت في مسيرته السياسية؛ أي تجلت في علاقته بالسلطة منذ أن أتى برسالة الدكتوراه، وفي ما قيل عن محاولات السلطة تطويعه، وجعله مفكرها، وفي رفضه ذلك، وتنديده الكبير بها قبل كتابه "من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني"، وتركيزه على مفهوم الاستبداد الرباعي المركب عام 2000، وكذلك في مشاركاته نشاطات كثيرة ذات طابع حقوقي، ولاحقاً ضمن الثورة التي بدأت 2011.

مع 2011، بدا أن رجلنا يتحرك، ويفكر أخلاقياً بامتياز، ويبكي كثيراً على بلده الذي يكاد أن ينغلق على حطام كامل.

(2) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، د.ط. (دمشق: دار دمشق، 1970)، ص 288.

سأتناول مفهومه للسياسة في بحثي هذا، وسأبين كيف قرأ السياسة في سورية، منذ أصبح راشداً، فأستاذًا جامعيًا، ونهايةً بتموقعه إلى جانب شباب ثورة 2011.

من الثورة إلى الإصلاح

كان المفكر، طيب تيزيني، ثوريًا وماركسيًا بامتياز في سبعينيات القرن المنصرم، حين ألف كتابًا سماه "حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث"، نظّر فيه للماركسية وللطبقة العاملة، ورأى أن الأخيرة هي من سيطر "العالم الثالث"، ومنه عالمنا العربي: "إن البرجوازية العربية، التي عجزت- بطبيعة الأمر- عن إنجاز مهماتها الأولية -ثورة تصنيعية علمية، وثورة قومية- عجزًا تاريخيًا، لا يمكن الاعتماد عليها إطلاقًا في تحقيق هاتين المهمتين... البرجوازية الصغيرة... تبقى هامة في التحريك التقدمي للوطن العربي... ولكن ليس بقيادتها، وإنما بقيادة الطبقة العمالية الآخذة في التكون والتطور وإيديولوجيتها الاشتراكية الثورية". هذه رؤية كلاسيكية لأغلب المفكرين الماركسيين، وهو يختلف فيها عن رؤية الأحزاب الشيوعية "السوفييتية" في حينه، التي كانت تتبنى الرؤية السوفييتية في أن شكل التطور في العالم الثالث، هو التطور اللارأسمالي، وأن القيادة حينئذ لطبقة البرجوازية الصغيرة "التقدمية"، التي ستقوم بتطوير المجتمع وتصنيعه وبخلق الطبقة عاملة التي ستقود الثورة الاشتراكية. كان تيزيني ينطلق من رؤية ماركس ذاته، ومن رؤية لينين وقادة الماركسية الكلاسيكية، لا سيما أن الرجل ليس عضوًا في أحد تلك الأحزاب "الشيوعية السوفييتية": فقد كان أقرب إلى الاتجاه القومي الماركسي.

الثورة اشتراكية، وفق الماركسية الكلاسيكية، والطبقة العاملة هي من يقود أشكال التغيير كلها، بالتحالف مع كافة الطبقات والفئات الاجتماعية التي تجد في الاشتراكية طريقًا وحيدة: "إن انسداد آفاق التحرك والتقدم أمام ذلك العالم "الثالث"... يطرح أمامه قضية "الثورة" الاشتراكية، كإمكانية وحيدة لتجاوز التخلف الشامل"⁽³⁾. هكذا كتب تيزيني عن التطور. طبعًا، إن هذا يتضمن رؤيته التي تقول: إن الرأسمالية في مرحلتها الإمبريالية أصبحت في مرحلة الاستعمار والنهب للعالم بأكمله، وطبعًا للعالم الثالث، ولم تعد الرأسمالية خيارًا للتطور، ومن ثم، لقد أصبحت رجعية على طول الخط، ولم تعد تقدم شيئًا إيجابيًا، وتنحط فيها الثقافة بأشكالها كلها. الأسباب السابقة، تفترض بديلًا من

(3) المرجع السابق، ص 7.

الرأسمالية، ومن هنا طُرحت الاشتراكية والطبقة العاملة واثرة مشروع الحداثة الرأسمالية في العالم بأكمله، التي هي النقيض الطبقي، والطبقة الأوسع عددًا والأكثر تضررًا.

في السبعينيات، كان العالم يصدق بأن طبيعة العصر هي الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وكانت الانتصارات العالمية ما تزال مؤثرة، ولا سيما في الصين وكوبا وفيتنام، وفي أوروبا كانت الأحزاب الشيوعية القوية، وكذلك النقابات العمالية، ومن ثم كان طبيعيًا أن يكون المفكر الماركسي في ذلك الإطار. إلى جانب تيزيني سنجد مفكرين آخرين، مثل: مهدي عامل، وسمير أمين، وإلياس مرقص، وآخرين، والجميع كانوا قد ثمنوا الثورة الاشتراكية، ووجدوا فيها طريق التطور. القضية التي كانت تشغل تيزيني حينئذ، هي: كيفية الانتقال من المجتمع القديم المتخلف "الإقطاعي، والبرجوازي"، والكتاب المذكور أعلاه، يوضح أن مشكلة التطور ليست سياسية فقط، بل ثقافية واقتصادية واجتماعية، ومن ثم كانت الثورة تعني انقلابًا شاملاً على مختلف أوجه الحياة. إن الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد كانت تتشكل وفقًا لوحدة العالم آنذاك، التي تسيطر عليها الرأسمالية الإمبريالية والطبقات الإقطاعية والبرجوازية، وهي متحالفة مع بعضها بعضًا على قاعدة التبعية للبرجوازية والإقطاعية، والسيطرة للإمبريالية، تلك العلاقة التي تنفي أي إمكان للتطور، ومن ثم إن كسر تلك العلاقة يقتضي الثورة الاشتراكية. وهذا ما أفرد له مهدي عامل كتابيه الرئيسين: "في التناقض"، و"نمط الإنتاج الكولونيالي".

تيزيني الذي كان منشغلًا بالتراث إضافة إلى الماركسية، وجد حينئذ أن الاشتراكية يجب ألا تقطع مع التراث، وكان يؤكد على الداخل ودوره، ويثمن الماضي وأثره وقيمه، ويجد أن انتصار الاشتراكية في بلداننا يقتضي إخراج الإيجابي من التراث ودمجه في الرؤية الماركسية؛ لتكون مقبولة اجتماعيًا ومعبرة عن الخصوصية العربية، ولكي تنتصر، وتحقق وصلًا بين الماضي والحاضر والمستقبل. إن الفكرة السابقة يشوبها كثير من الخلط، وهي تعميم نظري سائد؛ الأمر الذي يفرض توضيحه: إن إفلاس الأحزاب الشيوعية، والفكر الماركسي العربي، دفع بها إلى توطين هذا الفكر عربيًا، ومن ثم لم تجد إلا الإسلام والتراث؛ ما يجعل هذا الرأي ليس خاطئًا بالكامل، وليس صحيحًا بالكامل كذلك، ما دامت قضية العلاقة مع الماضي والتراث هي الأساس هنا، العلاقة التي لا بد من إنجازها معرفيًا ونقديًا. وهي قضية قد طُرحت أمام التيارات الفكرية كافة، وقدم الجميع رؤيتهم حولها، وهذا أمر يعود إلى بداية النهضة العربية، وليس مرتبطًا فقط بالتيار الماركسي وتبئته ذاته عربيًا، "محاولات ماركسية بدأت منذ بداية القرن العشرين، وسعت إلى تقويم التاريخ العربي الإسلامي، من زواياه

المتعددة...، ولقد تطورت هذه المحاولات، واتسعت منذ السبعينيات⁽⁴⁾.

الحقيقة هي أن هذه الفكرة أيضاً لم تميّز تيزيني؛ إذ إن أغلبية من يولي التراث أهمية من الماركسيين كان يرى الرؤية ذاتها. إن أهمية الفكرة لا تلغي شعور مفكرنا، وبقيّة الماركسيين آنئذ، بأن هناك ثقلاً تاريخياً، ليس من السهولة التفلّت منه، وأن التراث قضية فكرية كبرى ينبغي الخوض فيها. المشكلة هنا ليست في التراث ذاته، ولا في ضرورة قراءته، إن المشكلة في إرادة توطيّن الماركسية عربياً، عبر البحث عما يشبه أفكارها ونظيرتها الاشتراكية في كتب التراث، حتى تصبح شرعية، والشرعية هي في التراث! إن هذا تعوزه الدقة؛ فالماضي له شروطه، والحاضر له شروطه، ويجب قراءة التراث بوصفه قضية معرفية أولاً، وهي قضية مشكلة، ومثار مناقشة مفتوحة، وهذا ما دفع تيزيني إلى البحث عن القرامطة⁽⁵⁾ وعن "دستور المدينة"⁽⁶⁾ الذي صاغه النبي محمد، وكذلك أعلى من شأن علي عبد الرزاق وعبد الحميد الزهراوي اللذين "انتهيا إلى أن السلطة -في المنظور الإسلامي الحاسم- تجد مرجعيتها في المجتمع والعلاقات الناطمة له"⁽⁷⁾. لقد بينّا من قبل، أن تيزيني كانت تعنيه قضية الثورة الاشتراكية وحاملها الاجتماعي "الطبقة العاملة"، وأن التطور غير ممكن إلا عبرها، ومن ثم لا بد من توظيف التراث في تلك الثورة.

تيزيني المقتنع بقوة التراث، والشغوف به، مذ كان شاباً، عبر مكتبة والده كما سمعنا وقرأنا مما قال وكتب، وقد قدم رسالة دكتوراه بالموضوع ذاته، وكذلك فعل زميله نايف بللوز حينئذ؛ إذ كان عنوان مؤلفه الأول "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، من التراث إلى الثورة"، ولاحقاً بعد فشل الحامل الاجتماعي للثورة، أي الطبقة العاملة، وبعد فشل الأيديولوجية الاشتراكية "السوفياتية" غير من حامله الاجتماعي، وتخلّى عن مفهوم الثورة، وتبنى النهضة والتنوير؛ فكتب كتابه "بيان في النهضة والتنوير في الوطن العربي". وهكذا، لقد انصرفت أكثر من خمسة عقود بين تفضيله مفهوم الثورة

(4) سلامة كيلة، مناقشة لفكر ملتبس، د.ط، (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 8.

(5) نبيل صالح، طيب تيزيني من التراث إلى النهضة، ط1 (بيروت: دار مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008)، ص 209.

(6) يناقش الدكتور طيب تيزيني هذه القضية في كتابه، الأصولية بين الظلامية والتنوير، في الصفحة 235، في معرض توضيحه للرؤية الإسلامية التي تعتمدها كوثيقة مضادة للعلمانية، وضرورة الاستغناء عن الأخيرة. تيزيني يرفض ذلك، ويتمسك بالوثيقة وبضرورة العلمانية، ويوضحها.

(7) د.طيب تيزيني، الأصولية بين الظلامية والتنوير، ط1 (دمشق: دار جفرا، 2012)، ص 316.

ثم توديعه لاحقاً، وتبني مفهوم النهضة، لم يتخل عن أهمية التراث، وظل يبحث فيه، وظل يقدم عنه أفكاراً ورؤى ومحاضرات، وهذا هو ما طبع مشروعه الفكري بالكامل، وهو ما طبع كتبه السياسية، لا سيما بعد عام 2000، حين نشر كتابه الأهم "من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني"، الذي أعلن فيه بوضوح: رفضه للسلطة، وللاستبداد المركب. وشارك في بعض نشاطات المعارضة والمثقفين آنذاك.

الليبرالية والديمقراطية لدى تيزيني

إن التغيير في مفهوم الثورة، وفي الحامل الاجتماعي، رافقه التخلي عن الاشتراكية وتبني الليبرالية، ومع أنه ظل حذرًا تجاه ذلك التبني، فإن تميمه الديمقراطية والحرية والكرامة والنهضة يوضح بدقة المسكوت عنه. لم يتبنَ الليبرالية بصورة واضحة ودقيقة، لا سيما أنه انتقد من دون هوادة مفهوم العولمة وسياساتها العالمية، ووجدها تقود العالم إلى خيارات كارثية، وتدخله فيها، لا سيما "ثنائية الديمقراطية والإرهاب"⁽⁸⁾، ما يفرض على العالم الاصطفاف خلف العالم المتقدم الديمقراطي ومحاربة الإرهاب الإسلامي، وهذا هو ما جاء بديلاً من الاشتراكية! وإذا أضفنا، فكرته المتعلقة بفشل المشروعات الأربعة: الاشتراكي، والقومي، والليبرالي القديم، والإسلامي المستنير، وصعود الإسلامي السياسي بديلاً منها: "لقد نشأ الإسلام المعاصر، بتجليه الأصولي، مع عملية تفكك المشاريع الأربعة"⁽⁹⁾، تكون الحصيلة إرباكاً كبيراً لديه إزاء تبني الليبرالية ونتائجها. إرباكه هذا دفعه إلى تميم الديمقراطية كسحر وكأسطورة، وليست نظام حكم فقط؛ فوضع فيها كل ما يشتهي العقل من نظام حكم، وحوار عقلائي، ومدخل لبناء المجتمع، والخلاص، وسواه كثير، وكذلك تفضيله مفهوم العلمانية، أو الحيادة، كما يكرّر هو نقلاً عن فرح أنطون.

الديمقراطية هذه المرة، هي ما سيتيح للمجتمع التطور وفتح الحطام المغلق إلا قليلاً، وكان قد رأى أن الثورات هي من سيفتح الحطام هذا. هنا نجد تشوشاً في مفهوم الثورة لدى مفكرنا؛ إذ تتغير تبعاً (الثورة الاشتراكية، ثم الديمقراطية، ثم الثورات الشعبية) ولا يجد للمشكلات العميقة حلولاً

(8) المرجع السابق، ص 46.

(9) د. تيزيني، الأصولية بين الظلامية والتنوير، ط 1 (دمشق: دار جفرا، 2012)، ص 163.

حقيقية، ومن ثم لقد شكل تراجعه عن الاشتراكية والطبقة العاملة مشكلته الحقيقية؛ إذ لا بديل جدّيًا منها. وعلى الرغم من ذلك، نتساءل، كيف جابه الأمر، وماذا تبني، وهل رؤيته الجديدة متطابقة مع واقع الحياة والصراع الاجتماعي؟

إشكالية مفهوم الدولة الأمنية

إن انتهاء تنظيره للثورة الاشتراكية في سورية قاده إلى مساءلة تشكل الدولة الأمنية، ونفي أي شكل من أشكال الحرية، حتى انتفت أي إمكانية لتأسيس معارضة جدية، ثم تدهورت الطبقة المتوسطة، هذه الأخيرة التي رأى أنها خزان أغلبية المثقفين والقادة السياسيين في كل الاتجاهات الفكرية والسياسية. إن انهيار تلك الطبقة وتشكل الدولة الأمنية، هما المقدمتان اللتان قادتاه بحسب رأيه- إلى نهاية المجتمع المدني، وإلى عودة المجتمع الأهلي بكل تكويناته ما قبل الدولة الوطنية "تشكيلات دينية وإثنية وطائفية وعشائرية وهكذا"، والأسوأ من ذلك إمكان إشعال الحروب الدينية والطائفية وفقًا لها. هنا نتساءل: ألم ينتج عن الدولة الأمنية إثراء طبقة معينة، أو طبقات، وإفقار طبقات أخرى؟ ثم، ألم تكن هي ذاتها غطاءً سياسيًا لشرائح طبقية قديمة وجديدة تطورت تحت ذلك الغطاء؟ هنا، جواب تيزيني مريبك أيضًا؛ فهو يرى أن الدولة الأمنية تحتكر السلطة والثروة والإعلام والحقيقة المجتمعية، وتهتمش طبقات المجتمع كافة، ومن ثم: لقد ترافق مع تشكل الدولة الأمنية بداية الحطام الكامل والشامل إلا قليلًا. هنا، لا يخدم مفهوم الحطام في تحليل الواقع، ولا في إظهار مشكلاته كما هي، فهو مجرد مصطلح "أخلاقي" تدمري، أكثر من كونه مفهومًا اجتماعيًا أو فلسفيًا أو سياسيًا، وهو يعيق تيزيني نفسه عن تحليل الواقع الاقتصادي والاجتماعي منذ السبعينيات؛ فيراه محض دولة أمنية وحطامًا مجتمعيًا!

مصطلح الدولة الأمنية هو ذاته مصطلح مشكل، فماذا يعني هذا المفهوم؟ أليس من الأدق أن نصف نظام حكم من منظور سياسي؛ فنقول: إنه نظام شمولي، أو إن الدولة تتحكم فيها شرائح طبقية معينة، هي نتاج السلطة ذاتها بأجهزتها الأمنية؟ والسؤال الآخر: ماذا حدث للاقتصاد، وكيف تطوّر، وإلى ماذا أفضت التطورات؟ هل يكفي القول: إن الدولة الأمنية تحتكر الثروة؟ وهل هذا صحيح فعلاً؟ وما هي هذه الثروة، وكيف تتشكل، وكيف تتغير الفئات التي تسيطر عليها؟ وأيضًا، هل تساوّت طبقات المجتمع في المعاناة والمشكلات؟ إن تشوُّش مفهوم الدولة الأمنية، والحطام، قد جاء بسبب تبنيه مفهوم الطبقة الوسطى بوصفها حاملة التغيير، والمؤهلة لتحقيقه. وعلى هذا، ولأن

الأمر أصبح مشكلاً، ولأن تلك الطبقة قد تشظت؛ فقد تبنى كحامل اجتماعي طبقات المجتمع كلها في مواجهة الدولة الأمنية، وبما يخص السياسة تبنى القوى السياسية كلها "من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين". هكذا، لقد جمع تيزيني مفهومات كثيرة، ووضعها بعضها مع بعض، ظاناً أنه بذلك يحلل واقع ما بعد السبعينيات تحليلاً صائباً، ويفهمه، ويقدم الحل له.

في الواقع، هناك دولة رأسمالية تابعة، قد تأسست على اقتصاد عام وخاص ومشترك، يكاد أن يصبح خاصاً بالكامل، وهو ضعيف المردودية، ويفتقد إلى التصنيع المنتج للآلات وإلى الزراعة الصناعية، وهناك نظام حكم شمولي، وطبقات عدة، منها من يملك الثروة، ومنها من لا يملك شيئاً، وهي في تغير مستمر، وإن تلك التطورات لا يمكن اختصارها كلها- كما أوضحنا في صفحات سابقة- بما فعلته الأجهزة الأمنية والسلطة السياسية. إذًا، لقد ضيّع تيزيني، وهو المالك مفهومات الماركسية الأساس، إمكان إعادة إنتاج المفهومات الماركسية، وضيّع إمكان تقديم تحليل موضوعي جذلي عبرها لكل التغيرات التي حصلت في سورية منذ السبعينيات بصورة خاصة.

إن إشكالية استقلالية الفكر وعلاقته بالواقع إشكالية كبرى، وهي في تحديدها وضبطها من أعقد القضايا الفكرية؛ فما هو شكل الفكر المتوافق مع الواقع والمعبّر عنه فعلاً، لا سيما أننا نرصد واقعياً أشكالاً كثيرة من الفكر والوعي؟ الإشكالية هذه تظهر لدى تيزيني في كتابه السياسي الأول "حول مشكلات الثورة والثقافة"؛ إذ يرد فيه: ما دامت سورية ومصر تتبنيان الاشتراكية فهما متقدمتان على أمريكا "إن الوطن العربي في بعض أقطاره، مثل سورية ومصر، متقدم على الولايات المتحدة الأمريكية من حيث إن تلك الأقطار بدأت تطرح قضية الانتقال إلى الاشتراكية كنظام اجتماعي شامل".⁽¹⁰⁾ والسؤال: إلى ماذا استند في ذلك الحكم؟ ألم يهمل البنية الاقتصادية، ويُعَلِّم من شأن العامل السياسي؛ ليصل إلى تلك النتيجة؟ هنا، توجد إشكالية في الماركسية، وهي تتمحور حول: هل العلاقات الإنتاجية والاجتماعية هي الأساس في فهم التطور، أم إن الأساس في قوى الإنتاج وفي أشكال تطورها ودرجاته، وفي أشكال تأزمها ودرجاته؟ تيزيني يميل إلى علاقات الإنتاج في تحليله، بينما الأدق هو في النظر إلى وضعية قوى الإنتاج أولاً وإلى علاقات الإنتاج ثانياً؛ لكي يتم فهم الأخيرة جيداً؛ لهذا اعتبر سورية متطورة أكثر من أميركا متجاهلاً دور الفارق الكبير بين الإنتاج الصناعي والإنتاج الحرفي المحدود صناعياً في بلداننا، وكذلك الإنتاج الزراعي المصنع أميركياً، بينما ما يزال تقليدياً يدوياً لدينا، "مثالاً للمناقشة". هنا جذر الخطأ لدى مفكرنا، هذا الجذر الذي دفعه إلى تبني طبقات عدة- كما أشرنا- كحوامل للتغيير وللثورات وللإصلاح وللنهضة. إن الانتقال من إمكانات الثورة الاشتراكية إلى

(10) د. تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة، ص 5.

كل الطبقات كحامل للتغيير، وتجاهل مشروعات هذه الطبقات المتناقضة واقعياً ومنطقياً، يوضح النزعة الأخلاقية لدى تيزيني في فهم الأحداث؛ فقد تمكنت منه تماماً، ومنعت قدرته النظرية من تبني رؤية موضوعية للواقع، ومن ثم دفعته إلى جملة أفكار، أعتقد أن فيها غلبةً للأخلاقي على الفلسفي والمنهجي في فهم الواقع وتغييراته التي حدثت منذ السبعينيات، منها مفهوم الدولة الأمنية والتحالف بين الطبقات كلها والحوامل الاجتماعية كلها، كما ذكرنا، وبذلك شاب رؤيته كثير من المثالية في معرفة الواقع بتعقيداته الكبيرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وسواها.

مشكلة منهجية

قد يكون تبني تيزيني المسألة المنهجية، وهي الداخل والخارج، أكبر مشكلة منهجية أوصلته إلى ما ذكرناه أعلاه؛ إذ إن الخارج خارج، والداخل داخل، ولكل منهما بنيته وقواه وطبقاته المستقلة. طبعاً، إن تيزيني كرّر: إن الرأسمالية، منذ الإمبريالية، فرضت سيطرتها ووحدتها على العالم، ولكن ذلك لا يلغي أن للداخل بنيته المستقلة وقوانينها. هذه الفكرة بالتحديد لم يتخل عنها أبداً، وهي تتضمن أن هناك بنى اجتماعية متميزة في كل بلد، لذا ليس هناك داخل واحد ولا خارج واحد، هناك دواخل وخارج متعددة⁽¹¹⁾. هنا تصبح المناقشة معقدة، وتشوّش على الفكر، وعلى كيفية تلمسه مشكلات الواقع وعلاقات العالم بعضه ببعض. بعد تشكل الدولة الأمنية يتمسك بمنهجية الداخل والخارج، ويعلّل الأمر بأن الاكتفاء بدور الرأسمالية الإمبريالية عاملاً أساساً وتاريخياً لفهم تخلف العالم الثالث وسيطرة الدول الأمنية وانبعاث الأصولية والظلامية وسواها، يبرّر للأنظمة الاستبدادية ما فعلته بالمجتمعات، في أن الرأسمالية الإمبريالية هي السبب، وليست هذه الأنظمة. وهو هنا يريد تحميل الدولة الأمنية مسؤولية أفعالها، وكذلك يريد تفسير الأصولية والظلامية داخلياً، هذا ما يكرّره في كتبه السياسية الأخيرة "استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة" و"الأصولية بين الظلامية والتنوير". إن هاجس تيزيني في تحميل المسؤوليات، يمنعه من رؤية الدور التاريخي للرأسمالية في توحيد العالم وسيطرتها عليه، وضبط بناء الاجتماعية وفقاً لقانون ذلك الدور والتوحيد، ومن ثم:

(11) يكتب تيزيني "جدلية الداخل والخارج تتمثل في أن الخارج يؤثر في الداخل بمقتضى إحدائيات واحتمالات هذا الأخير... يصير الخارج وجهًا من نسيج وجوه الداخل، كما يغدو الداخل ملحقًا من ملاحق الخارج" ص 35-36 الطيب تيزيني، استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة، ط 1، د.م (الدار السورية اللبنانية للنشر، 2011). إذًا، يظل الداخل داخلًا، والخارج خارجًا، وليس من بنية عالمية تجمعهما وتوحدهما، وتعيد إنتاجهما على قاعدة علاقة السيطرة الإمبريالية والتبعية الكولونيالية.

إن شكل تطور العالم ببنائه ودوله وقاراته هو نتاج تلك الوحدة؛ فالرأسمالية نظام عالمي ومهيمن، وضمن ذلك تعيد إنتاج الماضي، وتتمظهر المشكلات، وتتعدد حياة المجتمعات، وتدخل في أزمات شتى، وضمن ذلك أيضاً تتشكل الأنظمة السياسية بأشكالها كلها في العالم. التمسك بالوطنية هنا لا يفيد كثيراً، حيث قراءتها تتم فقط في ضوء تلك الوحدة. لذا: إن من أكبر الأخطاء المنهجية، هو في عدّ الماضي مستمراً، وهو من يتحكم بالوعي وبالفكر، وكذلك في عدّ الداخل مستقلاً بذاته ومشكلاته نتاج استقلاليتها تلك. إن ملحوظاتي السابقة لا تلغي وجود بنية اجتماعية غارقة في مشكلات خاصة بها، ولكن تلك المشكلات من أثر وحدة العالم الرأسمالي، وليست باستقلال عنه، ومن ثم: نعم، إن الأنظمة تتحمل مسؤولية أزمات المجتمع، ولكن تفسير ذلك يتم عبر دراسة وضعية الأنظمة هذه في إطار النظام الكوني، الذي هو النظام الرأسمالي.

اللبلة والطبقات الجديدة

منذ عام 2000، وربما قبل ذلك، ومنذ أن رفض أية علاقة مع النظام، باستثناء كونه مدرساً في جامعات الدولة السورية ومحاضراً في مراكزها الثقافية وسواها، تلمس تيزيني خطورة الدولة الأمنية، وإذا أضفنا إلى ذلك فكرة انهيار الطبقة الوسطى الكارثية، وهي فكرة يتفق حولها أغلبية الباحثين والمفكرين، وهو الانهيار الذي حصل بسبب التطور الرأسمالي، وتخلى النظام عن القطاع العام، وسيطرة مافيات السلطة على القطاع العام ونهبه ونهب ثروات البلاد، والانفتاح على الخارج، فإنه لم يحلّ الوضع علمياً؛ إذ إن ذلك التخلي قد أنتج اصطفايات طبقية جديدة، وتضمن التحاق أقسام منها - أقصد الطبقة المسيطرة - أكثر فأكثر بالرأسمالية العالمية، وإن من موقع التبعية؛ ومن ثم أية قراءة للداخل بدلالة الوطني فقط، لا تنتج معرفة موضوعية، حيث العالم الثالث برمته، أصبح محكوماً بقوانين رأسمالية عولمية، وتلتحق شرائح طبقية من العالم فيها، ونهب ثروات بلادها وتفكك بني المجتمع بكل مستوياته. تيزيني انتابته نزعة أخلاقية إزاء كل ما يحدث، وهذا دفعه إلى إيلاء العامل السياسي والحقوقى دوراً مركزياً، ولكن ذلك كان يتم وفقاً للعامل الأخلاقي؛ إذ نجده يؤكد أن الواقع أصبح يتجه إلى خارج التاريخ، أو نحو حطام وانهيار كلي، ولم تعد قائمته؛ لتقوم مرة أخرى، وإلى آخر ذلك من "الأخلاقيات".

تيزيني- كمن سواه- ممن ذهبوا إلى أن الديموقراطية ستنفذنا، ففاجأته الثورات العربية، ووجد فيها النجاة وإمكان الخروج من الحطام. هنا، علينا التدقيق: فهو كان قد نفى إمكان الثورات، وليست

الثورة الاشتراكية فقط، وكان ينتهج طريق الإصلاح وضرورة الديمقراطية، ولهذا أسبابه الكامنة في همجية النظام الشمولي، لذا: إن تيزيني لم يقرأ أسباب الثورات الشعبية، لقد أيدها فقط، واختصرها بأنها تسعى إلى "الحرية والكرامة والكفاية المادية"⁽¹²⁾، ومن ثم يجب مساندتها من أجل تحقيق هذه الأهداف، وللخروج من حالة الحطام. إن الاتجاهات الفكرية الليبرالية والإسلامية كافة، قد حصرت قراءتها بضرورة الانتقال من الاستبداد إلى الديمقراطية، وتجاهلت أن للثورات أسباباً عدة، وعلى رأسها وفي أولها السبب الليبرالي؛ أي جملة السياسات الليبرالية التي أفقرت المجتمعات العربية، والسوري منها على وجه الخصوص، وخلقت كتلة كبيرة من العاطلين عن العمل والمهمشين، ودمرت الزراعة، وأدخلت بلداننا في فلك سياسات العولمة والانفتاح على الخارج، دون أية اشتراطات تُراعي وضعية الاقتصاد المتخلف.

السياسات الليبرالية فُرضت من قبل نظام الاستبداد العنيف، ضمن إطار إيديولوجي خلقه الاستبداد، وفتحته نحو تسييس الأديان والمذاهب والقوميات. إن عدم تحليل الواقع الليبرالي هذا، وهو المحمي من قبل الأنظمة الشمولية، قد منع تيزيني وآخرين من رؤية كوارث تبني الليبرالية، فهم يتبنون الليبرالية كما هي، ويتبنون سياساتها العالمية المطبقة محلياً بضغط من البنوك الدولية، وسياسات العولمة، وضرورة توحيد العالم ضمن قرية كونية. هكذا لم يكتشفوا أن الليبرالية هي سبب الثورات؛ إذ كيف سيتبنون الليبرالية ويقفون ضد نتائجها؛ ومن ثم، لا بد من إغماض العين عنها من جهة، وتبني الثورات من جهة ثانية. إنها مشكلة كبيرة؛ ولهذا تمّ الصمت عن تلك السياسات، وتم تأييد الثورات. تيزيني المشبع بنزعة أخلاقية تبني الديمقراطية، وهذا بلا شك صحيح بالكامل، ما دامت هي هدف الثورات الحقيقي، كما "الكفاية المادية" بلغته، ولكن ذلك ليس كافياً لقراءة الثورات، ولا لدفعها للوصول إلى مبتغاها، ولتحقيق العدالة الاجتماعية والانتقال الديمقراطي والمساواة في الحقوق. مفكرنا يعلم صعوبة قراءة الواقع، وفي كتابه "الأصولية بين الظلامية والتنوير" يشير إلى أنه سيعود إلى دراسة الثورات في مرحلة لاحقة. إذًا، هناك مشكلة كبرى في فهم السياسة، واختصارها بالموقف من السلطة، وبالصمت عن العامل الاقتصادي، ولهذا اندفع تيزيني إلى مناقشات كبرى تخص المسألة السياسية والثقافية والدينية، وهو ما وجدناه في كتاب الظلامية، حيث تصدى لمفهوم الأصولية، أو الأصولوية كما يقول هو، وعلاقتها بالعولمة، وأسباب تلك الأصولية التي مدّها؛ لتشمل مناحي الحياة كلها، يقول تيزيني: "إن ظاهرة الأصولية ذات طابع عمومي يمكن بمقتضاه أن نضع يدنا عليها في مناطق مختلفة جغرافياً وتاريخياً وثقافياً

(12) د. تيزيني، استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة، ط1، د.م (الدار السورية اللبنانية للنشر، 2011)، ص 8.

وإثنيًا، كما يمكن أن تتجلى في مختلف الأنساق العلمية والإيديولوجية، مثل: العلوم الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، ومثل الدينية، والإثنية، وغيرها⁽¹³⁾. إن هذا المد "ومط" هذا المفهوم، ربما يكمن سببه في إيلاء العامل السياسي دورًا مركزيًا في تحليل الوضع، وربما هو في الانقطاع عن الواقع والعمل ضمن المفهوم وتوسعته؛ ليشمل كل شيء في الحياة والعلوم. وهناك مستويات أخرى، لم نذكرها، ماثلة في كتابه "الأصولية".

المشروع النهضوي التنويري

شكل تراجع تيزيني عن الاشتراكية وعن الطبقة العاملة، وتضخيمه دور الطبقة الوسطى التي تشظت، كما أشرنا من قبل، مشكلة كبيرة؛ فقد راح يُنظرُ للمجتمع بكليته، وفي هذا يرى أن "المشروع النهضوي التنويري لا علاقة له بمطلقات فكرية أو أيديولوجية أو غيرها"⁽¹⁴⁾ رؤيته هذه تعتمد على أن النهضة ضرورية، وأن من يقوم بها هي الأمة كلها، بكل تياراتها، وهو هنا يقصد الدولة الوطنية؛ لأنه تراجع عن فهمه القومي للسياسة، وانقلب نحو الدولة الوطنية داعيًا إلى الارتقاء بها، وبكل دولة عربية على حدة، إلى أن يتوافر الإمكان الواقعي للتوحيد القومي. هذا، وقد كان من قبل يُنظر للدولة كوحدة، ويخفف من قيمة الدولة الوطنية. للوهلة الأولى يظن المرء أن رؤيته للمشروع النهضوي لا تُقصي أحدًا، وأنها تعترف بأدوار الطبقات والتيارات السياسية جميعها في النهضة، وأن كل رؤية تستند إلى طبقة بعينها، برجوازية أو عمالية، لكن التدقيق يظهر أن رأيه هذا كما كان رأيه القديم- المتعلق بالعمالية- وأنه خاطئ من جهة، وإقصائي من جهة ثانية. من هذا، لا بد من السؤال الآتي: هل فكرة تيزيني الجديدة صحيحة؟، وهل فعلاً يمكن أن تجتمع الطبقات كافة على مشروع سياسي ما؟، وكيف يمكن أن تسعى الطبقات والمثقفون والتيارات السياسية المتباينة إلى هكذا مشروع؟ إن الحل الوحيد هنا، هو في أن يجتمع الجميع على مشروع واحد، ولكن هذا غير ممكن بالأصل. وعلى هذا، فإن السؤال المنطقي، هو: لماذا قال تيزيني هذه الفكرة "لا علاقة للمشروع بمطلقات فكرية أو أيديولوجية"؟.

(13) د. تيزيني، الأصولية بين الظلامية والتنوير، ص 211.

(14) د. تيزيني، كتاب استكشاف أسئلة الفكر لعربي الراهنة، ص 17.

كنا قد وجدنا أن الدولة الأمنية لديه تنهي وجود الطبقات، وتمنع أي شكل للحريات وللديمقراطية، وأنها هيمنت عبر الاستبداد الرباعي على "السلطة والثروة والإعلام والحقيقة"، ومن ثم: هكذا دفع تيزيني بالفكرة التي تتجاوز الأيديولوجيا والفكر، والتي تحاول إشراك الجميع! تيزيني- هنا- يرفع الوطنية إلى مرتبة المقدس، ويريد من الجميع العمل من أجلها؛ إن تشهيره بالعمولة، كما كتبنا من قبل، يقابله هنا تقديس الوطنية، وكأن الأخيرة يمكن أن تعيش خارج الأولى، وهذا محال، بوصف أن العمولة نظام كوني ومرحلة متقدمة في الرأسمالية الامبريالية، لذا، الممكن في هذه الفكرة يكمن في وطنية لا تتناقض مع العمولة، ولا تستكين لها، أو تخضع لشروط السياسات الليبرالية الجديدة والإمبريالية السابقة كما سياسات الأنظمة التابعة. ولكن ذلك لا يتسق مع منطق التاريخ، ويخالف منطق الأشياء كذلك. إن مشكلة تيزيني تكمن في شعوره بالعجز الكامل، والدليل في عبارته: "وظيفة الدولة الأمنية إفساد الجميع"، و"ولم تعد قائمة للمجتمع العربي ستقوم" في حال استمرت الدولة تلك، اللتين توضحان لنا أن العجز قد تملكه كلياً.

أولاً، إن المشروع النهضوي التنويري يتطلب بالضرورة طبقات اجتماعية تؤمن به، وتعي ضرورته، وتخوض صراعاته الداخلية والخارجية، ولا بد أن يكون هناك تحالف طبقي، ولكن هذا غير ممكن دون طبقة مهيمنة، تمامًا كما جرى في أوروبا، حينما قادت البرجوازية، وقد كانت هي الطبقة المهيمنة في تحالفها مع العمال والفلاحين، مشروع الحداثة، وكما جرى في نضالات القضايا الكبرى. وثانيًا، يمكننا القول: إن القوى الاشتراكية أيضًا قد هيمنت حينما قادت مشروع الحداثة والاشتراكية في البلدان التي انتصرت فيها على الطبقات البرجوازية. وثالثًا، إن تعقد الأوضاع الداخلية في سورية، وفي البلدان ذات الحكم الاستبدادي، لا يعني أنها خارج التاريخ، ولا خارج التكوين الطبقي الرأسمالي حديدًا، وإن الثورات الشعبية التي حدثت في 2011، قد أوضحت أن لا بنية اجتماعية مغلقة تمامًا، وأن نظامًا سياسيًا مغلقًا إغلاقًا حديدًا، لم يكن في أي عصر، ولن يكون، على عكس ما ذهب إليه ليبراليون كثير، طالبوا بالتدخل الخارجي بوصفه طريقًا وحيدة للتغيير، ولتفتيت ذلك الحديد! لقد كان هذا قبل الثورات، ومع ذلك فإن مواقفهم السياسية توضح، أن هذه الفكرة لم تتغير جوهريًا لديهم؛ ولهذا تكررت مطالباتهم بالتدخل الخارجي، على الرغم من قوة الثورات الشعبية وإسقاطها أكثر من نظام "التونسي، والمصري"! ومن ثم، وعلى الرغم من تعقد الأوضاع، فلا بد للتنظير أن يحافظ على المفاهيم الأساس في فهم آليات تغيير المجتمعات، وألا يشطح مع الأخلاق أو مع النزعة المثالية، التي هي سمة رئيسة في الأفكار التي طرحها تيزيني مؤخرًا، عندما تجاهل العوامل الاقتصادية، كما ذكرنا، ووسع دائرة التحالفات؛ لتشمل القوى السياسية كلها، يمينًا ويسارًا وما بينهما، وأخيرًا ليصبح المشروع النهضوي عاريًا من أي

مطلقات فكرية أو أيديولوجية أو سواها، ولو أخذنا برأي تيزيني فلن يكون لهذا المشروع قائمة تقوم بالفعل.

إن أزمات الواقع العربي المركبة والشاملة لأوجهه كافة، وضعف التكوين الطبقي للطبقات بسبب التكوين الكولونيالي، والتبعية التي يتحرك واقعنا من خلالها، وغياب مشروع سياسي تاريخي لديها "النهضة والتنوير وسواها"، لا يلغي التنظير انطلاقاً من الواقع الإشكالي وكيفية تطويره وتنويره. أما تبني القول: إن الطبقات والأحزاب والتيارات كافة تتشارك في مشروع التنوير والنهضة، فهو محض رأي مثالي وخيالي، يفتقد لأمثلة تدعمه في تاريخنا الحديث.

نعم، لقد سقطت الاشتراكية، ولكن الليبرالية لم تستطع أن تكون البديل، ولا سيما عبر سياسات العولمة وسياسات الليبرالية الجديدة، وأيضاً لم يتعاف العالم من الأزمة الاقتصادية التي ضربت أميركا عام 2008، وهناك جدل فكري واسع يربط بين نتائج العولمة وتقدم اليمين الشعبوي ووصوله إلى الحكم وانبعاث الأصوليات، كما يشير تيزيني نفسه في كتاب "الأصولية"، واليمين هذا قد يفكك الاتحاد الأوروبي في مرحلة لاحقة، وهناك تحليلات تربط ربطاً محكماً بين صعود الشعبويات وتراجع الحريات والنظام الديمقراطي، وتعد روسيا والصين، وقد صارتا قطبين عالميين، مركز الدعوة والدعم للأنظمة التسلطية، وحتى لليمين الغربي، الأمر الذي يعني أن الليبرالية لم تعد بديلاً من الاشتراكية المتحققة، ولا من الساقطة كما قيل مع نهاية الاتحاد السوفياتي، والإعلان عن نظام عالمي، وعن أن الرأسمالية هي نهاية التاريخ، وأن التاريخ لن يخرج من هذه النهاية! وبالتالي: ماذا قدم لنا الطيب تيزيني بخصوص هذه القضية، وهو الذي لم يتوان عن شرح العولمة، ولا عن التنديد بسياساتها التي تُنمط العالم، وتُسَلِّعه، وتُعمم ثقافة الإعلان وفقاً لرأيه؟ لا شيء أبداً، بل أصبحت الديمقراطية هي وصفته السحرية للمشكلات كافة، وحتى الديمقراطية لا يجد أنها الحل المثالي: "وقد تبين أن الرهان على العلمانية هو مثل الرهان على الديمقراطية والدولة المدنية. فهذه جميعاً انهارت في بعض البلدان العربية وبلدان العالم الثالث تحت قبضة الحركات والحروب والفتن الطائفية والحركات الدينية"⁽¹⁵⁾ وما أشرنا إليه من تجميع للطبقات، أيضاً يوضح التشوش الكبير في فهمه لمشكلات العالم ومشكلات العولمة وللسياسات الليبرالية بالتحديد.

الديمقراطية هي نظام حكم بالأساس؛ ولذلك تتبناها طبقات المجتمع كافة المتضررة من غيابها، ولكنها - مع ذلك - نظام طبقي يمثل مصالح الطبقات الأكثر هيمنة. ولهذا، وعلى الرغم من كل الأزمات

(15) د. تيزيني، الأصولية بين الظلامية والتنوير، ص 310.

الرأسمالية، فهي لم تتعرض لشكل الملكية، ولم تفرض مقترحًا، أو قانونًا، يهدد بجدية ذلك الشكل، الذي على أساسه تشكل الطبقة الرأسمالية. قصدت من ذلك أن الديمقراطية ليست حلًا، ولا الليبرالية، ولا النظام الرأسمالي، ولا الاشتراكية المخففة، ومن ثم، هناك ضرورة لنظام اقتصادي واجتماعي وسياسي جديد، وهذا ما زال بطور المناقشة العالمية، وهنا نسقط من حساباتنا المدافعين عن الرأسمالية والليبرالية والاشتراكية كما كانت؛ فهم لم يتلمسوا أزمة الاشتراكية المخففة، ولا أزمات الرأسمالية وتراجعها عن المكتسبات الديمقراطية والاجتماعية، ولا انبعاث اليمين الشعبوي "الديني والعرقى" بسبب سياسات العولمة. إن الثورات الشعبية العربية هي من نتائج تلك السياسات، ومن تبني الأنظمة الشمولية لها، ويفترض أن النظام المرغوب فيه يتضمن بالضرورة كل ما هو إيجابي في الرأسمالية والاشتراكية. تيزيني لم يقدم شيئًا في هذا الإطار؛ ولهذا نجده يخفق أيما إخفاق في التصدي لمشكلات العالم، وللبديل عنها. وللدقة أيضًا، لم يتقدم المثقفون برؤى ومفاهيم تساعد البشرية في تلمس طريق آخر غير ما بيننا: "إما الاشتراكية المخففة أو الرأسمالية المأزومة"، وقد أصبح هذا لا يغني عن حاجة. ما يثري العالم، ويساعده في تجاوز أزمة الرأسمالية العولمية والاشتراكية المخففة، هو نظام جديد، يحتفظ بالإيجابي من التشكيلتين، ويبدع تشكيلة جديدة، تنهض بالعالم الثالث والأول وسواه، ولهذا يجب إعادة النظر بمفهوم الوطني ذاته، وبما لا يتعارض مع وحدة العالم، ويشكلان بنية واحدة، وبما يطور العالم بأكمله.

إخفاقات كبرى

من صور إخفاقات مفكرنا في تلمس المشكلات وتعقدها، أنه استبدل مفهوم الوجود والتاريخ بمفهوم التقدم والحرية؛ لأن مفهوم التقدم والحرية يتضمن تعزيمًا وأدلجة ورؤية تاريخية وصراع طبقات، لكنها فاشلة، وهذا ما حدث مع سقوط الاتحاد السوفياتي، ومع تشكل الدولة الأمنية، "كمثالين"، وهو ما أوضحناه بخصوص مشروعه عن الطبقة العاملة والاشتراكية، في حين إن الوجود والتاريخ ينطويان على يأس من إمكان التغيير الثوري، وتبين للإصلاح رؤية فكرية وسياسية للتطور، فيقول: إن الثقافة أمام "إما الوجود والديمومة التاريخية، وإما التهشيم والخروج من التاريخ، أو البقاء فيه من مؤخرته"⁽¹⁶⁾ وفي كتاب الأصولية، يؤكد أن "المشروع العربي النهضوي التنويري غدا

(16) د. طيب تيزيني، استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة، ص 48.

نجاحه ضرورة وجودية وسياسية، بعد أن كان ضرورة سياسية اجتماعية"⁽¹⁷⁾. الفكرة المشكلة هنا، نطرحها على الشكل التالي: لماذا غدا ذلك المشروع ضرورة وجودية، ولم يعد ضرورة سياسية اجتماعية؟ ولماذا الضرورة السياسية والاجتماعية ليست ضرورة وجودية؟ ولماذا حتمية الخروج من التاريخ إذا لم تتحقق تلك الضرورة الوجودية؟ إن التفكير على هذه الشاكلة، هو تفكير ديني، لا يقطع مع ثنائية الخير والشر؛ فتفكيره ينحصر في، إما هذا أو ذاك، مع أن المنطق الصوري نفسه، يضع احتمالاً ثالثاً في الاستنتاج.

أولاً، هناك دائماً أزمات كبرى معقدة تمرّ المجتمعات فيها، التي قد تنهار أو تُدمر بفعلها، مثل تناقض الطبقات الكلي، أو تناقض النظام والمعارضة، والعجز عن إيجاد أية تسويات. ولكن المجتمعات المفككة قد تنشأ مجدداً. وثانياً، لم تتوقع الثقافة العربية، لا سيما الليبرالية منها، إمكان قيام الثورات، وكذلك لم تتوقع الأحزاب الشيوعية ذلك، لا سيما في سورية، وقد حدثت؛ فخانتها تلك الأحزاب، وما زالت على ديدنها في تأييد النظام الشمولي، وقد حصلت في 2011، وما تزال آثارها مستمرة، ومن ثم: إن رؤية تيزيني لا تحكمها منهجية جدلية تنطلق من قراءة الواقع، بل من مفاهيم مسبقة قيامية بامتياز "إن ما علينا أن ننجزه اليوم من مهمات إما أن ننجزه اليوم، وإما ألا نتاح لنا إمكانية إنجازه بعد هذا أبداً"⁽¹⁸⁾، ومع ذلك يراد من الواقع المتأزم بالفعل، أن ينصاع لها. إذًا، إن الانتقال من مفهومات التقدم إلى الوجود، ومن الثورة إلى النهضة، ومن الطبقة الواحدة المهيمنة إلى الطبقات أو إلى الأمة، ليس منطقيًا وغير واقعي أصلاً؛ فدائماً هناك وجود، ودائماً هناك ثورات، ودائماً هناك صراعات طبقية أيضاً، مهما تبدلت أشكالها، أو تأخر ظهورها، أو التبتت، أو تعقدت.

تراجع تيزيني عن المنهجية الماركسية، ربما لأسباب تتعلق بمنهجيته الماركسية الذاتية نفسها؛ أي بالكيفية التي تلقاها بها، وبالكيفية التي عبر عنها في مشروعه الفكري الكبير "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي"، وفي الأبحاث والرؤى التي اشتغل عليها. وهنا- في قائمة المراجع- نشير إلى ثلاثة مراجع اشتغلت على الجانب المنهجي لدى تيزيني، ولها أهمية كبيرة في فهم منهجيته وفي نقدها.⁽¹⁹⁾

(17) د. تيزيني، الأصولية بين الظلامية والتنوير، ص 239.

(18) د. تيزيني، استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة، ص 46.

(19) سلامة كيلة، مناقشة لفكر ملتبس، د.ط، (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 8

نايف سلوم، مقالة "نقد المنهج الاعتباطي عند د. التيزيني في كتاب "بيان في النهضة والتنوير في العالم العربي"، الحوار المتمدن، العدد 1759 (http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=82442&r=0).

العولمة والأصولية

سنكتفي من تعريفات تيزيني للعولمة بتعريف واحد، هو: "نظام اقتصادي وسياسي وسوسيوثقافي وعسكري... إلخ، يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر، وإلى هضمهم وتمثلهم سلّماً في السوق السلعية الكونية"⁽²⁰⁾، فهو يكرّر مراراً وتباعاً تعريفات عدة لها، والمشكلة أنه لا يقدم أي جديد فيها، وأنه يتعامل مع أفكاره حولها كأثّرنا نصوص مقدسة، وهذا يمنعه من إعادة النظر في العولمة ذاتها وفي نتائجها الكونية. الأصولية واحدة من نتائج تلك العولمة على المستوى الكوني كما يقول، ومع ذلك يؤكد أنها نتاج نظام الاستبداد من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة نجد أنها نتاج الماضي، وهكذا المفهوم هناك الكثير سواه، حيث نقف أمام مفاهيم كثيرة لدى تيزيني، لها مرجعيات مختلفة في الشرق والغرب والماضي والحاضر، الأمر الذي يشير إلى تفكك مفاهيمه، أو إلى استشعاره خطورة الفكرة، لكن دون ربطها بشروط تاريخية معنية، وقراءتها وفق تلك الشروط، أو يمكن البحث فيها كفكرة ومفهوم مستقل عن الشروط. ولكن تيزيني لا ينطلق من ذلك، بل يربط مفاهيمه بوقائع تاريخية متناثرة؛ وهو ما يفكك خطابه ويظهره بمظهر غير المتماسك في أحيان كثيرة، وهذه صفة عامة لكتبه ولمقالاته التي كان ينشرها في جريدة الاتحاد الإماراتية. إن مفهوم الأصولية مثلاً يصبح عامّاً، يشمل العلوم والثقافة والأديان كافة، وهذا يضعف نصه ويربك قراءه، ويدفع إلى إهمال كتبه نفسها.

المهم الآن، هو أن العولمة ليست بقطيعة مع الإمبريالية "نظام اقتصادي كما نقلنا عنه"، وأنها مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية؛ أي إن من الخطأ عدها مرحلة مستقلة، أو أن لها خصائص تنفي ما قبلها، ومن ثم، إن العولمة ليست هي من أعاد إنعاش الأديان والطوائف والأصوليات فقط، بل كذلك الرأسمالية في مرحلة الإمبريالية خاصة؛ إذ أصبح إرث الحداثة التنويري والديموقراطي، وتحديدًا في الجانب القانوني والسياسي والثقافي، يعيق تحقيق مصالح تلك الإمبريالية، لا سيما وهي توحد العالم مجددًا عبر الاستعمار والنهب للداخل وللخارج في القرن التاسع عشر. وعكس ذلك أصبحت تتبناه الحركات الاشتراكية والماركسية، وهي تسعى إلى استكمالها. إن توصيفات تيزيني للعولمة ليست خاطئة، ولكنها محدودة وثابتة، وهي أقرب إلى الاستنتاج الفكري منها إلى البحث المنهجي الاستقرائي، لذا، لقد اعتمد بشكل انتقائي ومحدود على دراسات اقتصادية واجتماعية وسياسية

-لحسن وزين، محنة السؤال النقدي في فكر طيب تيزيني ودراسته من ثلاثة أجزاء منشورة في موقع الألوان

(<https://www.alawwan.org>)

(20) د. تيزيني، استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة، ص62.

في استخلاصها وتبنيها. ومع كل النقد، فإن تيزيني يقدم رؤية صحيحة في خطوطها العامة للعولمة، ولل فكر الذي رافق صعودها وتوسعها "فكر ما بعد الحداثة، وفكرة النهايات، ونهاية التاريخ، وموت المؤلف، وصدام الحضارات". وربما هذا الشكل من الفهم للعولمة، منعه كذلك من رؤية الدور الإيجابي للثورات العلمية التي رافقتها، وهذه تشكل عامل تطور تاريخي جديد، وللعالم بأثره، ومن هنا ضرورة الربط بين الوطني والعولمة؛ وإن كنا نرفض علاقة التبعية بينهما، إلا أن البحث عن إيجابيات العلاقة يخفف من التفكير القيامي، ووضع الشر كله في العولمة والخير كله في الوطنية.

تيزيني والسياسة والثورة

عاش تيزيني زمناً طويلاً في أسرة تُعنى بشؤون الدين والسياسة والثقافة، ورصد تغيرات الأنظمة والأحزاب السياسية قبل الاستقلال وبعده، وإلى لحظة وفاته قبل أشهر عدة، 8-5-2019. إذًا، لقد عاصر تحولات سورية كلها؛ مرحلة الاستعمار الفرنسي، والاستقلال، والوحدة، ووصول البعث "العسكري" إلى الحكم، ومراحل تمكن الأخير من السلطة منذ 1963، وصراع أجنته وبقية الكتل العسكرية غير البعثية، وكيفية تشكل الدولة الأمنية وتطورها، وتعملقها؛ أي إنه عاصر تحولات سورية كلها، وفي المستويات كلها، ولهذا فإن أي مقارنة يعقدها بين الأربعينيات وما بعد السبعينيات بصورة خاصة، ستشعره بأهمية العامل السياسي وخطره، بوصفه المدخل إلى كل تغيير، وبكارتية "الدولة الأمنية". ولو دققنا في حياته الشخصية، باعتباره من أهم المفكرين السوريين، وبأن السلطة قد حاولت استمالاته؛ لينطق بلسانها، ورفضه لذلك، فإنه هو بالتحديد من لمس فداحة معارضة السلطة، وثقل شموليتها الكاملة، ورفضها أي شكل للانفتاح على مطالب الشعب ولإعطاء الحريات والحقوق، ومن ثم، قد تكون شمولية النظام وتحكم الأجهزة الأمنية هي التي دفعت تيزيني إلى تبني مفاهيم، مثل: "الحطام، والدولة الأمنية، وضرورة الإصلاح، وانتهاء مفهوم الثورة الطبقية، وسواها كثير".

تيزيني مفكر من طراز رفيع، وهو يعدُّ عالمياً أحد فلاسفة العصر، ومن أوائل من أولى التراث أهمية كبرى في صراعات الحاضر بين السلفيين والحداثيين وبقية أشكال الفكر والتيارات السياسية، وكذلك مراكز الاستشراق الإمبريالية، وفي ضرورة إنتاج معرفة موضوعية فيه. وبغض النظر عن الانتقادات التي وجهت إلى مشروعه الفكري، وإلى آرائه السياسية، وإلى ممارسته السياسة نفسها، فإن تيزيني يظل أحد مفكري سورية، ويجب أن يُدرس، وينتقد، وأن يقرأ إنتاجه المعرفي بكل دقة

وموضوعية؛ فهو وجورج طرابيشي وآخرون في سورية، يعدون أعلامًا في قراءة التراث خاصة.

إن كتابيه "حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث" 1970، و"من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني 2000"، يوضحان انشغاله بالسياسة، وإذا كان الأول قد ناقش فيه مرحلة الثورات، وضرورة بناء السلطة الاشتراكية التي يجب عليها تطوير المجتمع، فإن الثاني، ومن عنوانه، يتصدى فيه للفساد وللدولة الأمنية ولضرورة استعادة المجتمع المدني؛ لأن الدولة الأمنية أعادت المجتمع إلى المرحلة الأهلية، ما قبل الوطنية. إن المجتمع المدني عند تيزيني يعني استعادة النظام الليبرالي الذي سبق عهد وصول البعث إلى الحكم. وبغض النظر عن صواب هذه الفكرة أو خطئها، فإن المجتمع المدني، هو: المجتمع الذي يبني الدولة الحديثة، وهو الذي يقيم علاقات مواطنة اجتماعية، وهو الذي يتوافق مع الديمقراطية كنظام سياسي. وعلى هذا نرمي الفاشية وأشكال الحكم السوفييتي والعسكرياتيا في العالم جانبًا، وهي التي كانت كارثية- من الزاوية السياسية- على شعوبها، وهي التي أدت إلى كوارث مجتمعية واقتصادية وسياسية وثقافية ودينية، وإلى أن تتحكم الإمبرياليات ببلدانها بشكل كلي. ما تبناه تيزيني من أفكار: بدءًا من المجتمع المدني، كان هو ذاته مسعى المعارضة السورية، وكافة المثقفين الحداثيين الرافضين للسلطة وللسلفيين وللإسلام السياسي والقاطعين مع أي إيديولوجية شمولية تؤسس لأنظمة احتكارية. تيزيني يتفحص التاريخ جيدًا، ولكنه لا يفككه بشكل تاريخي، وهذه مشكلة منهجية قد حاولنا التصدي لها من قبل.

نريد القول: إن عام 2000 حَفَلَ بانفتاح النظام على القوى السياسية والمثقفين، وكان عامًا سياسيًا بامتياز؛ فقد تغير رأس النظام، وتنازلت عرائض المثقفين والسياسيين المطالبة برفع نظام الطوارئ والأحكام العرفية، وكل شكل لتقييد الحريات، وضرورة إشاعة حرية العمل السياسي والصحفي وسواه. تيزيني شارك في بعض تلك العرائض، وأسهم في تشكيل منظمة حقوقية، وحاضر في ضرورة الإصلاح والإسراع فيه، ولم يتوقف، منذ حينه، عن مناشداته السلطة لفتح جدار الشمولية، وقد فعل ذلك بشكل "فردى" بعد احتلال أمريكا للعراق، وتهديدها باحتلال سورية؛ فوزع بيانًا بخط يده، حذر فيه من التأخر في إعطاء الشعب الحق بالمشاركة السياسية، وإلا فإن تلك الاحتلالات ستتولى هي إسقاط النظام.

مع وصول الوضع الداخلي إلى حالة من التآزم الشديد كنتيجة طبيعية لسياسات اللبرلة بالدرجة الأولى، وللقمع بالدرجة الثانية، ومع بدء الثورة في آذار 2011، كما حال بقية الثورات العربية، عادت الروح إلى تيزيني؛ فبعد أن ضاعت بين حوامل متعددة، فشلت كلها، وضعت ثقتها بالشباب الثائر وبكل طبقات وقوى المجتمع، ولانتقال إلى بلدٍ ينعم بـ"الحرية والكرامة والكفاية المادية". تيزيني يعي

طبيعة السلطة الأمنية، والسياسية، ويعلم تعقد الوضع الاقتصادي الذي يتطلب مشروعاً سياسياً ثورياً بحق، يشمل كافة مستويات المجتمع، ويعلم كذلك تأزم العلاقات بين الطوائف والمذاهب والأديان والأعراق، ومن ثم: الثورة ستعم، وستتطور، وستشمل البلاد كلها، ولن يتحكم بها الثوار الأوائل، وهنا مكمّن خوفه على مستقبل الثورة والبلاد، حيث النظام والمعارضة يتنافسان على البقاء في السلطة، أو الوصول إليها، بأسوأ الطرق، وهناك المليشيات الطائفية والجهادية، وقبلهما مختلف أشكال الطائفية والمذهبية.

إن تيزيني الذي كتب كثيراً عن الأصولية والظلامية والسلفية، وأوضح دور العولمة كسياسات عالمية في استثمار هذه القوى، وكذلك دور الأنظمة في إنعاش هذه القوى لمواجهة الشعوب، ومنعها من التحرك والثورة، قد شعر بخطورة الوضع السوري، وبالتالي كان حاضراً بقوة، في كل تحركات 2011، لقد تظاهر مع آخرين أمام وزارة الداخلية، وحضر المؤتمر الذي ترأسه فاروق الشرع، وقدم إسهاماً واضحاً لتفادي التطورات الكارثية، ولم يتوانَ عن تلبية أية دعوات من قبل النظام للمساهمة في إيجاد البدائل الوطنية للوضع بمجمله. وكذلك خطب في بعض بلدات الغوطة وتظاهر في حمص، ولم يتوقف عن المشاركة في القنوات الفضائية لمناقشة الوضع الذي لم ينفك يتأزم. إن مفكرنا الراحل، بعد أن شعر بأن الأمور لن تتجه نحو الحوار السياسي، وأن النظام حسم خياره بالخيار الأمني العسكري، وبعد أن راقب خفة المعارضة ورداءة برامجها وتبعية الكثير من قياداتها للدول الإقليمية والعالمية، ودخول السلفية والجهادية والأسلمة على خط الثورة ومصادرتها، فقد القدرة والتركيز على استيعاب المأساة السورية والبحث في أسبابها ونتائجها ووضع البدائل حولها ومتابعة تطوراتها، وهذا يُذكر بتصريحات جورج طرايشي عن سورية منذ 2011. "إن شللي عن الكتابة، أنا الذي لم أفعل شيئاً آخر في حياتي سوى أن أكتب، هو بمثابة موت. ولكنه يبقى على كل حال موتاً صغيراً على هامش ما قد يكونه الموت الكبير الذي هو موت الوطن"⁽²¹⁾، لقد شعر أيضاً بالعجز الكامل إزاء ما يحدث، وحسب بكارثيته على مستقبل سورية، وبعد ما حاولنا توضّحه في صفحات البحث هذا، شاهدته العالم في أكثر من مناسبة، وهو يجهرش بكاء على بلاده المنكوبة التي انتقلت إلى ساحة حرب للدول الإقليمية والعالمية، وقد تهشم النظام والمعارضة والفصائل الرافضة للنظام، وأهلها أصبحوا بين مهجر ومهاجر وقتيل ومعتقل، وليس من أفق لحلٍ سياسي، يسمح بتجاوز أهوال الحرب وتفكك المجتمع وانقسامات المجتمع الأهلي والمدني ويضع حداً للاحتلالات، ويقيم دولة "الحرية والكرامة والكفاية المادية".

(21) آخر مقال كتبه طرايشي (مت محطات في حياتي <http://www.baladnews.com/article.php?cat=2&article=96977>)

كان الدكتور طيب تيزيني وطنياً بامتياز، شارك بالسياسة من هذا الموقع بالتحديد، ولهذا لم ينخرط في مؤسسات السلطة السياسية، ولا في تشكيلات المعارضة، وكتب مشروعه الفكري، وقدم أبحاثه ومحاضراته ومداخلاته، بما يحقق الدولة المذكورة أعلاه.



المصادر والمراجع

1. تيزيني. طيب، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، د.ط، (دمشق: دار دمشق، 1970).
2. _____، الأصولية بين الظلامية والتنوير، ط1، (دمشق: دار جفرا، 2012).
3. _____، استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة، ط1، دم (الدار السورية اللبنانية للنشر، 2011).
4. صالح. نبيل، طيب تيزيني من التراث إلى النهضة، ط1، (بيروت: دار مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008).
5. كيلة. سلامة، مناقشة لفكر ملتبس، د.ط، (بيروت: دار التنوير، 2010).

الطيب تيزيني فيلسوف الأفكار الشائعة

راتب شعبو⁽¹⁾

شغل كثير من المفكرين العرب وغير العرب بدراسة نشوء الدعوة الإسلامية الأولى وتطورها، وسيرة محمد والثورة المركبة التي أحدثها في العالم في ذلك العصر، ثورة دينية وسياسية أسست لحضارة حفرت لها مكاناً في تاريخ الحضارات البشرية. ولعل موضوع بزوغ الدعوة الإسلامية الأولى وسيرة رسولها من أكثر الموضوعات التي استهلكت انشغال المفكرين العرب. المفكر السوري الطيب تيزيني (1934 - 2019) كان من بين هؤلاء الذين كرسوا جهداً كبيراً لهذا الانشغال. فقد تفرغ لإنجاز مشروعه الضخم الذي كان مقررًا له أن يأتي في اثني عشر مجلدًا، ويحمل عنوان "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة"، ولكنه لم ينجز منه سوى ستة أجزاء، قبل أن يتحول من فكرة "الثورة" إلى فكرة "النهضة" في عقب انهيار الاتحاد السوفياتي، وعليه قام بتغيير العنوان العام لمشروعه فأصبح "من التراث إلى النهضة" بدلًا من "من التراث إلى الثورة". ولشرح هذا التغيير يميز التيزيني بين الثورة والنهضة بالحامل الاجتماعي لكل منهما، فبينما يرى أن للثورة حاملًا طبقيًا لأنها تنبع من مشكل طبقي، رأى أن الحامل الاجتماعي لمشروع النهضة يتمثل في مجموع الأمة. والحقيقة أن هذه المراجعة التي تنطوي على نقد ذاتي، وإن جاءت متأخرة وتالية "لنقد" مارسه الواقع نفسه، هي مما يحسب للتيزيني.

سوف تحاول هذه الورقة التي تتناول اشتغال الأستاذ التيزيني في دراسة المرحلة الإسلامية المبكرة، أن تبين مواطن ضعف في منهجيته المعتمدة في المشروع (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته). سوف نتناول طريقة التيزيني في النظر إلى موضوعه (التراث) من خلال هذا العمل، وبالتحديد من خلال طريقته في تحديد وتناول موضوعه في الجزء الرابع منه الذي يحمل عنوان "مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيسًا".

ولكن قبل هذا سوف نتوقف قليلًا لكي نميز في الكتابات التي تتناول موضوع السيرة النبوية أو الكتابات التي تسعى إلى فهم النصوص الدينية، وكيفية الالتزام بها مع تبدل العصور وتغير الأحوال،

(1) راتب شعبو: طبيب وكاتب سوري، من مؤلفاته: "دنيا الدين الإسلامي الأول" (دراسة)، و"ماذا وراء هذه الجدران" (رواية).

بين ثلاثة أنواع من المقاربات، لكي نحدد أين يقف كاتبنا من موضوعه وإلى أي مقارنة ينتهي.

ثلاث مقاربات لموضوع واحد

المقاربة الأولى، هي المقاربة الدينية المحض، أو ما يمكن تسميته المقاربة الشعبية، التي تشكل التيار العام للوعي الديني عند عموم المسلمين. هذا النمط من الفهم الديني للسيرة النبوية وللتعاليم هو التيار الغالب، لأنه يستجيب لحاجة الإنسان العميقة إلى دين ما، بوصف الإنسان، إضافة إلى كونه عاقلاً ومنتجاً، فإنه كائن متدين (Homo religiosus)، بحسب التعريف الذي يقدمه عالم الدين الشهير ميرسيا إلياد⁽²⁾، وباعتبار أن الوظيفة الدينية تكون أكثر إشباعاً حين تكون تشاركية أو جماعية. تتميز النظرة الشعبية، التي يعززها رجال دين ينتجون ويتماهون مع هذه النظرة، باحتوائها على فائض من القدسية يغلف مختلف جوانب السيرة النبوية والتعاليم، وهذا ما يجعل هذا التيار مضاداً للنقد وللنظر العقلي في الأمور، ويجعله نتيجة ذلك تياراً راكداً لا يتطور، ولا يقبل التطور في بنيته الأصلية. فالتصورات الدينية في القرن الواحد والعشرين تتطابق مع التصورات الدينية الأولى للإنسان، وستبقى مطابقة للتصورات الدينية بعد آلاف السنين.

يقبل هذا التيار الشعبي، أو مبتكر، كثيراً من القصص التي لا يقبلها العقل، أو قل إن هذه القصص تستمد قيمتها من كونها غير معقولة⁽³⁾، لأنها بذلك إنما ترضي عند الإنسان نزوعه للاعتقاد بوجود ما يتجاوز حدود العقل لديه. ومن الأمثلة الكثيرة لهذه التصورات في موضوعنا، القصة التي يذكرها الطيب التيزيني نقلاً عن السيرة النبوية لابن هشام، وهي أن (أم قتال بن نوفل)، أخت ورقة بن نوفل،

(2) "إن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني، لأن التغذية والحياة الجنسية والعمل، لها جميعها قيمة مرتبطة بالأسرار. وبعبارة أخرى، أن تكون - أو بالأحرى أن تصبح - إنساناً يعني أن تكون "متديناً".

ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 1، عبد الهادي عباس (مترجماً)، ط 1، (دمشق: دار دمشق، د.ت)، ص 9.

(3) كتب مصطفى جحا في 1981 كتاب "محنة العقل في الإسلام"، وفي العنوان ما يدل بوضوح إلى ما ذهبنا إليه. ويشكو الكاتب في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه، من الفارق الكبير بين إقبال الناس على كتاب مثل "حياة محمد" لمحمد حسين هيكل أو غيره من الكتب الحائزة على رضا "المؤمنين"، وإقبال الناس على كتابه ذي المنحى العقلاني والتحرري والجريء على المسلمات.. إلخ. يرى جحا أن سبيل كتابه ومنطقه العقلاني هذا هو ما يحول المجتمعات المتخلفة والمريضة والعاجزة إلى مرتبة الأرقى والأقوى والأصح. هذا التصور يحكم أيضاً مشروع التيزيني كما سنرى.

"شمت رائحة الخلاص النبوي" في بيت عبد المطلب، ولم تتورع أن تقدم نفسها لأبي محمد، النبي اللاحق، عبد الله بن عبد المطلب، ليضاجعها، بغية الحمل منه. ولكنه اعتذر عن ذلك، ووافق بعد حين، حيث لم تعد هي (أم قتال) مهيأة له. أما السبب في امتناعها هذا فيأتي من أنها، كما أعلنت وفق أخبار السيرة، افتقدت من وجهه ما كانت قد شاهدته فيه من "نور مبشر"، قبل دخوله على عروسه آمنة بنت وهب⁽⁴⁾.

الاحتكام إلى العقل يحيل هذه القصة إلى ضرب من الخيال المنفلت من المحددات المنطقية أو العقلية، غير أن هذا النوع من القصص ينتشر ويجد قبولاً واسعاً لدى الناس الذين يتوقون، كأنما بالغريزة، وباستقلال تام عن المستوى الاجتماعي أو المستوى التعليمي أو الثقافي لهم، إلى أن يجدوا العقل مكسوراً ومتجاوزاً، أو على الأقل أن لا يكون العقل البشري هو الحاكم الوحيد أو الأعلى. حيث يبدو العقل البشري، للسواد الأعظم من الناس، أشبه ما يكون بسجن رهيب يحرم الإنسان من التطلع إلى معجزة تنفذ حياته من البؤس أو تعوض له، بطريقة ما "غير عقلانية"، بؤس حياته. من هنا ينبع هذا الحضور الغالب لهذه المقاربة الدينية "اللاعقلية"، التي تعطي الأساس والمفتاح لفهم القبول الواسع للقصص الدينية حتى لدى نخبة علمية⁽⁵⁾، ومن هنا نفهم بروز فتاوى غرائبية تناقض العقل والحس السليم من مثل "إرضاع الكبير"، ومن هنا أيضاً تنبع المقاومة الشديدة التي يبديها غالبية الناس ضد "عقلنة" ما يتصل بالدين.

المقاربة الثانية، هي المقاربة الإصلاحية أو المقاربة الدينية المجددة، التي تحاول أن تجمع بين القدسية النصية (القرآن أساساً) ومواكبة العصر. تريد هذه المقاربة أن تجمع بين الثبات الذي تفرضه قداسة النص ونهائيته، وبين التغير المستمر الذي تفرضه ضرورات الحياة المتطورة، أي إنها تحاول جمع ما لا يجمع في الواقع. وهي إذ تحاول الجمع بين النسبي والمطلق فإنها تحاول مهمة مستحيلة. الاستحالة هنا تأتي من جانبين؛ الأول هو ما ذكرناه من استحالة أن يستطيع نص ثابت من مجارة العصور في مختلف جوانب الحياة، مهما بلغ هذا النص من الإعجاز. وهذا ما يجعل من

(4) طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر: نشأة وتأسيساً. ط1، (دمشق: دار دمشق، 1994). ص 329.

(5) من مشاهدات كاتب هذه السطور، أن استاذاً جامعياً يحمل درجة دكتوراه في علم ميكانيك التربة من جامعة أوروبية، كان يجلس ويستمع بانشداد وإيمان إلى شيخ وهو يتحدث عن العصفور الذي شرب ماء البحر، ثم يميل برأسه دهشة وإعجاباً وتأثراً. لا يجد هذا الاستاذ أي تعارض بين علمه وقصص الشيخ، فهذان عالمان يمكن أن يتعايشا معاً في الذات البشرية كما تتعايش الحاجة إلى الطعام مع الحاجة إلى الهواء.

المشروعات الفكرية لأصحاب هذا النهج، كليلة ومشلولة في الواقع، سواء منها ما اعتمد على منطلق أو حل لغوي، كما هو مشروع الباحث السوري المهم محمد شحرور⁽⁶⁾، أم ما اعتمد على تحرير النص من جموده اللغوي بالاعتماد على أسباب النزول وتخليد المعنى بدلاً من تخليد اللغة، وذلك عبر تجاوز الربط الميكانيكي بين النص والواقع إلى إدراك أن للنص اللغوي فعالياته الخاصة التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان استجابة لها، كما هو مشروع الباحث المصري الراحل نصر حامد أبو زيد⁽⁷⁾. والجانب الثاني هو أنها تعمل على إدخال العقل في المجال الديني الذي يرى نفسه فوق العقل ولا يخضع له، لا بل يجد "مشروعية" وجوده في تجاوزه للعقل، ويجد في محاولات "عقلنته" نوعاً من التعدي أو الاعتداء. لا شك في أن هذه النظرة الدينية المتجاوزة للعقل، والتي يمكن فهمها وقبولها في ما يخص التصور الديني والإيمان الديني، تتحول إلى مشكلة مستعصية حين يجري سحبها على النصوص التي تحكم في حياة الناس المادية وفي العلاقات بين البشر. تطمح المقاربة الإصلاحية إذن إلى ابتكار آلية تحقق المصالحة بين الدين (الثابت) والدنيا (المتغيرة).

المقاربة الإصلاحية لا تسائل الدين بل تسائل المتدينين لأنهم مستسلمين لما تكرر من عادات، أو تسائل رجال الدين لأنهم يستثمرون في هذا المجال فيسيئون للدين ويجمدونه ويحيلونه إلى مصدر للرزق والسلطة... إلخ. تقف هذه المقاربة في منطقة بين المقاربة الدينية والمقاربة العلمية، فهي تسلم بالأديان وتقبل بتجاوز حدود العقل ومنطقه وقوانينه في ما يخص قصص الأنبياء والرسائل والتواصل بين الله وعباده عن طريق الرسائل.. إلخ، وتقر بألوهية النصوص وقداستها، ولكنها من ناحية ثانية تريد للعقل أن يسود بعد ذلك، أي تريد الجمع بين ما يتجاوز حدود العقل وما يخضع لحدود العقل في الوقت نفسه. المقاربة الإصلاحية تسعى إلى عقلنة اللامعقول، وهي لذلك تبقى رهينة هذا التناقض الذي تسعى إلى حله بشتى صنوف التوفيقات، التي لن تكتسب قيمة عملية في تطوير المجتمع إلا إذا استندت إلى قوة أي إلى سلطة سياسية تتبناها وتفرضها على المجتمع على أنها مخرج إسلامي من إشكالية إسلامية أو من وهدة الجمود الإسلامي.

(6) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، (دمشق: الأماي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990). اعتمد الباحث محمد شحرور في قراءته القرآن على المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية، المنهج الذي طوره الدكتور جعفر دك الباب، ويقوم على مبادئ أهمها التلازم بين النطق والتفكير ووظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الكلام الإنساني، ومبدأ إنكار الترادف، واعتبار النظام اللغوي كلاً واحداً ذا مستويات متدرجة أساسها مستوى البنية الصوتية.

(7) يمكن العودة إلى كتاب: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، (دم: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).

المقاربة الثالثة هي المقاربة العلمية أو "الدينوية" التي تحاول أن تفهم أو تفسر الظواهر الدينية من خارج الدين، أي بأدوات ومعرفة لا تقر بالإعجازات التي تخترق الحدود البشرية، وتعتبر أن الظواهر كلها قابلة للتفسير ويجب تفسيرها عقلياً، بما في ذلك "الوحي". هذه المقاربة متسقة مع نفسها في الواقع، أي إنها غير تلفيقية، وتعطي للعقل "الإمامة" في فهم أمور الحياة والكون، إذا استعزنا بتعبير المعري "لا إمام سوى العقل". ولكن هذه المقاربة تبقى بلا جمهور فعلي، لأنها تريد أن تمحو القداسة والإعجاز من المجال الديني، أي إنها، بكلام آخر، تريد محو المجال الديني نفسه، في الوقت الذي لا يمكن للإنسان، بحكم تكوينه العميق، أن يقطع تمامًا مع هذا المجال. ولنا مثال في التجربة السوفياتية التي قطعت مع الدين حوالي سبعة عقود من الزمن من دون أن يتأثر المجال الديني في ضمير الناس وحياتهم، وقد استعاد الدين كامل حيويته هناك بعد انهيار الدولة السوفياتية. هذه المقاربة نخبوية ومتعالية على الدين، وهي محدودة الوظيفة، أي إن وظيفتها تتحدد في البحث عن تفسير عقلي لنشوء الرسالات، ومنها الرسالة المحمدية. ولكن من العبث توقع أن تتوسع هذه المقاربة لتشمل عموم الناس، لأنها تتعارض مع حاجة الناس إلى الدين، وحاجتهم إلى تجاوز سلطة العقل وحدوده.

إلى هذه المقاربة الدينوية أو العقلية المحضة ينتمي مشروع الطيب تيزيني الذي يبدو متحدثاً قوياً باسم الأوساط النخبوية غير المتدينة التي تحاول فهم الدعوة الإسلامية الأولى، أو الإسلام المحمدي الباكر، كما يسميه التيزيني، بطريقة عقلانية بعيداً عن الشروح الدينية السائدة التي تكرست عبر قرون من السيطرة السياسية والدينية للإسلام. يعرض التيزيني لأفكار "دينوية" تعارض في كثير أو قليل ما هو متداول ومستقر عرفياً ودينياً، ولكنها، مع ذلك، أفكار "شائعة" ومتداولة، ولا يأتي التيزيني بجديد فيها سوى أنه يزودها، بطاقته البحثية والفكرية، بإثباتات من المراجع التاريخية المتوافرة، وبحجج عقلية صارمة.

صراع عقيم بين النزوع العقلي والنزوع الديني

الجانب الديني حاضر بكل ثقله في سرد السيرة النبوية والأحداث السياسية والعسكرية التي انتهت بغلبة الدين الجديد، ويعبر هذا الحضور عن نفسه في كثير من القصص التي تتجاوز الصرامة العقلية إلى عالم غريب عن العقل ومضاد له. هذا ما لا يمكن تفاديه في كل ما يحيط بالبدايات الدينية المؤسسة. المسلمون، المتدينون بصورة خاصة، لا يريدون أن ينظروا إلى الرسول نظرة دينوية،

"قل إنما أنا بشر مثلكم"، بل يريدون أن ينظروا إليه محاطاً بهالة فوق دنيوية، ترافقه غيمة فتحميه من حر الشمس، وينسج العنكبوت شباكه على مدخل مخبئه كي يتوه عنه ملاحقوه، وتهبط الملائكة لتصد عنه في المعارك... إلخ. ويضطرب هؤلاء كثيراً لقصة تحكي كيف أتى رجلان عليهما ثياب بيض، بطشت من ذهب مملوءة ثلجاً، فشقا بطن محمد واستخرجا قلبه فشقا فاستخرجا منه علة سوداء فطرحاها، ثم غسلا قلبه وبطنه بذلك الثلج حتى أنقياها. والحق أن هذه القصص لا تقتصر على الرسول، فالإنسان يبتكر هذه الهالة العجيبة لكي يحيط بها شخصيات دينية مختارة بحسب كل مذهب ديني.

من الطبيعي أن يسخر العقل من هذه "الخرافات"، وأن يجد الكثير من الحجج والدلائل ضدها، وأن يرد هذه الشخصيات "الخارقة" إلى دنيويتهم العادية والاكتفاء بإضافة صفات بشرية مثل كونهم أبطال أو عباقرة أو.... إلخ. ولأن الإنسان كائن متدين وليس فقط كائن عاقل، من الطبيعي أن تتجاوز النظرة العقلية مع النظرة غير العقلية لديه، ولكن يبقى السؤال: ما قيمة المحاججات والجدال الذي تريد به كل نظرة أن تحقق النظرة الأخرى، في الوقت الذي يبدو من غير الممكن لطرف أن ينتصر على الآخر، وذلك ببساطة لأن النظرتان لا تقومان على أرضية مشتركة.

لا غرابة أن يتمرد العقل وأن يسائل أو أن يرفض ما لا يتوافق مع قوانينه، ومن الطبيعي أن يرفض المعجزات أو أن يحاول تفسيرها عقلياً، لكنه سوف يدخل في مجهود بلا معنى ولا جدوى إذا ما حاول أن ينسف الإيمان بما يتجاوز حدود العقل. الإيمان الديني حاجة إنسانية أصيلة تماماً كحاجة الإنسان إلى العقل، ومن غير الممكن إلغاء حاجة لصالح أخرى. هاتان حاجتان تتعايشان في المجتمع، ويبقى من المهم أن لا توضع الواحدة في وجه الأخرى. هذا بالضبط ما حدا بالفيلسوف العربي ابن رشد إلى الحديث عن "الحقيقة المزدوجة"، الحقيقة الإيمانية والحقيقة العقلية، بغرض استبعاد التعارض بينهما، فلا يكون الماضي في واحدة قتلاً للأخرى. التاريخ مليء بالقصص التي تحكي وقوف النظر غير العقلي أو الديني في طريق النظر العقلي، ولكن من دون جدوى. ولن يكون مجد أيضاً أن يقف اليوم النظر العقلي ليمنع النظر الديني والإيمان بما يتجاوز حدود العقل.

إذا عدنا إلى موضوعنا المباشر، لا شك في أن العقل لن يقبل القصص والتفسيرات الدينية، لن يقبل العقل مثلاً هذه القطيعة التي يتم تصويرها بين الجاهلية والإسلام، على أنها انتقال من الظلام إلى النور، من الفساد إلى الصلاح، كما يقول الفكر الإسلامي السائد بغرض التشديد على قيمة الإسلام من جهة والتشديد على الإعجاز (الألوهية) في نشوء نتيجة لا مقدمات لها. ويستبعد العقل أن يكون محمد أمياً ومعزولاً عن مجتمعه، كما يقول هذا الفكر أيضاً بغرض التشديد على المصدر

الإلهي للوحي. والشئ نفسه في ما يخص الحديث عن مشكلة المرجعية والمصدرية في البحث، ولا سيما أن أقدم كتابة عن السيرة النبوية (سيرة ابن هشام المأخوذة عن سيرة ابن اسحق) لم تكتب إلا بعد حوالي مئتي عام من وفاة الرسول، ما يجعل من الطبيعي أن تثار الشكوك حول صحة المنقولات، وأن تثار التساؤلات حول الغاية منها وحول وظيفتها السياسية أو العقدية في لحظة ما من لحظات الصراع السياسي والأيديولوجي. هذه الأفكار الدنيوية متداولة ومطروقة كثيرًا في الأوساط النخبوية غير المتدينة أو لدى فئة تقل أو تكثر ممن يميلون إلى اعتماد العقل والمنطق في فهم أمور الحياة، إلى درجة أنه يمكن اعتبارها، بشيء من التجاوز، ثقافة مضادة للثقافة الدينية الشعبية السائدة.

على هذا ينبغي تجاوز الصراع بين النزوع العقلي والنزوع الإيماني إلى الفصل بين هذين النزوعين البشريين في المجال العام، بحيث يكون لكل نزوع مجال إشباعه الخاص من دون تعارض مع الآخر. وعلى اعتبار أن الإيمان شأن شعوري عميق غير قابل للضبط أو القياس بأي حال، إلى عده شأنًا شخصيًا، بمعنى أن لكل شخص إيمانه الخاص كما لكل شخص بصمته الخاصة، تبقى إدارة الحياة العامة موكلة للنزوع العقلي بوصف القوانين العقلية والمنطق العقلي مجالًا مشتركًا بين البشر ويمكن لهم التفاهم على صعيده والاحتكام إليه.

مع ذلك، لا يهدأ الصراع بين هذين النزوعين (العقلي والإيماني)، لأن محرك هذا الصراع في الواقع ينتهي إلى مستوى آخر، غير بحثي، هو مستوى السعي الدائم إلى تحصيل وحياسة السلطة أو الثروة أو كليهما، إنه المجال السياسي الذي تكون فيه هذه الصراعات الفكرية في جانب مهم منها صراعات أيديولوجية، أي صراعات على كسب الوعي العام بما يخدم مشروع سياسي أو سلطة سياسية.

لنلاحظ كيف يحدد التيزيني دافعه للدخول في مشروعه هذا على أنه البحث العلمي في الوضعية الذهنية العربية التي تتنازعها ثلاثة أنماط من الأيديولوجيا هي "أيديولوجيا تسويغية تبجيلية تجد مرتعها الخصب غالبًا في أوساط الحركات الإسلامية، وأيديولوجيا علمانية لا تاريخية تفصح عن نفسها خصوصًا في محاولات بعض الباحثين لدراسة "تكوين العقل العربي الاسلامي وبنيتها"، وأخيرًا أيديولوجيا ذرائعية تجد مجال ازدهارها في أنظمة سياسية ومنظومات سياسية نظرية توظف الدين وفق مصالحها الآنية والاستراتيجية، قدر المستطاع" (التشديد في الأصل)⁽⁸⁾. يريد التيزيني إذن التصدي لأيديولوجيات بمشروع غير أيديولوجي، مشروع "نقد إبيستيمولوجي"، "تاريخي" أو "موضوعي" أو علمي، كما يصفه. غير أن المحرك أو العمق السياسي للمشروع يفصح عن نفسه

(8) طيب تيزيني، مقدمات أولية، مصدر سابق، ص 6.

من الصفحة الأولى في المقدمة، حين يشير الكاتب إلى "بروز قوى سياسية جديدة تعلن عزمها على تحقيق مجتمع جديد - قديم، بدولة جديدة - قديمة، وذلك تحت راية ما اصطلح عليه بـ"الإسلام السياسي"⁽⁹⁾. ويشكو الباحث من أن "الإسلام السياسي" يضع كثيرًا من الخطوط الحمراء في وجه البحث العلمي والموضوعي في المادة الإسلامية، ويستشهد بقول من يعد أحد الإسلاميين المتنورين، وهو حسن الترابي زعيم "الجبهة الإسلامية القومية" في السودان حينئذ، إذ يقول "في مواجهة الأعداء لجأت الثورة الإسلامية للحسم والإرهاب" ثم يؤكد قوله بالتشديد: "نعم، للإرهاب". ثم يشير بحق إلى الأذى المعنوي والجسدي الذي لحق بكثير من الباحثين الذين تجاوزوا تلك الخطوط الحمراء.

تبدأ المشكلة بين العالمين العقلي وغير العقلي، أو بين العالمين الديني وغير الديني، حين يبدأ أحد العالمين التحكم بعالم الآخر. الديني الذي يقتحم الدنيوي، كحال الإسلام السياسي، والدنيوي الذي يقتحم الديني كحال المقاربة الدنيوية للدين. في كلا الحالتين يتحول الدين أو "البحث العلمي" إلى أيديولوجيا سياسية في حلبة صراع أيديولوجي.

ينظر التيزيني إلى موضوعه، الإسلام المحمدي الباكر، من موقع لا ديني، ويجتهد في نزع القدسية عن أحداث لا يطالها الشك في الوعي الإسلامي العام، بما في ذلك وعي باحثين إسلاميين عصريين ومجددين. إن ثمار مثل هذا الجهد البحثي تبقى محصورة بالتالي في الفئة التي تشارك الباحث سلفًا موقعه اللاديني، فيما تبقى غريبة تمامًا عن الفئة الأوسع من الناس الذين لا يخامرهم الشك ولا يطالهم القلق حيال أساسيات الدين، وفي اللب منها، مصدر "الوحي".

الكلام عن علاقة محمد مع الأحناف ولاسيما مع ورقة ابن نوفل ودور هذا الأخير في مسار الدعوة هو كلام متداول منذ أمد بعيد، والوصول في هذا الاتجاه إلى حد اعتبار ورقة بن نوفل هو "مصدر الوحي"، هو نوع من المشاكسة الشعبية أو قل نوع من ممارسة متعة التمرد على القصص المستقرة، هذه المتعة التي تصل إلى مستويات أعلى حين تكون القصص "مقدسة"، ومحمية بسلطة عرفية أو اجتماعية (تابو). تركيز التيزيني على دور ورقة ابن نوفل في الدعوة المحمدية وعلى ما تناولته بعض السير النبوية من فتور الوحي (يضع التيزيني الوحي بين قوسين للدلالة على دنيوية المصدر) عقب وفاة ورقة بن نوفل، وما نتج عن ذلك من أزمة نفسية لدى محمد أودت به إلى محاولة الانتحار بالتردي من جبال شاهقة، نقول إن هذا التركيز هو توسع بحثي في فكرة متداولة أصلاً، ولكن المحاججات التي تذهب إلى أن ورقة بن نوفل هو "مصدر الوحي" أو أحد "مصادر الوحي"، ليست سوى مسعى عقيم في

(9) المصدر السابق ص5.

الواقع لاستئصال الجانب الديني بنسف الأساس الذي يقوم عليه، وهو "الوحي".

هذا المسعى عقيم، ليس لأن هذه المحاججات العقلية ضعيفة، أو لأن الأخبار المتوافرة لدعم هذه المحاججات قليلة، بل لأن هذا المسعى يجابه الحاجة الدينية مباشرة، يضاف إلى ذلك أن التيزيني يجابه الحاجة الدينية من زاوية دين محدد هو الدين الإسلامي. صحيح أنه لا يقر ببقية الأديان، غير أنه هنا ينتقد رواية دينية محددة هي رواية الدين الإسلامي الأول. هذا يجعل منهجه "المادي" الذي يبدو على يديه منهجاً مضاداً للدين، يمر عبر المواجهة مع دين محدد. على هذا فإن مسعاه هنا أضعف من مسعى الإلحاديين الذين يرفضون فكرة الإله من الأساس ويحاججون ضد الفكرة نفسها (فكرة الإله) بصرف النظر عن تجلياتها المحددة في هذا الدين أو ذاك. من مثل الباحث الانكليزي الشهير ريتشارد داوكينز في كتابه (وهم الإله) (The God Delusion)⁽¹⁰⁾، حيث نقرأ نقداً جذرياً لفكرة الإله من منظور فلسفي، نقداً لا يطال فقط الفكر الديني فقط، بل يطال أيضاً الفكر اللاأدري أو المحايد دينياً (agnostic).

بخلاف المحاجة التاريخية المضادة للدين، والتي تدقق في أخبار الرسل وسيراتهم وما جاء فيها من نصوص أو تعاليم، وتنزع القدسية عنها، وتكشف تفارقها عن المنطق العقلي، فإن النشاط الفلسفي الإلحادي لا ينشغل في تفاصيل الأديان والقصص والأخبار ومدى انسجامها مع العقل أو لا، بل يحاجج المنطق الديني نفسه فلسفياً وعقلياً، لكي يصل إلى مقصده في نقض فكرة الإله. هذا نشاط فلسفي إلحادي يعتمد الطريق العقلية لنسف أساس كل دين إلهي بنسف فكرة وجود الله، أما النشاط الآخر الذي يمثله التيزيني فهو نشاط فكري سياسي، بالمعنى الواسع للكلمة، أي نشاط يستهدف تحريك "الأمة" باتجاه "الثورة" أو "النهضة". هنا يبرز أماننا التساؤل الآتي: إلى أي حد يخدم أو لا يخدم هذا المهاج، الذي يتبعه التيزيني، في دفع المجتمع باتجاه الثورة أو باتجاه النهضة؟. لنا أن نتساءل عن فائدة مهاجمة الأسس الإيمانية الدينية في مجتمع ما في دفع هذا المجتمع إلى الثورة، ولنا أن نتساءل عن سبب هذا الربط "اليساري" الشائع بين التثوير السياسي والموقف النقدي من الدين. أليس في هذا خلط مستويات يوحى بالاعتقاد أن الإنسان الملحد هو أكثر ثورية من الإنسان المتدين؟ في الواقع ساد التصور القائل بأن الدين، من حيث هو دين، يعيق تثوير المجتمع، وهذا التصور دفع بكثير من اليساريين إلى مهاجمة الدين، ويتعايش هذا التصور، أو يشكل الوجه الآخر، من رمي المتدينين اليساريين بالكفر.

(10) ترجم الكتاب إلى الفرنسية بعنوان: (لكي نتخلص من الإله) (Pour Finir Avec Dieu).

من الصعب المحافظة على الخط الفاصل بين النظريين الديني واللا ديني بارداً، فلا يكفي كثير من الإسلاميين مثلاً بأن يرى التاريخ الإسلامي كما يشاء، بل ينتقل إلى حظر الآخرين من رؤية هذا التاريخ، ولا سيما منه التاريخ القريب من الرسول، بطريقة أخرى. ولا شك في أن هذا يسهم في تفسير انتقال كاتبنا وغيره، من دراسة تاريخ الدعوة دراسة دنيوية، إلى استهداف الأسس الدينية لها. النظر الديني يتجاوز حدوده، ويسعى إلى التحكم بالدنيوي، والنظر الدنيوي يتجاوز حدوده، ويسعى لنسف النظر الديني. كل نظر يرد هجمة النظر الآخر.

حين "يغدو مطلوباً أن يؤرخ لهذه المرحلة [الإسلام المحمدي الباكر] من موقع الطهرانية والقداسة. فأهلها فوق الحدث التاريخي، بما ينطوي عليه هذا الحدث من مشكلات وأوهام وخصومات وصراعات دامية، غالباً"⁽¹¹⁾، يمكن أن يتولد لدى الكاتب غير الديني نزوع مضاد للدين نفسه، بقدر ما يظهر الدين هنا على أنه مصدر لهذا "الاستبداد الفكري".

يشغل التيزيني في مواجهة "الاستبداد الفكري" الذي يجعل الفكرة الإسلامية "بنية مغلقة تتأبى على كل تأثر "من خارجها"، كما يقول، ويضيف: "وإن كانت هي نفسها قادرة كل القدرة على التأثير في هذا الخارج.. إنها المفارقة في أن تكون البنية المعنية مغلقة ومفتوحة في آن ومن موقعها وحدها فحسب"⁽¹²⁾. ولا يحتاج المرء إلى ذكر الشواهد التي يوضح أن "الاستبداد الفكري" الديني يصل إلى مستوى الإرهاب المادي. لكن كاتبنا لا يكتفي، كما قلنا، بتقديم الرواية من موقع الدنيوي الذي لا يرى الأبطال "فوق الحدث التاريخي"، بل يدخل في مواجهة مع الجانب الديني المحض من الرواية.

بكلام آخر، إن تناول تاريخ نشوء الدعوة المحمدية وتطورها، وما رافقها من صراعات وانتصارات وانكسارات... إلخ، تناولاً دنيوياً علمياً، لا ينتقص في شيء من "دينية" الدعوة، ولا يتعارض مع فكرة الوحي. فقد كانت حركة الدعوة الإسلامية محكومة لقوانين الواقع في سياق تطورها، ولم تكن حركة معجزات، كما يؤكد الرسول نفسه. وحتى إذا كان ثمة إرادة واعية متعالية ومفارقة وراء هذه الحركة، لمن يريد، فإن هذه الإرادة تحققت وفق قوانين الواقع وليس خرقاً لها، لذلك يحق لنا دراستها وفق قوانين العقل البشري واستخلاص ما تنطوي عليه من دروس، من دون تجاوز أو انتهاك لأي إيمان أو معتقد ديني. وقد سبق لكاتب هذه السطور أن أنجز كتاباً عن هذا الجانب السياسي أو الدنيوي من

(11) طيب تيزيني، مقدمات أولية، ص15.

(12) المصدر السابق، ص29.

الدعوة.⁽¹³⁾ بطبيعة الحال، يخرج من هذه الدائرة البحثية الانشغال في إثبات دنيوية الوحي نفسه، ذلك أن هذا يدخل الجدل في دائرة مغلقة من العقم واللاجدوى، لأنه يطل المجال الإيماني الذي لا يخضع، بطبيعته ذاتها، للمحاججات العقلية، فضلاً على أنه يدخل الجدل في مسعى نسف الدين، وهذا مسعى عقيم هو الآخر. أو على الأقل إن هذا المسعى غير مجد في مشروع يطمح إلى تثوير المجتمع واستنهاضه، كما يحاول كاتبنا.

النتيجة مقطوعة عن السبب أو سابقة عليه

يقوم النظر أو المنهج الغيبي على قطع النتيجة عن السبب، فتبدو النتيجة معزولة وإعجازية ومن فعل "إله قادر" وبلا أسباب يمكن أن نعقلها. عباس محمود العقاد، أحد ممثلي هذا المنهج، يرفض عدّ الجاهلية مقدمة للإسلام، ويرفض أن يكون الفساد مقدمة للصالح. إذن كيف يمكن أن نفهم مجيء الإسلام بعد الجاهلية، والصالح بعد الفساد؟ يجيب العقاد: "كيف نشأ التوحيد بعد التباس الوحداية بالشرك، وكيف ظهر الإسلام بعد عبادات لا تمهد له خطوة في الطريق.. هذه هي المقدمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة إلا بعناية الله"⁽¹⁴⁾. في هذا، بطبيعة الحال، إقصاء للنظر العقلي من خلال قطع العلاقة بين السبب والنتيجة، أو جعل العلاقة بينهما خارج قدرة العقل على الإدراك، أي شأنًا إلهيًا.

وفي حين ينكر العقاد أي صلة سببية بين الجاهلية والإسلام، يجتهد التيزيني في القول إن كل شيء في الجاهلية كان يشير وينبئ بظهور الإسلام، منطلقاً ومنهجاً متعاكساً. يعمل التيزيني على استجلاء مقدمات الإسلام في الجاهلية، وأكثر من ذلك، يعمل على إيجاد علاقة سببية بين النص القرآني والنص الجاهلي: "من طرفنا، سوف نعمل على استجلاء الخطوط الأساسية والكبرى، التي تنطوي على احتمال راجح للإفصاح عن عملية الانتقال إياها من "الجاهلية" إلى الإسلام، من موقع النص المعلن نفسه، (التشديد في الأصل) مع محاولة تقصي ذلك، أيضًا، من موقع ما يمكن إعادة بنائه في حقل "النص الغائب" و"النص المغيّب" والنص الاحتمالي". ونحن إذ نفعل ذلك، فإنما نفعله

(13) راتب شعبو، دنيا الدين الإسلامي الأول، الدين نافذة إلى الدنيا، (دم: دار شرق وغرب، 2013).

(14) مقطع مأخوذ من استشهادات يوردها التيزيني في كتابه المذكور، ص 33.

بغية التدليل على أمر ذي أهمية منهجية مبدئية بالنسبة إلى بحثنا، وهو أن ما بين "النص القرآني" و"النص الجاهلي" تقوم علاقة سببية يمكن التعبير عنها بجدلية السابق واللاحق، تلك الجدلية التي تقتضي وجود سياق ناظم لما بين المقدمات والنتائج (الخواتم). وإذا ما تحقق لنا ذلك، استطعنا الإسهام في ردم الخواء الماورائي (الميتافيزيقي) (التشديد من عندنا) المعتقد وجوده، والذي يجد الفكر الديني السلفوي فيه المصدر الرئيس والوحيد للنص القرآني⁽¹⁵⁾.

إذا كان منهج العقاد ينسف العلاقة السببية بين الجاهلية والإسلام، أي لا يجد في الجاهلية أي مقدمات للإسلام، والغرض هو التأكيد على الإعجاز وعلى المصدر الإلهي أو "الميتافيزيقي"، فإن منهج التيزيني يحاجج في أن الجاهلية حوت كل مقدمات الإسلام، والغرض هو "ردم الخواء الماورائي" أو "الميتافيزيقي"، وذلك لإعطاء الحقل الديني "مشروعية اجتماعية وتاريخية وتراثية" معينة.⁽¹⁶⁾ أليتان متعاكستان، ولا توجد أرض مشتركة يمكن لهما أن يلتقيا عليها.

تقوم المنهجية التي يعتمد عليها الطيب تيزيني على الفكر المادي الذي يقول بأسبقية المادة على الوعي من جهة، ويقول من ثم بمشروعية الفكر لواقعه الاجتماعي والاقتصادي من جهة ثانية. ولهذا تجد التيزيني في موقع من يبحث عن دعائم أو مقدمات تقود إلى النتائج المتحققة. بمعنى إنه يقرأ اللوحة في الجزيرة العربية قبيل بروز الدعوة المحمدية ليجد الأسباب التي دعت إلى بروز الدعوة وأعطتها "المشروعية الاجتماعية والتاريخية والتراثية"، فيبدو للقارئ أن كل شيء كان يشير ويمهد لبروز هذه الدعوة وكأنها "ضرورة". ومن الطبيعي أن في هذا المنهج جانب تبريري مهما حاول أن يؤصل لنفسه، لأنه في الواقع ينطلق من النتيجة إلى الأسباب، أي يحاول بناء أو صناعة الأسباب لكي تتوافق مع النتيجة المعطاة سلفاً. النتيجة في هذا المنهج تصوغ سببها وتستدعيه. مشكلة هذا المنهج تكبر أكثر كلما زادت يقينية الباحث، وكلما استخدمه في تفسير ظاهرة دينية تقوم بطبيعتها على دعائم غير عقلية.

اللافت أن كاتبنا التيزيني يتجاوز موضوع البحث عن المقدمات المادية والثقافية لبروز الدعوة المحمدية، إلى البحث عن مقدمات بروز الحقل الديني نفسه. لنقرأ:

"ما هي الشروط الاجتماعية والتاريخية والتراثية التي كمنت وراء نشوء الحقل الديني واستمراره،

(15) تيزيني، مقدمات أولية، ص 50.

(16) السابق، ص 36.

والتي اخترقت نسجه، وأسهمت في صوغه في كيفيات وأنساق متنوعة، رغم ما يواشج بينها من نواظم مشتركة؟⁽¹⁷⁾. لم يبرز الحقل الديني في شبه الجزيرة العربية مع بروز الدعوة المحمدية، بطبيعة الحال، والبحث في مقدمات نشوء "الحقل الديني" هو موضوع يتجاوز حدود المشروع الذي يتولاه كاتبنا في مشروعه. غير أن الموقف "العلمي" أو "المادي" من الدين، والنظر إلى الدين على أنه مرحلة عابرة في التطور أو أنه "طفولة البشرية"... إلخ، يشد الباحث إلى هذا النمط من التساؤلات الجذرية والمتطرفة "ماديًا"، والتي تنطوي على تقليل أو استخفاف بمنزلة الدين في النفس البشرية، وعده مجرد استجابة "لمقدمات" معينة.

لنقرأ أيضًا هذا المقطع، ونرى سهولة تقديم الأسباب المؤدية إلى نتيجة متحققة سلفًا: "ويمكن القول إجمالًا وعمومًا، بأن الأحوال أفضت - عشية ظهور الإسلام - إلى أن الجميع لم يعد راضيًا بوضعيته، مطمئنًا إلى غده: الأدنون، الذين أخذوا يخضعون لأشكال متصاعدة، نوعيًا، من القهر والاسترقاق والإذلال، والمتوسطون، الذين أخذت عملية إفقارهم تتسع من قبل أولئك، بحيث راحت أرهاط منهم رغم - بفعل ضرورة اقتصادية قاهرة - على الهبوط باتجاه الأدنين بصيغة أرقاء دين أو صعاليك أو مخلوعين أو مشردين.. إلخ، والأعلون، الذين راحوا يحسون - من موقع أنانية طبقية ضيقة وجشع اقتصادي لاهت - وطأة الأحداث المتعاضمة، من مرابض هؤلاء وأولئك الباحثين عما يعزز أمنهم المهدد، كل بطريقته وضمن احتمالاته"⁽¹⁸⁾. لا يخفى على القارئ أن هذا العرض الذي يقدمه كاتبنا ليس إلا تطبيق للشروط الماركسية التي تحدد نشوء الوضع الثوري، حين لا ترغب الطبقات الدنيا في العيش بالطريقة القديمة، ولم يعد بمقدور الطبقات العليا أن تسيطر وتحكم بالطريقة القديمة.

غير أن "الأزمة الثورية" التي كانت تشمل الوضع في الجزيرة العربية في عصر الدعوة الأولى، لم تكن في عمقها أزمة علاقة بين "الأدون والأعلون"، فهي لم تكن أزمة طبقية في أساسها، بقدر ما كانت أزمة عامة تكمن في ضعف الإنتاج وتخلف الوسائل وشح الموارد، وما ينتج عن هذا من اقتتال قبائلي عقيم ولا نهائي. ولم يكن هذا الضيق يستثني مكة (المركز التجاري)، فزعماء قريش يقولون لمحمد "يا محمد، فإن كنت غير قابل منا شيئًا مما عرضناه عليك، فإنك قد علمت أنه ليس من الناس أحد أضيق بلدًا، ولا أقل ماء، ولا أشد عطشًا منا، فسل لنا ربك، فليسير عنا هذه الجبال التي قد ضيقت

(17) السابق، ص 35.

(18) السابق، ص 249.

علينا وليبسط لنا بلادنا أو ليفجر لنا فيها أنهارًا كأنهار الشام والعراق" (19).

ولم يكن الحل التاريخي الذي جاءت به "الثورة الإسلامية" ترسيخ "علاقات إنتاج" جديدة، وإقامة عدالة في التوزيع، لأن مثل هذا الحل لم يكن له أي أسس في الشروط الاقتصادية والاجتماعية في تلك الحقبة. الحل الذي جاءت به الدعوة هو التوسع على حساب الغير، أي عن طريق الخروج من الحدود عبر الغزو. وهذا الحل كان يستدعي بطبيعة الحال إنشاء مركز سياسي له مرجعية فوق قبلية، الشيء الذي تحقق عبر الانتماء الإسلامي المستجد والسهل (نطق الشهادتين) والمتاح للجميع، والذي له ميزة شديدة الأهمية هي أنه لا يتعارض مع الانتماءات القبلية، ولا يتطلب التخلي عنها أو إنكارها. والحق أن في هذه القدرة على توحيد كلمة الأفراد والقبائل من دون الدخول في تحد مع الانتماءات العضوية السابقة، يكمن أحد أهم أسباب نجاح الدعوة. فضلاً على أن الدعوة خلقت جهة انتماء ذات اعتبار لمن ليسوا أبناء قبائل وليس لهم اعتبار قبلي، وبعضهم أصبح من أعلام تلك الحقبة، مثل من كانوا يسمون "أهل الصفة".

لم يكن خافياً منذ بدايات الدعوة، أن المخرج الدنيوي الذي كان في ذهن محمد لا يكمن في قلب سلطة "الأعلى" لصالح "الأدنى"، بل في الخروج من بوتقة الجزيرة العربية. منذ البدايات كان هناك توجيهه للأنظار صوب الخارج، صوب كنوز كسرى الفرس وقيصر الروم، دائماً كان هناك وعد بأحمر قيصر (الذهب) وأبيض كسرى (الفضة)، كما كان يقال. فأحاديث الرسول عن هذه الكنوز كثيرة. ومعروفة أيضاً قصة سراقه بن مالك الذي أغراه الرسول بأن وعده بسواري كسرى، كي يكف عن ملاحقته وهو في طريق هجرته إلى المدينة.

كان مسار الدعوة المحمدية مليئاً باللحظات الحاسمة التي كان يمكن أن تنهي الدعوة عند نقطة تحول دون نجاحها، الأمر الذي كان يمكن أن يفتح احتمالات أخرى لا يمكن أن نستبعد منها تكرار الغزو الخارجي (الحبشي بشكل خاص) ونجاحه في السيطرة على مكة. نقول هذا كي ننزع مسحة "الحتمية" التاريخية التي يمكن ملاحظتها في مقاربة التيزيني حين يصور واقع ما قبل الدعوة الإسلامية الباكراً كأنه مقدمة ناضجة لها، أو كأنها النتيجة الضرورية له: "افتقاد التوازن الاجتماعي والعدالة في توزيع الدخل الاقتصادي وتعاطم الظلم الاجتماعي والطغيان السياسي" (20). في هذا القول منطق

(19) ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 214. المرجع من الإنترنت.

(20) طيب تيزيني، مقدمات أولية، ص 512.

تطبيقي ضعيف القيمة. الحق إنه لو كان في مكة "طغيان سياسي" لما استطاعت الدعوة المحمدية أن تخرج من الشرنقة. على العكس من هذا، كانت الدعوة تقوم على حوامل سياسية أكثر سعة وتطوراً من الحوامل السياسية لنظام القبيلة، وتكشفت الدعوة في تطورها التالي عن مركزية سياسية شديدة كانت الأساس في نجاحها.

السؤال الذي لم يطرحه التيزيني هو: إذا كان محمد هو وريث الحنفاء أو "الحنيفي الأكبر"، كما يسميه باحثنا، وإذا كان محمد يجني ما قدمه ورقة بن نوفل وقس بن ساعدة وزيد بن عمر بن نفيل وغيرهم من الحنفاء، لماذا يتعرض محمد للتنكيل والطرده من قريش في ما كان الأحناف يعيشون في سلام؟

في البحث عن إجابة عن هذا السؤال سوف يبدو لنا أمران؛ الأول هو أن قريش (الملأ القرشي بصورة خاصة) استشعرت خطراً من دعوة محمد لأنه لم يكتف بالوعظ والتبليغ والدعوة، فهذا نشاط كان يقوم به الأحناف من قبل، من دون أن يستثير ردود فعل مضادة. ما أثار مشاعر الخوف والحذر لدى قريش هو أن محمدًا بدأ بإنشاء تنظيم يأتمر بأمره، أي إنه ضمّن السياسي في العقيدي أو حمل العقيدي على حامل سياسي أي على تنظيم مركزي. لم يكتثر التيزيني كما ينبغي بحامل الدعوة، ولذلك لم يتوقف عند قصة الهجرة إلى الحبشة، التي سبقت الهجرة إلى المدينة، والتي حار فيها كثير من الباحثين. فقد هاجر إلى الحبشة حوالي نصف أتباع محمد من دون أن يكون لهذه الخطوة ما يلها وما يمكن أن يلقي الضوء على الغاية منها. الحقيقة أنه لم يكن ثمة غاية تالية من تلك الخطوة، لأن الغاية كانت فقط تخفيف عدد المسلمين في مكة قبل العثور على حل للصدام المتصاعد بينهم وبين المجتمع المكي، الحل الذي تجسد لاحقاً بالهجرة إلى المدينة. والغاية من تخفيف العدد هو العجز عن حمايتهم أمام الاعتداءات القريشية المتكررة، والحد من احتمالات نشوب صراعات تفكك قريش والمجتمع المكي الذي ظل حتى اللحظة الأخيرة القاعدة التي ارتكز عليها مشروع الدعوة، كما يظهر في أحاديث وسلوك الرسول وصولاً إلى فتح مكة. وقد تبين أن قريش التي أسلمت أخيراً، تحولت إلى قاعدة الدعوة وإلى رأس الحربة في حروب الردة.

الأمر الثاني أن قريش لم تكن تمتلك من "الطغيان السياسي" ما يمكنها من خنق الدعوة "المشبوّهة" في المهد. والواقع أن الدعوة استطاعت أن تنشأ وتنمو وتكبر من خلال هذه الثغرات "السياسية" في نظام القبيلة التي كانت تقبل التعددية الدينية. ونعلم أن كلمة الخلاص التي كان يرددها محمد في فترة الضعف المكية هي "لكم دينكم ولي ديني"، مستنداً إلى هذه الديمقراطية الدينية التي قام هو بنسفها من الأساس في ما بعد، حتى بات القتل هو جزاء من يختار ديناً مغايراً، فلم يعد بمقدور أحد،

بعد ذلك، أن يقول لقومه "لكم دينكم ولي ديني"، كما فعل محمد مع قريش.

لم تكن مشكلة قريش مع محمد "ثقافية"، ولم يكن يعني شيئاً للقريشيين أن يؤمن محمد دينياً بما يشاء، أو أن يشدد على "عذاب القبر" وعلى "عذاب جهنم"... إلخ. كانت المشكلة سياسية حصراً. أو بكلام آخر، كانت المشكلة في الشق الثاني "السياسي" من الشهادة "محمد رسول الله"، ولم يكن هناك مشكلة في الشق الأول "الديني". فلو اقتضت دعوة محمد على الشق الأول لما واجه المقاومة والنبد الذي واجهه، ولكنه بالمقابل لما حقق شيئاً ذا قيمة في تاريخ المنطقة، أكثر مما حقق الحنفاء الكثر من قبله.

من المعروف أن الأوثان كانت وسائل للتقرب إلى الله، أي إن الله لم يكن فكرة جديدة على العرب، ولكن الجديد هو أن يكون ثمة من يخوله الله بنقل الرسالة ونشرها "بالقوة". والقوة تعني التنظيم والانضباط والسياسة. من هذا المنظور يبدو نشوء المركز السياسي أو "التوحيد السياسي" أهم من التوحيد الديني، وأن هذا الأخير كان وسيلة في يد الأول.

نختلف مع التصور الذي يقدمه التيزيني حول ترابط التوحيد الديني بالتوحيد السياسي⁽²¹⁾، وارتباط الوثنية بالاضطهاد الاقتصادي⁽²²⁾. في الجزيرة العربية ترافقت الوثنية مع وضعية اقتصادية اجتماعية محددة، وكان تجاوز هذه الوضعية يقتضي تجاوز الوثنية، هذا صحيح، ولكنه لا يعني أن الوثنية هي بالضرورة الغطاء الأيديولوجي لحالة التخلف أو الضعف الاقتصادي. أقصد أن الترافق المذكور ليس ضرورياً، ولا ينتج عنه، بالمقابل، أن الدين التوحيدي ضروري للخروج من الوضعية المعاقة اقتصادياً واجتماعياً، وكأن هناك علاقة ضرورية بين التوحيد والتطور. هذا غير صحيح تاريخياً، لم تعتمد الدول اليمنية الجنوبية (سبأ، حمير، معين)، على سبيل المثال، ديناً توحيدياً، وكذا الحال مع الحضارة الفرعونية التي لم تكن توحيدية، لا بل منيت محاولة الفرعون امنحوتب الرابع (أخناتون) تبني دين توحيد شمولي بفشل ذريع⁽²³⁾.

في نظرة عامة للإسلام المحمدي الباكر أو للدين الإسلامي الأول نقول إن اللب في "الثورة المحمدية"

(21) المصدر السابق، ص 247.

(22) المصدر السابق، ص 254.

(23) راجع: فراس سواح، دين الإنسان، ط 1، (د.م: منشورات علاء الدين، 1994).

كان ذا طبيعة سياسية أكثر منها ثقافية، وكان التوحيد الديني هو المدخل الأنسب لتحقيق التوحيد السياسي، وإنشاء مركز سلطة دنيوية. ويجب أن نضيف في كل مرة نتناول فيها هذا الموضوع، أن العلاقة التي أنشأها محمد بين الديني والدنيوي كانت، حينئذ، علاقة خصبة، ومدخلاً مناسباً للخروج بأهل الجزيرة العربية من الاقتتال إلى الغزو والظهور على الشعوب الأخرى، ولكن هذه العلاقة التي يعبر عنها بالقول إن الإسلام دين ودنيا وتجد تجسيدها في الإسلام السياسي، لم تعد بعد ذلك مدخلاً إلا إلى صراعات لا طائل منها، وهي تشكل اليوم العائق الأهم في طريق تحرر المجتمعات المسلمة وخروجها من ركودها المزمّن.

خاتمة

عملنا في البحث على تحديد موقع (الطيب تيزيني) من المقاربات الثلاث التي ميزناها في مجال تناول السيرة النبوية والدين الإسلامي في نشأته وعلاقته بالزمن، فميزنا بين مقارنة دينية محضة، ومقاربة دينية إصلاحية أو مجددة ومقاربة دنيوية، وحددنا بحث الطيب التيزيني بأنه ينتمي إلى هذه الأخيرة.

ثم أخذنا على البحث الواسع والغني الذي قدمه التيزيني في دراسته السيرة النبوية والإسلام المحمدي الباكر، ثلاثة مآخذ رئيسة؛ المآخذ الأول أن التيزيني كان أميئاً لمنهجه ومرجعياته أكثر مما كان مجتهداً. كأنما انحصر اجتهاده في جعل المادة التاريخية التي يتناولها برهاناً على صواب منهجه "المادي"، فكانت المادة التاريخية في خدمة المنهج بدلاً من العكس، وذلك على الرغم من اطلاعه الموسوعي على موضوعه. والمآخذ الثاني، وهو متعلق بالمآخذ الأول، هو الربط بين الدين التوحيدي والتطور الاجتماعي، وذلك تحت تأثير منهجية ترى التاريخ يسير على خط تقدمي يكون فيه التالي أكثر تطوراً من السابق. والمآخذ الثالث هو انشغاله البحثي في نفي البعد الديني عن السيرة، أو محاولة محو البعد الديني. وقلنا إن مثل هذه المحاولة عقيمة لأنها تحاول اعتماد العقل والمنطق في مجال لا يخضع لهما، ولهذا كانت محاججات كاتبنا تكررًا لأفكار مضادة للدين شائعة أو حتى شعبية، ولكن على مستوى بحثي وأكاديمي. هذا ما يجعلك ترى لدى الأستاذ التيزيني مجهوداً بحثياً كبيراً، ولكنك لا تعثر، مع ذلك، على منتجات بحثية جديدة أو على أفكار مبتكرة، وهو ما جعله في نظرنا "فيلسوف الأفكار الشائعة".

المصادر والمراجع

1. أبو زيد. نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، (د.م: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).
2. إلياد. ميرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج1، عبد الهادي عباس (مترجمًا). ط1، (دمشق: دار دمشق، د.ت).
3. تيزيني. طيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر: نشأة وتأسيسًا. ط1، (دمشق: دار دمشق، 1994).
4. سواح. فراس، دين الإنسان، ط1، (د.م: منشورات علاء الدين، 1994).
5. شحرور. محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990).
6. شعبو. راتب، دنيا الدين الإسلامي الأول، الدين نافذة إلى الدنيا، (د.م: دار شرق وغرب، 2013).

النقد الأيديولوجي عند الطيب تيزيني

محمد عابد الجابري أنموذجاً

غسان محمد علاء الدين⁽¹⁾

مقدمة

ليس النقد في حده الأدنى غير قراءة فوق قراءة، بله كتابة على كتابة بأدوات جديدة ومناهج مغايرة. فهو من جهة - أي النقد - يعمل على إعادة إنتاج النص المقروء وفق معان ودلالات جديدة ربما تغاير بحمولاتها المعرفية تلك التي يؤول إليها النص الأصلي، فتحيله حينئذ إلى نص خراب لا يشبه ذاته البتة. وقد تعمل من جهة أخرى على إثراء النص المنقود، وتفتيق حُجبه، وفك مغاليقه، بحيث تستكشف دلالات ومعان ربما كان يختزنها النص، ويشي بها، ولم تكن من ثم غريبة عن بنيته وسياقه. وكأن وظيفة النقد ها هنا، ووفق هذه الحالة، أن يدلّنا على مكان الإبداع المخبوء بين سطور النص، موضع النقد.

فالنقد؛ القراءة بهذا الإطار - ولكي يحقق مشروعية ما، من وجهة نظر الكاتب الذي يمارسه على الأقل - ينبغي عليه أن يحرك أرض النص المنقود، ويغيّر جغرافية تربته، ليعيد زراعته وفق منطق جديد يتسق ورؤية الناقد ووجهة نظره. وكأن النقد بهذا المعنى، وهو القراءة الأكثر ذاتية بالنسبة للناقد، ليس "سوى لعبة تقاد انطلاقاً من بعض القواعد... التي تأتي من شكل رمزي يكوننا قبل ميلادنا نفسه، وبكلمة، أنها تأتي من هذا الحيز الثقافي الضخم، الذي لا يكون فيه الشخص (سواء كان مؤلفاً أم قارئاً) سوى ممر."⁽²⁾

(1) غسان علاء الدين: أستاذ الفكر السياسي والفلسفة المعاصرة، بجامعة تشرين / سورية، من مؤلفاته كتاب "الأخلاق عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء".

(2) رولان بارت، هسهسة اللغة، منذر عياشي (مترجماً)، ط1، (دمشق: دار كنعان، 1999) ص 41.

ها هنا يصبح النقد محض لعبة تتشابك فيها جملة من العوامل التي تتصل بتاريخ الكاتب وتكوينه الشخصي، وسماته النفسية، فضلاً على الأدوات والجهاز المفاهيمي، والتصورات التي يبدعها الناقد. إن النقد ها هنا يوجّهنا، يهزأ بنا، يمد لسانه لنا، وحاله يقول: ليس ثمة ما هو واضح ونهائي وناجز في عملية كتلك. فما الذي يحدّد قواعد اللعبة (النقد) إذًا؟ هو السياق؛ السياق الذي نحاول الإمساك ببعض خيوطه، ونحن نتتبّع القراءة النقدية التي يختبر (الطيب التيزيني)⁽³⁾ بموجها الأسس والمبادئ والموجهات التي اعتمدها (محمد عابد الجابري) لطرح أفكاره، وتفنيد وجهات نظره المبتوثة في صفحات كتبه، وذلك انطلاقاً من فهم، يحسبه الطيب أيديولوجياً، ويحكم المنقود بمقتضاه، مفترضاً، أن الجابري تعاطى معه - أي الفهم الأيديولوجي - طيلة ممارسته الفلسفة من غير أن يحدّد المعنى والدلالات التي يرمي إليها بهذا الفهم الأيديولوجي.

ضمن هذا المنحى، نحاول أن نتفهّم مبررات هذا النقد القاسي الذي يحمله الطيب على أجنحة الألفاظ والكلمات التي قد تبدو للوهلة الأولى أنها ألصق بشخص المنقود منها بكتابات وأعماله، حتى لو بدت نية الطيب في هذا الفعل بريئة، ولا تبتغي غير تعرية بعض كتابات الجابري، وتبيان تناقضها، ولاتاريخيتها، بله لاعتقالاتها في مواضع كثيرة، مثلما يذهب الطيب في كتابه المعنون بـ "من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي - بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي في آفاقها التاريخية"، والذي يقول الطيب أنه يؤلفه علّه يجد فيه "حافراً باتجاه خلق المدماك الكبير لاستنهاض عربي جديد، يؤتى من مداخل متعددة متواشجة، قد تكون الديمقراطية والعقلانية والتنوير أسساً كبرى لها".⁽⁴⁾

ولكن هل يصلح كتاب حافل بشتى صنوف النقد - التي ينحو صاحبها في مواضع كثيرة جهة الانتقاد الشخصي للمنقود - لأن يكون حافراً لاستنهاض عربي جديد؟ إذا كان الأمر على هذا النحو فعلاً، ألا يضحي النقد المشخص هاهنا مقدمة أولى يؤسس عليها نقد معياري يصح البدء منه لنقد

(3) في سياق الحديث عن الدكتور طيب تيزيني أذكر أنه في عام (1986) وكنت حينئذ طالباً في السنة الأولى، ولم يكن لي أية معرفة بالفلسفة، أو بالمادة الدراسية التي يقدمها قسم الفلسفة بجامعة دمشق، وكان من حس حظي أن كانت المحاضرة الأولى التي استمعت إليها في مقرر فلسفة الشرق، للطيب تيزيني، فخرجت من المحاضرة مهوياً بما قدمه الطيب في تلك المحاضرة، الأمر الذي دفعني وقتئذ لكي القب نفسي (بأبي الطيب) إعجاباً بأستاذنا، ومحبة له، وبقي الأمر على هذه الحال إلى أن وصلت إلى السنة الثالثة، عندما تعرفت إلى أساتذة كبار من مثل (نايف بلوز، ويوسف سلامة وأحمد برقاي، وعبد الكريم اليافي وغيرهم). واكتشفت أنه يجب أن أتنازل عن ذاك اللقب، لأن المحبة قد توزعت، ولم تبق حكراً على أحد بعينه، من غير أن يخف حضور أستاذنا الطيب في نظري، مع أنني أصبحت أكثر مقدرة على تقييم الأفكار ومنتجها أكثر من ذي قبل.

(4) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ط1، (دمشق: دار المجد، 1996)، ص 7.

المفكرين والواقع على حد سواء؟ أم أن للناقد الحق في أن يقول ما يشاء، ويعتقد ما يشاء، ليتحوّل الأمر إذ ذاك - انطلاقاً من مبدأ المساواة بحق القول - إلى حق للمنقود في أن يبدع ما يرغب به من مفهومات وتعريفات وتصورات؟ أم إن للنقد - أي نقد - قواعد وأسساً يفترض أن يتقيّد بها حتى يصنّف ساعته في خانة النقد الفاعل والإيجابي الذي يحث على التحفيز والاستنهاض؟ بحيث يمكن القول: "إن النقد يعمل عادياً باتجاه (وهذا ليس عيباً) إما بطريقة مجهرية، موضحاً بعض التفاصيل بصبر، التفاصيل الفقه لغوية، أو المتعلقة بالسيرة الذاتية، أو بالنواحي النفسية للعمل، وإما بطريقة مرصدية (منقباً في الحيز التاريخي الكبير الذي تحيط بالمؤلف)؟"⁽⁵⁾. ويبدو لنا أن النقد الذي يرمي به الناقد منقوده، يأخذ من كل جانب من تلك الجوانب التي يحددها (رولان بارت) بطرف، ولكن لتتشابك تلك الأطراف وتنعقد كي تنتج ما يمكن أن نسميه النقد الأيديولوجي، أو بمعنى أكثر دقة، النقد الذي يصوب فيه الناقد نحو ما يعتقد أنه حالة أيديولوجية تستبطن كتابات المنقود. فكيف يظهر ذلك النقد إذا؟ وهل يمكن أن تظهر الأيديولوجيا عند المنقود بحيث يصبح بمقدور الناقد التقاطها والوقوف على دلالاتها ومعانيها، ومن ثم توصيفها والحديث عنها؟ ثم ما الضير لو مارس الكاتب أو المفكر الأيديولوجيا أصلاً؟ وهل بإمكانه ألا يفعل ذلك، سواء أكان ذلك خفية أم علانية؟

نقد الجابري بوصفه أيديولوجياً

إن المتنبّع لنقد التيزيني - في كتابه المذكور أعلاه - للجابري، سيقف بالضرورة على جملة كبيرة من الأوصاف والنعوت التي يطلقها الطيب للتدليل على أن العامل الأيديولوجي هو الذي أملى على الجابري أن يفكر على نحو ما لم يغادره البتة، ويكتب من ثم ما كتب حول التراث العربي الإسلامي من جهة، أو حول الفكر الغربي الوافد إلى عالمنا العربي عبر ممثليه من المفكرين والفلاسفة من جهة أخرى. توصيفات يتعدّر معها معرفة ماذا يقصد الطيب على الضبط بمفهوم الأيديولوجيا في هذا المقام النقدي، الأمر الذي يصعب علينا إمكان الإمساك بالمعنى الذي ينشده الطيب للأيديولوجيا، كي يكون ذلك المعنى - في حال أمكن الوقوف عليه بالفعل - بمنزلة المرشد والمعيار الذي نتبع في سياقة رحلة نقده للجابري، بل لنقل صراحة أنه قل ما يتطابق المعنى الذي ربما قصد إليه الطيب في نقده، مع ذاك الذي قالت الماركسية التي ينتمي إليها الطيب فكرياً وعقائدياً، بل لنكون أكثر جرأة ونعلن، أنه لم يقترب بفهمه للأيديولوجيا من فهم ماركس الذي عمد إلى تحديد دلالة مفهوم الأيديولوجيا

(5) رولان بارت، المرجع السابق نفسه، ص 40.

بما لا يترك مجالاً للاجتهاد إلا في أضيق الحدود. ليس هذا فحسب بل إن قارئ الطبيب سيتعذر عليه أن يفهم القصد الذي يرمي إليه من وراء نعته الجابري بأنه أيديولوجي، حتى لو حاول - أي القارئ - أن يقارب بين المعنى الذي يبتغيه الطبيب من ناحية، ودلالات الأيديولوجيا كما ذهب إليها رهط من الفلاسفة المشهود بقدرتهم على التحديد الدقيق لمفهومها.

فلنر الآن ما وجه الشبه بين ما يمكن القبض عليه في مفهوم الطبيب عن الأيديولوجيا التي تتضمنها صفحات كتابه، المذكور سابقاً، والتعريفات والتحديدات المختلفة للأيديولوجيا التي يعرض لها بعض الفلاسفة في إهاب كتبهم ومنشوراتهم، وعلى رأسهم ماركس الذي يفترض أن الطبيب لا يخرج عنه وعليه، ليس لأن ذلك ليس من حقه، ولكن لأن الطبيب يحكم على الأفكار والآراء التي يتعامل معها نقدياً بموجب المنهج المادي التاريخي الذي استقاه من ماركس بالذات، فما يتوافق مع ذلك المنهج نجا من النقد والمحاكمة، وإلا فإن الطبيب يشحذ عدته المفهومية، ويستل سيف نقده ليهجم على ذاك المختلف وغير المتطابق معه، ويبدأ معركة لن يكتب له النصر فيها أبداً.

مع أنه يجب أن نعترف بداية أنه من الصعب والمتعذر تحديد مفهوم الأيديولوجيا⁽⁶⁾ تحديداً دقيقاً، لأنه مفهوم ملتبس وغامض، كونه ينفتح على معانٍ ودلالات تتبدل بتبدل الواقع الذي تدعي أنها تشير إليه، أو تصفه. فهي ما ماركس على سبيل المثال يعرفها في الأعمال المبكرة "مؤلفات الشباب" بأنها "ما ليس واقعاً"⁽⁷⁾. ولكن نظراً لصعوبة فهم هذه العلاقة الضدية مع الواقع التي يقول بها ماركس، يحاول بول ريكور أن يخفف من ضديتها بشرحها على النحو الآتي "بأنها هي المتخيل، المنعكسات" والأصداء لعملية الحياة الواقعية. الأيديولوجيا بالنسبة لماركس تشويه"⁽⁸⁾.

(6) "استخدام كلمة أيديولوجيا مشتق من مدرسة فكرية في فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية، أولئك الذين أطلقوا على أنفسهم تسمية (Ideologues) وهم دعاة نظرية في الأفكار. كانت فلسفتهم دلالية، إذ ذهبوا إلى القول بأنه لا علاقة للفلسفة بالأشياء والواقع، وإنما بالأفكار فقط. لقد عومل أعضاء هذه المدرسة معاملة أعداء للإمبراطورية الفرنسية تحت حكم نابليون، على أساس أنهم (Ideologues). لذلك يمكن تتبع جذور المعنى الإيحائي السلبي للمصطلح عند نابليون، وقد طبق لأول مرة على هذه الجماعة من الفلاسفة." بول ريكور محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص 51.

(7) بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، فلاح رحيم (مترجماً)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2001)، ص

وهذا يعني وفق هذا الفهم أن الأيديولوجيا لا تصف الواقع، حتى لو ادعت ذلك، وكل ما يمكن لها أن تفعله - بحكم منطقتها وبنيتها - أن تعتمد إلى تشويه الواقع الذي تدعي أنها تمثله، فهي كالنبات الطفيلي المتسلق، لا يمكن له أن يحيا من غير شيء يتسلق عليها، وهذا هو حال الأيديولوجيا التي لا تحيا من غير واقع تتعيّش عليه عبر تشويهه، وهنا تكمن وظيفتها في أنها وهم ليس إلا، ولكنه وهم يشبه الحقيقة، كونه يعيش بين حنايا الواقع، فلا يكمن تفكيكه - أي الوهم - والوقوف على بنيته ما لم نقرأ الواقع قراءة دقيقة كي نفهم كيف تشتغل آليات هذا الوهم. و"كيف يتجلى في الشروط الاجتماعية والمادية لممارسة البشر العينية، ذلك أن الناس بسبب ظروفهم المزرية، وتأخر مجتمعهم، يجتهدون في البحث عن الأوهام واساليب التموه لكي يجدوا فيها العزاء وتعويض بؤسهم الاجتماعي".⁽⁹⁾ والوهم هنا، وباعتبار الوظيفة التي يضطلع بها هو وهم لذيذ يحتاج إليه البشر من أجل أن يتقبلوا واقعهم، ويعتادوه.

فالأيديولوجيا إذاً لا تظهر وفق تعريف محدد أو معنى واحد لا تتعداه، وإنما تتفاضل وظائفها وتتغير، لتتلون بلون الواقع الذي تشوّهه، مع أنها لا تقرّ به ولا تتفق معه، وإنما تضادّه وتناقضه. وهذا الأمر يظهر جلياً في سياق تغير معناها ومدلولها في مؤلفات ماركس، فبعد أن كانت - أي الأيديولوجيا - تشوّه الواقع في مؤلفات الشباب، أضحت تمتدّ وتتداخل مع وظائف أخرى لتصبح علاقة (حث)، لتكتسب هنا، وفق هذا السياق، حينما كانت تشتغل كتشويه في المستوى الأول - إلى الاشتغال كإضفاء للشرعية.⁽¹⁰⁾ في المستوى الثاني كما يرى ريكور.

وإذ نفكر في الوظيفة التي تناط بالأيديولوجيا في مستواها الأول، ونحاول استجلاء دلالاتها، والطرق التي تشتغل من خلالها، نتساءل: هل يمكن لفرد بعينه أن يضطلع بمهمة التشويه مهما كانت درجة حضوره وأهميته، كما اتهم الطبيب تيزيني منقوده الجابري في إهاب نقده له؟ أم إن التشويه يمارس من قبل طبقة اجتماعية بعينها بحسب ماركس؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل التشويه الذي يقوم به الفرد أو الجماعة يصدر عن وعي وقصد منهما؟ بمعنى آخر، هل يتمّ ذلك التشويه من غير أن يعرف الأفراد أنهم يقومون بذلك عن عمد؟ الحقيقة أن الأيديولوجيا تشخّص "منذ البداية عمليات تشويهية إخفائية يعبر من خلالها الفرد أو الجماعة عن حالته دون أن يعلم ذلك أو يدركه. تبدو

(9) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 54.

(10) بول ريكور، مقدمة المحرر، ص 13.

الأيديولوجيا، على سبيل المثال، وكأنها تعبّر عن الحالة التطبيقية لفرد دون وعي الفرد بها.⁽¹¹⁾

أما إذا انتقلنا إلى "وظيفة الأيديولوجيا"⁽¹²⁾ في المستوى الثاني، والتي تتجسّد في "ادعاء الشرعية من قبل السلطة الحاكمة، والاعتقاد بشرعية النظام الذي تقدّمه رعيته، كما يرى ماكس فيبر."⁽¹³⁾ فسنجد أنفسنا في مواجهة وظيفة أخرى تؤسّس لدلالة جديدة تتحدّد في إطارها الأيديولوجيا في غمار مفهوميّن رئيسين تعمل من خلالهما، هما: الاعتقاد والادعاء اللذان يتعارضان على الدوام، من دون أن يتم التوفيق بينهما، أو ردم الهوة الفاعرة بينهما، من غير أن تظهر الأيديولوجيا بمستواها الثاني - التي تتجسّد في وظيفتها باعتبارها مصدرًا لإضفاء الشرعية - بحيث تعوّض عن هذا التعارض.⁽¹⁴⁾

وعليه فإن الأيديولوجيا، ضمن هذا المستوى، ترتبط مع الفلسفة برباط قوي، وتتداخل فيها بحيث يصبح من غير المنطقي الحديث عن واحدة من دون الأخرى، مع أن كلّاً منهما ينتهي إلى نسق فكري مختلف عن ذاك الذي ينتمي إليه الآخر. وهذا يعني أن أي وصف لمفكر ما أو لفيلسوف ما بأنه أيديولوجي لا يتسق بأي حال مع نسقية الأيديولوجيا والطريقة التي تنتج بها نفسها في الواقع. "فكل نظام أيديولوجي يتضمن نواة فلسفية، هي بالنسبة إليه كالجذع بالنسبة إلى الشجرة، وعليه ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الأيديولوجية، وإنما هي المستوى النظري الأعمق فيها"⁽¹⁵⁾. وهذا يعني أن نعت التيزيني للجابري بأنه أيديولوجي، مسألة ليس لها أهمية تذكر، ليس لأن الأيديولوجية تتواشج مع

(11) المرجع السابق ذاته، ص 47.

(12) إن في نظرية ريكور حول الأيديولوجيا ثلاث نقاط.

الأولى: إن مشكلة الأيديولوجيا هنا تتعلق بالفجوة بين الاعتقاد والادعاء، حقيقة أن اعتقاد المحكوم لا بد أن يسهم بأكثر مما يضمّنه عقلياً ادعاء السلطة الحاكمة.

الثانية: إن وظيفة الأيديولوجيا تتمثل في سد هذه الفجوة.

الثالثة: فهي أن مطلب أن تسد الأيديولوجيا الفجوة يوحي بالحاجة إلى نظرية جديدة في فائض القيمة، لا ترتبط هذه المرة بالعمل - كما في ماركس - بقدر ارتباطها بالقوة. و"يؤكد بول ريكور بأن التعارض بين الادعاء والاعتقاد ملمح دائم في الحياة السياسية، وأما دور الأيديولوجيا المستمر فهو توفير التكملة التي يتطلبها الإيمان لسد هذه الفجوة." بول ريكور، مقدمة المحرر، ص 14.

(13) المرجع السابق ذاته، ص 14

(14) بول ريكور، ص 11.

(15) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 18.

الفلسفة فحسب، بل لأن المفكر أو الفيلسوف حين نشتم في كتاباته ومؤلفاته رائحة الأيديولوجيا، لا يجب أن نؤاخذه، ونحسب عليه ذلك بوصفه نقيصة أو عيباً، ما دامت - أي الأيديولوجيا - تمتط لسانه له، وتنسرب في كتاباته كما ينسرب الرمل من بين الأصابع من غير وعي ودراية منه. وهو الأمر الذي يجعل الأيديولوجيا مفهوماً مثيراً للسجال دائماً. "فالأيديولوجي ليس أبداً موقف الشخص المتكلم، إنه دائماً موقف شخص آخر، دائماً أيديولوجيتهم. والأيديولوجيا عندما توصف بطريقة فضفاضة جداً تكون خطأ ارتكبه الآخر. لذلك فإن الناس لا يقولون أبداً أنهم أنفسهم دعاة أيديولوجية ما، المصطلح موجه دائماً نحو الآخر."⁽¹⁶⁾

من هذا النحو نجد أن وصف التيزيني - في مواضع كثيرة من مؤلفاته - بأنه "أيديولوجي"⁽¹⁷⁾ هي تهمة جاهزة يلقيها الطيب على من لا يتفق معه بالمنهج أو بالتوجه، متغافلاً - بقصد منه أو بغير قصد - عن أن الأيديولوجيا تكاد تكون الصفة الأساسية لمجمل الكتابات العربية على اختلافها، حتى لو لم يعترف أصحابها بذلك، إذ بين الواقع والفكر في عالمنا العربي مسافة معبّدة بالأيديولوجية، لدرجة يكاد يشكّل فيها "التضخم الأيديولوجي عائقاً تاريخياً، يحول دون انتقال العقل العربي من الاستهلاك إلى الفعل والخلق. وتجد كل فئة أو سلطة نفسها في إطار مرجعي يتخذ صفة المطلق، الأمر الذي حوّل الوجود العربي إلى وجود أيديولوجي بامتياز، يسعف في ازدهار اللاعقلانية والتصوف والانسحاب، ويعاند كل إرادة للمعرفة أو الرغبة في صوغ فهم مختلف."⁽¹⁸⁾

إذا كان الأمر دوماً على هذا النحو في العالم العربي من جهة حضور الأيديولوجيا بقوة في كل المشروعات الفكرية التي ينتجها أصحابها، فإنه يكون بحكم المستحيل الفصل بين النسقين الأيديولوجي والمعرفي في وضع كهذا، بل ليس ثمة مسوغ للمحاولة أصلاً، ما دامت الأيديولوجية حاضرة رغماً عن

(16) بول ريكور، ص 49.

(17) من هذه الأوصاف التي يصف بها الطيب الجابري هي أنه: أيديولوجي سياسي ص 49. اضطراب منهجي ص 62. ترحاله زئبقي يمثل وشماً ملازماً له، ص 64. نشوته أيديولوجية حادة ص 80. أيديولوجي مكرر ص 131. يعاني شططاً منهجياً واعتباطاً أيديولوجياً ص 46. صاحب وهم أيديولوجي ساذج ص 36. يعامل مادة بحثه بقليل من الاهتمام، ويكثر من القطعية والزهو والأستاذية ص 159. سذاجة في الفهم ص 162. أمية لعلها مقصودة في إدراك الدلالات البنوية والوظيفية التي تكمن في العلاقة بين المادية والهرطقية في تاريخ الفكر البشري ص 162. يهرف بما لا يعرف ص 168 إلخ من الأوصاف والنعوت التي يطلقه كالسيل في كتابه (من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي).

(18) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 152.

صاحبها، إذا كان الأمر على هذا النحو فعلاً، يصبح نقد الطيب للجابري من هذه الجهة محض تضییع للوقت في ما لا يجب، لأنه - أي الطيب - حين ينبري للملمة شتات الأيديولوجيا، والإمساك بخيوطها في فكر الجابري، فهو لا يقرر شيئاً جديداً على صعيد القول بأن الجابري أيديولوجي، "فها هو (نور الدين أفاية) مع أنه يرى أن "تفكير الجابري غير مرهون بمذهب أيديولوجي مسبق يملي عليه قراءته أو تأويله، وغير مشروط بنظرية جاهزة، أو على الأقل، لا يعلن عن ذلك بشكل واضح - يضيف أفاية- ولا تعني هذه الملاحظة أن الجابري غير متورط في الأيديولوجيا والسياسة."⁽¹⁹⁾

وعليه فقد أظهر لنا نقد الطيب للجابري أن الأول لم يبق صغيرة ولا كبيرة من أفكار الثاني إلا عرضها لمبضع نقده القاسي، لدرجة لا يمكن معها إنكار أن نقده هذا قد أضاع كثيراً من الأشياء المهمة التي تعامل معها الجابري بشيء من اللامبالاة، بعد أن حاز حضوراً إعلامياً كبيراً على المستويين العربي و العالمي، الأمر الذي جعل أغلب أفكاره وطروحاته بمنجاة من النقد، لا لأنه ليس فيها ما يُنقد، بل لأن خشية النقد من حضوره الاعلامي الطاعني جعلهم يناون بأنفسهم عن تلك المهمة الشاقة، ما خلا بعضهم، وعلى رأسهم الطيب - موضوع بحثنا - لكن الأخير إذا رفع راية النقد صوب الجابري، نسي أن النقد قبل أن يتجه نحو الغير، ينبغي أن يبدأ الناقد بنقد نفسه أولاً - أي نقد أفكاره وطروحاته وجهازه المفاهيمي - لأنه من غير أن يفعل ذلك لن يستقيم نقده للآخرين بأي حال.

هنا - على الضبط - تتكشف نقطة ضعف الطيب حينما انتقد غيره، قبل أن يغامر بنقد ذاته، ولذلك سيرمى بمثل الذي رمى فيه غيره، متغافلاً عن أنه ينتهي إلى مدرسة فلسفية - ونقصد بها الماركسية بمنهجها المادي التاريخي - تنوخ تحت ثقل الأيديولوجيا، على الرغم من أنها - أي الماركسية- امتلكت مهارات كثيرة وظفتها في نقد الأيديولوجيا عند الآخرين، لكنها أحجمت عن انتقاد أفكارها الأيديولوجية، على اعتبار أن الأيديولوجيا لا تنتقد ذاتها انطلاقاً من (مفارقة مانهايم) التي تنجم بالضرورة عن "عدم إمكانية تطبيق مفهوم الأيديولوجيا على نفسه"⁽²⁰⁾. "بكلمات أخرى، إذا كان كل شيء نقوله متحيزاً، وإذا كان كل ما نقوله يمثل مصالح لا نعرفها، كيف يتسنى لنا امتلاك نظرية في

(19) محمد نور الدين أفاية، ص 160.

(20) وهذا يوازي ما سماه علم الاجتماع البرجوازي الذي يمثله (بارسون وشيلس) نظرية الشد، أو مفهوم الشد، ومؤدى هذه الفرضية أن كل نظرية جزء من نظام الشد الذي تصفه، وكما هو الحال في النظرية الماركسية، فإن مفهوم الشد، الذي هيمن في السابق على علم الاجتماع الأمريكي، ابتلع مناصريه أنفسهم. "بول ريكور، ص 56.

الأيديولوجيا لا تكون نفسها أيديولوجيا؟ انعكاس مفهوم الأيديولوجية على نفسه يولد المفارقة.⁽²¹⁾

هذا يعني أن المفكر يسلك في كتاباته ومؤلفاته، بله حياته وسلوكاته بطريقة قد تبدو في أحيان كثيرة غير مفهومة، الأمر الذي يحدث عند قرائه أو نقاده مفاجآت غير سارة، لأنهم يرون في سلوكه أمراً غير مفهوم، خاصة إذا تعقّب القارئ تورطه - أي المفكر - في الأيديولوجيا. فماركس مثلاً - الذي لم يخرج عنه الطيب قيد أنملة - وعلى الرغم من انتقاده للأيديولوجيا بشكل علني وصريح، إلا أنه - كما يرى ألتوسير "ظل أيديولوجيا، لأنه دافع عن الادعاء بأن الذات شخص فرد... لذا فإن كتابات ماركس الشاب تعامل على أنها أيديولوجيا. حسب ألتوسير... هكذا توسع مفهوم الأيديولوجيا حتى صار قسمًا من كتابات ماركس نفسه داخلاً ضمنه."⁽²²⁾

وعليه فإن الأيديولوجيا ليست عيباً يهتم فيه المفكر، لأنها قد تشكل أحياناً جزءاً من الجهاز المفاهيمي للمفكر أو الفيلسوف، وتشتغل فيه من الداخل، لتخط لنفسها مساراً قد يربك المفكر في حال تضخم هذا الجهاز المفاهيمي فوق حده الطبيعي، الأمر الذي يعيق ساعته عمله، ويحرمه من ثم إمكان أن يقرأ الواقع قراءة علمية ونقدية تعمل على تحييد الأيديولوجية أو التخفيف من حضورها ضمن ما هو متاح وممكن. ومفكرنا الطيب حين عمد لنقد الجابري واتهمه بالغرق في لجج الأيديولوجيا غاب عنه أن دلالات مفهوم الأيديولوجيا عند المثاليين - والجابري من هؤلاء كما يقول الطيب عنه⁽²³⁾ هي غير دلالات مفهوم الإيديولوجيا عند الماديين - والطيب واحد منهم - أو على الأقل تختلف الوظائف التي يفترض أن تقوم بها الأيديولوجيا في السياقين كليهما اختلافاً قد يبرّر ظهورها ظهوراً صريحاً هنا، واستتارها بخجل هناك. فهي هو ماركس القائل بأن "مادية الممارسة تسبق مثالية الأفكار. ينطلق نقد الأيديولوجيا لديه من الادعاء بأن الفلسفة قد قلبت التتابع الواقعي، النظام التوليدي الواقعي، وتتمثل المهمة في إعادة الأشياء إلى نظامها الواقعي. أي أن المهمة هي قلب القلب."⁽²⁴⁾

(21) بول ريكور، ص 55.

(22) بول ريكور، ص 54.

(23) انظر بهذا الصدد: الطيب تيزني، الاستشراق الغربي، ص 94، 35.

(24) المصدر السابق ذاته، ص 52.

نقد الطيب الأيديولوجيا عند الجابري

بداية يأخذ الطيب بشدة على الجابري فصله اللامنطقي واللاتاريخي ما بين عقليين، أو عقليتين - على الرغم من الاختلاف بين المفهومين دلالة ومعنى - واحدة مغربية وأخرى مشرقية، ينتهي المنقود إلى الأولى، في حين ينتهي الناقد إلى الثانية. وهذا الانتماء الجغرافي المكاني الذي ينتسب إليه الناقد والمنقود بالولادة ومن غير اختيار منهما، ربما يبرّر تلك النبذة القاسية بعض الشيء لنقد الطيب للجابري الذي يستهله بقراءة الأخير، وتفنيد وجهات نظرة بغية الوقوف على معايب تفكيره وطريقته في التعاطي مع التراث العربي الإسلامي من جهة، ومع الفكر الغربي من جهة أخرى. فالطيب ها هنا يشدّد على ضرورة استهلال أي شكل من أشكال النقد ومستوياته، بضرورة التمييز والفصل ضمن سياق الفكر موضع النقد، بين لحظتين أساسيتين تتواشج الواحدة مع الأخرى من غير أن تنفصل عنها، وهما:

أ. المشروعية الاجتماعية التاريخية.

ب. الصدقية المعرفية.

وبالركون إلى هاتين اللحظتين، والبدء منهما، بوصفهما لحظتين مركزيتين فاعلتين في أي منهج يستخدمه الباحث أو المفكر أو الفيلسوف، يؤسّس الطيب لمشروعه النقدي في التعاطي مع النصوص الفكرية، لا التي أنتجها المفكرون العرب، وعلى رأسهم الجابري فحسب، ولكن مع الفلسفات و الأنساق الفلسفية التي وفدت إلى عالمنا العربي، فتلقفها المفكرون، وعملوا على تبينتها بما يلائم المشكلات التي تعانها المجتمعات العربية. فأى ظاهرة ينبغي أن يتناولها المفكر بالدرس والتفكير - بحسب الطيب - يتوجّب أن تحوز المشروعية التاريخية بوصفها تمثل مشكلة في السياق الاجتماعي الذي تبرز فيه، وينبغي في الحين ذاته أن تنبني هذه المشكلات المدروسة على لحظة الصدق المعرفي سطحاً أو عمقاً.⁽²⁵⁾

فالتيزيني في إطار نقده هذا سيعمل على تفنيد كتابات الجابري، وتفكيك آليات اشتغاله الفلسفي، والتعرّف إلى الأدوات المعرفية التي يستخدمها، من أجل أن يبيّن تناقض الجابري في ما يكتب ويفكر، لذلك نجده يأخذ على الجابري بداية أنه لا يستخدم منهجاً بعينه في تناوله مسألة التراث العربي الإسلامي، الأمر الذي يحرمه من الوصول إلى نتائج واستخلاصات ذات قيمة، يعتدّ بها،

(25) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص22.

ويبنى عليها لتثوير الواقع العربي والنهوض به، لا بل إنه يسعى عن قصد لتميع قضية المنهج وعدّها لا تستحق أن يقف الباحث عندها مطوّلاً، وهو ما يظهر في قوله - الجابري - عن المنهج أنه "لا يتعلق الأمر باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة، فالمنهج مهما كان هو أداة، والأداة لا تبرر فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها".⁽²⁶⁾

إن رؤية الجابري هذه للمنهج، ولتحولاته، وتغير دلالاته، عندما يتصدى لتحليل ودراسة مشكلة ما في الواقع لا تعجب التيزيني الذي لا يحيد عن المنهج الذي يأخذ به في قراءته مسائل التراث برمته، ونقصه به المنهج المادي الجدلي الذي يفتح المغارات المغلقة كلها بمحض أن نتمثله، ونعرف طرق استخدامه. ومن هنا فإن الطيب يلوم الجابري أنه لا يمسك بتلابيب منهج بعينه - وهو هنا منهج الطيب ذاته - لذلك، من البدهي، ألا تنفك أمامه مغاليق ما استشكل من قضايا ومشكلات ييسر وسهولة.

فبموجب هذا المنهج الذي يتبناه التيزيني، ويعده حاسماً في تفكيك قضايا التراث وقراءة أعمال المفكرين، كونه يشتمل على خاصتي المشروع التاريخية الاجتماعية، والصدق المعرفي بالوقت ذاته. فضلاً على ما يتصل بذلك المنهج من "ثنائيات تعالقية"⁽²⁷⁾ لا انفصال بينها، يبدع الطيب في نحتها، وتأصيل دلالاتها، واشتقاق معانيها، بحيث تضحي نسقاً من المقولات المتقابلة التي يشتقها بجملتها من منهجه المادي الجدلي الذي يحكم بمقتضاه على المفكرين الذين يقوم بدراسة نصوصهم سلباً أو إيجاباً بمقدار اقترابهم من ذلك المنهج أو ابتعادهم عنه.

ولأن المقدمات والأسس التي تحكم منهج التيزيني تغاير تماماً تلك التي تحكم المنهج، أو المناهج التي يستخدمها الجابري في قراءاته النصوص الغربية والتراثية العربية على حد سواء، لأن الأمر على هذا النحو نجد التيزيني يوجه نقد لاذعاً وقاسياً للطريقة التي يقارب الجابري بمقتضاها بين الفكرين الغربي والعربي بله لنقل العقلين، ليصل إلى استنتاج مفاده: "إن العقل العربي معياري اختزالي، والعقل

(26) المصدر السابق ذاته، ص 58.

(27) يقول الطيب بعدد من الثنائيات التي تظهر كثيراً في كتاباته أهمها: التواصل والتفاصيل، الدال والمدلول، المجرّد والمشخص، الخارج والداخل، السابق واللاحق، التأثير والتأثر، الذات والآخر، الفكر والواقع، التاريخي والمنطقي أي جدلية الإيهام والنضج والتفتح.

الأوروبي موضوعي تحليلي تركيبي"⁽²⁸⁾ وهو الاستنتاج الذي يردّه التيزيني إلى مجموعة من المستشرقين الأوروبيين، كانوا قد سبقوا الجابري في القول به، أمثال (فكتور كوزان) و(ارنست رينان، بل قل إن هذا التفسير شأن من شؤون نزعة مركزوية أوربية معينة ونغلة (فاسدة) غدا أمرها مفضوحا على الصعيدين العلمي والبحثي والإنساني.⁽²⁹⁾

وعليه، وبمقتضى هذا الاعتقاد الجابري بأن بنية العقل الأوربي تفارق بنية العقل العربي من ناحية الخصائص والسمات التي تهيأ لهذا العقل أن ينتج شيئاً مختلفاً عن ذاك، فإنه يخرج عن سياق التاريخية التي يرى التيزيني أنها ربما وفرت للعقل الغربي أحوالاً وسياقات لم تتوافر للعقل العربي، ما أدى إلى جملة من الاختلافات والتفارقات التي لا علاقة لها البتة بما يطلق عليه الجابري سمات عرقية تقتصر على منطقة جغرافية دون أخرى، في حين كان عليه أن يرد هذا الاختلاف بين العقلين، الغربي والعربي - الإسلامي - كما يزعم الطيب - إلى أسباب وعوامل اجتماعية واقتصادية لها علاقة بالطور الرأسمالي الإمبريالي الذي سيطر في الغرب، في حين بقي العالم العربي تابعاً له في المجالات كلها، وهو ما حرّمه فرصة أن يبتكر الأدوات اللازمة كي يتجاوز ذاته، ويعيد إنتاج نفسه بما ينعكس عليه تطوراً وتقدمًا.

فمن أجل أن يبيّن التيزيني حضور الأيديولوجيا وطغيانها في إهاب النصوص الفكرية التي أنتجها الجابري نجده يولي عناية فائقة للوقوف على المنهج - بله المناهج - التي يدّعي الجابري تطبيقها في كتاباته وأعماله، تلك التي تتّصل بصورة أو بأخرى بالسيكولوجيا الشخصية للجابري، والنوازع الداخلية التي تعتمل داخلها، تلك التي أملت عليه (أي الجابري) أن يُنتج فكرًا وفلسفة يعبرّان عن ذلك الانقسام والتمزّق اللذين تدور في إطارهما شخصيته المغربية التي تفوح نخبوية وتعلماً ضد الإنتاج الفكري والفلسفي الذي يُنتج في المشرق العربي.

يبدأ التيزيني من المطلب الانطولوجي والمعرفي لجذلية العلاقة بين الاجتماعي والفكري النظري، كي يشرّع منطلقاً للتحاور مع أفكار الجابري وطروحاته، لأنه وجد أن عدم التزام الجابري بذلك المطلب، وسعيه لفك عرى هذه العلاقة وفصم لحمتها، وعدم الالتزام بها، أوقعه في تناقض فاضح، على الرغم من ذلك نرى أن موقف الجابري مبرّر - بصرف النظر عن اختلافنا أو اتفاقنا معه - انطلاقاً

(28) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص 49.

(29) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص 91.

من موضوعته القائلة بأن "القضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن الواقع مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن من المستحيل ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين"⁽³⁰⁾. وهو ما ينتقده الطيب بشدة لأن الجابري يفصل هاهنا بين جدل النظري والعملي، وجدل المجرد والمتعين، وهو ما يجعل الأخير مثاليًا من دون ريب، لأنه يعلي من شأن الأفكار على حساب الواقع، ويؤكد على أن: "الايدولوجيا (أي المضمون الايدولوجي للتراث) يبقى هو هو على مسافات طويلة وحقب مختلفة، فيعتنقه الناس."⁽³¹⁾ بينما واقعية التيزيني تومئ إلى حال مختلفة تمامًا، لأن البشر محكومون بتاريخهم الاجتماعي والاقتصادي وبواقعهم الحقيقي بوصفه ممارسة.

فالمنهج المادي الجدلي الذي اعتنقه الطيب، وقرأ من خلاله أعمال الجابري، أفضى به إلى ألا يرى في منقوده غير حالة "ترحال زئبقية"⁽³²⁾ لا تحكم إنتاجه الفكري فحسب، وإنما شخصيته وسلوكاته أيضًا. وقد يكون ذلك الحكم المبالغ به مبني على كون كتابات الجابري لا تتوافق مع المنهج الذي ينزع التيزيني إلى جعله معيارًا للحكم على أعمال المفكرين في العالم العربي، تماشيًا مع ما يسعى جدلية (الداخل والخارج) التي يجب أن تحكم الباحث، أي باحث أو مفكر - كما يظن التيزيني - كي "لا يتورط مثلاً بقراءة التراث من الداخل ومرة من الخارج من غير ضوابط"⁽³³⁾ كما فعل الجابري موضوع النقد، وهو ما حرمه من فرصة قراءة التراث العربي الاسلامي قراءة متفحصة ومتأنية وعقلانية.

وعليه، وفي ضوء ما سبق، سنعمد في بحثنا هذا الذي نتناول فيه حيثيات النقد التيزيني لبعض أعمال الجابري علنا نقف من جهة، على مثالب هذا النقد وإيجابياته، لنرى ما إذا كان نقد الناقد للمنقود يستند إلى مقدمات موضوعية تصلح فعلاً لكي يتكئ عليها النقد الفلسفي في عالمنا العربي في تناوله أعمال المفكرين والفلاسفة، عبر امتلاكه جملة من الأدوات والمفاهيم والمنهجيات، تصلح لكي ينظر إليها بوصفها تشرع لولادة مدرسة نقدية - بله ربما مدارس متكامل وتتواشج - يعتد بها بعيداً عن التحزبات والمصالح والأيدولوجيات التي تحكم مدارس النقد في عالمنا العربي اليوم. ونجيب من

(30) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص28.

(31) المصدر السابق، ص28.

(32) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص64.

(33) انظر المصدر السابق، ص 64.

جهة أخرى عن سؤال جوهري يتلخص في الآتي: هل يصلح المنهج المادي التاريخي - وما يتصل به من ثنائيات جدلية أبدع الطيب في نحتها وابتكارها - لفهم الواقع العربي بحديثاته وتفصيله أولاً، ولقراءة الأعمال الفكرية التي كتبت حول هذا الواقع ثانياً؟ وهذا السؤال سيحيلنا إلى سؤال آخر هو: هل قدّ الطيب هذا المنهج الجدلي على مقياس أولئك المفكرين الذين كان بينه وبينهم تعارض يصل إلى حد القطيعة الشخصية بمثل الجابري؟ أم إنه، بخلاف ذلك، استخدم منهجه في إطار عام كي يقرأ به لا المفكرين والفلاسفة فحسب، وإنما جملة المدارس الفلسفية الغربية التي بيّنت في الفكر العربي أيضاً؟

في ليج هذه الأسئلة المركزية سنعمل على تتبع النقد الذي أسماه التيزيني نقداً "أيديولوجياً"⁽³⁴⁾ - أي نقد الأفكار التي يقدمها المفكرون بعامة، والجابري بخاصة - بوصف أفكار الأخير ستكون محطاً للنقد الأيديولوجي عند الطيب، والذي يقع الجابري ضحية لثلاثة أنماط منها تعمل في إطار الذهنية العربية الراهنة⁽³⁵⁾.

من يقرأ كتب الطيب قراءة متأنية مدققة، ويطلع على مؤلفاته المتنوعة في مسائل التراث العربي الإسلامي من جهة، وكتاباتة النقدية حول المدارس الفلسفية التي وفدت إلى العالم العربي من خلال تبني بعض الباحثين والمفكرين العرب لها، حتى باتوا يعرفون بها ومن خلالها، ك (زكي نجيب محمود في وضعيته المنطقية) و (عبد الرحمن بدوي الوجودي في وجوديته)⁽³⁶⁾. فمن يقرأ الطيب سيكتشف

(34) "لدينا مثال جيد لما سيعتبره ماركس نقداً أيديولوجياً لمفهوم ما: النقد اختزال، اختزال المفهوم إلى أساسه، إلى أساس وجوده الملموس... ستبدو الأيديولوجيا وكأنها عالم الظل الذي تطرده الممارسة من ميدانها وتولّده من داخلها في الوقت ذاته. وكما سنرى فإن هذه هي الصعوبة في مفهوم ماركس للأيديولوجية. فهي تستبعد من جهة عن الأساس الملموس للوجود، لكنها من جهة أخرى تتولد على نحو لا مفر منه من هذا الأساس." بول ريكور، ص 63.

(35) هذه الأيديولوجيات هي ثلاثة كما يحددها الطيب هي:

أ. أيديولوجيا تسويقية تبجيلية تجد مرتعها الخصب في أوساط الحركات الإسلامية.

ب. أيديولوجيا علمانية لا تاريخية تفصح عن نفسها في محاولات بعض الباحثين لدراسة، تكوين العقل العربي الإسلامي وبنيته، والقيام بمهمة تجديد الفكر العربي... الخ. الطيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، ط1، ج4 (دمشق: دار دمشق، 1994)، ص 6

ج. أيديولوجيا ذرائعية تجد مجال ازدهارها في أنظمة سياسية ومنظومات سياسية نظرية توظف الدين وفق مصالحها الآنية والاستراتيجية قدر المستطاع. الطيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر.

(36) النقد الذي يواجه به الطيب الجابري من خلال منهجه المادي الجدلي لا يقف عند حدود الثاني فقط وإنما يمتد ليطال كثيراً

بحكم الضرورة أن الأدوات والعدة المفهومية، وضروب التصورات الأولى التي ستؤسس لمجمل مشروعه الفكري، إنما ترتكز على العلاقة المتينة التي بناها مع الماركسية، وعمل من ثم على تبريرها، والدفاع عنها، عبر جعلها معياراً يقيس بموجبه الصواب والخطأ، المنطقي واللامنطقي، المعقول واللامعقول في كتابات غيره من دارسي التراث والمهتمين معه.

بمعنى آخر، لقد استعار الطيب أدوات ماركس، ومناهجه، وتصورات، وفلسفته بحيث عمل على تمثيلها والعمل تالياً على إعادة إنتاجها من خلال تبنيها عربياً، لتصير ملائمة للتعامل مع المسائل والقضايا والمشكلات التي يفرزها الواقع العربي المعيش. وبناء عليه أصبح المنهج المادي الجدلي بمنزلة المعيار الأساس الذي يصلح للحكم على أي فكرة أو رأي، بصرف النظر عن ذلك الذي ينتج هذه الأفكار ويبدعها. وهو بهذا - أي الطيب - لا يشذ عن غيره من المفكرين والفلاسفة الذين انتقدتهم، حينما تبنوا أفكار هذه المدرسة الفلسفية أو تلك، ودافعوا عن وجهة نظر أصحابها الأصليين، فأصابوا تارة، وأخطؤوا تارة أخرى، وقدموا حلاً مرضياً لتلك المشكلة حيناً، وفشلوا في إيجاد حل لمشكلة أخرى حيناً آخر، فكان لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم. فلماذا لم ير الطيب في الجابري - والحال هذه - إلا مفكراً تلفيقياً، وزئبقياً، ولا تاريخياً ولا عقلاً؟ أليس من حق هؤلاء المفكرين بتنوع مذاهبهم وفلسفاتهم أن يكونوا ما هم عليه، ويبدعوا من الأفكار والآراء ما يشاؤون، ما دامت تلك الأفكار لا تقلل من شأن أحد غيرهم، ولا تتعرض له؟ أم إن الأمر بخلاف ذلك تماماً، فلا يحق للمفكر، بوصفه من النخب المثقفة والفاعلة، أن يقدم أي طرح أو يتبنى أي مسألة أو منهج ما لم يكن متوافقاً مع منهج واحد بعينه لا يغادره البتة، وهو هنا المنهج الذي يتبناه الطيب ويدافع عنه؟.

يبدو أن الطيب انطلق في نقده الجابري من ذلك الاعتقاد الذي يحث على دور المفكر في النهوض بوطنه وأمتة إلى مصاف الأمم الراقية والمتقدمة. وهو ما لا يتوافر له من غير تبني منهج مناسب يأخذ بعين النظر قربه من الواقع المعيش، بحيث يتيح له ذلك تقديم التصورات والأفكار ووجهات النظر التي قد تكون مفيدة في تثوير هذا الواقع، ونقله من حال التخلف إلى حال التقدم. وقد وجد في المنهج المادي التاريخي الأداة المناسبة لقراءة الواقع العربي - الإسلامي بوصفه منهجاً جدلياً لا يضحى بالواقع لصالح أفكار مثالية طوباوية تقطع مع الأخير، بحيث يصبح الحديث عن واقع كذاك ضرباً من الوهم

من المفكرين والباحثين من مثل (إدوارد سعيد، ومهدي عامل) علاوة على أنه يمتد إلى عدد من المناهج أو المدارس الفلسفية الغربية كالوضعية المنطقية والبنائية والوجودية وغيرها من المدارس التي نقلت إلى المجتمع العربي من الغرب. راجع بهذا الشأن كتاب الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ص 212-213.

ليس إلا. ولذلك نجد الطيب يشدد على أن من "شرائط الوضوح المنهجي أن تكتشف الحدود القائمة والمحتملة بين المناهج وذلك كخطوة لازمة تفضي إلى تقصي هذه الأخيرة وإلى وضعها في السياقات الفكرية المعرفية، التي انتهت إلها وجعلت منها ما أصبحت عليه كأنساق منهجية محددة."⁽³⁷⁾

من هنا يأخذ التيزيني على الجابري المناهج التي يدّعي أنه يشتغل عليها في تصديه لمسائل التراث العربي الاسلامي، وهو - أي الطيب - لا يرى في تلك المناهج الجابرية غير مشكلة بحد ذاتها ما تلبث أن تخلق مشكلات أخرى يظهر أثرها عندما يبدأ الجابري بتطبيق مناهجه عند قراءته التراث العربي الإسلامي، وتناول مشكلاته. فهو على سبيل المثال يقول بضرورة المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي، لكنه لا يفعل ذلك البتة، وإنما يقتصر فعله على "تلقف المنهج الأول من حيث هو في مجاله الأصلي التداولي، أي في دلالاته ومدلولاته من ناحية، في حين يقصي المنهج الثاني (التاريخي) من حيث هو في مجاله الأصلي التداولي، وفي احتمالاته الجدلية المفتوحة للتخصيص والتشخيص وفق مجالات تداولية جديدة."⁽³⁸⁾

فالمشكلة عند الطيب بداية قد تتجلى للوهلة الأولى في أن الجابري يخون مبادئه وأفكاره، ويتنكر لمناهجه لأنه يقول بشيء، ويفعل نقيضه، إنه يأخذ بالمنهج البنيوي كما نقله عن الغرب، في حين يرفض المنهج التاريخي ويقصيه بعيداً عن سياقاته الاجتماعية، الأمر الذي يوقعه في مطب اللاتاريخية. وهو بهذا ينطلق من رؤية أيديولوجية على الضبط، يزعم أن من حق الجابري الأخذ، لأنه يرى - أي الطيب - أن "ثمة نسيج أيديولوجي ذي حضور موضوعي في كل قراءة"⁽³⁹⁾ ولكنه سرعان ما يتجاوز قوله هذا لينتقد الجابري في المسألة ذاتها، لأنه يقوم بالتغافل عن هذا النسيج تارة، والانتباه له تارة ثانية، وذلك بما يخدم موقفه الشخصي، لتفقد الأيديولوجيا بموجب حالة التغافل حاملها الاجتماعي الذي يوضعها، ويشخصها، ويجعل منها أيديولوجيا أولئك الناس الذين ينتمون لها. فلا ضير وفق هذا الفهم إذا كان الجابري أيديولوجياً بشرط أن يحيل الأيديولوجيا إلى حاملها الاجتماعي الموضوعي.

(37) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص 57.

(38) الطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص 60.

(39) المصدر السابق ذاته، ص 30.

نقد الطيب للمذاهب الفلسفية في العالم العربي

لقد استخدم التيزيني - كما رأينا سابقاً - المنهج المادي الجدلي الذي آمن به، ودافع عنه، وكان بمنزلة حجر الرمي في دراساته وبحوثه المسحية أو الوصفية أو النقدية كلها، بحيث أضى ذلك المنهج هو المعيار المنطقي الذي يصلح عنده لا ليقيس به جودة الأعمال التي ينتجها المفكرون والفلاسفة في العالم العربي مغرباً ومشرقاً فحسب، بل ليباشر بمقتضاه محاكمة جملة المذاهب الفلسفية الوافدة إلى عالمنا العربي، ونقدها، مستهلاً نقده بالفلسفة الوضعية المنطقية التي تعود بصورة أساس إلى حلقة فيينا التي أسست لما سييسى لاحقاً الوضعية الجديدة.

إن رفض الطيب أسلوب عمل الوضعية المنطقية بعد تبنيها في العالم العربي يتأتى من أنها انعكاس "لوقائع وقانونيات تطور كبرى للمجتمع البرجوازي المتأخر والإمبريالي: تمزق وتبعثر الإنسان المتناميان، إحالة العلاقات الاجتماعية إلى أفضى ضيقة ضحلة، استنفاد آفاق تقدم البرجوازية الإمبريالية وتحولها عن التاريخ، بمعنى رفضها السياق التاريخي للحدث الاجتماعي الذي تمثل هي أحد مظاهره."⁽⁴⁰⁾

وهذا يعني أنها تخالف المقدمات والمبادئ التي يتطلبها استخدام المنهج المادي الجدلي الذي يهتم بالسياقين الاجتماعي التاريخي، وبالعلاقات الإنتاج في ارتباطها بقوى الإنتاج، علاوة على أن هذه المدرسة الفلسفية - أي الوضعية المنطقية - هي وليدة مجتمع رأسمالي غربي يتجه نحو علاقات إمبريالية ليس لها معادل في الواقع العربي الذي تنقل إليه أفكارها، وهو ما يجعل جذورها منفصلة عن البيئة العربية لتصبح في موضع لا تحسد عليه. "إن الوضعية الجديدة، بمثابة انعكاساً نظرياً معقداً لعلاقات اجتماعية ومصالح مادية للبرجوازية، تمثل أسلوباً من أساليب التفكير التي تشكل سمة أساسية للوجود الإيديولوجي البرجوازي في مرحلة استنفاده التاريخي، أي في صيغته الإمبريالية. وقد أريد لأسلوب التفكير ذلك أن يتحول إلى بديل فاعل عن أسلوب التفكير المادي الجدلي. وهنا نكتشف إحدى وظائفه الإيديولوجية الأساسية."⁽⁴¹⁾

هنا مربط الفرس، كما يقال في العامية، وهنا مقتل الوضعية المنطقية التي تلغي أسلوب التفكير المادي الجدلي، وتفكر بطريقة أخرى ألصق ببنية المجتمع البرجوازي وذهنيته. وكأنني بالطيب ها هنا

(40) الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 217-218.

(41) الطيب، على طريق الوضوح المنهجي، ص 221.

يغيب جملة الوظائف المعرفية والمنطقية التي تضطلع بها الوضعية المنطقية في موطنها الأصلي، الغرب الذي أنتجها، ليستحضر الوظيفة الأيديولوجية، ويضخمها، فقط لمجرد أنها تشدّ عن أسلوب التفكير المادي الجدلي الذي يعيشه حتى آخر درجات العشق، بحيث يضحي كل من لا يفكر بمقتضى هذا المنهج فاقداً شروطاً الصدق التاريخي والصدق المعرفية في الحين ذاته.

بيد أن ما يغضب الطيب، ويزيد حنقه على الوضعية المنطقية، هو أن ممثلها، يجدون أن إحدى "مهماتهم الفلسفية تكمن في تسفيه الفلسفة عامة، والمادية منها على نحو مخصص، في حين إن أحد ينابيعهم الفكرية البعيدة يتمثل بخيبة أملهم في الفلسفة المثالية، بغلوها الطفولي في عالم الفكر لا جذور واقعي له. وإذا كانت تلك الصورة العامة النموذجية لموقفهم أو مواقفهم الموحدة على تنوعها النسبي من الفلسفة، فإن واحداً منهم توصل إلى أن اختراق حجب هذه المواقف، معلنا أن الفلسفة المادية تحديداً، استطاعت عبر سنوات مديدة من الحوار والخصومات والمناقشات، أن تحقق انتصارات على الصعيد العلمي. ذلك هو kotarbinski وتلامذته معه"⁽⁴²⁾.

فالطيب يستهجن كيف أن الوضعيين المناطقة، على الرغم من خيبة أملهم بالفلسفة المثالية، فضلاً على أن أحد ممثلهم قد عبّر صراحة عن أن الفلسفة المادية حققت انتصارات مهمة على المستوى العلمي؛ لكنهم ظلوا يرفضون المنهج المادي الجدلي الذي يؤمن به الطيب، ويجلّ من يوظفونه في أبحاثهم وقراءاتهم الواقعية. فمهاجمة التيزيني الوضعية المنطقية لم تكن إذاً إلا بسبب كونها رفضت ذاك المنهج، ولجأت إلى استخدام مناهج أخرى في تحليلها الفكر والواقع على حد سواء.

ومن هنا فهو - أي الطيب - لا يرى في "الوضعية المنطقية"⁽⁴³⁾ غير "فلسفة تقدم مسوغات أيديولوجية لرفض التوجه الفلسفي لدى مجموعات من الباحثين والمفكرين والكتاب العرب الناحين نحواً مادياً أو جدلياً أو تاريخياً أو هذا مجتمعاً. وبذلك، فإنها قد تسهم بما تنجزه البنيانية."⁽⁴⁴⁾

وكأنني بالطيب هنا، أنه يأخذ على الوضعية المنطقية أنها شوشت على المفكرين والباحثين، وجعلتهم

(42) المصدر السابق نفسه، ص 224.

(43) تمثل (الوضعية الحديثة) "موقفاً فلسفياً يتأتى من فلسفة ليس من شأنها أن تقرّ بفكرة انعكاس الواقع الموضوعي في المفاهيم المنطقية التي نمتلكها.. " الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 225.

(44) الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 224.

ينحرفون عن طريق المادية، وابتعدون عن المنهج المادي التاريخي، على الرغم من اعترافه الصريح بأن الوضعية المنطقية لم يكن لها حضور مميز ولافت في المشهد الفكري والثقافي في العالم العربي.

وهكذا، وبعد أن يشبع التيزيني الوضعية المنطقية نقداً، بوصفها فلسفة شاذة عن السياق الاجتماعي في العالم العربي الذي حلت فيه، وتناولت مشكلاته وقضاياها، كونها فلسفة تعكس العلاقة السببية القائمة بين صراع المنافسة في المجتمع الرأسمالي من جهة، وبعض تأثيراتها من جهة أخرى، الأمر الذي يجعلها غير قادرة على أن تكون ذات فاعلية على الإطلاق؛ يوجه سهام نقده صوب المذهب البنياني، أو البنيانية، من خلال تفكيك ما يطلق عليه مقولة المجتمع الاستهلاكي، التي انتقلت بعجزها وبجرها من المجتمع الغربي إلى المجتمع العربي الإسلامي، بعد أن تبناها رهط من المفكرين العرب، وسعوا لتحليل مشكلات مجتمعهم بدءاً من تلك المقولة البرجوازية التي "نشأت في ظل تعاظم وتائر الثورة التقنية العلمية في البلدان الرأسمالية المتطورة... والتي يغيب في حضورها الصراع الطبقي بين المنتجين ومن يبددهم وسائل الإنتاج. فهي تقوم على الإقرار بأن المهمة الأساسية في البحث الاجتماعي تنهض على النظر إلى المجتمع الصناعي وغيره، بمثابته نسيجاً يتألف من بنيات متعددة أهم خصائصها أن الواحدة منها تمثل هيكلًا بذاته. وهذا الهيكل وإن اتصل بغيره من هياكل البنيات الأخرى المحيطة به، فإنه يظل يكون عالمًا له خصوصيته الداخلية.. وهذا يشير إلى أن الجسور، التي تربط بين تلك البنيات، لا تخرج عن كونها خارجية، غير جوهرية."⁽⁴⁵⁾

أي إن انفصال تلك البنى بعضها عن بعض بحيث تشكل كل منها وحدة منفصلة عن الوحدات الأخرى، لا يحرمها من إمكان أن تميل إلى شكل من أشكال الاستقرار والتوازن، وهو ما يرفضه الطبيب، على اعتبار أن هذا الميل إلى التوازن "الذي يمثل وجهًا حاسمًا من أوجه النظرية البنيانية، إن هو إلا الصيغة النظرية الأيديولوجية التي يتجسد من خلالها المجتمع الاستهلاكي."⁽⁴⁶⁾ فرفض فكرة المجتمع الاستهلاكي وما يسوق له من قدرة على تحقيق التوازن في المجتمع، هو سبب في رفض الطبيب له وللفلسفة البنيانية التي ينطوي تحتها، بله، لأن هذا التوازن المزيف سيطيح بفكرة الصراع الاجتماعي بين القوى الاجتماعية المختلفة في الوطن العربي من أساسها، الأمر الذي سيقود إلى إزالة فريق واحد من هذه القوى لصالح الفرق الأخرى، وتغييبه.

(45) الطبيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 200 - 201.

(46) الطبيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 201.

بيد أن انتقاد الطيب البنيانية الممثلة بفكرة المجتمع الاستهلاكي يأخذ منحى طريفاً ولافتاً، لأن الطيب يظن أن هذه المدارس الفكرية تجهض قيام ثورة حقيقية في العالم العربي، وتستبعد من ثم أي إمكان لفعل ذلك، وكأن الطيب بذلك يعيش في عالم وهم مفاده أن الفكر يقبل الأنظمة، ويغير الحكومات، ويثور الأوضاع. ومن هنا وجد أن تبني البنيانية الممثلة بفكرة المجتمع الاستهلاكي سيفضي بالضرورة إلى "خفق احتمالات أي تحوّل ثوري أو وطني حقيقي فيه - أي العالم العربي - أما الطريق الأيديولوجي، الذي يؤدي إلى ذلك الهدف، فيتمثل بالغزو الذي يتم باسم مختلف النظريات البرجوازية الإمبريالية، وفي مقدمتها الآن نظريات التغير الاجتماعي التي تمثل البنيانية أحد أشكالها وأحد أنساقها".⁽⁴⁷⁾ فحتى النظريات الاجتماعية التي تبحث في شروط التغير الاجتماعي وآلياته لم تسلم من النقد الشديد من قبل الطيب، فلم ير فيها إلا نظريات أنتجها المجتمع البرجوازي عبر علمائه ومفكره كي يحكم سيطرته على العالم العربي بعد أن أحكم سيطرته العسكرية عبر قوته وتفوقه التقني.

فرفض البنيوية من قبل الطيب يتصل بنحو ما في أنها لعبت بوصفها نظرية دوراً فاعلاً في المجال السياسي في البيئة الغربية التي ولدت بها، "ففي بدايتها، تباعدت باليسار الفرنسي عن التورط المباشر في الماركسية".⁽⁴⁸⁾ وهذا هو بيت القصيد في نقد الطيب للبنيوية، هو أنها حاولت أن تشتغل بأولياتها وأدواتها لكي تحرف المفكرين بعيداً عن الماركسية، ولذلك توجب نقدها، وتوجيه اللوم الشديد لممثليها.

فالطيب الذي لم يكن بمقدوره أن يقف على عيوب الماركسية ونواقصها بوصفه مؤمناً بها، ومدافعاً عنها، غاب عنه أن البنيوية حاولت أن تتجاوز هنات الماركسية والوجودية وعيوبهما على السواء، فقالت بما قالت به، بصرف النظر عن نجاح أقوالها ونظرياتها في الواقع المعيش. فقد "بدت البنيوية كأنها تتيح لأتباعها - على الأقل - فراراً فكرياً جديراً بالاحترام من مواجهة قصور الماركسية والوجودية على السواء. حتى ولو كان توجهها الفلسفي الواسع يتضمن النظر إلى الواقع الاجتماعي كله، بوصفه تفاعلاً بين أبنية لا واعية في آخر الأمر".⁽⁴⁹⁾

(47) الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 203.

(48) إديث كريزويل، عصر البنيوية، جابر عصفور (مترجماً).

(49) المرجع السابق نفسه.

فالطبيب لا يني بهاجم، وينتقد، ويفكك جملة الفلسفات والمذاهب الفكرية، ويبين أنها ليست إلا مذاهب فلسفية بلبوس أيديولوجي يخفي خلفه نيات القائمين على تلك المذاهب والمدارس الفكرية على تنوعها. فها هو نقده مثلاً يمتد إلى (أرنست بلوخ) صاحب فلسفة الأمل الذي كان هدفه بشكل رئيس معارضة المادية التاريخية.⁽⁵⁰⁾ إن الفلسفة التي يصوغها (بلوخ)، ويعبر عنها "تتجسد في المقولة الأساسية الشاملة ضمن المشكلات الفكرية والفلسفية، وهو أي الأمل، له وجوده في المجتمع الإنساني، كما في الظواهر الطبيعية. إنه يشبه الطموح الكلي الذي يعمر العالم، ولكن من خلال غائية مسبقة، ينهض بها الإنسان الكلي مدفوعاً بذلك الطموح (الأمل) القبلي، كما لو كان هنالك إرادة قبلية تحدد، بشكل مسبق، آفاق وجود وتحرك كل شيء في العالم."⁽⁵¹⁾

فالطبيب لا يستسيغ قبول فكرة - محض فكرة - يقول بها مفكر ما، حتى لو لم يكن لها حضور فاعل على مستوى الواقع الاجتماعي المشخص، ما دامت تشي بمعارضة المادية التاريخية التي يعدها قادرة على أن تفسر وتشرح كل شيء، لا بل إنها تجب ما قبلها وما بعدها من أفكار وآراء. ففكرة الانسان الكلي بالنسبة إليه مرفوضة جملة وتفصيلاً، لأنها تضيي بالإنسان الواقعي العياني الذي يعيش وضعيات اجتماعية بعينها، ويعاني ما يعاني، فيعبر عن نفسه بطرق شتى من خلال جملة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والثقافية. ف(بلوخ) بلغة الطبيب قفز فوق الإنسان الواقعي من خلال الإنسان الكلي القادر على الفعل عبر إرادة قبلية وغائية مسبقة، ولكنه بدلاً من أن يحل مشكلة الإنسان - الواقعي - عمد إلى تعقيدها أكثر، في إطار وهم يقطع مع الواقع الذي تقول به المادية التاريخية التي تمثل الأرضية الفكرية التي ينطلق منها الطبيب في مجمل نقده وانتقاداته.

وبناء على ذلك، فنقد الطبيب لفلسفة الأمل عند بلوخ - لم تكن في رأينا - غير أرجوحة يقفز منها - الطبيب - بقوة باتجاه نقد أشد جرأة للبرجوازية التي أنتج بلوخ فلسفته في إهابها، لا سيما في مرحلتها الإمبريالية، تلك البرجوازية سيئة الصيت التي لم تكن "عاجزة عن حل تلك المسألة في الواقع العياني فحسب وإنما أيضاً عن طرحها طرحاً علمياً أولياً ومحتملاً. وهذا، في حقيقة الأمر، ليس شيئاً مناقضاً لواقع البرجوازية الإمبريالية تلك، بل إنه من خصوصية ذلك. والمسألة هذه تبدو خطورتها، أيضاً، حين يحاول منظرو فلسفة الأمل، تنظير واقعنا العربي والواقع في البلدان المتخلفة على أساسها. هنا، يُقترح علينا العودة إلى صوفية كان لها حضور بين في مجتمعنا العربي - الإسلامي القرو سطحي، صوفية

(50) الطبيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 229

(51) الطبيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 229

غزّالية، تتحدد، بالخط الأساسي، من خلال تجاوز وهم للواقع القائم. وإقامة عالم يُمكن في المفارقة والعلوية واللاتاريخية.⁽⁵²⁾

فماذا لو أخذ فلاسفة الأمل بالمادية التاريخية، ولم يقفوا في معاداتها، وبنوا فلسفتهم على أساس المنهج المادي الجدلي الذي يأخذ بالأسباب الواقعية والاجتماعية للإنسان؟ هل كان موقف الطيب من هؤلاء الفلاسفة على هذا النحو من القسوة والشدة؟ وهل كان ليعيد كل الأسباب المخففة في الحكم على هؤلاء؟ الجواب سيكون (لا) بالتأكيد. مع أننا لو قرأنا ما يقوله الطيب نفسه عن المنهج، وعلاقته بالقضايا والموضوعات التي يتناولها، لاسيما مسائل الفكر العربي، لبررنا لأولئك الذين ينتقدهم الطيب كثيراً من الطروحات التي قدموها، خاصة وهم يعيشون في مجتمع برجوازي يمتلك من السمات والخصائص ما يفرض عليهم أن يفكروا في سياق على نحو يخالف، ربما، أقرانهم الذين ينتجون أعمالهم في أحضان المجتمع الشيوعي الذي يعده الطيب مثله الأعلى. يقول الطيب: "إن المنهج يمتلك، بقدر أساسي معين، أولوية إزاء المشكلات التي يعالجها، هذا أولاً. أما من ناحية أخرى، فإنه لا يكفي أن يعلن عن تبني هذا المنهج أو ذاك، لكي يحدث تطابق ضروري بينه وبين المعالجة الميدانية التطبيقية. وهنا تبرز الأهمية القصوى لظهور هذا المنهج في سياق المعالجة المذكورة وفي النتائج المترتبة عليها، بحيث نجد أنفسنا في أثناء المعالجة وجهًا لوجه أمام المنهج المتبنى بصيغة تطبيقية. ومن ثم، كان من الضروري أن يتحقق توازن وتداخل وتشابك بين التمهيج والتطبيق، بحيث نصل إلى معادلة المنهج المطبق والتطبيق الممنهج."⁽⁵³⁾

إن هذا التطابق بين المنهج والتطبيق متعذر على ما يرى الطيب إلا في نطاق تطبيق المنهج الجدلي الذي يحقق تلك الخاصية بصورة مدهشة، على حين يصبح الأمر متعذرًا في إطار المناهج التي تعمل انطلاقًا من أرضية المجتمعات البرجوازية التي يحكمها منطق مغاير لا ينتج غير الوهم واللامشروعية.

(52) الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 232

(53) الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 197

خاتمة

إن ناقدنا الذي حمل على الجابري أنه كان أيديولوجياً بكل ما في الكلمة من معنى، لم يكن منصفاً في بعض ما قاله وما ذهب إليه في ما نعت به الجابري من أوصاف، لأن المفكر، كما أسلفنا، ربما لا يستطيع الفكك مما يعلق به من أيديولوجيا حتى لو كان يقظاً لذلك. وربما - بل نكاد نجزم - أن الطيب لو قرأ الجابري بمنهج مختلف عن المنهج المادي التاريخي، لكان وجد حتماً عذراً للجابري في ما يقول به من أفكار، ولهمت حضور الأيديولوجيا في نظر الطيب، حتى لو جاءت قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي غريبة بعض الشيء عن قراءة ناقده - أي الطيب - لأنه كما يرى رولان بارت "لا توجد حقيقة موضوعية أو ذاتية للقراءة، ولكن توجد فقط حقيقة لاعبة، ويجب أن لا يفهم اللعب هنا وكأنه تسلية، ولكن بوصفه عملاً".⁽⁵⁴⁾ إن نص بارت قد يمثل وفق هذا المقتضى شرطاً ضرورياً يقدم في فضائه كل مفكر قراءته الخاصة من غير أن ينظر إلى الآخر - المختلف عنه - بعين الريبة والشك، مهما كانت النتائج التي تبني على اختلافهما. لأنه إذا كان الأمر على هذا النحو الذي يقول به بارت من حيث إن كل قراءة أو كتابة هي محض لعبة، فهذا يعني أحقية اللاعب - المؤلف - أن يمارس لعبه بالطريقة التي يشاء من دون أن يكون هناك أحقية لانتقاد هذا الفعل، ما دامت مقدماته متميزة بالأصل عن مقدمات من يقوم بانتقاده.

فإذا كان الجابري، على ما يرى الطيب، لا يستخدم منهجاً بعينه، لأن المناهج جميعها - بالنسبة إليه - متماثلة على المستوى النظري المجرد، في حين إنها متفاضلة على المستوى التطبيقي، فهذا قد لا يعد عيباً ولا نقیصة على صعيد نسقه الفلسفي، حتى لو أطح - أي الجابري - بالمنهج التاريخي لصالح المناهج الأخرى، وخصوصاً المنهج البنائي، ما دام يفصح عن المقدمات التي تحكم توجهه بصورة صريحة، وهو ما يعترف به الطيب نفسه حين يرى أن الجابري في حديثه عن "الذات يعتمد على بنية منهجية نازمة لتصور الذات تلغي مقولة الصراع الاجتماعي عامة، والطبقي خاصة، وذلك لصالح التأكيد على بنيات اجتماعية تاريخية ومغلقة إلا من صراعات إيديولوجية عمياء"⁽⁵⁵⁾. ولكن هذا التحديد والانطلاق من مقدمات واضحة ليس له أي قيمة بالنسبة إلى الطيب ما دام ذلك يقود إلى توجه يضاد مقولة الصراع الطبقي، أو على الأقل لا يقف عندها، تلك المقولة التي تعد حجر الرجي في فلسفة الطيب وتفكيره.

(54) الطيب تيزني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 42.

(55) الطيب تيزني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ص 198.

إن النقد الذي يوجهه الطيب للجابري من حيث إنه مفكر لاتاريخي ولاعقلاني ينزع "نزوعاً تجزيئياً - فكرياً - بخطاب بياني تقليدي وخطاب عرفاني ظلامي وخطاب برهاني".⁽⁵⁶⁾ ليضيف إلى ذلك تهمة الأيديولوجي الذي ينتمي فكرياً إلى المركزية الأوروبية، ويفصل إستمولوجيا بين الغرب والشرق فصلاً تعسفياً، بحيث يقدم رؤية تقوم على انتزاع الحدث الثقافي العربي من سياقه التاريخيين الجدليين؛ الاجتماعي والتاريخي. يبدو ضعيفاً - على أهميته، على الرغم من أنه يفكك المسائل التي يتناولها الجابري كل واحدة على حدة بمزيد من الحنكة والدراية - وذلك لأنه لا يوجه أي نقد للماركسي القابع في أعماقه، ذلك الذي ينتمي فكرياً له، مع أن "الماركسية كغيرها من الاتجاهات الفكرية المنتشرة في الفكر العربي كالليبرالية والماركسية والوجودية والوضعية، بقيت سجيئة أطرها المرجعية الأصلية، وتحولت إلى أيديولوجيا تكرّس اللاعقل في الوقت الذي لا تكف عن ادعائه، وتثبت التواكل في ما لا تتوقف عن القول بالحرية والفعالية".⁽⁵⁷⁾ أي إن الطيب بالمنطق ذاته الذي يدين به الجابري من ناحية، وبقية المذاهب الفكرية الأخرى من ناحية ثانية؛ يدان به، فالأيديولوجيا تكاد تكون ملازمة لجملة المذاهب الفكرية، حتى لو رفض أصحابها ذلك، لأنها - أي الأيديولوجيات "ينكرها كتابها، بينما الليتوبيات يدّعيها أصحابها لأنفسهم"⁽⁵⁸⁾. ليس هذا فحسب بل إن الماركسية التي لا يأتيها الباطل من أمامها أو من خلفها، بحسب ما يبدو في سياقات فكر أولئك المدافعين عنها وعلى رأسهم الطيب، حين تدخل إلى الحقل الثقافي والسياسي العربي، كما يرى بعض المفكرين العرب، فإنها "بدلاً من أن تبرز كنظرية نقدية تعلم السؤال الفعلي، وتساعد على صوغ أشكال حياتية تعاند المكرور وتتخطى ما يحول دون الإبداع، سقط الماركسيون العرب في نزعة الاجترار رهيبة، وتحول النقد، في هذه المنظومة، إلى جمود اختلطت فيه المعرفة بالسياسة، وهيمنت الأيديولوجية على الأشياء والأفكار والناس".⁽⁵⁹⁾

فحديث الطيب عن الصراع الطبقي، وأهمية إبرازه في سياق المذاهب الفكرية كلها من دون استثناء بوصفه المحرك الأساس في فهم الأحداث التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، يسقط بالضربة القاضية لأنه غير محصّن أمام النقد من قبل المذاهب الأخرى، فهي مثل عبد الكريم

(56) الطيب تيزيني، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، ص 263

(57) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 152.

(58) بول ريكور، ص 49.

(59) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 157.

الخطيبي في مذهبه التفكيكي يرى: "إن الصراع الطبقي الذي نتحدث عنه في الوطن العربي لا ينفصل كثيراً عن الميتافيزيقا. فهو يلجأ إلى نوع من الفاشية، فيرمي بالمستقبل إلى خارج مجهول."⁽⁶⁰⁾

غير أن الأفكار التي نسوقها حول النقد الذي وجهه الطيب للجابري، وعلى الرغم من أنه ينضح بالأيديولوجيا التي انتقد الجابري في ممارسته لها، فإن ذلك لا يقلل البتة من أهمية هذا النقد الذي أضاع مفاصل كثيرة في سياق منظومة الجابري الفكرية، وهو - أي الطيب - يأخذ على مفكر بحجم الجابري أن تتناقض أقواله، وتتغير وجهات نظره، ويقدم استنتاجات غير مبررة لا منطقياً ولا واقعياً، بما يدفعه إلى القفز فوق تخوم الأمانة العلمية التي هي مطلب لا يجوز للمفكر أن يتنازل عنه. ولكنه في الحين ذاته يتغافل عن أن النقد لا قيمة له ما لم يبدأ الناقد بنفسه، ويسبر أغوار مذهبه، علّه يكتشف أن جدران بيته من زجاج كما هو حال جدران بيوت الآخرين، ولذلك فمن الأفضل له أن يتنبه عند رميهم بالحجارة.

(60) المرجع السابق ذاته، ص 217.

المصادر والمراجع

1. أفاية. محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).
2. بارت. رولان، هسهسة اللغة، منذر عياشي (مترجمًا)، ط1، (دمشق: دار كنعان، 1999).
3. تيزيني. الطيب، من اللاهوت على الفلسفة العربية الوسيطة، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة، 2005).
4. _____، مقدمات اولية في الاسلام المحمدي الباكر، ط1، ج4(دمشق: دار دمشق، 1994).
5. _____، على طريق الوضوح المنهجي، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 1989).
- ريكور. بول، محاضرات في الأيديولوجيا و اليوتوبيا، فلاح رحيم (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2001).
6. كريزويل. إديث، عصر البنيوية، جابر عصفور (مترجمًا)، ط1، (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993).

في النقد المنهجي: الطيب تيزيني بين الموسوعية المعرفية و"التماهي" التراثي

جمال الشوفي⁽¹⁾

الملخص

لا يمكن لبحث واحد أن يلم بمقتضيات العمل المعرفي الشاق الذي كرس له المرحوم الطيب تيزيني حياته الفكرية، ولا سيما أنه فيلسوف معاصر، امتلك القدرة على الضلوع في التراث العربي ونهضته، تفنيدياً ونقدياً، بسلسلة متعددة من الكتابات الموسوعية ذات الطابع الأكاديمي.

إن الإقرار بأهمية مباحث الرجل ومرجعيتها التنويرية، في سياق فلسفي، لا يعني الاتفاق معه في كل ما رمى إليه من نتائج، ولا سيما المنهجية، بما هي أحد أهم الموضوعات الممكنة للنقد الإيجابي والسليبي في فكر تيزيني، وذلك بسبب المساحة المعرفية الواسعة التي تتيحها كتاباته، وخصائصها النظرية.

وفي غرض هذا البحث سنقف على الثوابت المنهجية البحثية في فكر الطيب تيزيني، حيث تبرز المادية التاريخية "ماركسيّاً"، وقد فرضت قيوداً منهجية في تتبعه الفكر العربي الإسلامي تراثياً، سواء بالتمسك بقراءة التراث بما هو ثابت في حضوره التاريخي، بحيث يفصح التراث عن نفسه حسبما أراده، ولكن بطريقة ممنهجة ماركسيّاً، أو من خلال بحثه الدائم عن نموذج الطبقة الوسطى حاملة لواء التغيير نحو الاشتراكية، وبالضرورة التوعية الأيديولوجية ودور الثقافة والتنويرية فيها؛ محاولاً قراءة الأزمة البنيوية الوظيفية للفكر العربي المعاصر اللاتاريخي اللاتراثي، وتلافي الوقوع في نزعتي الأصالة- السلفية الفكرية، و"الحدثة"- الإمبريالية، الأمر الذي ألزمه عدم الانفتاح على فكر كوني، إضافة إلى تقديمه النزعة العربية القومية في حلقة صراع مثنوي هادم بين الداخل والخارج، يحيل على نزعة عربية المتمركز من منظور إسلامي تنويري، في مقابلة نزعة أوروبية المتمركز، أحالت على نوع

(1) جمال الشوفي: كاتب وباحث سوري، يحمل شهادة الدكتوراه في الفيزياء النووية، له عدد من البحوث المنشورة.

من التصالحية التاريخية والمنهجية التسويغية لمساراته التاريخية؛ لبرز سؤال منهجي آخر: ماذا عن التأثير الحضاري المتبادل؟ لماذا أخذ الغرب من فكر العرب بترائهم العلمي على الرغم من أنهم كانوا غزاة "إمبرياليين" وفق النهج ذاته؟ ولم يتح الطيب أن نأخذ من الغرب سوى وجهه الغازي.

إن التراث، والقومية العربية، والماركسية، باتت محاور عمل معرفية، وأدوات فكرية منهجية، شغلت هاجس الطيب تيزيني في مشروعه النهضوي التنويري، وجمعت بين طياتها وجدان الرجل المحب والمتسامح، ووسطيته التصالحية، بطريقة تحليلية تفصيلية، محمولة على جملة من الفرضيات المنهجية بمسلمات ثابتة لم يبرهن عليها، وأوجدت حالة من التماهي بين التراث والمعرفة والمنهج، من دون الوصول إلى وضع تصور نقدي لها، وهذا ما يجعل النقد المنهجي ضرورة معرفية لازمة.

فهل كانت نتائجه كما أراد وأجاد واجتهد؟ سؤال بحكم التاريخ والواقع سنحاول تناوله من زاوية منهجية تتعلق بالمسلمات التي بنى عليها الطيب ذاته.

تبدو محاولات الطيب تيزيني الفكرية الأخيرة محاولة للخروج من حالة التماهي، هذه، إلى نموذج القراءة النقدية التي تستبق المشروع في أحقية دور الفلسفة في التقدم بطرحها، تلك التي ظهرت في أعماله الأخيرة التي حاولت الانتقال المعرفي خارج الفرضيات المنهجية التي أطرت مسيرة عمله الفلسفية التراثية، فكان أن اعترف بوحدة الوجود الكوني آخر أيامه، ولم يسعفه الزمن كثيرًا للكتابة فيه.

مقدمة: الخطوط العريضة في موضوع النهضة

إن التراث العربي الإسلامي، والفلسفة والنقد الفلسفي، والقومية العربية، والمنهج المادي الماركسي، تاريخيًا وما يتخللها جدلاً، تؤلف الفضاء المتسع في فكر المرحوم الدكتور طيب تيزيني، محملة على أرضية متسعة من صفاء النية والسريرة، والشخصية المحبة والغيورة، والتنويرية، على قضايا مجتمعه راهناً وتاريخياً.

طيب تيزيني أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق، والفيلسوف العربي المعاصر، حمله هاجس الأمة في بعديها: التراثي والقومي، طوال مسيرة حياته الممتدة منذ 1934 حتى 2019، والاشتغال في قضاياها اشتغلاً مكثفًا وغزيرًا وفق مشروعات عدة، تتعلق بنهضتها ومحتواها.

فعلى الرغم من التناقض بين الماركسية والأديان، ومنها الإسلامي، إلا أنه لا يلمس تناقض بين فكر الرجل المتنور، بمنهجيته المادية التاريخية الماركسية مع الإسلام، ومناهجه الدينية، فقد استطاع جمعها في فكره وفي شخصه وسلوكه، وهو ما أضفى عليه كثيرًا من التسامحية والتصالحية لدرجة "التماهي" مع التراث، بمحتواه التاريخي المتخارج والمتباعد زمنيًا مع عصره، ومحاكاة النماذج العصرية الفكرية التي يحياها، فظل مقبولا بين كل الأوساط المتناقضة حوله، يوازن بين السلطة القمعية ومعارضته لها، بين الماركسية والإسلام والتراث، وبين الفلسفة، باتساعها، والسياسة بمحدداتها، وتبرز هذه جيداً في موضوعاته الفكرية التي تناولها في آفاق فلسفية؛ إذ يدرك "أنه تعين على الفكر الكلامي الفلسفي أن يقترح بناء شبه مغلق، ويعمل على فتحه شيئاً فشيئاً، بكثير من الروية والتقنية لربما من الجائز القول، هنا، أن الموسوعية والفلسفة النقدية النظرية هي أبرز ميزة في عمل الرجل، فقد حاول بناء نموذج "متفرد"، أو "مغاير" غيره من المفكرين العصريين، بالعودة إلى قراءة التراث العربي الإسلامي، وفق نهج المادية التاريخية الماركسية، وإجازة القول، هنا، للحكم التاريخي الموضوعي لا لرأي شخصي؛ إذ لم يستطع الخروج من انغماسه في ماهية التراث الإسلامي والقومية والماركسية، والذهاب في اتجاه فكر كوني أكثر محاكاة للعصر، كما أوردها نفسه في أواخر حياته، ولربما ختامه مسيرة حياته الفكرية التي أكد فيها هذا، في مقابلة أجرتها معه "الضفة الثالثة"، في أثناء وجوده في تونس عام 2017، قوله: "اليوم، وبعد كل الذي حدث في سورية وفي غيرها، أعلن أن كل ما كتبت في حياتي أصبح ملغى، وفي حاجة إلى إعادة نظر، وقد انتهت في رحلتي الفكرية إلى الإيمان بوحدة العالم"⁽²⁾.

سيحاول سياق البحث إلقاء الضوء نقدياً على الجانب المنهجي في فكر الرجل الموسوعي، وأعترف مبدئياً بصعوبة نصوصه من حيث التكرار والتداخل والمركزية المنهجية المهيمنة، إضافة إلى المنطق التحليلي الصوري، بفرضياته ومسلماته المغلقة؛ إذ تحتاج أعماله لأعمال أخرى تعادلها موضوعياً في الموسوعية، تلك التي عبر عنها جاد الكريم جباعي، المفكر والكاتب العصري السوري، بقوله في تأبينه: "رحل طيب تيزيني عن دنيانا، مكللاً بمحبة ذويه وأصدقائه وطلابه، وأولئك الذين استمعوا إلى محاضراته المتواترة في المراكز الثقافية السورية كافة، وفي البيوت والصالونات أيضاً، وفي الندوات والمؤتمرات، في المدن السورية وفي غير عاصمة عربية. أجل، صار طيب اليوم في ذمة

(2) راجع الآتي:

<https://www.alaraby.co.uk/diffah/herenow2017/1/3/>

الطيب تيزيني كل ما كتبه أصبح محل إعادة نظر

القراءة والنقد⁽³⁾.

مع الإدراك التام أنها رؤية نقدية، وإن تناولت فكر الطيب بذاته، لكنها تتجاوزه إلى فكر عمومي "تصوري"، والتصور حالة فلسفية نظرية تتخذ من الماهية والجوهر نهجاً تعميمياً، عاصرناه زمناً، ودُرست في منابرنا الأكاديمية أيضاً، له من الإيجابيات ما له من قيمة معرفية؛ لذلك، ضروري نقدها منهجياً، سلماً وإيجاباً.

الفرضيات والأسئلة المنهجية

في سياق البحث ثمة فرضية مفادها: إذا كانت قراءة التراث العربي الإسلامي بطريقة مادية تاريخية، بمنهجية ماركسية، قد بنت نموذجاً معرفياً وإضاءات فكرية مهمة في الفكر العربي، ومثله الإسلامي، فهل يمكن للماركسية أن تكون إجابة كافية لصنع مستقبل القومية العربية الاشتراكي، حسبما رمى إليها طيب تيزيني؟ وهل الطبقة العاملة فعلياً موجودة أو قابلة للتصنيع؟. والسؤال الأكثر عمومية: هل الاشتراكية هي لازمة الثورات عمومًا؟ وهل كانت تمثل تطلعات شباب الربيع العربي في الآونة الأخيرة؟

ثمة أسئلة معرفية عميقة تتعلق بالمنهج الماركسي عامة، وتبدو مجال بحث واسع وضروري في عموم الفكر العربي. لكن سنحاول مقاربتها من زاوية عمل المرحوم طيب تيزيني، في نتائجه وخلصاته، وبالضرورة في منهجه البحثي. ذلك من دون الإغراق في التفاصيل السردية العريضة التي درسها خلال مسيرة حياته الأكاديمية والفلسفية الطويلة.

وفي سياق آخر: هل النزعة العربية الإسلامية التراثية، وإبراز خصوصيتها وتفردتها، تعدّ حالة كافية لقيام مشروع عربي قومي نهضوي؟ وهل مثل نقد المركزية الأوروبية في هذا حالة انفتاح على فكر كوني، يمكنه أن يضيء مسارات النهضة العربية الممكنة، أم أن الإصرار على أخذه الوجه الامبريالي الغازي لها أقام حاجزاً معرفياً بين فكر الحداثة والليبرالية، وبين مسوغات المشروع القومي الاشتراكي الذي أراده طيب تيزيني؟ ففي منهجية الطيب تيزيني ثمة محاولة نقدية لتتبع هذا المسار، مرة تأخذ سياقاً مادياً ماركسياً، وفي أخرى تكون ذات منحنى مثالي ديني، فتؤكد مصادره تلك أن "الإمبريالية منذ

(3) جاد الكريم جياي، "طيب تيزيني في ذمة القراءة والنقد"، حفريات، 20/05/2019.

أواخر القرن التاسع عشر مارست دورًا، لعله كان كبيرًا في صوغ الموقف النهضوي العربي، بسماته ثلاث: الإصلاحية والهجانة والقصور"⁽⁴⁾، فهل أوجد هذا الموقف قراءة واضحة للمشهد العربي، يمكنها أن تؤسس فعليًا نهضة عربية عريضة، تأخذ سياقها الزمني بالتدرج معرفيًا، أم اختلطت بين تراثها الماضي ومشروعه التنويري الماركسي؟

وفي السياق نفسه: هل الفكر الكوني الإنساني حكر على شعب من الشعوب؟ ولماذا أجاز للغرب أن يأخذ من الفكر العربي الإسلامي، وهو في قمة إنتاجه، بينما عُذ الفعل المعاكس غزوًا إمبرياليًا، من دون الخوض في مرتكزات هذا الفكر إلا صوريًا، ولنقل من موقع أيديولوجي ماركسي وقومي فقط؟

تيزيني والمنهجية الماركسية المهيمنة

منذ بدايات القرن العشرين، ومع بداية انفتاح العقل العربي على العصرية والدولة الحديثة، "بالملاسة" والمعاناة، بالاطلاع والتقرب، بالترجمة والتعريب، وبعدئذ بالقبول و/أو الرفض، وكذلك بالنقد؛ بدأت تبلور تيارات عدة لإعادة قراءة التاريخ العربي، و/أو الإسلامي، و/أو العربي الإسلامي، عبرت عن نفسها برواد النهضتين: الأولى والثانية⁽⁵⁾.

إن الانفتاح على ثقافة مغايرة، ثقافة عصر الأنوار الأوروبي، بما هي موقعة مخالفة في العقل والعقلانية عن السائد، إسلاميًا وعربيًا، أوجد تيارات متعددة الاتجاهات في الفكري العربي، تباينت في أثرها قراءة الحاضر العربي، وبالضرورة التاريخ المشكل له تراثيًا، إسلاميًا و/أو عربيًا، ومستقبله وحاضره، فقد بدأت مشكلاته المتراكمة تظهر وتطفو على السطح لدرجة تصل حد التأزم، بحسب تعبير تيزيني: "ليس من الصعوبة أن يتبين الباحث المدقق وجود حالة من التأزم في الوضع العربي الراهن"⁽⁶⁾، وكل اتجاه يحاول الحل فيه بطريقته.

(4) طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 19.

(5) انظر: رواد النهضة العربية

<https://www.marefa.org/index.php>

(6) طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، (سورية: داري المجد والذاكرة، 1996)، ص 9.

إن قراءة التراث العربي الإسلامي، وصوغ مشروعه، وطريقه النهضوي، بات جانباً مهماً من مسارات الفكر العربي، بصوره المتعددة، مرافقاً لعدد المناهج المعرفية التي بدأت تأخذ حيز حوارها في موضوع النهضة، ولا سيما منذ منتصف القرن العشرين، وما بعده، بعد حركات التحرر العربي من الانتداب الغربي، وبدء تبلور مشروعات عربية حديثة، اطلع عليها الدكتور طيب تيزيني نقدياً، موضوع دراستنا؛ إذ "عانى التاريخ والتراث العربي، زمنًا طويلاً، مجموعة وجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية، برزت بصيغ متعددة: دينية، وقومية وعلمية ليبرالية، وتلفيقية، وعدمية"⁽⁷⁾، ليتخذ لنفسه الماركسية منهجاً مادياً تحليلياً في التاريخ، وأعماله في التراث العربي الإسلامي، محاولاً قراءته بموضوعية، حسبما أراد، أي: أراد أن يجعل التراث يفصح عن نفسه بـ "موضوعية"، من دون تأويلات ومغالطات تاريخية، ومن دون تحميلها أيديولوجيات أولى، فـ "يتعين على الباحث أن يدع التاريخي يفصح عن نفسه في سياقه الداخلي، وفي ضوء المناهج أو المنهج المعاصر الأقل احتشاء بالعناصر الأيديولوجية المعيقة للبحث العلمي"⁽⁸⁾.

لقد كانت الماركسية، بأفقها الاشتراكي، من المناهج الرئيسة التي صعدت في الحيز الثقافي والفكر العربي، ولا سيما بعد تحققها في الاتحاد السوفياتي، وتحقيق الاشتراكية وسلطة البروليتاريا فيه، فالمنهج الماركسي، بجناحيه: المادية التاريخية والمادية الجدلية، عُدَّ لزمان طويل ملهم اليسار وحركات التغيير العالمية، ومثلها العربية، وترافق مع نماذج سياسية قومية بجناح اشتراكي أوجد في حاضرننا المعاش دولاً ذات سلط عسكرية وأمنية ديكتاتورية.

إن السلطات الأمنية، هذه، أصل الحدث العربي إلى اليوم، ومصدر ويلاته وكوارثه، فقد ادعت زيقاً قيادة الجماهير العربية نحو الوحدة والتحرر، وذلك بعد موجات التحرر الشعبي من الاستعمار أو الانتداب الغربي، فحملت شعارات القومية والاشتراكية ظاهرياً، وحكمت البلاد والشعوب بالحديد والنار فعلياً. تلك السلطات الأمنية التسلطية التي فندها خلدون حسن النقيب، ووصفها بالدولة التسلطية، على أنها "امتداد لأجهزة الدولة ووسيلة فعالة، أو بالغة الفاعلية، للضبط الاجتماعي، ولسيطرة الدولة على الاقتصاد والمجتمع"⁽⁹⁾.

(7) طيب تيزيني، من التراث الى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ج 1، ط 2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص 15.

(8) طيب تيزيني، من اللاهوت الى الفلسفة العربية الوسيطة، (دمشق: بتر للطباعة والنشر، 2002)، ص 14.

(9) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 183.

وفي موضوع دراستنا، هذه، ستكون القراءة النقدية في المنهج الماركسي، محمولاً على النزعة والحلم القومي الذي اتبعه تيزيني، هي صلب مسار البحث من دون تشعبه السياسي، فالماركسية لا يمكن اختزالها في نظام سياسي اشتراكي، تحقق وأخفق، ولا نموذج في الحكم والتسلط والديكتاتورية الشمولية (التوتاليتاريا) فحسب، فهي منهج معرفي في التحليل اتخذ من المادية التاريخية نموذجاً علمياً في قراءة التاريخ وآليات تحقق مراحل السابقة وحتمية الانتقال إلى الاشتراكية؛ إذ تتحقق العدالة الاجتماعية، وتنصف الطبقة العاملة المظلومة، ويعاد توزيع وسائل الإنتاج لتصبح ملكية عامة لا فردية استثمارية استثنائية خاصة، ف"يتشكل النموذج الاشتراكي من الاقتصاد الوطني، يجعل ملكية وسائل الإنتاج ملكية اجتماعية اشتراكية. وأول وأهم خطوة للسلطة الاشتراكية هو الظفر بمقاليد قيادة الاقتصاد الوطني من طريق التأميم الاشتراكي"⁽¹⁰⁾.

لقد أصبحت قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة مادية تاريخية صلب العمل المعرفي الطويل والموسوعي للدكتور طيب تيزيني، محاولاً فيها بين حدية استقطابها، بحيث يتجاوز عقدتي الأصالة المفرطة في النزعة السلفية الأصولية الدينية، والمعاصرة المغرقة في الاستغراب، بحسب رأيه، منطلقاً من أن "المنهج التاريخي تجاوز الوجود الثابت والمطلق إلى مفهومي التحول والنسبي"⁽¹¹⁾، لتبرز بذلك محددات قراءاته المنهجية، بوصفها مادية تاريخية، في النقاط المركبة الآتية:

1. العناصر المادية في التراث العربي الإسلامي والتغيير الطبقي نحو الاشتراكية، ودور الثقافة والتوعية في تحقيق العدالة المجتمعية، وفق نسق معرفي "تصوري" عن واقع اليوم والغد.
2. النزعة العربية الإسلامية التراثية في مقابل النزعة الأوروبية ذاتية التمرکز، مرفوعة على هاجس القومية، في معادلة الداخل والخارج.

رؤية التاريخ المادية قيد النقد، التغيير الطبقي والتراث

مبكراً وضع تيزيني أسس مشروعه النهضوي بإعادة قراءة التراث، بشكله المادي التاريخي الماركسي؛

(10) نيكيتين، أسس الاقتصاد السياسي، 1984، الياس شاهين (مترجماً)، (موسكو: دار التقدم، د.ت)، ص 197.

(11) تيزيني، د.م، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، ص 9.

إذ إن "التاريخية تعني عند ماركس، ليس المجرى الزمني للحدث الاجتماعي على الصعيد البشري الكلي فحسب، إنها تعني عنده كذلك، التحديد الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية لمرحلة ما من مراحل التطور"⁽¹²⁾، باحثاً عن مقومات التناقض الطبقي في التراث العربي الإسلامي، وطرق تحولها الممكنة، محمولة على نزعة عربية قومية بأفق اشتراكي ماركسي التوجه؛ ليضع قراءاته الموسوعية في مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي في اثني عشر جزءاً (أتم منها خمسة، بحسب اطلاعي)، متبّعاً بذلك المواضع المادية فيه إثباتاً لموضوعي الصراع الطبقي، والفكر العربي، بوصفه حاضناً للإسلام بنسقه التنويري.

إن تشظي الفكر الإسلامي، فرقاً ومذاهب تاريخياً، وقصور الفكر العربي المهزوم حديثاً، كانا دليلاً نقدياً عند الطيب، على الرغم من تقديمه رؤية نقدية لكليهما في قراءة التراث العربي الإسلامي، راداً ذلك إلى عدمية قراءته قراءة منهجية اجتماعية واقتصادية مادية، تؤسس لحضور عصري له، لا هو منعزل عن العالم، ولا مغلق على ذاته، وغايته تحقيق العدالة الاجتماعية، وإنصاف المظلومين فيه، ناقداً ثبات القراءات التراثية بأصوليتها، محاولاً تتبع متغيرات المادية، وفق المنهجية ذاتها؛ إذ إن "اللاتاريخية والأسطورية تشكّلان الترسانة الثابتة الأصلية للنزعة السلفية في صيغتها النصية الوثوقية، إذ تختزل الأزمان بزمان واحد والأحكام بحكم واحد، ولك في سبيل التأكيد على المبدأ: "الأصول جملة وتفصيلاً تصدق على كل زمان ومكان"، خلافاً للمبدأ الفقهي الحقوقي: "تتغير الأحكام بتغير الأزمان"⁽¹³⁾.

لقد حوت قراءة التراث مادياً كثيراً من الإضاءات الإيجابية، ولا سيما المتعلقة بما سمي بالعصر الجاهلي وإنصافه عربياً، بوصفه جزءاً من التراث العربي الإسلامي، والشخصية المحمدية (عليه السلام)، بما هو نبي وشخصية عربية مركزية، إسلامياً وعربياً، وفي نقد موضوعة العروق النقية، العربية والسامية، وفجاجة التأويل الشمولي العلمي الأنثروبولوجي الأوروبي، ونقد الفكر العربي "الذي يأخذ في الجناس والعروق عامة، وبوحدة الجنس العربي، فذلك لم يعد يدافع عن مواقع العلم، بمختلف فروعه وأنسابه"⁽¹⁴⁾. وتبرز الإيجابية فيها أيضاً، في البرهان على قصور الرؤية الإسلامية

(12) طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، (سورية: دار دمشق، 1982)، ص 41.

(13) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 70.

(14) تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، ص 37.

اللاحقة التي نفت العروبة، وأسمت ما قبلها بالجهالة، وذهبت بعدها إلى التأويلات النصية الدينية التي كرست السلطة المطلقة للخليفة، من جهة، وفرقت الأمة، في جهة أخرى، بين مذاهب وطوائف وملل لا تتوافق، بل تتحارب.

في جانب آخر، يُعد أبرز النقاط المنهجية نقدًا للبحث عن الصراع الطبقي في التاريخ العربي الإسلامي؛ بغية إحداث التغيير الثوري فيه، بحسب تيزيني، تلك النقطة المتفقة أيضًا مع حسين مروة في "الزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، ف"الأيدولوجيا الثورية هي أيدولوجيا الثوريين في المجتمع، أي: الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقيّة والفئويّة بمطلب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة"⁽¹⁵⁾، وهو ما جعل بحوث تيزيني الموسوعية تمتد بهذا التاريخ، منذ ما سمي بالعصر الجاهلي إلى الحاضر الراهن، بالأدوات المنهجية ذاتها، ففي دراسة العصر الجاهلي والمرحلة الإسلامية الأولى وجد تيزيني أن علاقات ذلك العصر علاقات خصومة لا صراع طبقي؛ ومرد ذلك إلى أن القوة الإنتاجية الأساسية للفلاح، بوصفه مصدرًا للخصب (الزراعة)، والإخصاب (النشاط الجنسي الإنساني)، ف"في نطاق علاقات اجتماعية طبقية من نوعية خاصة، حيث إن القوة الاجتماعية المنتجة الأساسية تمثلت بالفلاحين، وليس بالعبيد، ومن إبعاد الفلاحين عن الانخراط في الجيش، وعدم اخضاعهم لأعمال السخرة، بحيث تصبح مسألة الخصب والإخصاب، تمثل نتيجة لمصدر وأساس وهميين، متمثلين في الوجود الوهمي للآلهة الملوكية"⁽¹⁶⁾، وهو ما خفض التناقض الطبقي لحالة تنافسية لا تناقضية.

وهي الدراسة ذاتها التي حاولها حسين مروة أيضًا، من وجهة نظر تاريخية مادية، في تتبع تطورها المادي منذ المرحلة الجاهلية، من حيث "طبيعة العلاقات الاجتماعية العائلية والاقتصادية، كما في الشعر واللغة، بما هي ظاهرة حتمية من ظواهر التطور التاريخي للمجتمع، تتضمن الانقطاع والاستمرار جدليًا؛ إذ لم يبق سكان المنطقة العربية في المرحلة الجاهلية أسرى الطبيعة بمتطلبات إنتاجها الزراعية والحرفية الأولى ونموها اتجاه الصناعة والتبادل البضائي، بل انتقل تدريجيًا إلى ملكية وسائل الإنتاج بشكلها الخاص، واختلاط قوى الإنتاج الزراعي والرعي، فالفلاح ليس القوة

(15) حسين مروة، الزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية: نشأت وصدر الإسلام، مجلد 1، ط 2، (بيروت: دار الفارابي، 2008)، ص 31.

(16) تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، ص 153-160.

المنتجة الوحيدة، بل مترافقة مع ظاهرتي الرعي والرق والعبودية⁽¹⁷⁾، ليصل كلاهما، تيزيني ومروة، إلى أن هذه الدراسة غير كافية لتعليل هذا الانقطاع، وعدم تطوره إلى صراع طبقي واضح (بحسب مروة)، وأنها لم توجد تناقضاً طبقياً، وإنما أوجدت خصومة تنافسية (بحسب تيزيني)، ومن ثم، لم يفض إلى الانتقال إلى مرحلة أخرى من الإنتاج كما حدث في أوروبا، في الانتقال المتتالي من العبودية إلى الزراعة إلى المرحلة البرجوازية، ويردها تيزيني تعليلاً إلى هيمنة طبقة الكهنوت الدينية المتآلفة مع السلطة الملكية طوال المرحلة الإسلامية اللاحقة، وباتت الطبقة الأرستقراطية الحاكمة الممتدة إلى عصرنا الحديث، مع اختلافها الشكلي زمنياً. لكن بمضمونها ذاته.

إن عدم تمييز وجود تناقض طبقي في المراحل الإسلامية الأولى، وعدم وجود إمكانية للتغير فيه، كانت مقدمة لدى تيزيني لتفسير ظاهرة المعتزلة والمتصوفة التي تعني له العودة إلى حالة النقاء الديني والضمير الأخلاقي، فـ "بعد خلاف علي ومعاوية، وأحقية سلطة أحدهما، أتى فريق يقول سلطة الله، ورابع أخرج المسألة من البعد المجتمعي الدنيوي... هكذا نشأ التركيب الجديد: أناس أثقلت عليهم الكوارث والمخاطر، فأثروا الخروج من الحلبة الملتهبة، واعتزال فاعليها، ليعيشوا إيمانهم الصافي من الداخل. وكان ذلك قد جسد حيثيات "الهجرة" إلى "الضمير الأخلاقي الديني النقي"، وهو ما أفضى إلى نشوء تيار يرى نفسه فوق كل التيارات، أي: تيار رفض الاصطفاف إلى جانبها ضمن بعد أفقي، واختار، بدلاً من ذلك، البعد العمودي الذي يجد طريقه وغايته يقودان إلى الله، من دون توسط"⁽¹⁸⁾. وربما يكون محققاً نظرياً في هذا. لكنه لم يذهب قط في اتجاه مناقشة سلطة الخليفة المتمركزة على سلطة النص القرآني في الأساس، ومحاورتها.

تلك هي المنهجية نفسها التي حافظ تيزيني فيها على الجمع بين الماركسية والإسلام، حالة تراثية نقية دينياً من حيث منبت كل منهما، من دون النظر الجدلي إلى سياقاتهما السياسية، في جدلية الواقع والفكر، لتبدو المسألة في فكر تيزيني مركزية الفكرة الأولى منهجياً هي المطلق المفهومي، وعلى الواقع أن يستجيب له، وتعني منهجياً المنطق الصوري (التصوري) لا الجدلي، وذلك حين لم يسعفه الجدل المادي باستخلاص النتيجة والغرض من التحليل المادي في التراث العربي، فنفي الكلية الأولى، بوصفها مقدمة تستلزم نفي النتيجة، فالقول بالتغير يستلزم وجود مجتمع طبقي، وصورياً عدم

(17) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص 230-284.

(18) طيب تيزيني، التصوف العربي الإسلامي، قراءة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، 2011)، ص 95-96.

وجود تغيير يعني لا طبقية بالأساس، وبالضرورة يأتي تفسير العودة نحو الجذر المثالي المتمثل بالنقاء الديني والضمير الأخلاقي تصبح نتيجة حتمية. وتبدو هذه النقطة أشد وضوحاً عندما لا يتعرض إلى جدل السلطة الدينية، وحوارها، ممثلة بالخلفية النصية المقدسة في أحقيتها الدينية في الحكم، وهو ما كان من الممكن أن يقود إلى طرح موضوعة الحريات الفردية الممكنة على أرضية مختلفة منهجياً في التحليل، وبالضرورة تغير دفة المنهج، ولا سيما في جدل الواقع الحالي.

وفي العصر الوسيط من المجتمع العربي، يتمسك تيزيني أيضاً بمنهجه المادي، ويدرسه تحليلاً وفق الرؤية نفسها، الأمر الذي يجعله يخلص إلى النتيجة نفسها، وهي عدم تبلور حامل مادي للطبقة حاملة لواء التغيير ماركسياً، بحسب رأيه، فقد "احتوى المجتمع العربي الوسيط ثلاثة أنماط من العلاقات الاجتماعية الطبقية، هي: الرقراطية والإقطاعية والرأسمالية المبكرة. وبطبيعة الحال، فقد نشب صراع طبقي من نوع معقد المعالم، كان قد حُسم أكثر فأكثر لمصلحة الإقطاعية منها، وهو ما يبرز واقع الرأسمالية التجارية المبكرة التي كانت في الأصل قد نشأت في ظلال الإقطاع الوليد، وفي إطار تلبية حاجاته وتطلعاته الاجتماعية والاقتصادية، بحيث أنها لم تخرج عن كونها الوجه الثاني لمجتمع إقطاعي رأسمالي تجاري مبكر. هذا وإن احتفاظ الدولة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان منوطاً بسيطرتها على الإقطاع المنضوي تحت إطارها، الأمر الذي لم يسمح بنشوء وحدة اقتصادية متماسكة، وذات طبيعة استثمارية"⁽¹⁹⁾.

وفي العصر الحديث، ووفقاً للمنهج ذاته في البحث عن نموذج الطبقة الوسطى حاملة التغيير، يُبرز تيزيني، مرة أخرى، عدم تبلور هذه الطبقة من خلال:

1. إفقارها وتحولها البنيوي والوظيفي.
2. تنامي تحول الثقافة والكتاب سلعة تافهة، وحسب، أمام نمو نزعة الثراء الفاحش.
3. ترافق ذلك مع المصالح الشخصية المادية، والجنسية والسياحية.

ليحدد في الوضوح المنهجي ذلك بنقاط متتالية، ف "تحول الكتاب إلى سلعة تافهة باثرة في أنظار الأثرياء والمستجدين الذين يلهثون وراء مصالحهم المالية والاجتماعية والجنسية والسياحية، مع ترافق الإفقار وافتقار الخبز، تحدث على قدم وساق بالتوازي مع افتقاد الكرامة والحرية. وهما وجهان لموقف واحد، هو بروز الطفيلية. إن حدوث تحول عميق في أوساط الفقيرين والفقراء،

(19) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 35-38

بالاعتبار البنيوي والوظيفي، من شأنه (أي: التحول) أن يقود إلى بنية متجانسة اجتماعيًا وطبقياً وأيديولوجياً، تتصدى لأعباء التقدم والتاريخي والوحيد والوطني والقومي في الوطن العربي، مع أنه أمر مركب ومعقد وصعب، ومتمثل بالحضور الكثيف لقانون التبعية للخارج، وثانيها متمثل في غياب وعي البؤس والإفقار والوعي التاريخي المتناسك في أوساط الفقراء والمفقرين، وهو ما يجعل الكتاب أحد الأركان التي ستقوم عليها الدلائل التاريخية التقدمية للحل..."⁽²⁰⁾.

إن هذا التحليل المادي، على أهميته النقدية، لم يجعل تيزيني يقود دفعة التحليل إلى النقد المنهجي للسلطة، بخلاف النظرية الطبقيّة الماركسية التي تركز على الفعل التوعوي التاريخي، وبالضرورة محور السلطة التوعوي، في دورات البعث العقائدية الممنهجة، إلى وجه وحيد الرؤية، وهي المسألة التي تشترك فيها النظم الاشتراكية والقومية في فرض سلطتها وقمعها المجتمعي، أهمية نقد تيزيني، هنا، لا يمكنها أن تختزل الأبعاد المنهجية في هيمنة الفكر الماركسي أيديولوجياً، وضرورة البحث عن حيز يمكن اصطناعه معرفياً وتنويرياً في البنية العربية، وهذه مجازفة إرادوية فكرية نظرية، فحيث تبدو مسألة التأخر العربي التي طرحها تيار العقلانية العربية⁽²¹⁾، كما حددها نقدياً ياسين الحافظ، متسائلاً مع الماركسية: "لماذا أسقطت الماركسية المؤسسية العربية المُسفّية مقولة التأخر، المسألة المركزية في الواقع العربي. ما إن أسقطت واقعة التأخر، حتى شوهت، أو خصيت، الثورة الديمقراطية، واختزلتها إلى إصلاح زراعي..."⁽²²⁾.

إن التأخر التاريخي، ومقاربات العقلانية العربية، لم تأخذ حيزها الحوارية والنقدي في فكر تيزيني، لا لكونه يختلف عنها، بل لأن الطبيعة الفكرية العقلانية فيها لا تستند بالضرورة إلى الماركسية منهجاً، فحسب، بل تستند أيضاً إلى فكر عصر الأنوار الحداثي المبني على مثلث الليبرالية في الحرية الفردية وحق الرأي والتعبير، وحرية المعتقد، وممارسة السياسة، وجذرها في الديمقراطية. تلك التي اتخذت توجهاً واضحاً في النقد المعرفي التاريخي، وفي نقد السياسي الحاضر، وقلما حاورها تيزيني؛ كونه في

(20) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 10-15.

(21) يمكن مراجعة كتابات ياسين الحافظ في الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، والياس مرقص في نقد العقلانية العربية، على سبيل المثل وغيرهم الكثير في موضوعي التأخر التاريخي العربي، ومقاربات العقلانية السياسية والفكرية حين تتجرد من نماذجها الأيديولوجية والعاطفية وتبحث بالضرورة في مفهوم الدولة العصرية بمرجعية فكر عصر الأنوار التحرري.

(22) ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ط2، (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص 102.

عداء مباشر مع الامبريالية الغازية، ومن خلفها الليبرالية نتيجةً. وهذا خلاف ليس في المنهج المعرفي، فحسب، وإنما في طبيعة التوجه السياسي أيضاً، وهو ما أعفاه من معالجة المشكلات السياسية الراهنة، ولا سيما على مستوى مفهوم السلطة السياسية.

ومع اتفاهه في المنهج الماركسي في التحليل مع الدكتور سمير أمين، إلا أن أمين يؤكد أن فكر التحرر العربي قد تجاهل عمداً الديمقراطية، على الرغم من نقده الشديد للرأسمالية العالمية "أطروحة التحرر الوطني القديمة تجاهلت الديمقراطية، والحركات الشعبية الجذرية للتحرر الوطني تتسم بتغليب البعد الاجتماعي التقدمي على وعيها الديمقراطي"⁽²³⁾. وعلى العكس من هذا، قادت ماركسية تيزيني إلى التصالح مع السلطات الحاكمة الديكتاتورية -على الرغم من نقده دولتها الأمنية- في مواقع عدة، سوى نقاط الخلاف مع موضوعات الفساد الإداري والقضائي والمالي؛ إذ افترض أن إلغاء الفساد إصلاحياً يقوض سلطتها السياسية.

لربما كان مصيباً أو مخطئاً، والآخرين في حيز من هذا وذاك، فلا حقيقة مطلقة في هذا، لكن المنهجية المطروحة موضوع النقد والمقارنة النقدية، هي ما تستوجب الوقوف عندها، وهي التي قادت تيارات المعارضة السورية إلى الخلاف المنهجي العميق أيديولوجياً على وجهة التغيير في المسألة السورية التي تباينت بين "الإسلاموية" و"العلمانوية"، حدين متطرفين، وما بينهما كثير من التيارات الماركسية والقومية التي لم تستطع التعامل مع الحدث الثوري بعيداً من نموذجها الطبقي، ومثله القيادي في الثورة، فأوجدت حالة شبه وسطية بينهما، وسواء اتفقت أم اختلفت مع تيزيني، إلا أنها لم تخرج عن موضوعتي الصراع الطبقي غير المتوافر على أرض الواقع، وقيادة الثورة، والتوعية النظرية الثقافية المطلوبة للمظلومين والمقهورين، وحياتهم المستباحة قتلاً وتهجيراً، كمن يشرح ميكانيك السوائل لغريق يبحث عن قشة نجاة من موت محكم، حصاراً أو تدميراً، وهذه إلى اليوم موضوع جدال لم يُحسم منهجياً، سوى ببعض وجهات نظر نقدية، تغلب فيها المسألة السياسية التي لسنا بصدد إيرادها هنا.

إن السلطة، والسلطة الأمنية، في موازاة التأخر التاريخي، هي الموضوعة المفتاحية في المسألة العربية المعاصرة، فالاختلاط التاريخي الطبقي في مجتمع لم ينجز كل مهمات الثورة الزراعية والصناعية، وتختلط في بنائه مجموعة نماذج الطبقة التاريخية المدروسة ماركسياً وتاريخياً، كما استنتجها تيزيني، ولا تؤدي فيه السلطة، بحسب سمير أمين، دور الوسيط التجاري (الميركنتلي)،

(23) سمير أمين، بعض قضايا المستقبل، (بيروت: دار الفارابي، 1990)، ص 50.

فحسب، بل المتصالحة مصلحيًا ونفعيًا مع البرجوازية المحلية ورجال الدين، بكل تنوعاته المذهبية، بحسب خلدون حسن النقيب، والأشد دهشة مع النموذج الثقافي المتمثل بحيز كبير من "اليسار الماركسوي"، بحيث تحقق معادلتى الحكم والمال.

إن نهج تيزيني، هذا، لا يجد فيها حلًا يتفق ونظريته المادية تلك، وهو ما أشار إليه حسين مروة كما ذكرنا آنفًا. وبالضرورة، فإما أن المنهج الماركسي باتت أدواته المنهجية لا تستطيع الإجابة العامة، كما افترضت، عن معطيات التاريخ بكاملها، وهذا سؤال معرفي يحتمل الإجابة الممكنة، وهو موضوع عمل مستقل مفصل وموسع، لا تتسع له مساحة البحث الحالي، بعنوان "الأبستمولوجيا في مواجهة الماركسية"، أو أنها شكلت أيديولوجيا حاجبة رؤية الواقع، في الفكر العربي عامة، وتيزيني تحديدًا. ونتساءل مع جاد الكريم الجباعي فيها: "لماذا جرى تحويل الماركسية استبداديًا في المجتمعات المتأخرة عامة، وفي مجتمعاتنا خاصة، ولماذا جرى تحويل الفكر إلى أيديولوجيا، أي: إلى حجاب يحول دون رؤية الواقع كما هو؟"⁽²⁴⁾، لتصبح إعادة قراءة الواقع، وفق منهج مختلف، ضرورة معرفية يحاولها السوريون اليوم بطرق ومناهج عدة.

الداخل والخارج: الإمبريالية والبرجوازية والقومية

بات كتاب "الإمبريالية أعلى مراحل الاستعمار"⁽²⁵⁾ مرجعية فكرية للحركة الشيوعية العالمية، فلم تقتصر حالة العداء للرأسمالية في نموذجها الاستعماري فحسب، بل هي امتداد في الأصل لنزاع مشروع الليبرالية والاشتراكية، فإن أغفلنا سياسيًا أن الاتحاد السوفياتي كان دولة استعمار وهيمنة فكرية عقب الحرب العالمية الثانية في أوروبا الشرقية، وفي أفغانستان عسكريًا بعدئذ، وأكدنا حق تقرير مصير الشعوب، والحق الوطني في التحرر من الاستعمار، أيًا كان شكله أو لونه، وهذا حق لا نزاع فيه؛ لكن أن نتغافل منهجيًا عنها، ونقف عند الطرف الآخر الليبرالي، والخلط بين الاستعمار والفكر الكوني، بوصفه فكرًا إنسانيًا عابرًا للقارات والحدود، فهذه معضلة.

إن معضلة الفكر السياسي العربي القومي ذاتها التي كرست فكرة العداء للغرب، بوجهه الإمبريالي،

(24) جاد الكريم الجباعي، قضايا النهضة، (دمشق: دار علاء الدين، 2003)، ص 79.

(25) فلاديمير لينين، الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية (بيروت: دار الفارابي، 1956)، ص 169.

بما هي وصفة جاهزة للهيمنة على مقدرات الشعوب ونهبها، هي ذاتها المنطلق السوسيوثقافي الذي أراده طيب تيزيني في كتاباته التراثية ذاتها، فكيف وإن حُمّلت على أرضية ماركسية أداتيه في التحليل، فيؤكد تيزيني أكثر من مرة أن بروز "السياسة متلاحمة بأيديولوجيا اللاتاريخية، تولد موقفًا طريفًا بما ينطوي عليه من هجانة وقصور وإصلاحية. ولا بد من الإشارة إلى أن رفض العقائد الحتمية الاشتراكية أتى في إطار رفضها من القوى البرجوازية الامبريالية، وهو يفضح المقاربات بينها وبين البرجوازية العربية، مع الاختلاف العميق بين النمطين، وهو ما كان بمنزلة توحيد بينهما على الصعيد الأيديولوجي الوظيفي، ضمن علاقة الداخل والخارج، ووفق السياق الذي اكتسبه الوعي العربي النهضوي، تحت وطأة التواطؤ مع الامبريالية الغازية، من طرف، وفصائل الاقطاع وما قبله في ذلك العالم، من طرف آخر"⁽²⁶⁾، وهذا ما يقودنا بالضرورة إلى التوقف عند منهجية تيزيني في ذلك من خلال النقاط الآتية:

1. رؤية مادية تاريخية للتراث العربي الإسلامي، تثبت حضوره التاريخي، بوصفه عصرًا ذا مقومات حضارية مستقلة بذاتها، وترفض وجود فكر كوني إنساني متفرد ومستقل عن المنتج السياسي بوجهه الاستعماري، ففي حوار المطول مع عابد الجابري يرفض تيزيني تقدير الجابري اكتفاء التحليل الماركسي للمجتمع العربي باقتصادية طبقية، بينما يذهب ذاته إلى تكريس فكرة الداخل والخارج، رافضًا فكرة التداول الحضاري للفكر والعقلانية، أو ما أسماه الجابري بـ "صدمة الحضارة"، فبحسب تيزيني "كيف لخارج ما أن يحدث في داخل ما نهوضًا ويقظة، إن لم يكن هذا الداخل قابلاً لذلك، ومهيئًا له، وواعدًا في بنيته الأساسية. وبصورة أكثر خصوصية، فكيف إذا كان، أي: الخارج، ذا طابع امبريالي واستعماري كولونيالي، يقوم على استتباع الآخر له بنيويًا ووظيفيًا؟"⁽²⁷⁾.

2. الوجه الوحيد للغرب هو الامبريالية الغازية والمستعمرة؛ إذ تتجلى وتتكشف بعلاقة غير متكافئة بين الداخل "نحن" والخارج "هم"، فـ "التواطؤ الامبريالي العربي، الاقطاعي وما قبله وما بعده، بما رافقه من قسر وعنف وشراسة، ظل في أساس الأمر محكومًا بقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج؛ مرد ذلك عدم التكافؤ التاريخي في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

(26) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 111-113.

(27) تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 241-242.

والثقافية"⁽²⁸⁾. فان كان الجدل الماركسي بذاته يفترض حضور الأنا والآخر في الحيز السوسيوثقافي لكليهما، فكيف لا يجيزها تيزيني ماركسياً؟.

3. رفض الهيمنة الغربية الاستعمارية حق تاريخي، شأنه شأن رفض أي هيمنة استعمارية أخرى، لكن أن تختلط تلك مع فكر الليبرالية التحرري ومنتجاتها في الديمقراطية والدولة الدستورية القانونية، على أنهما وجهان لعملة واحدة، فهذا موقع فكري أيديولوجي منحاز عاطفياً لا تحليلياً. إن مقابلة النزعة الأوروبية المركزية المتعالية بمثلتها الاشتراكية الأكثر عدالة، والنزعة القومية شعورياً وعاطفياً، والبحث في التاريخ عن مقومات مادية لثراث عربي إسلامي مقابل، يخفض المسألة الوطنية من حيث الحقوق والحريات المستلبة بحكم السلطات الأمنية المهيمنة في المنطقة، إلى موضوع إصلاح إداري وقضائي ومالي فحسب، من دون الأخذ، في العمق، بمسبباتها الجذرية في الاستبداد الشرقي الديني تاريخياً، والاستبداد العسكري الحديث، ويقود إلى شكل من التماهي، بديلاً عن السلفية أو الأصولية، مع حالة تراثية نقية، يبحث عنها تيزيني في مخيلته الفكرية، من دون تموضعاتها الواقعية، كما أثبتتها هو نفسه.

4. النموذج التفكيكي في الفكر العربي الذي أدرجه تيزيني مركّزاً ضد المعاصرة، بوصفها استلاباً للإمبريالية الغازية، ترافقت مع رفضه الأصولية، والانغماس في الماضي السلفي أيضاً إسلامياً، ومثلها التلفيقية والتسويغية وجدانياً "إن طرائقهم، تلك، تمثل جوانب أيديولوجية تبريرية مزيفة معرفياً، ومزيفة الواقع العيني المتسلط عليه، تمثل واحداً من الكوابح والمعوقات الأساسية نهضوياً، وإذا أردنا أن نضبطها مصطلحياً، فإننا نجدها تندرج بشكل رئيسي، ومن حيث الأساس: النزعة السلفية، نزعة المعاصرة، التلفيقية، المركزية الأوروبية، التحييدية"⁽²⁹⁾. وقد حُددت منهجياً لديه بالعلاقة بين الواقع الاجتماعي والفكر التاريخي التراثي، بكونها ليست بسيطة ومباشرة أو ميكانيكية، بل حلزونية متوسطة، بحسب المرجعية الجدلية الماركسية، وهو ما قاده بنينياً إلى البحث عن بنية نقية إسلامية اشتراكية، لم تلمس مسوغات وجودها لا في التاريخ التراثي مادياً، بحسبه، ولا في الواقع السياسي المعيش والمعاصر.

(28) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، مرجع سابق، ص 20.

(29) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 25.

إن معادلة الداخل والخارج معادلة مستقرة في وجدان تيزيني سوسيوقائياً، يختلط فيها الطفو الشعوري للقومية والوحدة العربية، فترفض كل منتج غربي، بما هو فكر كوني مستقل عن الأبعاد السياسية، فالعقد الاجتماعي، ودولة الحقوق والمواطنة الليبرالية، وفكر عصر الأنوار الأوروبي، منتج إنساني عالمي، استقى من المنتج العربي الإسلامي بذوره العلمية والمعرفية، تلك المتمثلة بفلسفة ابن رشد وابن خلدون، وغيرهم كثر، كما في فن العمارة الإسلامية والتقدم العلمي الطبي في التشرح والبصريات والرياضيات وغيرها، على الرغم من أن الإسلام وقتئذ كان غارياً أوروبا في إسبانيا، وصولاً إلى الجنوب الفرنسي. بينما لا يجوز عكس هذا عربياً؛ كون العلاقة بين شرقنا وغربهم غير متكافئة اقتصادياً، في تراجع منهجي واضح عن موضوعة الفكر الإنساني العام، بما هو منتج كوني، إلا إذا أراد هو منه الأحقية الماركسية، فحسب، كونها لم تغز دول الشرق الإسلامي مثلاً، أو أنها الرؤية الإنسانية الأواحد بحسبه.

وهنا يجوز تيزيني منهجيته تلك بالقول، بحسب عمر بن الخطاب (رض): إن الضرورات تبيح المحظورات، فضرورة إنصاف الطبقة العاملة والمظلومين في المجتمع العربي، وتحقيق اشتراكيته، تستلزم نقض أصوليته، ونقض استلابه الغربي، بوصفهما محظورتين معيقتين نهضوياً. لكن ذلك هل يجوز رؤية وحيدة لتشكله في مشروع تفصيلي موسوعي للنهضة العربية، ذات التراث الإسلامي بوجهة اشتراكية؛ حتى لو كانت في جذرها سلطة ديكتاتورية؟

يدرك عميقاً الطيب هذا، ولكن أخذته المنهجية ذاتها نحو طريقة تصورية مختلفة نظرياً، ومتماهية تراثياً. لكنه، ومع ثورات الربيع العربي وشبابه، بداية تشكل موجاتها الأولى، وإعلائها من الحريات والمدنية والعصرية، بعيداً من أي أدلجة قومية أو إسلامية أو ماركسية (وهذه المتنازعة سياسياً على حساب ربيع المنسحق سياسياً إلى اليوم)، بما يشبه عصر الأنوار الأوروبي في بداياته؛ شباب الربيع العربي وثورته، تلك، قد تكون الأساس التي دفعت تيزيني إلى القول "إن كل ما كتبت في حياتي أصبح ملغى، وفي حاجة إلى إعادة نظر"، كما ثبتناه آنفاً، وهي اليوم ستنتج كثيراً من الدراسات الحديثة في ثورات الربيع العربي، وفي نتائجها السياسية والكارثية، ومحاولاته الفكرية والنقدية، وتحاول شق طريقها في النقد والنقد الفكري؛ للتأسيس لفكر بلا أصنام أو مقدسات، إسلاموية كانت أم قومية أم اشتراكية أم معولمة.

في التماهي المنهجي التراثي

إن دراسة التراث العربي الإسلامي، وإخضاعه للأدوات المعرفية الماركسية، شكل اضاءات فكرية في بعض جوانبها، لكنها لم تستطع عند تيزيني الوصول إلى آلية طرح مشروع نهضوي مغاير لواقعها المتردي، والحديث بالتحديد.

إن إلزامية التحول الطبقي، وحتميته، التي لم يجد لها تيزيني مسوغات تاريخية كافية، وفقاً للمنهج الماركسي ذاته، دفعته إلى البحث عن هذه الطبقة في العصر الحديث، ودراسة موجبات عدم تشكلها؛ فالحتمية الاشتراكية وإنصاف المظلومين هاجس الطيب تيزيني، وفق محاولته المنهجية هذه؛ إذ إن "تحديد الطريق الذي يقود الوطن العربي إلى تحقيق شطري الحقيقة الكبرى التي تحكم آفاقه الناهضة، وهما الوحدات الوطنية الديمقراطية في أقطاره المكونة له، ووحدته القومية التقدمية من طرف، وتقدمه الاجتماعي التاريخي نحو نظام اجتماعي اقتصادي، يتجاوز التخلف التاريخي المزمّن، ويحقق العدالة والحرية للكادحين المنتجين من طرف آخر... وذلك من موقع المنطلق المنفتح الديمقراطي، من دون موارد أو غمغة، أن مواقع الطبقات المنتجة الكادحة في هذا الوطن، بصفتها البديل التاريخي الضروري والوحيد فيه، والفكر الذي يصوغ هذا البديل فكرياً، ويناضل من أجله، وتحت رايته"⁽³⁰⁾.

إن هذه المنهجية، متضمنة النية والهدف وأدوات التحليل المعرفي، قادت تيزيني إلى عدم التعرض المنهجي لموضوعات رئيسة ثلاثة في هذا التراث، قديمه وحاضره:

1. قدسية النص الإلهي الإسلامي، والسلطة السياسية المبنية على أساسه.
2. السلطة الديكتاتورية ونموذجها العقائدي في العصر الحديث، بسماتها القومية الزائفة.
3. الليبرالية وحرية الفرد ضمن إطار دولة الحق والقانون، وبمنتجها السياسي في الديمقراطية.

الأمر الذي جعل تيزيني يذهب منهجياً، ذهاباً طوعياً، إلى التماهي بالتراث الإسلامي بقدسيته النصية "النقية"، وتجريده من التعاليم الأرضية لمصلحة تعاليم أكثر عدالة في نصوصه، فعلى الرغم

(30) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص7.

من نقده الشديد للاغتناء الفاحش في الوسط العربي الإسلامي، وتفريقه بين المظلومين والفقراء الباحثين عن حريتهم وكرامتهم، وبين الباحثين عن مصالحهم الفاحشة، كما في ظاهرة دول الخليج العربية، وتبدو مرجعيته مقولة "الإخلاص لله وحده" التي تُعدّ حمالة أوجه. لكنه أعاد في حوار مع البوطي تلك الإشكالية للبحث في حواملها المنبثقة من قراءة النص القرآني، لا النص في ذاته، وفرق بين القرآن "ككتاب تنزيل، نزل نجمًا نجمًا، وكتاب تأويل بلغ كذلك نجمًا نجمًا"⁽³¹⁾، وبين الكتاب الإسلاميين اللاحقين الذي لا يدركون المعنى التاريخي بكتاباتهم، وكيفية مواجهة مشكلات الحاضر وتحديات العصر التي يطرحها تيزيني في كيفية الوصول إلى مجتمع العدالة عبر الاشتراكية، من دون نزاع مع التنزيل والعدالة القرآنية نصًا. تلك التي أتاحت مساحة واسعة من الاتفاق العريض في حوار مع محمد سعيد رمضان البوطي؛ إذ يرى البوطي أن هناك فرق بين الإسلام، بما هو تعاليم وأنظمة حكم، وبين الإسلام جوهرًا، ويفرق بين تطبيق الدستور على أرضية أن الشريعة الإسلامية مصدر من مصادر الدستور، خلافًا للإسلام دين الدولة، فجوهر الإسلام يرفض تلك الدعوة في الإسلام السياسي التي تدعو إلى محاربة المذاهب الوضعية بالعنف، ف"الإسلام الجوهر هو الضامن والكفيل، لا أنظمتها وأحكامه الفوقية المفصلة عنه"⁽³²⁾.

وعلى الرغم من هذا، تجد خلاف الرؤيتين بين تيزيني والبطوطي في موضوع الحقيقة القرآنية التي يراها تيزيني حقيقة متعالية، ليست حكرًا تأويليًا على أحد، أو مذهب دون غيره، سوى تنزيله الأول، بينما يبيحها البوطي؛ كون الحقيقة هنا مفهوم فلسفي، ليس سوى صورة من صور الواقع وفهمه، وهو ما يتيح تنوع القراءات، وبالضرورة التأويل والتسويغ الذي يرفضه تيزيني، من حيث كونه يبيح الاعتناء كما الإفكار، وهذا ضد العدالة القرآنية والمحمدية أصلاً، والماركسية عصريًا. فحسب رأي البوطي ثمة سؤال: "فليقل لي الدكتور تيزيني، كيف يمكن أن يحتضن القرآن كل أفهام الناس، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ومذاهبهم الدينية والفلسفية والأخلاقية، ثم يكون كل هذه الأفهام المتناقضة حقيقة"⁽³³⁾.

(31) محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني، حوارات لقرن جديد، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ط2، (بيروت: دار الفكر، 1999)، ص 89-133.

(32) المصدر السابق، ص 24.

(33) المصدر السابق، ص 213.

ومن جهة أخرى، تقوده هذه النزعة التصالحية مع مرجعية النص العادل إسلامياً، كما هو ماركسياً، إلى موقع من الدفاع العاطفي عن القومية العربية، من دون نقد فعلي لمؤسسات الأنظمة الحاكمة الديكتاتورية العربية، والبحث في الحاضر العربي عن حالة إصلاحية في النظام السياسي وحده، من حيث معالجة مظاهر فسادده (كما أشرنا مرات أنفاً).

إن هذا التماهي التراثي، عامة، في فكر تيزيني تجلى بوضوح في:

1. الإضاءة التاريخية على نماذج فكرية مادية، تختلف مضموناً عن القراءة الإسلامية المهيمنة على التراث، وتذهب إلى الأصولية والسلفية، تمذهباً وفعلاً سياسياً، إلا أنه نفى منها جانبها المثالي، فكرياً فحسب، تبعاً للنهج الماركسي المادي، وثبت من جانب آخر حضورها التاريخي حضوراً مستقلاً، بوصفها حضارة عقلية ذاتية الحضور في مرجعيتها النصية الأولى، وليست مرحلة تاريخية بين أوروبا القديمة والحديثة، بحسب الجابري.
2. الخلط المنهجي الماركسي بين الليبرالية، برافعتها الديمقراطية وجذرها في العقد الاجتماعي، مع النموذج الغربي الامبريالي الغازي، أحاله على تجاهل حضور عصر الحريات الفردية، وإذابتها في نموذج الأمة العادلة، في مقابلة التمرکز الأوروبي ذاته.
3. القومية العربية هي ذاتها نموذج معمم، وواسع الهوية، يكرس موضوعتي عداء الإمبريالية، والنموذج الاشتراكي الشرقي، من دون الأخذ بالتجارب الحديثة والعصرية؛ لتكون المصلحة الوطنية أولاً. فالفارق الحضاري غير المتكافئ جعل هدف الوحدة العربية والقومية العربية نموذجاً متماهياً فكرياً مع التراثية الأم، متوافقة مع التوجهات السلطوية الأمنية في طروحاتها القومية الزائفة، وهو ما جعل الإصلاح السياسي مدخلاً لكل عمله السياسي، حتى بدايات الربيع العربي، وثورة شبابه.
4. البحث الدائم عن فكرة نظرية في المنهجية الماركسية، عن الطبقة الوسطى، والأسباب الداعية إلى عدم تشكيلها، من دون التعرض تعرضاً مباشراً للسلطة الأمنية العسكرية، مع تأكيده تفكك الطبقة الوسطى سلطوياً، ليغدو المشروع النهضوي لديه هو كيفية استعادة تكون هذه الطبقة بوجود هذه السلطات، أو بدونها، ف"منذ بداية السبعينات من عصرنا أخذنا نواجه حالة نوعية من التفكك والتداعي ضمن أوساط الفئات المتوسطة من المجتمع، هؤلاء المفقرون الذين كانوا ينتمون إلى الفئات الوسطى إياها، مع تعاظم مطرد عمقاً في القوة الاقتصادية الاستهلاكية غير المنتجة والتابعة لدى أفراد هذا الأخير، أي: الحقل الطبقي الأعلى، ومن ثم بلهات وراء تدعيم مصالحه

الاقتصادية، وتكريسها بطرق وأشكال مسوغة على نحو ما تسويغاً قانونياً زائفاً، وانتهاء بالتهريب واللصوصية والنهب والتجارة بمقدرات الوطن المالية منها، والأثرية القومية والثقافية"⁽³⁴⁾.

5. الاستعداد المنهجي الماركسي، برافعته الشيوعية، جعلت التاريخ أمام تيزيني جملة من المقدمات تستلزم النتائج، وفق منطق صوري يخفض الجدل الماركسي ذاته؛ إذ إن النموذج التراثي المكتمل إسلامياً، والمحمول على عروبة وقومية، تستلزم الاشتراكية نتيجة حتمية. فالنص الإسلامي والعدالة في بناء النصية، ومقدمات النزعة الإنسانية والمساواة بين العرب والأعاجم، وتحرير العبيد، مع وجود فكر مثالي تمثل بالصوفية تاريخياً، هي مقدمات يمكن البرهنة بسهولة صورية عليها، بوصفها كليات أثبتها مراراً للوصول إلى الاشتراكية، وفي هذا لا تحتاج السلطات العصرية سوى إلى إصلاح بطانتها الحاكمة، وفسادها الإداري والقضائي والتعليمي، وتصالحها مع الدستور الحالي، بمرجعيتها القومية الوحودية، والنصية الإسلامية، ذات التوجه الاشتراكي؛ لتصبح بذلك هدفاً حتمي النتيجة والتحقق.

بقي تيزيني منسجماً مع ذاته، فهو المسلم المتنور، واسع التصور، القابل لحوار المختلف معه، المنتهي عروبياً ووطنياً. لكن هذه الميزات الشخصية الوجدانية لا تكفي أدوات التحليل المنهجية، وبالضرورة الإنتاج المعرفي العصري والحديث. تلك التي فاجأته بها ثورات الربيع العربي، ولاسيما الثورة السورية. وما اندياحه بها، تظاهراً وحواراً مع كل أطيافها السلطوية والمعارضة والإسلامية، إلا لتلك النزعة المتماهية مع حضوره الوجداني العام، والمرتبطة بالتراث من دون سلفية أصولية، وبالعصر من دون علمانية، وما بين هذا وذاك، طرفي المعادلة الأقسى في تنازع الهوية السورية، كان الإصلاح نموذجاً واضحاً للتماهي عند تيزيني، مثلثه الأوضح: الماركسية، التراث، القومية في حالة تثبت أفكاره، ولكنها ترفض الليبرالية بكل معطياتها، وترفض المتغيرات الكبرى في تاريخ البشرية، ولا سيما على مستوى الفعل التغييري العريض في بنى المجتمع لحظة اجتياحها ثورياً.

في مقارنة معرفية في منهجية طيب تيزيني، تلك المبينة على جملة من الكليات الكبرى، كليات الفلسفة المثالية والمادية التاريخية، والنزعة العروبية القومية، حيث يتراصف بعض هذه الكليات إلى جانب بعض تراصفاً واضح المعالم في فكره التنويري، وربما يأخذ السياق النقدي بعداً آخر مع الزمن

(34) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص-10 12.

في نموذجها الفكري، من حيث كونها توجد حالة انسجام عام مع ما يسمى إلى اليوم بثقافة الشرق المنحلة في المثل العليا، والوصايا الدينية المتماهية مع التوجه الاشتراكي المثالي، وهذا مرهون بالتاريخ من دون حتميات أو أصنام. والنقد في هذه النقطة متمثل لا لتيزني فحسب، بل لذلك النموذج من الفكر العربي الذي افترض إمكانية حل المشكلات المجتمعية بطريقة نظرية تعالج فلسفياً بمناهج عدة، من دون محاولة الوصول إلى موضوعية الحريات الفردية، وحقوق الفرد المادية والفكرية، ولا سيما لجيل الشباب الذي لم ترضه قط أقفاص الكليات هذه، ولا أسرها لمعنى وجوده، ولا سيما في عالم التقنية وثورة المعلومات، فاقتحم أسوار الاستبداد بكل تموضعاته وتصالحاته التاريخية مع رجال الدين والأحزاب الشيوعية وغيرها، وليس مع نظام الوصايا الأبوي البطريكي وحده، بحسب تعبير هشام شرابي⁽³⁵⁾، فكان حدث الربيع العربي ب بداياته، وما انتكاساته سوى لمواجهة متعددة الأطراف للسلطات الشمولية والأيديولوجيات النظرية محكمة الإغلاق بالكليات تلك، سواء كانت إسلامية أم اشتراكية أم قومية، حتى وإن كانت محمولة على خلفية إيمانية، تمثلت في إطلاقية النص القرآني والعدالة الاجتماعية، وحتمية الاشتراكية في المنهج الماركسي، كما هو فكر طيب تيزني، فهل سيقود هذا إلى التصوف مرة أخرى، كما رآه تيزني سابقاً "التصوف نشأ ليملاً فضاء في الحضارة العربية الإسلامية؛ ذلك هو الفضاء الروحي الإنساني المفعم بالشوق إلى العدل والحرية والمساواة والتسامح والأخوة بين البشر، وذلك عبر جدلية الإنساني إلهياً، الإلهي إنسانياً".

إن هيمنة نصين كبيرين على منهجية تيزني، نص قرآني ذو قداسة إلهية، وآخر ماركسي يوازيه فكرياً، هي خلاصة العمل المنهجي العام للطبيب في البحث التراثي، بدءاً من المرحلة العربية الجاهلية، مروراً بالمراحل الإسلامية المتعددة، حيث المرحلة الاقطاعية، وصولاً إلى العصر الحديث والمرحلة البرجوازية "وصولاً للبحث في ضرورات وأبعاد وآفاق ثورة ثقافية في الواقع العربي الراهن، في إطار ثورة اجتماعية اشتراكية، تكتسب شخصيتها في هذا الواقع المبعثر حالياً والموحد مستقبلياً، وضمن علاقتها مع التاريخ والتراث العربي الفكري"⁽³⁶⁾، وهي ذاتها مشكلة تيزني العامة، سواء في التكرار والتوصيف والتضمين الموجه، وأيضاً عدم القدرة على الخروج على تاريخيته المادية الماركسية، وحالة التماهي التراثية، هذه، إلى موقف أكثر جذرية حتى من مسلماته وفرضياته ذاتها التي قادته إلى هذا التماهي، من دون نتيجة نظرية أو فكرية أو ممارسة سياسية شيوعية/ ماركسية أو اسلامية تفيد

(35) هشام شرابي، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، د.ت)، 1993.

(36) تيزني، من التراث إلى الثورة، ص 18-25.

مشروعه النهضوي، فهل المشكلة في الواقع الذي لا يستجيب لنظرية، أم ثمة إشكالية في هذا الاتجاه؟

في الخاتمة وسؤال الكونية: تيزيني الإنسان والفيلسوف

إن نقد المنهج المعرفي لدى فيلسوف موسوعي كالطيب تيزيني يحتاج مجلدات، وأعترف أن كل موضوع من موضوعاته التي تناولتها هذه الدراسة النقدية تحتاج كتابًا وأكثر، وهذا رهن بالفكر العربي عامة، هو نقد للفكر ذاته في ذاته بالمبدأ، وقصورنا عن الدخول في معترك موضوعه الفرد وحياته أولاً، الفرد/ الـ "أنا" في علاقاته مع الـ "نحن" الجمعية -و- "نحن"، هذه، قبيلة أو طائفة أو دين أو حزب أو أمة، وتراث بأكمله، واقتحام أسوار العلوم الحديثة، والانفتاح عليها، تلك التي باتت تتجاوز أفاق نموذج الكليات والمطلقات التعميمية، والذهاب في اتجاه فلسفة العلوم (الأبستمولوجيا) نقدياً، وليس بالضرورة منهجياً (مؤكد الملاحظات النقدية الآتية لا منهجيتها التي نرى بواعث تشكلها الزمني)، فاللغة، بما هي محتوى وأداة الفكر، ليست شكلاً منطوقاً عربياً أو أعجمياً، كما تقول النظريات القومية العصبوية، بل تدخل مع الألسنية الحديثة لغوياً إلى المشترك الإنساني في النغمة والصوتيات (الألسنية) وبالضرورة العقل والفكر الإنساني العام حيث يعتبر "الفونولوجيا اللغة، اتساقاً صوتياً، تربطها علاقات مجردة، تكشفها عمليات عقلية صرفة، وقيم خلافية بحتة"⁽³⁷⁾. وكذلك في مناهج التعلم والتعليم الحديثة المتخارجة مع دورات الإعداد والتوعية العقائدية الحزبية، البعثية أو الشيوعية، للبحث في إمكانات جيل الشباب وقدراته ومواهبه المكنونة والإبداعية، المبتورة استبدادياً، اعتقلاً وتهجيراً، في خلفية مرجعية جدلية تتجاوز فكرة المقدمة والنتيجة الصورية، فالكل ليس مجموع أجزائه تماماً، بل أكبر من مجموع أجزائه⁽³⁸⁾ تبعاً لمفاهيم النسبية الأينشتاينية، وكذا الإنسان، وهو ما بات يلتمسه السوري في بلدان الشتات والهجرة، مع الأسف، إبداعاً وإمكانات تتفوق، بدلاً من أن تحتويه أرضه ووطنه بإمكاناته الخلاقة.

إن الممكن المتشكل في واقع اليوم يعيد سؤال العلاقة الجدلية بين الفرد والدولة، الإنسان والكون،

(37) ريمون طحان ودينيز طحان، فنون التقعيد وعلوم الألسنية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983)، ص 141.

(38) مصطفى ناصف، نظريات التعلم: دراسة مقارنة، سلسلة عالم المعرفة عدد 70، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983)، ص 200-210.

هو سؤال الخوف من الحرية عند أيرك فروم؛ إذ "يُقمع التفكير النقدي عادة مبكراً"⁽³⁹⁾؛ وبالضرورة سؤال السلطة والمعرفة خارج أسوار الطبقة الأُسرة والمهيمنة، والمنهجية المدمجة للأفراد في بوتقة توجه وحيد، يلغي الحريات والحقوق الفردية لمصلحة جهة حاكمة، طبقة أو فرد ديكتاتوري، حتى وإن كانت غايته أو نيته "خيراً"، كما نقدها فيلهلم رايش، بقوله: "قفي، قفي، أيتها الجماهير البروليتارية. ألا ترين أنني محررك."⁽⁴⁰⁾

إن الحرية حق إنساني أول، وبالضرورة الديمقراطية كذلك، بما هي منهج فكري لا سياسي فحسب، فثمة وجه آخر للعدالة بخلاف الطرح الماركسي "المحبب" لدى "اليسار العربي"، ولنجز القول بأن ثمة بواكير معرفية تتبلور على أرضية ثورات الربيع العربي، تستهدف الكونية والوجود الإنساني، وستشق طريقها، على الرغم من كل تعثرنا التاريخي والسياسي اليوم والمنهجي السابق.

إن الفكر الكوني الباحث اليوم عن تجاوز قصور المنهج الماركسي، واغتراب الفكر النيوليبرالي، وهيمنته بذراعه التقنية الطولى في ثورة التكنولوجيا، بدأت معالجاته الأولى تأخذ أبعاداً أبستمولوجية مختلفة. يذهب يورغن هابرماس مع العقل التواصلي المنفتح إنسانياً، خارج حدود الكليات الأولى في المعرفة، خارج حدود العصبية القومية والفئوية الضيقة، والمنهجية الأدواتية الموجهة⁽⁴¹⁾، ماركسية كانت أم رأسمالية أم تقنية معولمة (نيوليبرالية)، تستهدف اصطناع الثقافة وتوجيهها وظيفياً؛ ليميز بين عقليين: "عقل تواصلي وعقل أداتي"، في الأول نقد لأتمتة الحياة وتشبيهاها في عصر العولمة والتكنولوجيا، وبالضرورة التواصل البشري اللغوي والحسي؛ لكسر أطواق العزلة، وهيمنة الحياة المادية الشبكية والرقمية، والثاني هو العقل الاستثماري النفعي، وهو المنتج العصري الحديث الذي يجب استخدامه في خدمة الإنسان ومصلحته، لا أن يكون هو المهيمن والمسيطر؛ في هذا الفرق بين عقليين أو نموذجين من فلسفة الحياة، وشكل توضعها، بواكير نقدية يبني عليها معرفياً وإنسانياً.

وفي جهة أخرى، ميشيل فوكو يذهب مع اللاتاريخية، ونفي هيمنتها المنهجية، ليتخذ من التعاطف الإنساني، والبعد الحسي فيه، حالة كونية عامة للوجود الإنساني، في تشابه واختلافه وتنافس،

(39) إيرك فروم، الخوف من الحرية، مجاهد عبد المنعم مجاهد (مترجماً)، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص155.

(40) فيلهلم رايش، خطاب إلى الرجل الصغير، رشيد بو طيب (مترجماً)، ط1، كولونيا/ألمانيا: منشورات الجمل، 2003، ص 51.

(41) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، حسن صقر (مترجماً)، (كولونيا/ألمانيا: منشورات الجمل، 2001)، ص 67.

وبالضرورة تعاطفه، وليس ثمة طريق معيَّنة سلفًا، ولا مسافة مفترضة مقدَّمًا، فإن "التعاطف يقوم بوظيفته بحرية كاملة في أعماق العالم، وهو يطوف في برهة أشد الأماكن اتساعًا"⁽⁴²⁾، وغيرهما كثير، من أمثال جيان بياجيه وجاستون باشلر في الحقل المعرفي الإنساني؛ إذ ثمة محاولة لنقد التجربة الإنسانية الفكرية والفلسفية اليوم، بعد أن بات الكون في إشكالية حضور ووجود.

إن إشكالية المسألة النهضوية العربية، إلى اليوم، ذات إجابات متعددة، والافتراض بأن ثمة إجابة نهائية وقطعية عليها يقطع مسارها وسؤالها، هذا ما أوقع كثير من المثقفين العرب في حيرة من مجريات سنواتنا الأخيرة، لكنها لم تحير قط الوجدان النقي، والنزعة المحبة والتصالحية السامية في شخص الطيب تيزيني عن الانتصار لمظالم شعبه، والوقوف إلى جانبه، وحضور مظاهراته السلمية، وبكائه المرير على شباب حمص السوري في اعتصام الساعة⁽⁴³⁾، حيث كان يوم مجزرة أمنية دامية، تكررت في كل الأرض السورية، مكرراً عبارته المحببة: "حمص في حياتي هي المبتدأ والمنتهى"⁽⁴⁴⁾، فكان رحيله عنها وعن سورية، غصة موجعة وحرقة ألم كبيرة.

فسواء اتفقنا معه فكرياً أم اختلفنا، يظل النقد حقاً مشروعاً لكل عمل فكري، سلباً (بالمعنى الهيجلي النافي) كان، أم ايجاباً (إثباتاً وتعييناً)، إلا أنه إضاءة في فكر الرجل ومعارفه الموسوعية، علناً نتخذ من النقد "المحب"، النقد المبني على بعد فكري إنساني، يستهدف الإنسان في تعثره ونهوضه، دليل عمل حضاري وثقافي، يلغي الاستثناء والنزعة التنافسية التهمكية المريضة التي تسود معظم أروقة السياسة والفكر السياسي العربي. وهذا مؤشر ثقافي أولاً قبل أن يكون سياسياً. على أن مسار التأخر التاريخي العربي، هذا، قد بدأ ركب تجاوزه بثورات الربيع العربي، سواء أأنجت سياسياً في وقت قريب أم لم تنتج. لكن مسارات نقده باتت تتسع، وتصبح أكثر جذرية ووضوحاً، حيث تتقشر عنه الأيديولوجيات والمعتقدات الصنمية السياسية والفكرية والدينية، رويداً رويداً، وقبله فكرياً في سياق ركب النهضة العربية الأولى والثانية، منذ بدايات القرن العشرين؛ حتى بات يحق لنا القول: إنها معركة الإنسان في أمة تنازع طورها الاندثاري والفنائي حضارياً، على الرغم من هول تضحيات شبابها

(42) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مطاع الصفدي وآخرون (مترجمون)، (بيروت: مركز الانماء القومي، 1990/1989)، ص 43.

(43) <https://www.youtube.com/watch?v=mp2SVNtMkeY>

(44) <https://www.alaraby.co.uk/culture/201918/5//>

الجسام، لكنها ما زالت تستهدف محاولة الحضور الحضاري والإنساني من جديد، وإن تباينت طرقه المعرفية ومشروعاته النهضوية.

إنه زمن المفارقات الكبرى ثوريًا في الحياة والحرية، والمناهج المعرفية والثقافية أيضًا، وتبعًا لديكارت نقديًا، لا منهجيًا، فإن "كل حياة الناس على صعيد النظر كما على صعيد العمل، أو إن شئنا على مستوى الفكر كما هي على مستوى المجتمع، تقوم على أرضية النسبية والتعدد والاختلاف"⁽⁴⁵⁾، وتلك كانت محاولتنا النقدية، خارج التمرکز على الذات في التراثية أو الماركسية، والبحث فيها موسوعيًا بطريقة تصوراتية منهجية، على أهميتها بحسب تيزيني، إلا أنها لم تنتج سوى التماهي التراثي، دون مستوى الكونية ووحدة الوجود الكوني، كما أجاز لنفسه الإقرار بها أواخر أيامه، ولم يسعفه الموت من التفصيل فيها، فاحتضنه حي "باب الدريب" في حمص "كما عاش فيه تاريخيًا.

إن وحدة الوجود الكوني تتطلب أعمالًا معرفية وبحثية متعددة، تتناولها من كل جنباتها، نقديًا ومعرفيًا وحواريًا؛ إذ يصبح الإنسان غاية وطريقة في المعرفة والوجود، وفي هذا متسعٌ معرفي للبحث والمحاولة مرات ومرات، من دون يأس أو كلل.

(45) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، عمر الشارني (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص25.

المصادر والمراجع

1. الجباعي. جاد الكريم، قضايا النهضة، (دمشق: دار علاء الدين، 2003).
2. الحافظ. ياسين، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ط2، (دمشق: دار الحصاد، 1997).
3. النقيب. خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).
4. أمين. سمير، بعض قضايا للمستقبل، (بيروت: دار الفارابي، 1990).
5. تيزيني. طيب، وأبو يعرب مرزوقي، آفاق فلسفية عربية معاصرة، (دمشق: دار الفكر العربي، 2001).
6. _____، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، (بيروت: دار الفارابي، 1989).
7. _____، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، (سورية: داري المجد والذاكرة، 1996).
8. _____، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، ط2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978).
9. _____، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، (دمشق: بتر للطباعة والنشر، 2002).
10. _____، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، (سورية: دار دمشق، 1982).
11. _____، التصوف العربي الإسلامي، قراءة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، 2011).
12. _____ ومحمد سعيد رمضان البوطي، حوارات لقرن جديد، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ط2، (بيروت: دار الفكر، 1999).
13. ديكارت. رينيه، حديث الطريقة، عمر الشارني (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
14. شرابي. هشام، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، د.ت.).
15. طحان. ريمون ودينيز طحان، فنون التعقيد وعلوم الألسنية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983).
16. فوكو. ميشيل، الكلمات والأشياء، مطاع الصفدي وآخرون (مترجمون)، (بيروت: مركز الانماء القومي، 1990/1989).

17. لينين. فلاديمير، الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية (بيروت: دار الفارابي، 1956).
18. مروة. حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية: نشأت وصدر الإسلام، ط2، (بيروت: دار الفارابي، 2008).
19. ناصف. مصطفى، نظريات التعلم: دراسة مقارنة، سلسلة عالم المعرفة عدد 70، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983).
20. نيكيتين، أسس الاقتصاد السياسي، 1984، الياس شاهين (مترجمًا)، (موسكو: دار التقدم، د.ت).

إشكالات المنهج في "إسلام" طيب تيزيني

سمير ساسي⁽¹⁾

تمهيد

نحاول في هذا البحث تفكيك مقارنة تيزيني للإسلام منهجيًا، من خلال البحث في عناصر المنهج المعتمد لدى تيزيني، وهو يقرأ "الإسلام الباكر نشأة وتأسيسًا"، ويبحث في النص القرآني "بنية وقراءة"، ضمن مشروع متكامل، قصد منه تقديم "رؤية جديدة للفكر العربي، من بدايته إلى وقتنا المعاصر". وخلافًا لما قد يوحي به عنوان الورقة، لا يهدف البحث إلى دراسة عقيدة المفكر السوري طيب تيزيني، فهذا ما ليس من شأننا، ولا من اهتمامات البحوث العلمية.

والرؤية المنهجية لتيزيني فصل فيها صاحبها القول في محاور عدة، بحثها الكاتب في أجزاء ضمن منجزه العلمي الذي وصفه بـ "الرؤية الجديدة"، خصص للإسلام منها الجزأين الرابع والخامس، وهو بحث "يريد أن يقدم نفسه من حيث هو محاولة لتقصي المشروع الإسلامي الباكر، بوصفه بنية مركبة لا يمكن اختزالها على واحد من أبعادها"⁽²⁾.

ويدرج تيزيني بحثه ضمن محاولاته تفكيك معيقات النهضة العربية، فبعد أن سعى إلى "محاكمة الفكر العربي موضوعيًا"، جعل من أولويات اهتمامه في المحور الثاني من مشروعه إشكالية قراءة الفكر الديني عامة، والقرآن خاصة، وفهمه؛ لإيجاد أرضية مشتركة بين فكرة النهضة المبنية على المنطق، وتلك المبنية على التراث العربي والإسلامي.

ونحن نروم مقارنة المنهج في "إسلام" تيزيني من خلال تركيز الاهتمام على القضايا المنهجية،

(1) سمير ساسي: كاتب وباحث تونسي.

(2) طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيسًا، ط1، (سورية: دار دمشق، 1994)، ص7.

من دون مضامين الأفكار التي نتجت منها، إلا بالقدر الذي نستدل به على دقة مقاربتنا، خلافاً لما دأبت عليه البحوث والدراسات التي تتناول منجز المفكرين، وهو أمر نستمد مشروعيته من أعمال تيزيني نفسها، ولا سيما العاملين اللذين اخترنا تسليط الضوء عليهما قراءة وتفكيكاً، بوصفهما مدونة بحثنا، وهما كتاب "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"، وكتاب "مقدمات أولية في الإسلام الباكر نشأة وتأسيساً، وهما عملاً أفاض فيهما تيزيني بحث قضايا المنهج في دراسة الإسلاميات عرضاً وتمحيصاً ونقداً، واحتل المنهج حيزاً مهماً من العاملين، كاد أن يغلب على مضمون الكتابين. إضافة إلى أننا سندستعين بكتاب "الإسلام والعصر: تحديات وآفاق" الذي حاور فيه تيزيني محمد سعيد رمضان البوطي.

تفرض علينا هذه المقدمات أن نبحث عن:

1. معالم الرؤية المنهجية لطيب تيزيني في قراءته للإسلام الأسس والآليات.
2. وجه الجدة في هذه المقاربة المنهجية، مقارنة بغيرها من المقاربات، ولا سيما تلك التي عرض تيزيني لنقدها
3. نقد أوجه القصور في مقاربة تيزيني المنهجية.
4. بحث التوافق النظري والعملي بين الرؤية المنهجية التي اتخذها تيزيني، وموضوع درسه، على مستوى نتائج البحث.

حدود البحث

لا يروم البحث الإغراق في القضايا النظرية التي تهم المنهج والمقاربة المنهجية للباحث، وإنما الوقوف على الملاءمة بين المنهج وموضوع بحثه، وتفكيك مدى التقدم الحاصل من خلال هذه المقاربة التي اختارها تيزيني في تحقيق التجاوز الذي رامه لمعوقات النهضة العربية، فتيزيني نفسه يفرض علينا هذه الحدود من خلال ما طرحه على نفسه من بحث النص المؤسس، قرآناً وحديثاً، "في موقع الفعل الاجتماعي والتاريخي والتراثي، صانعاً ومحفراً ومتداخلاً في تاريخ الأفكار، مع الاحتراز من أن هذا الالتزام الذي فرضه تيزيني لا يمنعنا من مساءلته، واختبار جدواه النظرية

والعملية، بما يساعد في تفكيك إشكالية بحثنا.

منهج البحث

نحن إزاء خطاب حول الخطاب؛ لذلك، يكون من الأنسب اعتماد منهج تحليل الخطاب، وهو ما سيساعدنا من خلال دراستنا للغة الخطاب في تجاوز فهم ما يقوله الخطاب، إلى فهم كيف يقول؛ بغرض تحقيق وعي أوسع له، من خلال تجاوز الحدود الوصفية للجملة، ثم كشف الرابط بين اللغة والثقافة، ويساعدنا هذا المنهج في الكشف عن المضامين التي تتكرر أكثر من غيرها؛ بغرض تكثيف الدلالة في ذهن المتلقي، نتيجة لسيطرة مفهوم معين على المنظومة المعرفية لمنتج الخطاب.

الدراسات السابقة

ليس جديداً أن نقول إن طيب تيزيني "ملأ الدنيا وشغل الناس" بمنجزه الفكري المتنوع الذي تناوله كثير من الباحثين والمفكرين بالدرس والتحليل والنقد، ونحن نحاول المساهمة في هذه القراءات المختلفة لهذا المنجز المتنوع من زاوية مخصصة، نرى أنها لم تنل حظها كثيراً في جهد السابقين، في حدود اطلاعنا طبعاً، فالذين تناولوا فكر تيزيني ركزوا على النتائج المضمونية التي خلص إليها الباحث، مستعرضين القضايا المنهجية عرضاً في سياق تحليل هذه النتائج، وقليل منهم أخضع الرؤية المنهجية لتيزيني للدراسة والتمحيص، مثل الباحث الفلسطيني سلامة كيلة في كتابه "مناقشة لفكر ملتبس المادية والمثالية في الماركسية"، فكيلة يعلن منذ البدء أنه سيركز على منهجية الباحث في مشروع "رؤيته الجديدة" من منطلق أن كل باحث "ينطلق من رؤية (منهجية) تحكمه، وهذه هي أهمية اعتناق منهجية محددة، وإلا تحولت إلى شعارات (فارغة)".

ويرى كيلة أن "السؤال هنا يتعلق بامتلاك جوهر المنهجية، أو العجز عن ذلك، وهو ما يجعل البحث منطقياً أو مفككاً، ومن ثم، فالبحث يخضع لضوابط المنهجية تلك، وهذا الخضوع يمكن أن يفضي إلى تمسك شكلي بتلك الضوابط، أو يفضي إلى تمسك عميق بها". ويميز كيلة بين نتيجة التمسك العميق بالضوابط والتمسك الشكلي، فالتمسك العميق، بحسب رأيه، "لا يفضي إلى حدود

الجمود على الإطلاق؛ لأن الجمود من سمات الشككية، بل يفضي إلى المرونة، وإلى البحث المتحرر من المنطق الشكلي، وبالتالي إلى رؤية المادة المبحوثة من داخلها، ووفق ما تعنيه في لحظتها".

إن هذه المقدمة النظرية التي انطلق منها كيلة، في تحليله لرؤية تيزيني، جعلته يستنتج أن الباحث تمسك بضوابط المنهجية تمسكاً شكلياً مفرطاً، وهو ما يجعلنا إزاء جمود نظري "حيث بدا أن التمسك بالمادية يساوي التمسك بكلمة "مادة"، وهو ما أسميته "المادوية"، وأن التمسك بالجدل المادي (أو كما يسمى: المادية الجدلية يساوي التمسك بكلمات "جدل، تجريد، العام والخاص، السبب والنتيجة، الصيرورة، الواقع والإمكان، الوحدة والكثرة... إلخ). وهذا هو المنطق الشكلي الذي يقارن كلمات بكلمات، من دون الالتفات إلى معناها في منظومة ما؛ ليعني اتفاق الكلمات أو تقاربها، اتفاقاً أو تقارباً للمنظومات، بينما تنتهي هي إلى منظومات مختلفة ومتناقضة.⁽³⁾

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن كيلة بحث هذا الخلل المنهجي في علاقة بمشروع الرؤية الجديدة لتيزيني مجملة، وانطلاقاً من دراسته للفلسفة القديمة، ولم يركز كثيراً على آثار هذا الخلل في دراسة كيلة للإسلام الباكر، أو لنصه المؤسس، خلافاً لما حاول بحثه سامر إسلامبولي في كتابه "ظاهرة النص القرآني: تاريخ ومعاصرة" الذي صاغه أساساً بعنوان "رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للطبيب تيزيني". فالإسلامبولي على الرغم من أنه خصص الكتاب للرد بطريقة غير مباشرة على مقولات تيزيني، ونتائج بحثه للنص القرآني، من خلال رؤيته هو لهذا النص، إلا أنه لم يركز كثيراً على نقد منهج تيزيني الذي اعتمده في بحثه، واكتفى بجمع تيزيني مع باحثين آخرين، يرى أنهم تناولوا "دراسة النص القرآني من خلال السند والرواة والأحداث والإشكاليات في الموروث الثقافي، أي: بدراسة كل ما يحيط بالنص من إشكالات وأغفل دراسة النص نفسه الذي هو محل الدراسة..⁽⁴⁾

أما نبيل صالح في كتابه "طبيب تيزيني من التراث إلى النهضة"، فقد خصص قراءة موجزة لمقدمات تيزيني في الإسلام الأول، ورأى أن هذا المؤلف "دعوة فكرية لحوار تاريخي علمي شامل حول أصعب مراحلنا التاريخية، وأكثرها عسراً في مجال البحث التاريخي المنهجي. وهو نص مفتوح أمام مزيد من

(3) المقتطفات النصية لسلامة كيلة مأخوذة من مقالة له نشرت في موقع الحوار المتمدن عنوان الكتاب مناقشة لفكر ملتبس المادية والمثالية في الماركسية، بتاريخ 2004/4/22 وهذا رابط المقال

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid&17293=r0=>

(4) سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة: رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للطبيب التيزيني، ط1، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2002)، ص9

التقصي والتدقيق والتعميق، وإعادة النظر والضبط التاريخي والمعرفي والمنطقي"⁽⁵⁾.

وإشارة نبيل صالح، هذه، تبدو غير "شاذة" عن سياق قراءته لفكر تيزيني التي غلب عليها الطابع التجميعي المدافع عن أفكار تيزيني، من دون نقد أو اعتراض. لكن دعوته هذه، على الرغم من مضمونها النقدي، ظلت من دون تفكيك وتحليل، ولم يكشف الكاتب تفاصيلها، ولم يتتبع ثنائياتها، وهو الأمر الذي تكرر مع قراءة صالح لباقي منجز تيزيني. غير أنه خصص جزءاً من كتابه لما سماه "نقد مشروع تيزيني في قراءة التراث"، لكنه عوّم "هذا النقد ضمن نقد إجمالي لمختلف قارئ التراث من المفكرين والباحثين العرب، ولا سيما الماركسيين منهم، مشيراً إلى: أن معظم منتجي الفكر والمعرفة في عالمنا العربي والإسلامي قد وقعوا في مطب التنظير، وتكبير حجم الأهداف والشعارات البعيدة عن الواقع، وأهمّلوا حقائق مجتمعاتهم. والطيب تيزيني واحد من هؤلاء المثقفين الذين تابَعوا هذا الخط، لكنه بدا في الآونة الأخيرة مهتماً أكثر بالوقائع..."⁽⁶⁾.

معالم الرؤية المنهجية لطيب تيزيني

تكشف الكتابات الأولى لتيزيني عن وعي عميق لدى الباحث بأهمية المنهج في دراسة الفكر العربي المعاصر، فهو يدرك أن هذا البحث في هذا الفكر ينطوي على محذور منهجي خاص، وعلى حساسية علمية متميزة. ذلك المحذور، وهذه الحساسية، يكمنان في طبيعة العلاقة بين الباحث وموضوع البحث الذي ينبري له، فطبيعة العلاقة ذات بعد إشكالي معقد، يتحدد بأن الباحث نفسه يكون، في الحالات العامة، جزءاً خفياً من أجزاء موضوع البحث... وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن نتائج أو مرتكزات البحث العلمي الاجتماعي والإنساني غالباً ما تكون تقريبية، فضلاً عن أنها تقتضي من الباحث أن يضعها في سياقها من الوضعية التي نشأت فيها"⁽⁷⁾.

إن هذا الإدراك للمحذور المنهجي جعل تيزيني يتخير منهجه الذي يجنبه المحذور، ويتجاوز

(5) نبيل صالح، طيب تيزيني من التراث إلى النهضة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ط1، (بيروت، دن، 2008)، ص118.

(6) المرجع نفسه، ص 189

(7) طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 1979)، ص10-18.

الحساسية، فلا ينفصل عن موضوع بحثه، ولا عن ضوابط البحث العلمية، بحسب ما يقدمه هو في كتابه "الوضوح المنهجي"؛ إذ يرى أن "الفكر العربي المستنير مدعو إلى فرض اختيار عميق ومركب ومعقد، يتمثل باكتشاف الطريقة الحقيقية للمزاوجة بين الواقع العربي المشخص، وأكثر المناهج نجاعة في بعدها المعرفي والإيديولوجي. ونحن نرى أن مثل هذا الطموح لا يستطيع في كل الأحوال أن يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوز والتخطي، ذاك المنهج المادي الجدلي التاريخي"⁽⁸⁾

لا شك في أننا لسنا بحاجة إلى أكثر من هذا الوضوح لتحديد منهج تيزيني في دراسته للفكر العربي، فالباحث كشف عنه من دون موارد ولا تأجيل، معلناً أنه اختار "المنهج المادي الجدلي"، وهو اختيار لازم في كل دراساته وبحوثه، باعتبار أن منجزه بأجزائه المختلفة، إنما هو مشروع متكامل يندرج ضمن محاولة تأسيس رؤية جديدة؛ لتجاوز أزمة النهوض في الفكر العربي والإسلامي.

وليس دراسة الإسلام سوى محطة من هذه المحطات، يدرجها تيزيني ضمن هذا المشروع، وقد خصص لها جزأين، هما الرابع والخامس؛ لدراسة الإسلام الباكر وبنية نصه المؤسس.

يبدأ تيزيني في مقدماته الأولية مقارنته المنهجية بالنقد الصريح والدقيق لمناهج من سبقه من الباحثين في تناول الإسلام الباكر، وهم "جل الباحثين والمؤرخين العرب المعاصرين منهم بصورة خاصة" وموضوع نقده لهم هو "تعاملهم مع المرحلة الباكرة من تاريخ الإسلام، ومستنتجاً سمات عامة مشتركة بين هذه المناهج، أهمها أنها جاءت في صبغة إجمالية منطوية على احتمالات كثيرة، ومفتوحة للالتفاف على الموقف والدوران عليه.

وأن تتسم بحساسية حذرة حذرًا مفرطًا، مع إمكانية القفز المتعمد على اللحظات التي يعتقد بأنها محرجة.

وفي الحقيقة لا يحتاج الباحث إلى بذل جهد لإدراك أن هذه السمات تخرج أي منهج اتصف بها من دائرة البحث العلمي الجاد، أو على الأقل تجعل نتائج بحثه في مستوى أدنى، يحتاج إلى تعميق وتطوير. وهذا ما وقف عليه تيزيني، وهو يقرأ هذه السمات التي اتصفت بها مناهج من سبقه من الباحثين في الإسلاميات، فهو يرى أن هذه السمات تؤدي، في حال تعلق الأمر بمناكفات بين الباحثين، إلى "تقويمات قدحية أو تبجيلية، وذلك على نحو يشتمل على كثير من الخفة والحماسة

(8) المصدر نفسه، ص 7.

والحسم المبسط"⁽⁹⁾. أما إذا "اقترب البحث من دائرة الرسول (عليه السلام)، في أبعادها الشخصية الذاتية أو العائلية أو الدينية اللاهوتية أو السياسية وغيرها، فهنا تبدو المواقف في لحظة الصفر، أو في لحظة المئة،

متحفزة لاهثة ومستنفرة ومستقطبة ومستنفذة"⁽¹⁰⁾، وهذا يجعلها تكتفي بالبحث عن نقاط مضيئة، كما يراها الباحث، أو إلى حظر النظر إلى تلك المرحلة، بوصفها مرحلة تاريخية لها عجزها وبجرها". وهذا الانحراف المنهجي، بحسب تيزيني، يجعلنا أمام طراز من الكتابة في أحوال الإسلام الباكر واللاحق، بعيداً من رؤية نقدية تحليلية وتركيبية للوثيقة"⁽¹¹⁾.

إن هذه الدقة في التوصيف التي برزت عند تيزيني ساعدته في الحسم والتمييز بين منهجين، رأى أنهما يهيمنان على دراسة الإسلام الباكر: منهج عده منهجاً عقلياً نقدياً، يعتمد "الشك العقلي والمنهجي والسؤال والتساؤل النقديان"، وكأننا بتيزيني يطرح علينا سمات منهجه المعتمد بطريق ضمنية، ومنهج عده "لا تاريخي، لا تراثي يصادر على الحقيقة، ويقوم على القطع النظري والمنهجي".

والفرق بين المنهجين عند تيزيني أن الأول "يقودنا إلى علم رحب فسيح الأرجاء مخترق -في أساس الأمر ومطلبه -باتجاه افتراضات واحتمالات وآفاق أخرى، وأن عالم الثاني مغلق ومحدود الأبعاد ومحصن -في أساسه الميتافيزيقي- في وجه الاختراقات المحتملة"، فالمنهج الأول هو منهج الباحث، والآخر منهج "السلفوي"⁽¹²⁾.

ولا تخفى عن الباحث دلالة هذا التوصيف؛ لذلك، لم يقف تيزيني عند المفاضلة بينهما؛ إذ هي محسومة بحسب ما يدلّ عليه سياق الكلام. لكنه مرّ إلى البحث في نتائج هيمنة المنهج السلفوي على واقع البحث في العالم العربي والإسلامي، تأكيداً لحسمه الضمني في الاختيار والمفاضلة بين المنهجين، "فالسلفوي المغلق يؤدي إلى ازدهار اتجاهات الترهل الفكري، يدأ بيد، مع تعاظم النزوع نحو الخلاص

(9) طيب تيزيني: مقدمات أولية، مصدر سابق، ص 13

(10) المصدر نفسه، ص 13

(11) المصدر نفسه، ص 16

(12) المصدر نفسه، ص 20

منها، ولكن خارج أزمته، بالمداورة عليها"⁽¹³⁾.

من المهم الوقوف عند هذا التقييم الذي خلص إليه تيزيني عن المنهج السلفوي؛ إذ يرى أن الأمر لا يخص وجود أزمة، فحسب، بل هناك طرح مغلوط للخروج من الأزمة، وهو ما يجعل من الأزمة مركبة معقدة، و"يجعل البحث في التاريخ الإسلامي العقيدي يعدو هو نفسه معضلة محاصرة بما لا يحصى من الصعوبات التي تتشابك؛ لتولد ما يشبه سدّ الصين حيالها"⁽¹⁴⁾.

يبشرنا تيزيني من خلال منطوق خطابه الأولي بمنهج واعد، يحمل سمات مميزة تتجاوز نقائص المناهج السابقة. سنحاول الوقوف عندها في ما يأتي من البحث، لكن نشير هنا إلى الصعوبات التي تحاصر البحث في التاريخ الإسلامي، بحسب ما عددها تيزيني، ومنها:

-الضغط الاجتماعي السائد أو المنظم الذي يجعل من العسير نشر دراسة نقدية تتعلق بقضايا الدين.

-المصادرة على التاريخ من خلال رفض جدلية الفكر والواقع.

- انتزاع الفكر من سياقاته الكبرى، الاجتماعي التاريخي والتراثي، فيتحوّل إلى بنية مغلقة تنتمي فيها جدلية الداخل والخارج.

-الانطلاق من موقع أيديولوجي ثابت، يرفض التغيير، ويعتمد التجديد بعدّه انطلاقاً من الأصل.

-إدانة الفكر الآخر اللاديني عامة، بوصفه فكراً مستجلباً من الخارج.

يمكننا أن نجازف بالقول، هنا، إن طرح تيزيني لهذه الصعوبات، أو الاختراقات بمصطلح الباحث، تأتي تمهيداً لطرح المنهج البديل الذي يقترحه علينا، وهو المنهج المادي الجدلي، بوصفه منهجاً معتمداً في دراسته للإسلام الباكر، بشرائطه الأولى التي منها العقلانية والموضوعية والنسبية، وتساعدنا في الإجابة عن السؤال المركب: "ما الشروط الاجتماعية والتاريخية والتراثية التي كمنّت وراء نشوء الحقل الديني واستمراريته، واخترقت نسيجه، وأسهمت في صوغه في كيفيات وأنساق متنوعة، على الرغم مما يواشج بينها من نواظم مشتركة؟ ثم ما أوجه التأسيس المعرفي ومستلزماته لهذا الحقل عامة،

(13) المصدر نفسه، ص 23

(14) المصدر نفسه، ص 23

وعلى نحو نسقي خاص؟⁽¹⁵⁾؛ لذلك، يبدو من المنطقي تركيز تيزني، في نقده ما سبق من المناهج، على ما يعده غياب العلاقة الجدلية بين "الداخل" (النص) والخارج الموضوعي.

الجهاز المفاهيمي عند تيزني

يحمل السؤال المركب عن الشروط التاريخية والاجتماعية لنشوء الحقل الديني جهازاً مفاهيمياً معقداً بمستوى تعقيد السؤال نفسه، أو أشد، ويحتاج تفكيكاً قد يأخذ منا فصلاً مستقلاً من البحث. لكننا سنسعى إلى بسط أهم الأفكار والدلالات التي يلقي بها إلينا هذا الجهاز المفاهيمي، من دون إخلال أو إسهاب قد يخرج بنا عن إشكالية البحث المطروحة.

ومما تجدر الإشارة إليه أننا نتناول هذا الجهاز المفاهيمي بما يوضح إشكالية المبحث، أي: في علاقته بالرؤية المنهجية لتيزني، فكأننا؛ إذ نفكك هذا الجهاز، نكتشف تنزيل الرؤية المنهجية للباحث على موضوع بحثه، من ذلك مثلاً مفهوم الشروط الاجتماعية والتاريخية الذي يحيل، بدرجة ما، على الواقع المادي، أحد عنصري معادلة الجدل بين الواقع والفكر التي يعتمد عليها تيزني في منهجه، وهو يوردها مفهوماً مركزياً في فهم نشأة الإسلام موضوع الدرس، وهنا نقف على مفهومين آخرين، يعضدان مفهوم الشروط الاجتماعية، هما مفهوم النشوء ومفهوم الحقل الديني.

فالمفهوم الأول، أي: النشوء يحيل على الحدث والظهور بعد العدم في لحظة تاريخية معينة، وهذا يحمل في طياته موقفاً من الباحث، أشرنا إليه سابقاً، برفض عزل النص القرآني والإسلام عن سياق واقعه، أي: تناوله ضمن بيئته وشروط خلقه الموضوعية، بما يعني أننا إزاء رفض ضمني للقول بتعالٍ هذا النص، أو بالأصل الماورائي للإسلام، وهذا يفسر لنا استعمال تيزني مفهوم الحقل الديني. لكنه يطرح علينا سؤالاً عن فهم الباحث لمنهج الأولين المتلقين للدين والنص، على أنه وحي. فهل يحق للباحث أن يسقط رؤيته المنهجية على من سبقه، والحال أن ذلك من باب الاستحالة؛ حتى إن أراد الباحث، فنحن إزاء فعل منجز منته في التاريخ.

سنعرض إلى هذا السؤال في ما يلي من البحث. لكن نعود الآن إلى مفهوم الحقل الديني الذي

(15) المصدر نفسه، ص 35

ظهر أول مرة عند الباحث السوسيولوجي الفرنسي، بيير بورديو⁽¹⁶⁾، وهو يحيل على دراسة القراءات المتعددة للدين من طرف الفاعلين الدينيين، وما يرتبط بذلك من مواقف وبرامج وتفاعلات، تتجاوز فهم الدين بنيةً مغلقة، ودراسة ذلك في إطار المندس وليس المقدس، وهذا يتساق مع رؤية تيزيني المنهجية. لكنه يثير سؤالاً آخر عن "وعي" تيزيني بالفرق بين الدين والحقل الديني، هل يقصد الترادف بينهما أم يميز؟ ولماذا استعمل مفهوم الحقل وهو يقصد دراسة الإسلام الباكر وبنية نصه المؤسس؟

إذا ما تتبعنا معالم الرؤية المنهجية لتيزيني نجد أنه يميز بين فهم ديني للدين "يجد مبتدأه في" الوحي الإلهي "القادر دائماً على التدخل المباشر في الكليات والجزئيات الكونية"، وفهم "نفعي اجتماعي يتمثل في الإسلام الشعبي". وهذا التمييز مهم جداً لفهم رؤية تيزيني المنهجية، فهو؛ إذ يعيب قصور الدراسات السابقة التي تتناول الإسلام الباكر عن إدراك أهمية هذا التمييز، يشير إلى القيمة النظرية لهذا التمييز على المستوى المنهجي، فتجاهل السابقين من الباحثين لهذا التمييز يجعلهم يهملون "الممارسة الشفوية للإسلام، والمعاش المكتوب والمحكي، والمؤلفات عن الإسلام غير النموذجي". وهذا خطر على فهمنا للإسلام، كما يرى تيزيني، ومثلما سنبين ذلك في أثناء البحث.

لهذا السبب الذي تقدم يدعو تيزيني المتصدين لدراسة الإسلام الباكر إلى "امتلاك الأدوات المعرفية، والتعامل بها، ومعها، على نحو جدلي تاريخي مرن، يضيء الحدث موضوع البحث، ويفسح الطريق واسعة أمام تدقيق تلك الأدوات، وتصويبها وتعميقها وتطويرها من موقع الحدث المذكور؛ لأن ذلك من شأنه أن يبصرنا بالمصاعب والأخطار والحساسيات التي تحيط بالبحث في الإسلام الباكر، وتخرقه معرفياً وأيديولوجياً"⁽¹⁷⁾.

(16) طور بورديو مفهوم الحقل منذ كتاباته الأولى كأداة للتحليل والتفكيك خاصة في كتابه الرأسمال الرمزي و قواعد الفن ثم استعمله في فهم الدين من هذه الكتب

Raisons pratiques- sur la théorie de l'action- édition : Seuil –1994

Le Champ religieux dans le champ de manipulation symbolique, (octobre 1982), in Les nouveaux clercs. Genève :

Labor et Fides, 1985, p. 255261-, aussi in Choses dites, Le sens commun, Minuit, 1987

"Genèse et structure du champ religieux", Revue française de sociologie XII 295-334. (1971)

Bourdieu, Pierre "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", Archives européennes de sociologie XII 3-21. (1971)

Bourdieu, Pierre (1987) "La dissolution du religieux", Paris: Editions de Minuit.

(17) طيب تيزيني: مقدمات أولية، مصدر سابق، ص 39 40-.

نحن، إذن، إزاء منهج يجيد دراسة موضوع بحثه، وفي الوقت نفسه، ينقد أدواته التي يستعملها في الدراسة، وهو منهج لا ينطلق من "قطيعة معرفية تامة مع ذلك المنجز، تجنباً لما يعده خللاً معرفياً يصيب ذهن الباحث، ويقود إلى إعاقة عملية إنتاجه العلمي ذاته".

إن رفض القطيعة المعرفية تمهيد لما يأتي بعد ذلك في أثناء بحث تيزيني للإسلام الباكر، نشأة و تأسيساً، أو بعبارة أدق، هو انسجام مع الرؤية المنهجية التي اختارها لنفسه، قائمة على جدلية السابق واللاحق، ففي دراسته للنسقين الذهنيين اللذين حددهما لدراسة الإسلام الباكر يركز تيزيني على ما يسميه بنسق "الأصل الإسلامي"، بعناصره الثلاثة: شخصية محمد، النص القرآني، والنص الحديثي، وينظر إليها بوصفها "ثلاثة أوجه لبنية واحدة، تفصح عن نفسها ضمن حركة مركبة ذات بعد دائري ولولبي ومستقيم في آن..."، خلافاً لمن ينظر إليها على أنها بنيات متميزة، إن لم تكن مغلقة، بعضها حيال بعض، إذا درست على أنها متجاوزة ومتاخمة؛ ذلك، أن هذا الضبط المنهجي "ذو أهمية منهجية مبدئية بالنسبة إلى بحثنا هذا، تقتضي وجود سياق ناظم لما بين المقدمات والنتائج"⁽¹⁸⁾. وهذا ما يجعلنا نقف على دلالة رفض تيزيني توصيف مرحلة ما قبل الإسلام بالجاهلية؛ لأن هذا التوصيف يمنع عنا فهم كيف أمكن للجاهليين فهم القرآن وتلقفه؟ إذا سلمنا باستقلالية النص عن سياقه التاريخي والاجتماعي، كما يقول أصحاب المنهج السلفوي.

استدراك

أولاً، لا تبدو لنا حجة تيزيني هنا قوية كفاية؛ لأنه لم يثبت لنا -التزاماً بمنهجه - الحالة النقيضة التي تؤكد غياب "معجمية ثقافية ودينية تجعلهم يفهمون هذا الدين الجديد"، مكتفياً بالاستدلال بما ورد عن طه حسين في الأدب الجاهلي⁽¹⁹⁾.

ثانياً، لا يوجد ارتباط ضروري بين إدراك دلالة خطاب جديد في غياب معجم شبيه أو قريب من

(18) المصدر نفسه، ص 50

(19) يشير تيزيني هنا إلى قول طه حسين في كتابه الأدب الجاهلي ط 4 دار المعارف مصر 1947، ص 87 "ليس من اليسر أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته ألا تكون بينهم وبينه صلة، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً على العرب فلو كان كذلك ما فهموه..."

الحقل الدلالي لهذا الخطاب، وهو ما يثبته تاريخ الأفكار.

وثالثاً، نعتقد بأن مآزق تيزيني المنهجي، هنا، يكمن في "تعسفه" إثبات جدلية السابق واللاحق"، في علاقة الجاهليين بالقرآن، وقد كان في غنى عن ذلك قبل أن يناقض نفسه، حين أقر بأن "القرآن مثل بنية ذات خطاب نخبوي، خاطبت بالدرجة الأولى سكان المدن عامة، والمثقفين منهم على نحو الخصوص"، ولم يجبنا عن تهميشه لأهل البادية الذين تلقفوا الخطاب القرآني تناغمًا مع سليقتهم اللغوية الفطرية، حتى الذين لم يؤمنوا به، ثم إن تيزيني زاد في تناقضه حين عرف المثقفين الذين خاطبهم القرآن بأنهم "أولئك الذين كانوا منخرطين في حركة تجارية محلية وخارجية، ومعتبرين طرفًا في عملية النزاعات الدينية والاجتماعية وغيرها"⁽²⁰⁾، ذلك أن حركة التجارة في قريش موضع نزول القرآن كانت نظام اجتماع، عُرف بنظام الإيلاف الذي ذكرته المصادر التاريخية، والقرآن نفسه الذي استند إليه تيزيني، ولم ينكر هذا التأريخ القرآني للواقع، ولم يكن خاصًا بنخبة من المجتمع القرشي، وإن كانت على أعلى درجة من الوعي والثقافة من غيرها من فئات المجتمع.

المعالم مرة أخرى

يحرص تيزيني في كتاباته على طرح القضايا المنهجية التي ينوي الالتزام بها في بحثه منذ البداية، وهو ما رأيناه في الجزء الرابع من مشروع رؤيته الذي خصصه لدراسة الإسلام الباكر. لكنه يتوخى أيضًا أسلوب تضمين رؤيته المنهجية من خلال تفكيك المنهجيات الأخرى التي يراها عائقًا أمام دراسة علمية للإسلام، نصًا ونشأة، أو يرى فيها قصورًا يحول دون الوصول إلى نتائج أكثر دقة وضبطًا، وقد لمسنا ذلك بوضوح أشد في الجزء الخامس من مشروع رؤيته الذي خصصه لدراسة النص القرآني، من حيث البنية والقراءة. فعلى الرغم من أنه نبه في مقدمة بحثه إلى ضرورة "التعرض لبعض القضايا المنهجية الدقيقة التي لها أهمية خصوصية في ما يتصل بالمعوقات المنحدرة من الأيديولوجيا السلفية، بصورة خاصة، أولاً، وبالمهمة المذكورة ثانيًا"، إلا أننا احتجنا إلى تتبع تفاصيل البحث للوقوف على هذه القضايا المنهجية، ولم نكتف بإيرادها مجملة في مقدمة الكتاب، وهذه القضايا هي:

1. حدود العلاقة بين الوهمية والواقع.

(20) طيب تيزيني: مقدمات أولية، ص 54

2. جدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة.

3. العلاقة المعقدة والمركبة والمتوسطة بين النص الإسلامي الأول والفكر الإسلامي
اللاحق

ولا بد لنا من أن نشير إلى أننا إزاء قضايا منهجية، وليسنا إزاء آليات وأدوات منهجية تخص الرؤية المنهجية لتيزيني، وهذا يعني أن الباحث توسل في هذا الجزء من مشروعه بضبط أدواته المنهجية، من خلال تنزيلها على جملة من القضايا ذات الارتباط برؤيته المنهجية العامة، وهي القائمة على المنهج المادي الجدلي؛ لذلك، اختار كشف "عوار" المنهج السلفوي في رؤيته لكل القضايا المتعلقة بضبط العلاقة بين النص والواقع، فكأننا إزاء استدلال بالخلف. غير أن تيزيني نبه إلى أن هذا المنهج يحتاج إلى مميزات تتعلق بتحليل الصعوبات التي اعترضت جميع النص القرآني والحديثي، ضبطاً وتدقيقاً، قبل أن يكون علينا "الشروع في السمات البنيوية الكبرى للنص القرآني الحديثي في سياق تلقفه من جميع القراء والمفسرين والمؤولين والمجتهدين وغيرهم، أي: في عملية تموضعه اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً، وتشظيه على أيدي المذاهب..."⁽²¹⁾. وهذا كله يندرج ضمن محاولات تيزيني تأكيد صواب خياره المنهجي القائم على القول بعدم استقلال النص القرآني.

لكن اللافت للنظر في هذا التمشي ما كشف عنه تيزيني نفسه، من تضمنه توجهاً نحو "الثقافة العالمية"؛ لاعتبارات تتعلق بمستوى أدوات البحث المتاحة وبآفاقها، بحسب قوله، وهو توجه خير تيزيني أن يكون توجهاً نقدياً من خلال إشارته إلى "تركيز مبضعنا"، وهو تشبه بالطبيب الجراح، فهل نحن إزاء باحث لاجئ إلى ثقافة أخرى، أم ناقد لهذه الأدوات المهيمنة على دراسة الإسلاميات؟

من البدهي أن نستبق نتيجة البحث، ونجازف بالقول إن "مبضع تيزيني"، هذا، لن يكون قاطعاً مع ما سبق؛ لأن الباحث لا يؤمن بالقطيعة من حيث المبدأ، وثانياً، وهو الأهم، أنه اعتمد منهجاً من داخل هذه الثقافة التي ينوي تركيز مبضعه عليها، ومن غير المنطقي أن يلجأ إلى نقض بنيانه، ثم إن تيزيني ألزم نفسه ضوابط أخرى، تلت إعلان توجهه، هذا، نحو الثقافة العالمية؛ إعلان مفاده أنه سيلجأ إلى "رصد حقل آخر من الثقافة"، بحسب حاجة البحث، وأنه لن يدرج مسائل النمط اللاهوتي التي طرحها المعتزلة والحنابلة عن أصل القرآن، إلا بما يتلاءم مع استراتيجيته؛ لأنها -بحسب رأيه- لن تخدم غاية البحث التي هي "النظر في النص في تموضعه الاجتماعي البشري"، فإن صادف

(21) طيب نيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط1، (دمشق: دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 1997)، ص 7

أن انخرطت في هذا التوضع"، بمعنى منهجي ما، وباتجاه نظري ما"، فالباحث لن يتردد في استعمالها.

ومن المسائل المهمة التي تستدعي الوقوف عندها، في تفكيك الرؤية المنهجية لتيزني، هي تأكيده أن "حقل التوضع الاجتماعي البشري للنص القرآني (والحديثي) سيظل داخل المستوى الديموغرافي العقيدي الإسلامي، أي: ضمن حدود من أعلن من الأفراد والجماعات انتماءه إلى الإسلام، بوصفه نسقاً عقدياً دينياً أولياً"⁽²²⁾، وتكمن أهمية هذا الضبط في كونه يسمح لنا بالنظر في مدى مراعاة الباحث لخصوصيات فهم هؤلاء الأفراد والجماعات للدين الذي جعل منه تيزني موضوع بحث.

يمكننا أن نجمل القول عن أهم سمات الرؤية المنهجية لتيزني بأننا إزاء منهج مستجلب من ثقافة، يصفها الباحث بالعالمية. ينزلها على موضوع يخص ثقافة تختلف عنها في فضاء ديموغرافي مختلف، مدرّكاً حدود هذا الاستجلاب، عازماً على تداركه من خلال نقد الأدوات المعرفية، ومستعيناً بما يمكن أن يساعده من داخل الثقافة موضوع الدرس.

يزيد تيزني من توضيح معالم منهجه، فيدلنا على ما يسميه بـ "الوضعية الاجتماعية المشخصة"، ويرى أنها "تمتلك من لوازم التعميم والتجريد ما يجعلها ترتفع إلى المستوى المعياري المنهجي الذي يجعل منها ضابطاً منهجياً وناظماً محدداً للقراءات والدراسات الدينية أو الجمالية أو الفلسفية لنص أو آخر منصرم أو راهن"⁽²³⁾، ويفسر تيزني ذلك اعتماداً على قناتين متميزتين متداخلتين: معرفية وأيديولوجية، تحدد القناة المعرفية الأدوات المعرفية المتاحة في لحظة اجتماعية وتاريخية ما، في حين تعلن عبر القناة الأيديولوجية المواقف والمشكلات والاحتمالات الأيديولوجية عن نفسها بصيغة التمايز عن الأدوات المعرفية. بمعنى "أن مقولة الوضعية الاجتماعية المشخصة تضبط جدلية المعرفي والأيديولوجي؛ ولأنها أيضاً متعددة المستويات المعرفية والأيديولوجية، فإنها تحتل التعددية في أنماط القراءات والدراسات المذكورة.

(22) المصدر نفسه، ص 8

(23) المصدر نفسه، ص 38

مقاصد الرؤية المنهجية لتيزيني

يمكن أن نعدّ ما تقدم مقدمات نظرية ضرورية، استعان بها الباحث لتأسيس رؤيته المنهجية، وهدف من خلالها إلى كسر مفهوم البعد الواحد في قراءة النص الديني، فقد خلص إلى القول بأن "العناصر النفسية واللغوية والأدبية، وغيرها، التي تدخل في تكوين الباحث والسياسي، أو الفقيه، أو المؤمن عامة، تملي نفسها على النص الديني المقروء عبر أقنية الوضعية المذكورة"، عادًا -من جهة أخرى- أن النص لا يقف محايدًا أمام القارئ، وإنما يبعث إليه بجملة من الإحداثيات. وقد فرض هذان العنصران على الباحث طرح جملة من الأسئلة، يمكن أن نجملها في فكرة واحدة مختزلة ومكثفة، هي بلسان تيزيني ما إذا كان ما يقرؤه قارئ ما لنص ديني، إنما هو قراءة ذاتية لأفكاره في هذا النص، بحيث تنعدم احتمالات التواصل بين السابق واللاحق؟

يقدم تيزيني أجوبته عن هذه الأسئلة من خلال تأكيد أن فعل القراءة أمر غير بسيط، وأنه مركب يحتاج إنجازاه إلى الاستعانة بجملة من المناهج المعاصرة التي ما فتئت تتقدم، على حدّ وصفه، وهنا نفهم توجهه لما سماه بالثقافة العالمية، مثل أركيولوجيا العلوم وأنثروبولوجيا الماضي...، شرط أن نتعرف "من الداخل، وبكيفية موضوعية معمقة، منظومة منهجية، ربما تتيح لنا أن نصوغ، بيسر وعبر الحدث، ما يصطلح عليه بقراءة جدلية مركبة"⁽²⁴⁾.

ويقصد تيزيني بالقراءة المركبة تلك التي تبحث في العلاقات بين الفكر والواقع، والبدال والمدلول، والبنية والسياق... والخفي والمعلن...، وهي المداخل الخصوصية، بحسب تيزيني، لهذه القراءة الجدلية المركبة التي تدفع الباحث إلى القيام بعملية "تحليل وخلخلة للنص المذكور في صيغته الناجزة، وضمن المرحلة المعنية"، عبر سياقات ثلاثة: سياق عمودي، يطلق عليه تيزيني السياق الاجتماعي، وسياق أفقي هو السياق التاريخي، وسياق لولبي هو السياق التراثي البنيوي. وهنا نجد تيزيني يستعيد حفريات فوكو المعرفية؛ للبحث في "طبقات رسوبية متباينة داخل حقل التاريخ وفيه..."⁽²⁵⁾؛ لاستقصاء ما وراء السطوح.

(24) المصدر نفسه، ص 41

(25) المصدر نفسه، ص 44، وفيه يعود تيزيني إلى: ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، سالم يفوت (مترجمًا)، (المركز الثقافي العربي، 1987)

لكن لا تبدو استعانة تيزيني بحفريات فوكو مطلقة الضوابط، بل نزعهم أن تيزيني استعادها لنقدها؛ ذلك، أن مفهوم الخطاب عند فوكو يتعارض مع الرؤية المنهجية لتيزيني، ففوكو لا يؤمن بالمتصل، ويقصيه نهائياً من دائرة البحث وموضوعه، وهذا ما جعل تيزيني يذهب إلى أن "الصيغة الجزئية والواعدة التي وقفنا عندها مع فوكو؛ للبحث عن طبقات رسوبية في التاريخ، تفقد جدواها وتحفيزها الحي المحتمل".

ومثلما أشرنا سابقاً، يستدعي تيزيني منهج فوكو لنقده، فقد اعتمد هذا الموقف دليلاً باهراً على أن كثيراً من العناصر المهمة التي تكشفها مناهج معاصرة قد تتعرض للضياع، إن لم تُتلقف من المنهج الجدلي التاريخي المادي...⁽²⁶⁾.

فنحن، إذن، إزاء منهج مخلص، بحسب تيزيني، يدفع نحوه بالرجوع إلى ما أثبتته دراسات أخرى، وبحوث كثيرة، أهمها بحوث ميخائيل باختين التي تقوم على فكرة رئيسية، هي "الدور المنتج والطبيعية المنتجة للحدث"، كذلك نظريته حول "الحوارية- تعدد الأصوات"، ونظرية التناس، كما صاغتها جوليا كريستيفا ورولان بارت وغيرهم.

لكن لجوء تيزيني إلى نظرية التناس لم تسعفه في تفسير النص القرآني، مثلما كان يروم؛ إذ أقر بأن تناول هذين النصين بعدهما نصاً أو نصين يحيل إلى "ما قد يكون عصياً على ضبط النصوص السابقة عليهما، والمعاصرة باطراد لهما"، وهذا ما يجعل منهج تيزيني في مأزق، يبدو أنه كان يدركه جيداً؛ لذلك، مهد باللجوء إلى باختين عن الدور المنتج للحدث، ومهد قبل ذلك بتأكيد أهمية الملفوظ والشفوي في قراءة النصوص الدينية، مشيراً إلى أن "هذين النسقين الدينيين ما كانا منذ البدء نصين مكتوبين، بل مرّ كلاهما بمرحلة القول الملفوظ المتداول شفهيّاً، من طريق العنونة. وهذا يعني أنهما خضعا لعملية مركبة، تقلبهما من حالة الخطاب الحر المرسل إلى حالة الخطاب المنصّب (المكتوب)"⁽²⁷⁾.

وبصرف النظر عن اتفاقنا مع تيزيني، أو اختلافنا معه، في القول بالتناس، فإن السؤال الذي يفرض نفسه على الباحث هو: هل هناك بالفعل فرق جوهري بين مرحلة الشفهي ومرحلة المكتوب في ما تعلق بالنص القرآني؟

(26) المصدر نفسه، ص 48

(27) المصدر نفسه، ص 52

لا يقدم لنا تيزيني ما يثبت ذلك بدقة، على الرغم من محاولته التي لا تعدو "خلافًا لفظيًا"، لا يغير من جوهر الموضوع، إضافة إلى أن مبدأ التناص، من جهة الأصل، يفترض القول ببشرية النص القرآني، وهذا موضع خلاف، على الأقل بين تيزيني والذين أخضع موضوع بحثه ضمن مجالهم الديموغرافي، كما قال، أي: المؤمنين الذين يرون أن القرآن وحي، ويرفضون من حيث المبدأ نظرية النص⁽²⁸⁾.

ويذهب بعض النقاد إلى أنه "لا يمكن تطبيق "التناس" بمفهومه الأول، على النص القرآني؛ لأن النص من منظار جوليا يكون نسيجًا من مقتطفات معروفة الأصل، أو مجهولة الأثر؛ نتيجة سمة الإنتاجية المتفاعلة في إيجاد نص كائنًا ما كان، فالنص من وجهتها، ومن وجهة نظر دريدا وبارت، ولدى أمثالهم وأتباعهم، ليس أكثر من جديلة ثقافة/ شظية، تاريخ/ كيان، أسطورة/ رمز، إيماءات فلسفية اجتماعية وسياسية/ محمل عادات وتقاليد/ فسيفساء من الاقتباسات والأخبار والقصص، وكل ما هو موروث من التعابير الإنسانية...، فالقرآن الكريم منزه من جميع الشائبات والعيوب"⁽²⁹⁾.

ونحن نثير هذا الاعتراض، ليس انحيازًا إلى طرف دون آخر، وإنما تساوقًا، حتى مع ما أقره تيزيني نفسه من رفض الإسقاط المنهجي على مواضيع البحث، وليس أكثر إسقاطًا من الغاء مقوم مهم من مقومات موضوع البحث، هو رؤية أصحاب الموضوع للموضوع.

ومما يحسب لتيزيني إدراكه لهذا الإشكال. غير أن معالجته له لم ترتق إلى مستوى وعيه به، بحسب رأينا، فالتأمل في المصطلحات التي استعملها تيزيني، متحدثًا عن الطبيعة المقدسة وصفة الوحي للنص القرآني، يلحظ أن الباحث لا يتعامل معها بمستوى إدراكه لها، بوصفها إشكالًا منهجيًا مهمًا، فهو يلقي بها إلى عامل خارجي لا علاقة له بالنص؛ إذ يرى أن النص القرآني استطاع أن يهيمن على قارئه المؤمن لغويًا وأسلوبياً؛ بفعل تصور الإعجاز القرآني المقدم من موقع أن لغة القرآن هي لغة الوحي"⁽³⁰⁾.

(28) انظر حوار تيزيني وسعيد رمضان البوطي في كتاب الاسلام والعصر، انظر أيضًا عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك عالم المعرفة، (الكويت. 1418هـ- 1998).

(29) محمد زبير عباسي، التناس مفهومه وخطر تطبيقه على القرآن الكريم، ط1 (إسلام آباد، دن، 2014)، ص278.

(30) طيب نيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مصدر سابق، ص 58.

فتيزيني، هنا، يسلب القارئ قدرة القراءة، ويجعله في موقف المحايد إزاء النص، وهي المسألة التي سبق له أن نفاها، سواء لجهة القارئ أو لجهة النص؛ إذ يؤمن بالقراءة المتفاعلة تأثيراً وتأثراً، وهذا النفي نلمسه في مصطلح الهيمنة، وكذلك في لفظ "المقدم" المبني للمجهول / المعلوم، أي: كأننا إزاء فرض حالة غير حقيقية على ذهن القارئ المؤمن مسلوب الإرادة، ثم إن صفة المؤمن التي ألحقها تيزيني بالقارئ لا تبدو بريئة؛ لأن من شأن "المؤمن" التسليم والانقياد لما يؤمر به، وهذا يتناقض مع ما يدعو إليه الباحث.

الرؤية المنهجية ونتائج البحث

فرض علينا منهج البحث أن ندلي بما بدا لنا من ملاحظات نقدية على ما يطرحه علينا طيب تيزيني، في رؤيته المنهجية لدراسة الإسلام الباكر ونصه المؤسس، حذراً من أن تضع بوصلة المتابع لنصنا القارئ لأفكار تيزيني المنهجية موضوع الدراسة. غير أننا نرى ذلك غير كاف، ويتطلب منا طرح جملة من الأفكار المتساوقة مع ملاحظتنا السابقة والمدعمة لها؛ لمساعدة القارئ على الإلمام بمعالم الرؤية المنهجية لتيزيني، وما يوجه إليها من نقد.

ونعتقد بأن مسائل، من مثل أصالة المنهج الذي اعتمده تيزيني، وإشكالية علاقة الباحث ببحثه، هل هي إشكالية عربية خالصة، وهل أن تيزيني "متفرد" في طرحها، هي من المسائل التي وجب تسليط الضوء عليها في خاتمة هذا البحث؛ دعماً لما سبق، واستشرافاً لرؤية أخرى تقدم قراءة تتجاوز ما قد نكون غفلنا عنه، أو قصر إدراكنا له في هذا المبحث.

من المسائل المهمة التي أشار إليها تيزيني في صوغه رؤيته المنهجية علاقة الباحث بموضوع بحثه؛ إذ أكد أنه غالباً ما يكون الباحث في الموضوعات الاجتماعية والإنسانية جزءاً من موضوع البحث؛ لذلك، فإن علاقته به مركبة ومعقدة، وتقتضي الحذر؛ محافظة على علمية البحث، لكن تيزيني لم يتعمق في تفصيل ضوابط الحذر الذي دعا إليه، واكتفى بالتمييز بين منهجين: منهج علمي ومنهجي سلفوي، وحمل هذا الأخير كل أخطاء المنهج التي نبه إليها، مبرئاً في الوقت نفسه - ما سماه بالمنهج العلمي من إمكانية الانزياح بالبحث من العلمية إلى الذاتية؛ نظراً إلى العلاقة المركبة التي تجمع الباحث بموضوع بحثه. ونعتقد أن باحثين آخرين كانوا أكثر دقة في فهم هذه العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه، وهذا الوضوح في الفهم ساعدهم أكثر في ضبط شروط العلاقة، فبرهان غليون - مثلاً - لم ينكر

أن الباحث جزء من بحثه، بل دعا، في ما يشبه المبالغة، إلى أن يتحلى الباحث أحياناً بقدر من اللا موضوعية في رؤيته لموضوعه، يسوغه موقعه منه، أو ضخامة الرهان أو الموقف الأخلاقي، أو طموح الفكر؛ لأن غليون كان يدرك خلافاً لـتيزيني أن التركيز على مكان القوة في الواقع والثقافة والتاريخ لا يكون إلا بإقامة "علاقة ثابتة وحقيقية" مع الموضوع، تجعل الباحث يدركه من الداخل، وهذا مشروط بمغالبة الأهواء من منطلق أنه ليس من الممكن التعامل مع موضوع من دون التفاعل معه بعاطفة، إيجابية أو سلبية؛ لذلك، فإنّ الباحث "رغم أكاديميته، ودقته العلمية، لا يضع نفسه خارج أمتنا وتراثنا وتاريخنا، وهمومنا منذ البداية"⁽³¹⁾؛ لأجل أن يتفاعل مع موضوع بحثه تفاعلاً إيجابياً يساعده في إلغاء "الحواجز بين الذات والموضوع، ويسمح بنفاذ الوعي إلى قلب الموضوع؛ لأن التفاعل السلبي يمنع المرء من رؤية الموضوع، إلا من زاوية ما يسيء إليه، أو يشوه صورته"⁽³²⁾

وبما أنّ التفاعل الإيجابي ينطوي أيضاً على "خطر توحيد الوعي بالواقع، وإضفاء الرغبات أو المقاصد الذاتية على موضوع البحث"⁽³³⁾، فإنّ مغالبة الأهواء والارتفاع عنها من شروط الوصول إلى رتبة الموضوعية في الأحكام. لكن ذلك لا يحصل إلا ضمن شروط معينة منها:

1. الاعتراف بالمحدودية الشخصية والاجتماعية والتاريخية.

2. الكفاح الواعي للتقليل من أثرها.

3. السؤال الدائم في كل موقف عن الأهواء التي يمكن أن تحجب الرؤية السليمة.

ونحن نرى أن تيزيني، مثل كثير من الباحثين سبقوه، أو تبعوا أثره، تجاهل ما توفره له مناهج البحث الغربية نفسها من آليات فهم ودراسة، تسمح له بالنظر إلى هذا الفكر، مثلما نظر إليه أصحابه الذين يعدون الوحي من المقومات الجوهرية للاجتماع الإسلامي الذي لا يمكن تجاوزه، أو فهم الفكر الإسلامي بمعزل عنه.

يمكن القول إن ما غلب على هذه المقاربات انطلاقتها من مسلمات أضعفت في تقديرنا نتائج

(31) رضوان السيد، الإسلام المعاصر، ط1، (بيروت: دار البراق للنشر، 1996)، ص 181.

(32) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية: ط3، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990)، ص 75.

(33) المرجع نفسه، ص 75.

بحوثها، وأوصدت دونها مجالات بحث أرحب وأعمق؛ لفهم النص القرآني، ومن أبرز هذه المسلمات التي حكمت هذه المقاربات، مسلمة القول بتاريخية النص، ولسنا هنا في وارد مناقشة مدى علمية هذه المسلمة، ولكننا نرى أنها كانت مصادرة على المطلوب، فالمسلمون منذ نزول القرآن وإلى عصرنا هذا يتعاملون معه على أنه نص منزل، وليس نصاً بشرياً، وأنه نص صالح لكل زمان ومكان، وليس نصاً خاصاً بشروط تاريخية وموضوعية محددة، ومن باب أولى بالباحث الرصين والدقيق أن يأخذ هذا الاعتقاد في الحسبان، لا أن يتجاهله ليستطيع معرفة أثره في تشكل الذهنية العامة للمسلمين، وليس منوطاً به إثبات مقولاته التي يؤمن بها، وإنما محاولة تفهم الظاهرة واستخراج أسسها، ثم تقديم قراءة لها في ظل قناعاته الفكرية والمنهجية، ومن ثم يكون من الغلط المنهجي الفطيع لدى أي باحث، مهما كانت قناعته، التعسف وقراءة هذه النصوص وفقاً لمسلماته.

إن المسلمات خيط دقيق ورفيع، ينقل الباحث من العلم إلى الإيديولوجيا، فالباحث حين يختار مدونة ما للدرس يجب أن ينتبه إلى أنه لا يدرس نفسه، وأن الموضوع ليس موضوع بحث في قناعاته الفكرية ورؤاه التي يُسمح له بالحديث عنها، بعد مرحلة استكشاف النصوص المدروسة، وفق أسسها التي قامت عليها. وتجنب الانطلاق من مسلمات -مهما كانت طبيعتها- الذي نقول به، وندعو إليه، لا يعني تجريد الكاتب من خلفيته الفكرية، ومواقفه، فنحن لا نؤمن بالحياد، وإنما نؤمن بالموضوعية، والباحث هو من يفهم موضوع بحثه ويتفهمه، ثم يسحب قارئه إلى حقول قناعاته، من دون عسف ولا فرض، إذا كان لمنطقه الحجة البالغة.

وهذه الحقيقة تغافل عنها بعض الدارسين، انسجماً مع مناهج بحوثهم التي لا ترى فرقاً بين المصدر الإلهي والمصدر الإنساني، وتعد الكلّ خاضعاً للنقد، والوحي ذا طابع تاريخي. وعلى الرغم من إقرار باحث، كمحمد أركون، بأن أسباب فشل أعمال المنهج التاريخي على النص القرآني "ذات طبيعة سياسية ونفسية في آن معا"⁽³⁴⁾، إلا أنه لم يكف عن محاولة نزع ما يسميه بهالة القداسة عن لحظة تشكل الوحي، عوضاً عن السعي إلى محاولة فهم أثر هذه اللحظة المتعالية في المنجز الإنساني الذي آمن بها، ولم ينفصل عنها، "فالفكر الإسلامي من جهة تأسيسه مرتبط ارتباطاً وجودياً وفرعياً بالنص الديني، وهو القرآن والسنة النبوية، وهذا النص ثابت وغير قابل للتغير في صوغ مفهوماته، ولكنه، على الرغم من ذلك، مطور للمفهوم اللغوي الذي كان سائداً قبل وروده"⁽³⁵⁾. وبناء على ما سبق، فإن

(34) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، هشام صالح (مترجماً)، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1990)، ص 86.

(35) محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج الفكر الإسلامي، ط1، (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1992)، ص 140.

تعامل المسلمين مع الموضوعات المعرفية يتم داخل النص وظلاله، وهذه الظلال هي ما يصطلح عليه بالفكر الإسلامي المرتبط منهجًا ومعرفة بالنص، وهذا ما لا نجده عند تيزيني في رؤيته للنص، على الرغم من كل ما أحاط به بحثه من محاذير وتمييز بين الأفهام المختلفة للنص.

من ذلك، مثلاً، ما ذهب إليه في فهمه لاختلاف المفسرين في آية (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) من سورة آل عمران؛ إذ رأى في ذلك "على الصعيد الإبيستيمولوجي ميلاً إلى المماهاة بين الله والراسخين في العلم، وهو ما يشي بلحظة مكثفة ومثيرة من جدلية اللاهوت والناسوت، ومن ثم، نزعة إنسانية مستنيرة، وهذا يعد دعماً عميقاً وضخماً لمقتضيات التطابق المطرد بين النص والواقع"⁽³⁶⁾، وهو مذهب بعيد في تحليل نصوص المفسرين اللذين استندا إليها (البيضاوي وتلميذه الكازروني)، فالعودة إلى النصين المعتمدين من تيزيني نفسه لا توقفنا على هذا المستوى من الجدل، ولا تشي بطرح علاقة اللاهوت بالناسوت، وإنما هي قراءة لغوية، فحسب، ضمن نص لا يختلفون حول مصدره، ولا ندري كيف عد تيزيني مذهب المفسرين المذكورين دعماً عميقاً لمطابق النص بالواقع.

ثم إن تيزيني يصير على الإغراب في تأويل ما يسميه "الاختراقات الطرائقية"، أي: المنهجية للنص الحديثي والقرآني، معتمداً مثال الخلاف المعتزلي الحنبلي الذي سبق له أن نهينا إلى كونه لن يلجأ إلى هذا الخلاف اللاهوتي بين المعتزلة والحنابلة، ليدعم رأيه حول "بشرية النص"؛ إذ يتحدث عن "قول ذي ذاتية لغوية إلهية"، يقول به أهل الحديث، و"قول ذي ذاتية لغوية محمدية"، تقول به المعتزلة، والحقيقة أن المعتزلة، على الرغم من قولهم بحدوث القرآن، لم ينفوا عنه صفة الوحي، وإنما كان نقاشهم في مستوى آخر غير الذي انتصر له تيزيني، من دون حجج قوية، بحسب اعتقادنا،

لا نعتقد بأن تيزيني يجهل هذه الحقائق، وقوله ببشرية النص ليس إنكاراً لمصدره المتعالي، فلا نجد في نصوصه ما يشير إلى أن النبي محمد هو صاحب القول القرآني، وإنما نرى أنه يعني بذلك نفي القدسية عن النص؛ لأجل التعامل معه وفق الشروط الاجتماعية والتاريخية. لكننا نعتقد بأن تيزيني نفسه أورد من خلال ما استدلل به من قراءات الأقدمين للنص ما يثبت أنه يمكن التعامل مع هذا النص من غير حاجة إلى نفي القدسية عنه، وأن هذا النفي يتناقض مع أسس المنهج العلمي الذي يرفض الإسقاط التاريخي على موضوعات بحث تختلف شروطها عن شروط الباحث.

(36) طيب تيزيني، النص القرآني، مصدر سابق، ص 281.

خاتمة

تؤكد ملاحظتنا النقدية التي أدلينا بها، تفكيكاً لخطاب تيزيني المنهجي في دراسة الإسلام المبكر، القيمة العلمية والبحثية لأفكار الباحث، ولا تنقص من جهده في الإسهام في تثوير العقل العربي شيئاً، فهي ملاحظات تأتي في إطار الاستفادة من مشروع تيزيني؛ من أجل تحقيق "رؤيته الجديدة" التي هي في الحقيقة مطمح كل الباحثين العرب والمسلمين، باختلاف مواقعهم ومرجعياتهم.

ومن المهم الإشارة إلى أن قضية المنهج في الدراسات والبحوث العربية مازالت، على الرغم من كل الجهد المبذول لم تتحرر من معيقات رئيسية، أهمها غياب الأصالة؛ إذ هي مناهج مستوردة من ثقافة أخرى تدرس موضوعات تختلف عنها، وأن أغلب جهد الباحثين اقتصر على التهذيب والتشذيب، ومحاولة الملاءمة بين المنهج والموضوع، فالمنهج جزء من التصور، والمناهج ليست محايدة في تناولها القضايا المراد بحثها، بل إن كل منهج متحيز، وينقل من الواقع ما يتلاءم معه، ويكون على مقاسه، ويدخل في تكوينه الداخلي؛ ذلك أن "المناهج، تستبطن فلسفتها، وإن الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل في طياتها وثنياتها فلسفة المنهجية التي تنبعث منها وتبنى عليها".⁽³⁷⁾

إن التحدي الذي نجد أنفسنا إزاءه يتعلق بتجاوز الإشكالات التي قد يطرحها أمامنا استخدام المداخل الغربية في تحليل الظواهر التي تناولها الفكر الإسلامي، وفهمها، وهو تجاوز يكون من خلال تحديد الأسس المرجعية التي ينضبط لها الفكر الإسلامي، وتحدد من خلالها طرق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها، ذلك أن الدراسات التي اعتمدت هذه المناهج، سواء عند الغربيين أم الإسلاميين، قامت على خطأ معرفي في المناهج المعتمدة حين عمّمت النتائج المستفادة من الدراسة على جماعات خاصة، متجاهلة الفروق النوعية والكمّية بين هذه المجتمعات، والمجتمع الذي تتخذه هذه الدراسات نموذجاً يقاس عليه.

(37) محمد امزيان، "تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، عدد 71، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي قسنطينة، الجزائر، 1989، ص 55.

المصادر والمراجع

1. أركون. محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، هشام صالح (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الساقى، 1990).
2. إسلامبولي. سامر، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة: رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للطبيب التيزيني، ط1، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2002).
3. السيد. رضوان، الإسلام المعاصر، ط1، (بيروت: دار البراق للنشر، 1996).
4. الكتاني. محمد، جدل العقل والنقل في مناهج الفكر الإسلامي، ط1، (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1992).
5. تيزيني. طيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيسًا، ط1، (سورية: دار دمشق، 1994).
6. _____، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 1979).
7. _____، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط1، (دمشق: دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 1997).
8. حمودة. عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، (الكويت. 1418هـ-1998).
9. صالح. نبيل، طيب تيزيني من التراث إلى النهضة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ط1، (بيروت، دن، 2008).
10. عباسي. محمد زبير، التناسق مفهومه وخطر تطبيقه على القرآن الكريم، ط1 (إسلام آباد، دن، 2014).
11. غليون. برهان، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية: ط3، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990).



الثورة السورية ومجلس الحكماء والدولة الأمنية والرصاصية الأولى

قراءة في مواقف الطيب تيزيني من الثورة السورية

رشيد الحاج صالح⁽¹⁾

بعيداً عن قضايا الفلسفة والتراث والمنهجيات التي اشتغل عليها الطيب تيزيني في عقود طويلة، وألف فيها مئات البحوث والكتب، يريد هذا البحث تناول هم من هموم التيزيني التي حملها على أكتافه طيلة السنوات الثماني الأخيرات من عمره، ونقصد بذلك الثورة السورية، بمساراتها الصعبة، وتضحياتها الكبيرة، ودروسها القاسية.

لقد اختار التيزيني موقفاً يكاد ينفرد به من الثورة السورية، متمثلاً في الوقوف إلى جانب مطالب الثورة، ونقد النظام الأسدي مع البقاء داخل سورية. مثل ما تبني تفسيرات لنشوء الثورة، وتحولها إلى الطريق المسلح، وأسلمتها، وتدخل الخارج، تفسيرات تُحمّل النظام الأسدي المسؤولية كاملة، وتجعله "الطرف الأقوى" الذي أغلق الأبواب كلها في الوقت الذي كان يجب أن تفتح.

تقوم رؤية التيزيني للثورة السورية على مسلمة بسيطة تقول إن هناك دائماً إمكان لفعل أمر ما إذا توفرت الإرادة أو الرغبة. وعلى الرغم من المسارات المعقدة التي انجرت إليها الثورة، إلا أنه لم يفقد الأمل، ولم يتوقف عن نقد النظام الأسدي، من دون أن ننسى أنه لم يتمكن إخفاء دموعه أكثر من مرة على مصير سورية والمجازر التي ارتكبتها النظام بحق السوريين.

يعد منهج الحوار والنقد الهادئ أحد الأسس التي بنى عليها التيزيني رؤيته الفلسفية، فقد حاور محمد سعيد رمضان البوطي في الثمانينيات، وظن أنه يستطيع محاورة النظام، ودفعه إلى تقديم تنازلات كبرى تتعلق بكف بلاء "الدولة الأمنية" عن السوريين، والقيام بإصلاح سياسي واسع، والتخلي عن "الخيار الأمني"، وضرورة أن يتعامل النظام مع المنتفضين بنديّة وجديّة. ولذلك نجده شارك في مؤتمرات الحوار التي دعا إليها النظام منذ منتصف عام 2011، ووضع خريطة طريق واضحة المعالم

(1) رشيد محمد الحاج صالح: أستاذ جامعي في عدد من الجامعات العربية (اختصاص منطق ومنهج بحث)، عميد كلية الآداب في الرقة بسورية سابقاً، له عدد من الكتب والدراسات المنشورة في مجلات ومراكز بحثية عدة.

للخروج من حال الصدام التي بدأت تنذر بها الثورة، غير أن النظام لم يأخذ بأي خطوة من خطوات تلك الخريطة. طبعاً لم يكن التيزيني بالرجل السهل الذي كان يرى أن النظام سيستجيب لمطالب المنتفضين ببسر، ولكنه ظن أن عدد المتظاهرين الذي بلغ الملايين سيجبر النظام على التفكير بعيداً عن الحلول الأمنية والعسكرية. ولا سيما أن هناك ثلاثة حكام عرب تركوا السلطة مجبرين خلال أقل من عام. لقد راهن التيزيني على وجود مجرد ذرة عقل لدى النظام السوري، ولكن للأسف حتى ذرة العقل تلك لم يجدها.

لم يطالب التيزيني بإسقاط النظام أو رحيل رئيسه، وهذا يعني في رؤيته أن جزءاً من النظام يمكن أن يبقى، ولكن على أن يقوم هذا الجزء المتبقي بالاستماع لمطالب المتظاهرين، والشروع في برنامج إصلاح سياسي واسع، يبدأ بتفكيك "الدولة الأمنية"، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، والتخلي كلياً عن الحل العسكري، والشروع في حوار وطني شامل. وقد أسس في هذا السياق "مجلس الحكماء" لكي يقرب وجهات النظر بين الفرقاء، ويساعد على بث قدر من الثقة بين المتظاهرين والنظام، غير أن التيزيني اشتكى من أن المجلس المذكور هُمّش من قبل النظام، ولم يعط أي دور يذكر من أجل تقديم حلول ممكنة للأوضاع في سورية.

لقد لعب التيزيني مع النظام لعبة توظيف كل منها للآخر، وحاول لعبها من دون أن يتخلى عن موقفه الأخلاقي من وطنه سورية. فقد قَبِل أن يوظف منزلته الرمزية لخدمة النظام، ولكنه أيضاً استغل المساحات الممنوحة له لتوجيه نقد معمق للنظام. وحديثه عن منهج النظام الأسدي القائم على تعميم الفساد لإغراق المجتمع السوري وشل حركته، وتشخيصه العلة الأولى للوضع السوري، والمتمثلة بتغول "الدولة الأمنية"، وسحقها الوطن السوري حتى النخاع، تعد من القضايا التي تجاوز بها التيزيني الخطوط الحمر التي وضعها له النظام.

أخذت مساحة السياسة والأوضاع الداخلية تحتل حيزاً لا بأس به في كتاباته بعد عام 2000، فكتب "من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع" عام 2001، وزاد حديثه عن "أعمدة الفساد الأربعة". أما مع بداية الثورة السورية فكانت السياسة شغله الشاغل حتى وفاته.

أولاً: المرحلة الثقافية ومنهج التيزيني في مقارنة السياسة

بعد عودته من ألمانيا حاملاً درجة الدكتوراه في الفلسفة في سبعينيات القرن المنصرم انخرط التيزيني في موجة المشروعات الفكرية التي كانت تَقَلِّب وتُدَوِّر سؤال النهضة العربية التي طال انتظارها؛ لماذا تأخرنا وتقدم الغرب؟ أين المشكلة؟ وما الحل؟

في هذه المرحلة كان التيزيني، مثله مثل غالبية أعمدة الفكر العربي اليساري آنذاك، يقارب سؤال النهضة مقارنة "ثقافية" لا تحتل فيها السياسة ولا الواقع الراهن أي دور ريادي، لا في تشخيص العلل، ولا في مقارنة الحلول الممكنة. سؤال النهضة يُفكر فيه من خلال العودة إلى تاريخ الفكر الإسلامي، والعلاقة بين الفلسفة والدين، وبين المادية والمثالية، وبين التراث والثورة، وتقديم مقاربات مستلهمة من المنهج المادي الجدلي، حيث تعطي الأولوية للجانبين الاجتماعي والاقتصادي على الجانبين المثالي والديني، أو تفسر المثالي مادياً، مثلما تحاول توسيع المنهج الماركسي لجعله أكثر مرونة، وأقدر على استيعاب قضايا الثقافة العربية وتاريخها، طبعاً من دون أن يعني ذلك أنه لم يكن مهتماً بقضايا الشأن العام والسياسي والثقافي، حيث كتب في هذه المرحلة عن موضوعات من قبيل: الدولة الأمنية، يؤس الثقافة الجامعية، ظاهرة النخبوية الثقافية، المجتمع الاستهلاكي، غير أنه كان يقارب هذه القضايا بوصفها، أولاً، قضايا عالمية تنتمي للعالم الثالث أو في إطار الصراع العالمي بين الرأسمالية والماركسية⁽²⁾.

كانت النقطة المركزية التي انطلق منها التيزيني هي التراث وإمكان تثوريه، فكتب "من التراث إلى الثورة" ليقول إن "الطبقة البرجوازية العربية الهجينة" لم تعد قادرة على القيام بثورة لتحقيق التقدم واللاحاق بالركب الحضاري، كما حدث في الغرب، وذلك لسببين؛ الأول أنها طبقة مرتبطة بالطبقة البرجوازية الغربية، وهذه الأخيرة أصبحت مرتبطة بالمشروعات الاستعمارية، أما السبب الثاني فيعود إلى أن تلك البرجوازية العربية بقيت تعاني تداخلها مع طبقة الأقطاع ومصالحها، وطبقة الاقطاع بوصفها طبقة مهيمنة ليس لها مصلحة بالثورة. ولذلك ينتهي التيزيني إلى أن "الطبقات الكادحة" هي المؤهلة لتحمل أعباء القيام بثورة تعيد الوطن العربي إلى ركب الحضارة من جديد.⁽³⁾ أما

(2) طرح هذه الموضوعات في كتاب:

طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي- كتابات في الفلسفة والفكر العربي، (بيروت: دار الفارابي، 1988).

(3) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي إلى المرحلة المعاصرة، من التراث إلى الثورة، جول نظرية

الآفاق التي على الطبقات الكادحة أن تضعها وسائل لها في ثورتها المبتغاة فهي "الاشتراكية"، وتحقيق "الوحدة العربية"⁽⁴⁾. وهذا يعني أن "الثورة الاجتماعية الاشتراكية" في مشروع التيزيني لا تقوم في أقطار عربية مجزأة.

أما التراث والسيطرة عليه، فيحتل منزلة مركزية في التخطيط للثورة، لأن الثورة الاجتماعية الاشتراكية تحتاج إلى ثورة ثقافية. فقد تبين للتيزيني أن من يسيطر على التراث يسيطر على المجتمع، وأن تغيير ميزان القوى داخل المجتمع سيمر بالضرورة عبر الصراع على التراث وتقديم تفسيرات تخدم أيديولوجيات الأطراف المتنازعة. وهذا يعني أن الثورة الاجتماعية يلزم أن تترافق مع ثورة ثقافية مهمتها التصدي لسيطرة "التبريرية الجبرية الغيبية" على التراث، وأدلجته من قبل طبقة الاقطاع والفئات المرتبطة بها. وهذا التصدي يقوم على اكتشاف العناصر العقلانية، وبذور الاشتراكية، وأساليب التفكير المادي داخل التراث، بوصفها جزءاً حيوياً من تراثنا، ويمكن في هذه الحالة استنهاضها والبناء عليها. وهذه معركة ثقافية شرسة على أصحاب الثورة الثقافية التصدي لها، لأن التيار الغيبي المسيطر على التراث الذي يشهر سيف "التحريم" و"التكفير" و"الزندقة" في وجه كل من يحاول الاقتراب من التراث، تيار لا يستهان به، ومستعد أن يخوض مواجهات حتى العظم مع خصومه.⁽⁵⁾

بهذا المعنى يدخل التيزيني حلبة الصراع على التراث انطلاقاً من مسلمة يضمها الجميع، ليس في سورية وحسب، إنما في العالم العربي بأكمله: الإسلاميين، الطبقات الإقطاعية، الأنظمة السياسية العربية، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، حسن البناء، سيد قطب، حسين مروة، جورج طرابيشي، طه عبد الرحمن، أبو يعرب المرزوقي، محمد سعيد رمضان البوطي، الأزهر في مصر، وآخرين لا يتسع المكان لذكرهم جميعاً. لكل منهم موقفه الخاص وأهدافه التي تختلف عن الآخرين، ولكل منهم موقعه من السلطة، سواء كان صاحب سلطة، أم شريكاً في السلطة، أم معارضاً للسلطة، أم معارضاً من موقع المستقل، أم معارضاً من موقع المعارض. وتقول تلك المسلمة: إن من يسيطر على التراث يفوز في النهاية. وبهذا المعنى تحول الصراع على التراث، وتقديم تفسيرات وقراءات مختلفة له، إلى نوع

مقترحة في قضية التراث العربي، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص 301.

(4) المرجع نفسه، 303.

(5) المرجع نفسه، ص 336-340.

خفي أو علي من صراع سياسي، تفجر في كثير من الحالات إلى صراع عسكري (مجازر حماة وحلب في مطلع ثمانينيات القرن المنصرم التي ارتكبتها حافظ الأسد بحجة القضاء على الإخوان المسلمين، صراع جمال عبد الناصر مع الإخوان المسلمين، تحالف محمد بن عبد الوهاب مع آل سعود في نجد والحجاز في القرن التاسع عشر والحروب التي خاضها الطرفان ضد البقية، أحداث الجزائر في أواخر العقد الثامن وبدايات العقد التاسع من القرن المنصرم...)، حتى يمكن القول إن غالبية الصراعات العربية المسلحة على السلطة في القرن العشرين رافقتها صراعات موازية مرت عبر بوابة التراث، أو وظفت التراث في ذلك الصراع. ولعل هذا ما يبرر الحضور الاستثنائي للتراث في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

الطرف الذي كان مسيطراً على التراث آنذاك هو التيار الديني بأطيافه كلها، ولذلك فقد كان على كل من يريد الاقتراب من التراث أن يواجه هذا التيار. وبالفعل فإن جُلَّ اهتمامات التيزيني في هذه المرحلة، أي حتى أواسط تسعينيات القرن العشرين، كانت منصبة على نقد هذا التيار بوصفه ممثلاً لتحالف بقايا الإقطاع و"البرجوازية العربية الهجينة". ويبدو أن طيب تيزيني كان يعتبر جماعة الإخوان المسلمين، والتيار السلفي أبرز الداعمين/ الممثلين لتيار تحالف الإقطاع والبرجوازية. ولعل هذا ما يفسر سكوته عن مجازر النظام الأسدي بحماة في عام 1982، وهو ما يأخذه بعضهم عليه. يمكن أن نضيف هنا عاملين اثنين مكملين لهذا السكوت؛ الأول يتعلق بأن النظام الأسدي وصل إلى درجة غير مسبوقة من الإجرام، ومستعد أن يقضي على كل من يتعاطف مع الإخوان أو حتى يدين تلك الجرائم. أما العامل الثاني فيتعلق بشخصية التيزيني غير الصدامية، فالتيزيني يعارض من موقع الممكن، وليس من موقع المواجهة/ تكسير العظام، من دون أن يعني ذلك أن شخصية تيزيني غير ميّالة للدفاع عن مواقفها واستثمار الفرص لأقصى درجة ممكنة.

مع بداية التسعينيات، وبعد تفكك الاتحاد السوفياتي السابق، وفشل نموذج الثورة الاشتراكية في عدد من دول أوروبا الشرقية، بدأ التيزيني بمراجعة مشروعه في الثورة الاجتماعية والثقافية، لينتهي إلى ثلاث نقاط أساس أصبحت تحدد ملامح مشروعه الجديد:

النقطة الأولى: أصبح المجتمع العربي "حطاماً"، ولم يعد قادراً على إنتاج ثورة بالمعنى التقليدي لثورة. أي طليعة ثورية، وأحزاب تقود ثورة، وأيديولوجية ثورية، وما إلى ذلك من قضايا كانت تمثل جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الثورة، بالمعنى التقليدي السابق على ثورات الربيع العربي. ولذلك نجد أن المفهوم البديل الذي أخذ التيزيني يطرحه في هذه المرحلة هو مفهوم "النهضة"، ويقصد بذلك أن

النهضة أو "المشروع النهضوي التنويري" ⁽⁶⁾ هو الأسلوب الأنجع للوصول إلى تحقيق أهداف المجتمع العربي في التقدم.

النقطة الثانية: أن ما أسماه التيزيني بـ "الطبقات الكادحة" لم تعد هي المعنية وحدها بالثورة أو النهضة بل المجتمع بمجمله، بأطرافه وطبقاته كلها ⁽⁷⁾. وهذا يعني أن المجتمع بتوجهاته الأيديولوجية كلها، وبمكوناته الطبقية كلها معنيٌّ بالنهضة، لأن الكل يدفع الثمن، ولم يعد لأحد مصلحة في استمرار حالة "الحطام المفتوح".

النقطة الثالثة: أن نقد التيارات الدينية الغيبية لا يتم عبر رفض هذه التيارات جملة وتفصيلاً ودفعة واحدة، وإنما عبر تفهم هذه التيارات، وسياق نشوئها، والمصالح التي تمثلها في كل مرحلة تاريخية. أي عبر كشف المكونات التاريخية والسياسية لتصوراتها عن التراث والحاضر والمستقبل. ومن ثم فإنه لم يعد من المجدي الثورة على هذا التيار الديني واجتثاثه، وإنما تفهم التجربة الدينية من الداخل، وتحويلها إلى بنية مفهومة، وإن بقيت مدانة، ولا سيما أن هذا التيار لم يعد فاعلاً وقيادياً على الساحة العربية بل تحول إما إلى طرف مسحوق، كما هو حال الإخوان المسلمين في سورية ومصر، أو إلى الشريك من موقع التابع، كما هو حال الحركة الوهابية في السعودية، والأزهر في مصر. ويبدو أن ميل التيزيني إلى مناقشة هذه التيار الديني (مناقشة محمد سعيد رمضان البوطي في أواخر ثمانينيات القرن المنصرم على التلفزيون السوري، ومناقشته أبو يعرب المرزوقي في كتاب "آفاق عربية فلسفة عربية معاصرة" الصادر عام 2001)، يعود إلى أنه أراد التخفيف من حدة المواجهة التقليدية بين الفلسفة والدين، بوصفها مواجهة زائفة، تُستثمر من أجل الهيمنة على المجتمع، وبوصفها عاملاً يسهم في تغييب الجانبين السياسي والاجتماعي، الذي يعدّه التيزيني المسبب الرئيس في أزومات المجتمعات العربية. مثلما أراد نقل هذا المواجه من عالم الغيبيات والميتافيزيقا إلى حيز الواقع والسياسة حيث يمكن للفلسفة أن تبدو في هذه الحالة أقرب إلى الناس وطموحهم في مجتمع أفضل. ولا سيما أن التيزيني أعرب أكثر من مرة عن أن "الحوار العقلاني" ⁽⁸⁾ يقرب وجهات النظر، ويجعل المختلفين أقرب إلى بعضهم إلى بعض.

(6) حوار مع الدكتور طيب تيزيني على قناة الجزيرة بتاريخ 7-8-2011.

<https://www.aljazeera.net/programs/today-interview/7/8/2011/محمد-الطيب-تيزيني-ثورة-التغير-في-سوري>

(7) المرجع نفسه.

(8) طيب تيزيني وأبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفية عربية معاصرة، (بيروت/ دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 2001)، ص 271.

هكذا، وبعد حوالي عقدين من الزمن اتضحت الأمور أكثر في ذهن التيزيني. فالصراع الطبقي بين الطبقات الكادحة من جهة، وطبقة الإقطاع وبقايا البرجوازية الهجينة من جهة ثانية، أمر لم يعد موجوداً على أرض الواقع، فما حصل أن الجميع حُطِّموا. مثلما تبين له أن الصراع على التراث لم يعد مرتبطاً بالفرس، وإن بقي على موقفه الرافض للأيديولوجيات الغيبية المسيطرة على التراث.

هذه التغيرات في موقف التيزيني ستكون المقدمات الأولية لبلورة ملامح جديدة في فكره، من أهم ميزات عودته السياسة والواقع اليومي ليصبح جزء لا يتجزأ من المُفكر فيه، فيه تكمن المشكلات، ومنه تستخرج الممكنات.

ثانياً: حضور السياسي اليومي في فكره بين عامي 2000 و2011

بعد تسلم بشار الأسد السلطة في سورية عام 2000 أطلق شعارات "التطوير والتحديث" و"الشفافية" و"مكافحة الفساد" كعناوين يحملها ويريد العمل عليها. مثلما سمح في حينه ببعض المناقشات (تمت عبر المنتديات) حول الوضع الداخلي والمشكلات الكبرى التي يعانيها السوريون، ولا سيما غياب الحريات، وتغول الفساد بطريقة غير مسبقة، وما طرح حينئذ من ضرورة القيام بإصلاح سياسي شامل وحقيقي.

ولكن سرعان ما تبين أن بشار الأسد كان يراوغ، وهو ما كان يتوقعه كثير من السوريين، فقوانين الإعلام والأحزاب "المنتظرة" بقيت حبيسة الأدراج، والإصلاح السياسي أُفْرِغَ من معناه بتحويله إلى إصلاح إداري أو اقتصادي. أما مكافحة الفساد فقد تمثلت بسجن عشرات من الفاسدين من بين الآلاف المؤلفة، وكان هذا الإجراء للتعطية الإعلامية لا أكثر، لأن أعداد الفاسدين ومظاهره ارتفعت بشكل غير مسبوق في عهد الرئيس الجديد.

في هذا السياق بدأت مرحلة جديدة من تفكير التيزيني السياسي. وهي مرحلة غضت خلاها السلطة النظر عن بعض المفكرين والسياسيين الذين شرعوا بتقديم نوع من النقد والمراجعات لسلوك السلطة في سورية، مثلما سُمح لهم بتقديم مقترحات تتناول مسائل حساسة وجوهرية، تتعلق بالدستور وقانون الطوارئ وتداول السلطة وشكل الإصلاح السياسي المنتظر.

الإصلاح السياسي

عندما فُرض بشار الأسد رئيساً على سورية عام 2000 كان المزاج العام للسوريين يشي بقول هذا الرئيس، ولكن بشروط، ما دامت الاحتمالات الأخرى غير ممكنة، بل شبه مستحيلة، في ظل القبضة الأمنية التي كانت "تستبيح الوطن حتى العظم". ومن أهم الشروط التي من شأنها أن تجعل الرئيس الجديد مقبولاً لدى السوريين قيامه بإصلاح سياسي شامل وحقيقي، يفتح باب الحريات المقفل بأصفاد من حديد، ويعيد الحياة السياسية للبلاد، هذه الحياة التي حرمت منها سورية منذ عام 1963 تقريباً.

وبالفعل تم تداول مصطلح "الإصلاح السياسي"، وبدأت "المنتديات" آنذاك بمناقشة قضايا الإصلاح السياسي التي تناولت تغيير مواد في الدستور، وضرورة صدور قوانين تشجع حرية الصحافة وتشكيل أحزاب سياسية خارج نطاق الجبهة الوطنية التقدمية. غير أن المناقشات بقيت محض مناقشات، ومضت السنة الأولى من حكم الرئيس الجديد من دون أي جديد يذكر، بل على العكس، فقد أغلقت المنتديات، وزج بمطالبي الإصلاح السياسي في السجن (منهم: عارف دليلة، ميشيل كيولو، رياض سيف وآخرون). يقول تيزيني عن هذه المرحلة: "ولكن ليس متأخراً كثيراً، انجلى الموقف المعارض للإصلاح في إطار حزب "البعث" الحاكم في حقول السلطة (الأمنية والعسكرية والتشريعية). وظهر الأمر وكأن ما أعلنه "الحرس القديم" بتجلياته المختلفة من رفض للإصلاح، أتى ليجد موافقة ضمنية من قبل الرئيس والهيئة الرئاسية، وأُقفل الملف!"⁽⁹⁾.

ويحدد التيزيني المقصود بالإصلاح السياسي بضرورة المعالجة الآنية (الآن وليس غداً) لعدد من الملفات الإصلاحية التي "تبرز في مقدمتها التالية: إلغاء مفعول قانون الطوارئ والأحكام العرفية، والإفراج كلياً عن السجناء السياسيين، وإنتاج قانون أحزاب ديمقراطي وعصري، وتفكيك الدولة الأمنية، وحل مشكلة العمل والتعليم وقانون التداول السلمي للسلطة وما ينجم عن ذلك من حرية التعبير"⁽¹⁰⁾.

(9) طيب تيزيني، "الثورة السورية في عيون المناهضين"، الحوار المتمدن، العدد 3833، (28-8-2012).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid321694>

(10) طيب تيزيني، "الإصلاح السياسي"، جريدة الاتحاد الإماراتية، العدد 13050، 29.3، (2011).

أما طريقة تعامل نظام الأسد الأبْن مع مطالب الإصلاح السياسي فإن التيزيني يقسمها إلى مرحلتين؛ المرحلة الأولى تغطي السنوات الأولى من حكم بشار الأسد، وكان التعامل مع هذا المطلب يقوم إما على الاستماع للمطالبين به فقط من دون إبداء أي ردود فعل تذكر، أو الحديث عن أنواع أخرى من الإصلاح، بمثل الإصلاح الإداري أو الاقتصادي، طريقةً للالتفاف على مطلب الإصلاح السياسي. ولذلك نجد التيزيني ينبه في هذه المرحلة إلى أن "مفهوم الإصلاح والقضية التي تمثله، كانا مطروحين في أوساط واسعة من المجتمع الأهلي وشتات من المجتمع المدني، إضافة إلى أن السلطة بمختلف حقولها المذكورة آنفاً كانت تسوّق عملها تحت أسماء القرارات الإصلاحية والأعطيات الحكيمة، أي إنها كانت تُقر بذلك مفهوماً وقضية" (11).

وفي العلاقة بين الإصلاح السياسي وأنواع الإصلاح الأخرى من إصلاح إداري أو اقتصادي يرفض التيزيني أي التفاف على أولوية مطلب الإصلاح السياسي، بل يجعل هذا الإصلاح السياسي "المفتاح" لأنواع الإصلاح الأخرى كلها، التي لن يكون لها أي معنى من دون الإصلاح السياسي. ففي "سبيل ضبط إشكالية الإصلاح في سوريا، لعله من المناسب، والمفيد من الناحية المنهجية التذكير بأن الإصلاح السياسي وإنْ مثلَ واحدًا من محاور الإصلاح وتجلياته، إلا أنه - في ضوء التأسيس المنهجي لإصلاح وإعادة إصلاح المجتمع السوري - يجدر بنا النظر إلى الملف السياسي بوصفه الملف الأكثر أولوية ضمن مشروع الإصلاح العمومي السوري المعني في المرحلة القادمة، بل لعلنا نرى أن ذلك الملف السياسي هو الذي تُناط به التأسيس للملفات الأخرى. فالسؤال المتصل بالسلطة السياسية يتدخل في كل الأسئلة الأخرى، وإذا كان السؤال المتصل بالاقتصاد يتدخل كذلك في كل تلك الأخرى (وكذلك الحال بالنسبة إلى أسئلة التعليم والقضاء وغيرها)، إلا أن سؤال السلطة يظل يمارس، بآلياته متوغلة في المجتمع عمومًا، دور التخطيط والضبط والتدبير. نعم، "التدبير"، وهو الذي التصق بتعريف السياسة منذ أرسطو وحتى الآن مرورًا بالفارابي ورواد الفكر السياسي الغربي الحديث، يظل قائمًا وصحيحًا في الحدود المشار إليها هنا، أي حدود التدخل في البنية المجتمعية العامة. ولذلك، فإن محاولة النظام السوري منذ حافظ الأسد، تسويق نمط من الإصلاح يقوم على النظر إلى القطاع الاقتصادي والآخر التعليمي... الخ من حيث هي قطاعات يمكن حلّ مشكلاتها الإصلاحية، دونما طرح سؤال إصلاح النظام الاقتصادي؛ وفشل ذلك فشلاً شاملاً" (12).

(11) طيب تيزيني، "الثورة السورية في عيون المناهضين"، مصدر سابق.

(12) طيب تيزيني، "لإصلاح المغفل"، الحوار المتمدن، العدد 4057، (9-4-2013).

أما في المرحلة الثانية التي تلت السنوات الأولى لتولي بشار الأسد السلطة، وما إن استتب الأمر للرئيس الجديد حتى ظهر خطاب معادٍ وتخويني لمفهوم "الإصلاح السياسي". وقد علل هذه الخطاب نفسه بأن مطالب الإصلاح السياسي هي "مؤامرة" للنيل من اللحمة الوطنية وتفكيك سورية "الصمود والتصدي". هكذا، وبعد سنوات عدة من حكم الرئيس الجديد أصبح مصطلح الإصلاح السياسي شبهة إن لم يكن دليلاً على اللاوطنية. وهكذا ظهرت أيضاً "المطالبة بالإصلاح.. بوصفها جريمة. كان وعي النظام الأمني قد سدّ على ممثلي هذا الأخير كل نوافذ الرؤية التاريخية الواقعية، ولو بحد أدنى، خصوصاً أن أفراداً ومجموعات من المثقفين السوريين، وجدوا مصالحهم مرتبطة، بمسوّغ اقتصادي نافذ وغيره، بمصالح السلطة. وانسدت آفاق الإصلاح، خصوصاً بإدارة مجموعة من رجال الإدارة والأمن والإعلام، الذين وضعوا أنفسهم في خدمة النافذين الفاعلين ضمن هؤلاء، بدلاً من محاولة التأثير والتنوير في أوساط الناس" (13).

ولا يغفل التيزيني مسألة الوقت واللعب بالزمن من قبل النظام الأسدي. حيث ينظر النظام للإصلاح السياسي ومكافحة الفساد بوصفهما مسألة زمنية قد تطول لعقود طويلة، ما يعني في النهاية إفراغ عملية الإصلاح من مضمونها، والالتفاف عليها. ولذلك نجد التيزيني يؤكد مراراً وتكراراً على أن الزمن المطلوب للإصلاح هو جزء جوهري من عملية الإصلاح ذاتها. هكذا ينبه التيزيني: "الآن وليس غداً، لأن إرجاء ما هو مطروح اليوم يفقد كسب رهان المستقبل الكثير من الفرص الممكنة" (14).

الفساد السوري

لم يشرح مفكر سوري مفهوم "الفساد" السوري مثلما شرحه وحلله التيزيني. فقد اتضح له أن الفساد ليس محض ظاهرة انتشرت ويصعب السيطرة عليها، كما يحاول النظام السوري أن يروج، وأنه يكاد يكون فريداً من نوعه ولا يشبه كثيراً الفساد المنتشر في المجتمعات الأخرى، وأخيراً اتضح له أنه فساد يقوم بوظيفة "آلية للحكم" أو "منهج مقصود" أو "معول" لتحطيم المجتمع السوري بصورة كاملة حتى لا يعود لدى هذا المجتمع أي قدرة على الفعل، ومن ثم الاستسلام الكامل لما يسميه

(13) طيب تيزيني، "الثورة السورية في عيون المناهضين"، مصدر سابق.

(14) طيب تيزيني، "عودة المشروع النهضوي العربي"، الحوار المتمدن، العدد 5056، (26-1-2016).

التيزيني بـ "الدولة الأمنية" التي بدورها استباححت كل شيء.

يتوسع التيزيني في شرح مفهوم الفساد وآليات عمله وكيفية استخدامه من قبل الأنظمة السياسية، والنتائج التي تجنيها، خصوصاً إذا كانت هذه الأنظمة غير ديمقراطية. ويبدو أن هذا التوسع يعود إلى أمرين؛ الأول خطر مفاعيل آليات الفساد وحجم الدمار السياسي والأخلاقي الذي يصاب به المجتمع نتيجة هذا الفساد. أما الأمر الثاني فهو التأكيد أن الفساد، وإن وجد في بلدان عدة، فهو ظاهرة تتم "صناعتها ورعايتها" من قبل الأنظمة السياسية، وليس محض ظاهرة على النقيض من إرادة تلك الأنظمة ولا يمكن السيطرة عليها.

وتقوم عملية تعميم الفساد بوصفها وسيلة من وسائل الحكم على قضية بسيط تقول: "إن من لا يمتلك كفايته المادية، إنما هو أقرب الناس إلى إمكان استباحة كرامته، ومن ثم الغوص في دائرة الفساد والإفساد، وهذا يصح بعمق أكبر، حين يتصل بأولئك الذين يفتقدون حرياتهم السياسية خصوصاً، ويخضعون لهيمنة قوانين الطوارئ والأحكام العرفية، كما هو الحال في معظم العالم العربي"⁽¹⁵⁾.

ويندرج الفساد في سورية ضمن هذه الآليات. أما الهدف الأساسي والكبير من وراء هذا الفساد فيمكن في الهيمنة الكاملة على المجتمع، حتى إن "النظام السلطوي في سوريا حقق حضوراً كثيفاً على أرض الواقع، ووضوحاً بارزاً على صعيد الإفصاح عن نفسه، فقد أوصل هذا النظام (الدولة الأمنية)، ربما إلى غاياتها الأكثر وضوحاً عملياً ونظرياً، حيث تحولت عملية الفساد والإفساد إلى أخطبوط شمل الجميع، إلا من رحمه ربه"⁽¹⁶⁾. فالجميع يجب أن يكون فاسداً، وهذا أمر يزيد من قدرة السلطة السورية على السيطرة على أي محتجين محتملين في المستقبل أولاً، ويزيد من نسبة المستفيدين غير الشرعيين من السلطة السياسية، الأمر الذي يقوي من النظام السياسي السوري، ومن شبكته الأمنية مترامية الأطراف. ولذلك يغدو مطلب: "أن يُفسد من لم يفسد بعد، حيث يصبح الجميع ملوثين ومدانين تحت الطلب"⁽¹⁷⁾، أمر في غاية الأهمية. وهنا نجد التيزيني يستشهد بمجلة مجلة دير

(15) طيب تيزيني، "شبكات الفساد والإفساد العالمية"، الاتحاد الإماراتية، (2005-8-2)

(16) طيب تيزيني، حوار في مجلة الجديد، (لندن: 2015-8-1).

<https://aljadeedmagazine.com/طب%AD-%E280%AC>.

(17) المصدر نفسه.

شبيغل الألمانية التي أطلقت على سورية -في ذلك الوقت- اسم دولة "الملفات الأمنية"⁽¹⁸⁾.

وللفساد السوري عند التيزيني أربع ركائز يسميها "قانون الاستبداد الرباعي"، ويقصد بهذه الأعمدة أن الفساد يفعل داخل المجتمع من خلال الاستئثار أولاً بالسلطة وثانياً بالثروة وثالثاً بالإعلام ورابعاً بالمرجعية المجتمعية⁽¹⁹⁾. مصادر الفساد هذه تسمح للسلطة السياسية أن تستبيح سورية من دون "ضوابط قانونية وحقوقية وسياسية وأخلاقية"⁽²⁰⁾. وبما أن حزب البعث يُختصر برئيسه، فإن عبارة "قائد الدولة والمجتمع" تعني الرئيس هو قائد الدولة والمجتمع، بل تعني الرئيس هو الدولة نفسها، بكل سلطاتها وقوانينها ودساتيرها وجيشها. حتى إن التيزيني يشبه سورية في مرحلة ما قبل الثورة بفرنسا في مرحلة ما قبل الثورة الفرنسية، فكأنما "نحن أمام نموذج تاريخي هو فرنسا قبل الثورة الفرنسية الكبرى، وذلك حين أعلن ملك فرنسا عملية التماهي بينه وبين القانون، فقال: "أنا القانون، والقانون أنا، مما يفتح الباب على مصراعيه أمام أكثر من حكم "جمهوري" وراثي، فلقد تحول الوطن (ويقصد سورية) إلى حالة فاقدة حتى للضوابط الدستورية والقانونية (المكتوبة والمقر بها)"⁽²¹⁾.

نظرية المؤامرة تستلزم بالضرورة الإصلاح السياسي

من الأفكار الشائعة التي يتلظى خلفها النظام الأسد لتبرير عدم قيامه بإصلاح سياسي شامل يعيد بناء الحياة السياسية في سورية على أسس جديدة تقوم على الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة وحرية الصحافة والأحزاب، هناك فكرة "نظرية المؤامرة" التي بقي يعزف عليها لحوالي نصف قرن من الزمان من دون كلل أو ملل. وكما هو معروف فإن فحوى هذه النظرية يقول إن إصلاح

(18) المصدر نفسه.

(19) طيب تيزيني، "تغيب اللاعب الأكبر"، الحوار المتمدن، العدد 3639، (2012-2-25).

[http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid295340=](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid295340)

(20) المصدر نفسه.

(21) طيب تيزيني، "سورية وأسئلة اللحظة"، الحوار المتمدن، العدد 5144، (2016-4-26).

[http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid514785=](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid514785)

الأوضاع الداخلية ومكافحة الفساد وتحديث القوانين بما يتماشى مع روح الديمقراطية، أمور لا يمكن الالتفات إليها في ظل التهديدات الخارجية من قبل إسرائيل، وما يسمى بـ "الامبريالية"، وأطماع الغرب ومخططاته الاستعمارية، الأمر الذي يستوجب التفرغ الكامل، أولاً وأخيراً، للـ "المقاومة" و"الممانعة" ومواجه التحديات الخارجية، أما الإصلاحات فأمر قد يؤجل، بل إن العدو الخارجي يريدنا أن ننتهى بالأوضاع الداخلية لكي يسجل نقاطاً على مستوى الأوضاع الخارجية، ولا سيما أن التحديات الخارجية هذه تتعلق بأرض الوطن وسيادته.

موقف التيزيني من هذا الطرح واضح، ويقوم على كشف زيف فكرة "نظرية المؤامرة"، وينطلق من فكرة بسيطة تقول إن الديمقراطية هي القوة التي تمنح القوة للدول والشعوب لكي تستطيع مواجه الخارج، ومن دون الديمقراطية لا تستطيع الدول فعل شيء للخارج الطامع. وأن الديمقراطية تتطلب أولاً انفتاح النظام السياسي على الداخل والشعب لتجنب الضغوطات الخارجية، بعكس ما يقوم به النظام الاسدي من ضغط على الداخل كلما تعرض لتهديدات خارجية. يقول التيزيني في معرض تعليقه على ما يجب أن يقوم به النظام لتجنب الضغوط عليه بعد أزمة اغتيال رفيق الحريري عام 2005: "إن الأصل في تلك المسألة، أن يفكر الحاكم ومعه النظام السياسي القائم في التقريب بينه وبين من هو حاكمٌ باسمه، أي الشعب. وصيغة "التقريب" المذكورة هي الحد الأدنى من العلاقة بين الطرفين، إذا ما غابت فإن النظام المعني يكون قد رضي أن تُسحب شرعيته منه. وهنا، سنواجه مشكلة بل مفارقة تقوم على أن مثل هذا النظام لا يمتلك الوعي الاجتماعي والتاريخي بمصالحه، التي تقتضي - في الحد الأول - الإبقاء على حدٍّ إيجابي معين من العلاقة بينه وبين الشعب الذي يحكمه"⁽²²⁾.

حتى إن التيزيني يجعل من الحديث عن "المؤامرة" سبباً إضافياً لضرورة القيام بالإصلاح السياسي الواسع، لأنه رأى أن الحديث عن أن المقاومة تتطلب تأجيل الإصلاح هو حديث زائف، ويشبه من يضع خنجر في خاصرته استعداداً للمعركة. ولذلك نجد التيزيني يتساءل حول العلاقة بين المقاومة والإصلاح "وهل ينفصل هذا عن ذاك ويتعارض معه، أنا في رأيي بالعكس أنه تقوم علاقة حميمة بالمعنى العلمي والسياسي بين الأمرين بين المقاومة والممانعة والعمل على إعادة بناء الداخل السوري"⁽²³⁾. فالإصلاح السياسي يمكن أن يمثل مخرجاً للأوضاع الصعبة في سورية، بل هو المخرج الوحيد في

(22) طيب تيزيني، "الديمقراطية رهان الإصلاح في سوريا"، صحيفة الاتحاد، (أبو ظبي: 5 أيلول، 2005).

(23) حوار مع الدكتور طيب تيزيني على قناة الجزيرة بتاريخ 7-8-2011.

الأزمات كلها التي تسبب بها نظام الأسد طيلة مدة حكمه، ف"الإصلاح مثّل في حينه، وما يزال، حالة ضرورية، ضرورة تاريخية. لهذا ما قاله أولئك من الإعلام السوري ليس صحيحًا، ليس دقيقًا من أن هذا يعارض الموقف القائم على المقاومة والمعاندة"⁽²⁴⁾.

ثالثًا: رؤية تيزيني للثورة وأسبابها

لا يمكن النظر لموقف التيزيني من الثورة وأسبابها إلا إذا أخذنا عدد من النقاط التي يمكن أن تشكل الوضعية التي يمارس من داخلها التيزيني السياسية بشكل عام. وأول هذه النقاط أن التيزيني اختار أن يقف في وجه النظام من منطلق المعارض الذي يظن أن لدى النظام نقاط ضعف كثيرة يمكن التركيز عليها، بمعنى أنه وضع احتمال انهيار النظام من الداخل، متأثرًا في هذه النقطة بالدرس الخلدوني الذي أكد أن انتشار الفساد مؤذن بالخراب. أما النقطة الثانية فتعود إلى أن مكونات التيزيني الفكرية هي مكونات يسارية/ قومية، ومن ثم فقد بقيت عنده بعض المشتركات مع النظام، ويمكن القول بأنها مشتركات بقيت تمارس تأثيرها عليه، بوصف أن الأيديولوجية الرسمية للنظام السوري هي أيديولوجية يسارية قومية أيضًا، وهذا يستتبع أن معارضة التيزيني للنظام تعني هنا أنه يقبل بالنظام إذا قام هذا النظام بإصلاح نفسه، بحيث يعيد هيكليته نفسه بشكل جذري، ويأخذ مطالب السوريين بالحرية والكرامة بالحسبان. أما النقطة الثالثة فتعود إلى أن التيزيني لا يثق بالمعارضة التي تحمل صبغة دينية، ولا سيما الإخوان المسلمين والفصائل الإسلامية المسلحة المدعومة من الخليج. فهو يرى أن قوى الإسلام السياسي وأحزابه متورطون في النهاية مع الأنظمة الفاسدة، وليس لهم من هم سوى تقاسم السلطة مع أولئك الحكام، ومن ثم ليس لديهم أي تطلعات تنويرية أو نهضوية تجاه المجتمعات العربية. أما النقطة الرابعة فتتعلق ببقاء التيزيني داخل سورية حتى وفاته، وهذا يعني أنه كان مضطرًا، في بعض الأحيان، أن يتجنب حدوث صدام مع النظام يمكن أن يكلفه حياته. ولذلك نجده يلجأ، في بعض الحالات، إلى تعميم النقد، بحيث لا يوجه مباشرة للنظام السوري فقط، ولكن إلى عموم الأنظمة الشمولية والفاسدة، مع تجرؤه في حالات عدة على الإشارة إلى الأمور بوضوح، وتشخيص لا شك في أن النظام كان ينظر إليه بامتعاض شديد، ولا سيما عندما يتحدث عن بعض

<https://www.aljazeera.net/programs/today-interview-في-سوري/7/8/2011/محمد-الطيب-تيزيني-ثورة-التغيير-في-سوري>

(24) المرجع نفسه.

القضايا من قبيل: "تغول الدولة الأمنية". "مجزرة الساعة بحمص"، "الحطام الداخلي هو الذي يجلب التدخل الخارجي"، "إطلاق سراح المسجونين السياسيين"، "قانون الاستبداد الرباعي"، "سوق السنّة"، "فاشية حزب البعث الطائفية".

1. أسباب الثورة الداخلية وليست خارجية

يفرد التيزيني مساحة واسعة من كتاباته، بعد اندلاع الثورة السورية، للرد على رواية النظام عن الثورة، والتي تصفها بأنها "مؤامرة خارجية"، أو "مخططات عدوانية" وأن المتظاهرين محض عملاء أو مهندسين أو مخربين، يتلقون تمويلاً خارجياً، ولا يمثلون الشعب السوري. وهي رواية حاول النظام الترويج لها بقوة عبر وسائل إعلامه ومؤسساته الحزبية والأمنية، وحشد لأجل ذلك الفئات المؤيدة له كلها.

رد التيزيني ينطلق من أن الثورة السورية، وعموم الثورات في بقية البلدان العربية، جاءت احتجاجاً على الاستبداد والظلم، وطلباً للحرية والكرامة، وهذا يشكل جذر الثورة السورية والمدخل الوحيد لفهمها، وما عدا ذلك كله دجل وكذب، ويمكن الرد عليه بسهولة. فالتيزيني يرى أن ما انطلق في سورية وتونس "ظهر بمثابة (لحظة ما مناسبة) من تحولٍ ما لبثت رموزه وشعاراته وحيثياته تفصح عن نفسها، وتعلن أنها مُستقدمه من مستقبل ما، فالعمل والكرامة كلاهما ظهرا تعبيراً مأساوياً عن أن الإنسان المجرد من الكرامة والعمل إنما هو شمعة في حال النوسان والذبول، لكن في نمط من النوسان الذي يؤدي رسالة

كان التراكم في مظاهر الاحتجاج على غياب الكرامة والعمل يقابله تعاظم في تراكم المزبلة، الذي ما اكتشفناه تحت مصطلح "قانون الاستبداد الرباعي" في المجتمعات العربية، أي الاستئثار بالسلطة والثروة والإعلام وبالمرجعية المجتمعية المتمثلة في أن الحزب الوحيد الحاكم يقود -مع قائده- الدولة والمجتمع، من هذا جاءت عملية التمرد على الواقع المعيشي أقل من أن تُحدث قطيعة مع الماضي المدجج بالمذلة والمهانة والإفقار والاغتراب، وأضعف من أن تواجه الحاضر بترسانته ذات الجذر المتمكن في قانون الاستبداد الرباعي ذاك" (25).

لا ينكر التيزيني التدخلات الخارجية، بل على العكس، تنطلق نظريته في جدل العلاقة بين الداخل والخارج من أن تدخل الخارج في شؤون الداخل أمر يحدث بصورة دائمة، ولعل هذا يشكل جزءاً من

(25) طيب تيزيني، حوار في مجلة الجديد، مصدر سابق.

منطق التاريخ. غير أن الداخل هو من عليه أن يستعد لهذا التدخل المحتمل، وأن يسد الطريق عليه. وإذا ما حدث التدخل الخارجي فإن الداخل هو المسؤول عن هذا التدخل. من هنا يرى التيزيني أن "الداخل هو الذي يحكم عملية اقتحام الخارج له. ما حدث في تلك البلدان (يقصد البلدان العربية التي اندلعت فيها ثورات الربيع العربي) أن الداخل تصدع من بنيته، وهذا ما يحصل الآن في البلدان العربية، ما يدعو إلى القول خطأ: إن هناك مؤامرات خارجية أحكمت قبضتها على العالم العربي وجعلته هشاً غير قابلاً للنماء. الداخل، أولاً، حينما يكون ضعيفاً أو متضاعفاً أو يكون هناك سلطات في هذه الدواخل العربية غير قادرة على الإجابة عن استحقاقات الدواخل العربية حين ذلك يأتي الخارج ويجد تربته الخصبة"⁽²⁶⁾.

فمن حيث المبدأ يرفض التيزيني رفضاً قاطعاً التدخل الخارجي في سورية لأنه يرى أن هذا التدخل لا يحقق للسوريين أي مكاسب، بل على العكس سيعقد الموقف أكثر، لأن "سورية لا تحتاج إلى الخارج من أجل إصلاح وضعها، طبعاً نجد أن هناك صعوبات دون ذلك، إنما من حيث المبدأ لسنا بحاجة إلى الآخر كي يصلح حالنا. قد يساعد بطريقة أو أخرى والأمر يصبح أكثر صعوبة وتعقيداً حين نكتشف أن هناك إشكالات جديدة نشأت بين الداخل والخارج.. الآن نحن نشكو من أمر كبير يتمثل في المحافظة على مفهوم المؤامرة الخارجية ولكن هذا الأمر سوف يطيح بما نسميه موضوع بحثنا، موضوع بحثنا هو الداخل الذي هو بحاجة إلى الإصلاح، ولذلك أدعو الشعب السوري وأدعو العقلاء والأصدقاء في سوريا كلها إلى النظر إلى أن سوريا هي نفسها تحتاج إلى ذلك دون أن نخفي القول بأن هناك من يحاول أن يحيط بسوريا ويأكلها، لكن هذا لا يحدث إذا كان الداخل متيناً وعميقاً"⁽²⁷⁾.

أما السبب في إلحاح النظام السوري على وصف الثورة السورية بأنها مؤامرة خارجية فيعود، بحسب التيزيني -إضافة إلى تزوير حقيقة الثورة وأنكار مطالبها المشروعة في الحرية والكرامة- إلى رغبة النظام في الحصول على "تدخل عسكري من قبل إيران وصنيعتها حزب الله وروسيا وآخرين"⁽²⁸⁾. وهو الأمر الذي حذر منه التيزيني مراراً وتكراراً قبل أن يحدث.

(26) طيب تيزيني، حوار مع الجزيرة. مصدر سابق.

(27) المصدر نفسه.

(28) طيب تيزيني، حوار مع مجلة الجديد، مصدر سابق.

2. أسباب الثورة السياسية وليست اقتصادية

يرفض التيزيني تفسير الربيع العربي بالعودة إلى الأسباب الاقتصادية، أو ما يسمى في أدبيات الثورات بثورات الجوع. وهنا نجده يتفق مع مؤرخي الثورات معظمهم الذين أكدوا أنه على الرغم من أن الخبز والجوع قد يكونان جزءاً من المشكلة، غير أن الثورات تندلع عندما تتناقص درجة الكرامة والحرية بصورة أساس. فإيران لم تكن في أفقر أحوالها عندما اندلعت ثورتها عام 1979، وفرنسا لم تكن أفقر البلدان الأوروبية عام 1789، ودرعا وحمص لم تكونا أفقر المدن السورية عام 2011، وقل مثل هذا الأمر عن الثورة الروسية. يسير التيزيني أيضاً في هذا الاتجاه ليؤكد أن الانتفاضات الشبابية في العالم العربي أتت "لتطرح رؤية جديدة في ضبط الأولويات، بعد أن كان الاعتقاد سابقاً سائداً بأن سيد الموقف في هذه الحال يتمثل في مطلب "الخبز" ليأتي بعده ما يأتي، ولكن الذي هيمن لأزمنة سبقت نمط من النزعة الاقتصادية التي بمقتضاها يبرز مطلب الخبز والوضع الاقتصادي عمومًا في حياة الناس بوصفه الحل المدخل إلى الأزمات القائمة في العالم العربي، وقد قاد فئات من الناس ذلك المطلب إلى حالة من "التقديس النظري"، أي إلى التأكيد على أهمية حاسمة لدور "العيش" في حياة الناس، خصوصاً مع تعاظم الفقر والإفقار في أوساط الفئات الوسطى والطبقات الدنيا، وكذلك مع اتساع حقول الفساد والإفساد والرشوة، ومن ثم مع ظهور ما يسمى "مجتمعات الثمانين والعشرين"، ويقوم هذه على امتلاك عشرين بالمئة من سكان العالم العربي لثمانين بالمئة من ثروته من طرف، وعلى امتلاك ثمانين بالمئة من سكانه لعشرين بالمئة من ثروته فحسب.

ذلك كان وضعاً هيمن، وجعل "العيش - الخبز" أقصى ما يبحثون عنه. أما في العالم العربي الآن، وبالرغم من كل الموبقات التي تلجأ إليها النظم الأمنية في إطار تجويع "الغلبة" إلى درجة أن "حاويات الأقدار" تحولت إلى مصدر لسد الرمق، نقول: رغم ذلك، حين خرج أفلاد أكبادنا من الشباب، خصوصاً يعلنون انتفاضاتهم في وجه الظلم والقمع والإذلال، أطلّ المستبدون يبشرون بتقديم تسهيلات لهم على صعيد المازوت والخبز وغيره. فما كان من الشباب إياهم إلا أن أعلنوا بملء حناجرهم: إننا لا نتطّقل على موائدكم! إننا نريد حريتنا وكرامتنا، ولن نقبل شيئاً آخر دونهما. ذلك ما راح يهتف به هؤلاء في مصر وتونس وسوريا واليمن، إنه أعظم درس في دروس الحرية، لاستعادة ما يجعل البشر بشراً" (29).

(29) طيب تيزيني، "الكرامة قبل الخبز"، الاتحاد الإماراتية. (أبو ظبي، 19-4-2011).

وهذا يعني أن إنكار الدوافع الاقتصادية للثورة السورية يبطل أيضًا أهمية وجدوى الحلول الاقتصادية الجزئية التي سعى إليها النظام السوري من زيادة في الرواتب، وتقديم بعض الرشى المبطنة لبعض الفئات، حتى يخفف من حال تصاعد عدد المتظاهرين التي أخذت تزداد بسرعة لم يتوقعها كثير من المراقبين. فالأصل في المسألة ليس الاقتصاد، وإنما النظام الشمولي في سورية، وما ينتج عن ذلك من مشكلات ومفاسد، حتى إن التيزيني يتوقع لسورية، وغيرها من الدول التي تجثم على صدرها الأنظمة الشمولية، مصيرًا شبيهًا بمصير الاتحاد السوفياتي السابق الذي تفتت بسبب تغييب الحريات والعدالة. فإذا كانت "الدولة الشمولية في الاتحاد السوفياتي السابق قد أفضت إلى تفكيك هذا الأخير وإلى تصدع آمال الملايين من البشر الذين حلموا بالعدالة والحرية والمجتمع المدني، حيث لم يكن قد وجد ذلك هناك، فإن ذلك النهج قد أتى أسوأ ثماره في العراق وسوريا، وربما كذلك في اليمن وبلدان عربية أخرى، مع اختلاف في الدرجة وليس النوع"⁽³⁰⁾.

غير أن الثورة السورية إذا كانت ثورة كرامة وحرية وليست ثورة بدوافع اقتصادية صرف، فإن ذلك لا يلغي العلاقة بين الفقر وقلة الكرامة، بين قلة العمل وغياب الشعور بالقيمة، بين العوز والشعور بالقمع. يصف التيزيني سورية قبيل الثورة بالقول: "سقطت الطبقة الوسطى، وتحولت إلى أكوام من الشحاذين، في حين أن طبقة الكادحين من كلتا الطبقتين العمال والفلاحين جرى سحقهما. والشيء المهم والبارز جدًا راح يتبلور في أن شتات الفقراء والمعوزين والمهانين والمذللين المنتشرين في الوسط المجتمعي السوري العام، أخذوا يُحوّلون إلى فئات تقوم في خدمة الأعلين، بحيث ارتفعت نسبة المذللين المجردين من معظم ما كانوا يمتلكونه، ليشكلوا مع الآخرين سبيلًا من العاطلين عن العمل. كما أن سقوط ما كان يؤلف الطبقة الاجتماعية (ما بعد المتوسطة)، جعل كثيرًا منهم يتحولون إلى مرتشين وخدم لدى الأعلين، وجهاً لوجه أمام من أصبحوا كل شيء ومع شعور أولئك الدّونيين بخط عمومي ناظم، هو خط المذلة والعجز مع تدخل فظيع من قبل "الدولة الأمنية" المنتشرة بإطلاق في الكل وبالكل.

ذلك الناظم أسهم إسهامًا عميقًا في توحيد المجتمع السوري تحت قبضة البحث عن الكفاية المادية، هذا هو واقع الحال، الذي أسس لانتفاضة سلمية للشعب السوري. ومع سلمية هذه الانتفاضة وتحريم النزعات الثأرية والطائفية والتقسيمية من قبل المنتفضين خرج النظام بعد مرور ستة أشهر على سلمية الانتفاضة هذه، ووجه السلاح الناري بكل أنواعه ضد المتظاهرين، بحيث

(30) طيب تيزيني، "من "البعث" إلى الفاشية الدينية"، الحوار المتمدن، العدد 4913، (2-9-2015).

تحولت سوريا الآن إلى تعبير عن عارٍ لم يرتكب مثيله له في التاريخ" (31).

3. الثورة السورية ليست ثورة دينية

لقد بات من الواضح أن التيزيني ينظر إلى الثورة السورية على أنها ثورة شعب يريد الحرية، والخلاص من استبداد "الدولة الأمنية" التي نهشت جسد الوطن حتى العظم، وفسادها وظلمها. وهذا يستتبع رفضه ليس فقط بأن الثورة السورية نتيجة لمؤامرات الخارج، أو نتيجة لأسباب اقتصادية فقط، بل رفضه تفسير الثورة بدوافع دينية أيضاً، ولا سيما أن الثورة السورية تحولت بعد عامها الأول إلى صراع عسكري بين النظام وعدد من الفصائل الطائفية القادمة من إيران والعراق ولبنان من جهة، وعدد من الفصائل الإسلامية المدعومة من الخارج من جهة ثانية، وهو الصراع الذي دمر مدناً سورية بأكملها، مثلما خلف ملايين الضحايا والمصابين والمهجّرين.

وفي هذا السياق نجد التيزيني يؤكد "أن إسلاماً سلفوياً متشدداً لا وجود له، في العموم، بسوريا، وكذا الأمر فيما يتصل بظاهرة الطائفية. فهذه لم يكن لها جذر عريق مديد في حياة السوريين، وإن ظهر شيء منها ردّاً على الثورة أو الانتفاضة السورية" (32).

حتى إن المناقشة في إسلامية الثورة السورية دفعت بالتيزيني للرد على الشاعر السوري أدونيس عندما اتهم الأخير الثورة السورية بأنها ثورة إسلامية ولذلك لا يمكنه الوثوق بها. أما مأخذ التيزيني على أدونيس، وهو المفكر المعروف، أنه لا يميز بين "الإسلامية والإسلاموية"، ويضعهما في مستوى واحد. في حين يرى التيزيني أن هناك فرق كبير يتمثل في أن الإسلامي هو شخص مسلم، غالباً عن طريق الولادة، وهو تقبل هذا الدين دون زيادة أو نقصان، ويعتقد بقدسية النصوص الدينية التي ينتمي لها، وهذا الإسلامي كثيراً ما يتصف ويقبل بـ "الاعتدال والبعد المدني والمواطنة" (33). خلاف الإسلامي المتشدد الذي يتخذ مواقف مغلقة، وصيغاً متطرفة تبني فكر جبهة النصرة وتنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، وغيرها من التنظيمات الإسلامية المتطرفة التي يعدها التيزيني غريبة بدرجة كبيرة عن

(31) طيب تيزيني، "ثلاثة أعوام على المخاض السوري"، الحوار المتمدن، العدد 4397، (2014-3-18).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid406023>

(32) طيب تيزيني، "نقد أدونيس للثورة السورية"، الحوار المتمدن، العدد 3959، (2013-1-1).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid339128>

(33) المصدر نفسه.

المجتمع السوري الذي يغلب عليه طابع الاعتدال الديني.

غير ان إلحاح التيزيني على عدم وجود دوافع دينية وراء الثورة السورية لا يعني إنكاره أن هناك أطرافاً تريد إجبار السوريين على تحويل ثورتهم إلى صراع طائفي وديني. ويأتي في مقدمة هذه الأطراف الفصائل الإسلامية المسلحة من جهة، والنظام السوري وداعمه الإيراني من جهة ثانية.

وقد وصل الأمر إلى أن التيزيني كان يرى بأن تلك الأطراف يخدم بعضها بعضاً أولاً، وتحمل الأيديولوجية الظلامية نفسها ثانياً. ولذلك نجده يؤكد بوضوح لافت للانتباه أن "هناك علاقة وثيقة بين الدولة الامنية والإسلام الجهادي"⁽³⁴⁾. ولذلك نجده كثيراً ما يحرص على الكشف عن الطابع الطائفي والمذهبي لحزب البعث الحاكم في مناسبات عدة. حتى إننا نجده يتحسر على مصير حزب قومي اشتراكي، وكيف تحول إلى حزب طائفي. وهنا نجده يؤكد أن: "المصير التاريخي الأكثر إذلالاً وتدميراً فقد أصاب "حزب البعث القائد" حيث ينتقل مع مَنْ معه إلى حالة لا يحسده عليها أحد، من حزب قومي عربي وعلماني إلى فاشية طائفية مذهبية وظلامية: أيعقل أن تصبح سوريا لغير السوريين؟ قل لا، والطريق تنفتح لك نحو السجن أو القبر!"⁽³⁵⁾.

مثل النظام الأسدي والفصائل الإسلامية المسلحة تريد إيران وحزب الله أيضاً جر الثورة السورية إلى صراعات دينية، وذلك لتحقيق أمرين؛ الأول تبرير تدخلها في سورية من حيث هو تدخل لحماية "المقدسات الشيعية" على الأراضي السورية، وإخفاء الأهداف الحقيقية للتدخل من حيث هو تدخل لحماية النظام الأسدي من السقوط. أما الأمر الثاني فيتعلق بتصوير الثورة السورية وكأنها ثورة ذات خلفية وأهداف دينية. حتى إن التيزيني يرى أن عدائية النظام الإيراني تجاه السوريين وصلت إلى درجات غير مسبوقة، إذ "لم يظهر الفكر الإيراني استفزازياً ومشبعاً بالروح الثأرية كما ظهر، حيناً بوضوح ودون لبس في مقولة تنص على "أن بغداد ستكون عاصمة الإمبراطورية الفارسية". وهذا ما دعانا إلى تبين علاقة وثيقة بينه وبين السيد حسن نصر الله، حين وقف على التلفاز العربي وأعلن بشيء من التأسف أنه "تأخر في الدخول العسكري إلى سوريا لحماية المقدسات"؛ متغافلاً أن هذه الأخيرة حميت من قبل الشعب السوري طوال القرون الأربعة عشرة المنصرمة، وأن هذا الشعب لم

(34) طيب تيزيني، حوار مع تلفزيون الغد، 2017-9-24.

<https://www.youtube.com/watch?v=N4Lx2e2US2M>

(35) طيب تيزيني، "من "البعث" إلى الفاشية الدينية"، مصدر سابق.

ينتظر ظهور السيد المذكور، كي يقوم بهذا الواجب"⁽³⁶⁾.

ويتوسع التيزيني في شرح الأهداف الدينية البعيدة لإيران في سورية والعراق، وكيفية عملها على تغيير الخارطة الديمغرافية في هذا البلدان، مثلما يؤكد أن تلك الأهداف سابقة على الثورة السورية، لأننا كثيرًا ما "شهدنا في فترة سابقة من يتحدث عن أن إيران الشيعية تملك عدة عواصم آخذاً بالتشيع، هي بغداد ودمشق وبيروت... إلخ. لقد بدا الأمر وكأن المطلوب البدء بتشيع العالم العربي، بل إن هنالك من المشاريع ما يفوق غيرها، نعني إعادة بناء الوضع العربي عبر إخراج السكان الأصليين من مساكنهم، وإدخال سكان جدد إلى أماكنهم، أي العمل على تهجير سكان منطقة عربية من موقع سكنها، لإدخال آخرين أغراب فيها، كما يحدث مثلاً بالنسبة إلى دمشق أو حمص السورييتين، وإدخال آخرين أغراب "شيعية تخصيصاً" إليها"⁽³⁷⁾.

4. الثورة السورية سلمية أولاً

لقد كان التيزيني من المواقبين للثورة منذ بداياتها، مثلما علق عليها كثيرًا من الآمال، حاله حال كثير من السوريين. ولذلك نجده يرد على كل من يتحدث عن عنف الحراك الشعبي السوري وتسليحه بأنه لا يعبر عن حقيقة الثورة في الأشهر الأولى لها، وأن العسكرية والعنف أتيا من خارج الثورة لاستهداف الثوار، لأن النظام لم يعد يطبق سلمية الثورة التي أسقطت عددًا من الأنظمة العربية قبله. فقد كان سلوك الحراك الشعبي السوري منذ بداية الثورة "حتى مرور نصف عام متسمًا بالسلمية والحضارية الهادئة، يطرح شعاراته وأهدافه وبرامجه بصيغ سلمية وعقلانية، وبكثير من الحكمة، ودون الإساءة السياسية أو الأخلاقية للأطراف الأخرى. وقد عبّر عن ذلك فعلاً بطرق حضارية راقية، حيث أعلن عن ضرورة الإصلاح الشامل للمجتمع السوري، بعد أن تحوّل إلى ساحة للاستبداد والفساد والإفساد، بحيث تحولت سوريا إلى "دولة فاشلة"، تقودها "قوى بوليسية" عمّمت آلياتها ومطامحها واستراتيجياتها، وذلك على نحو أنتجت فيه الهدف الأكبر، الذي وضعنا يدنا عليه، وهو المتمثل في المطلب التالي: يجب أن يُفسد من لم يُفسد بعد، بحيث يصبح الجميع فاسدين مُفسدين، ومُدانين تحت الطلب! وبهذا، فإن دولة القوى المذكورة ربما كانت أكثر فاعلية وشمولية من الأخرى

(36) طيب تيزيني، "بيان في النهوض العربي"، الحوار المتمدن، العدد 4770، (2015-4-7).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid462719>

(37) طيب تيزيني، "العالم العربي وخطر التشيع"، الحوار المتمدن، العدد 5855، (2018-4-24).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid596666>

التوتاليتارية⁽³⁸⁾.

حتى إن التيزيني يقدم نفسه على أنه شاهد على سلمية الثورة السورية وتسامحها، فهو أجسها لم تكن انتقامية أو ثأرية بل كانت تريد الخلاص من الظلم والفساد ونيل الحرية لا أكثر، أما السلاح فقد تدفق من قنوات ليس للسوريين المتظاهرين أي علاقة بها. فقد "سارت التظاهرات سلمية، بدأ بعدها الصراع المسلح. ومؤسف أن يقال بعد ذلك، إن أولئك السوريين خرجوا مسلحين، وأنا شاهد. كانت تظاهرات تسعى إلى إعادة البناء من داخل البناء نفسه وعبر الجميع إن أمكن. كانوا قد مثلوا فكرة يسوعية هائلة (اغفر لعدوك)، خرجوا باسم مشاريع طُرحت سابقاً ولم يُستجب لها. أتت المفاجأة بظهور السلاح، وظلت سوريا تفترض منذ سبع سنوات أن السلاح يمكن أن يزول في لحظة ما ولم يزل، وظلت الاحتمالات موجودة بوجود من يحمل السلاح"⁽³⁹⁾.

رابعاً: معاشته أحداث الثورة وتعقيداتها

منذ الأشهر الأولى حرص التيزيني الحرص كله على متابعة أحداث الثورة السورية والكتابة والكلام، بصورة شبه أسبوعية، عن تطوراتها بغية عدم الوصول لنقطة المواجهة العسكرية الشاملة. ولذلك نجده شارك في كثير من المؤتمرات والندوات، وكتب في أماكن عدة، عن الثورة وشجونها ومآسها، وماذا على الأطراف أن تفعل لكي لا يصل السوريون إلى طريق مسدودة، حيث تفتح أبواب التدمير والخراب والموت على مصراعها.

1. ما حدث لحمص وفيها

من الكلمات التي أبكت التيزيني وجعلته يشعر بالغصة عند سماعها كلمة "حمص"، مدينته التي ولد ومات فيها. لقد توجع كثيراً لما حصل فيها من قتل بالجملة، وتدمير لأحياء بأكملها، ومحاولات خبيثة لتغيير خريطتها الديمغرافية. فالتيزيني يروي لمحاوريه، في لقاءاته معظمها، ما حصل لحمص

(38) طيب تيزيني، "المحنة السورية والعدالة الدولية"، الحوار المتمدن، العدد 4988، (17-11-2015).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid492953>

(39) طيب تيزيني، حوار مع موقع "سناك سورية"، 6-9-2017.

<https://snacksyrian.com/الطيب-تيزيني-في-حوار-عن-التقسيم-والطب/>

التي قُتل فيها، في مجزرة الساعة وحدها، أكثر من "1300 شاب وفتاة" من المتظاهرين السلميين في ليلة واحدة⁽⁴⁰⁾.

ويتوقف التيزيني مطوّلًا ليتحدث بنوع من السخرية السوداء عن المخططات التي تريد تغيير الخريطة الديمغرافية لحمص، وعمليات التلاعب الكبيرة التي يقودها النظام الأسد للـسجلات العقارية فيها بغية استبدال سكانها بسكان آخرين في عملية شبه علنية. هكذا يروي التيزيني قصة الموظفين الذين قدموا مع قوات النظام السوري، ودخلوا حمص، وأخذوا من "المدينة إياها (حمص) وثائق ممتلكات المساكن والمحال والعقارات الأخرى التي هي ملك الدولة والمؤسسات التابعة لها! لقد علم السكان في حمص أن ما كان في حوزة هؤلاء، يُراد له أن يتحول إلى السكان الموالين. كيف ذلك ولماذا؟

كيف كنّا وكيف كان أصحاب المؤسسات كلها هناك ينظرون إلى مثل هذه الخطوة؟ القانون والعرف والمنظومة الأخلاقية، إن هذا جميعًا يحظر أية خطوة تتجه إلى الاعتداء على ما يملكه البشر، ويرون فيه جريمة يعاقب عليها. ولعل سؤالاً مهمًا يرى فيه بعض آخر أنه بسيط، وأنه ذو سذاجة مفرطة، ويبرز في سؤاله التالي: هل تعتقد أيها السائل أن سرقة أموالك من قبل جارك أمر وارد ومناسب، خصوصًا حين يُعلمك إنه فعل ذلك لأنه قرر توسعة بيته، وإن لم يبق لك أنت شيئًا من ممتلكاتك؟ حين يعمل ذلك الجار على تجريدك من منزلك، ويعلن - على الصعيد النظري - إنه من دعاة المبشرين بالوحدة العربية، أي بوحدة البلدان العربية، فهل هناك وحدة عبر التمزيق، أم يتم ذلك عن طريق استباحة الطرف السوري لصالح الجميع!

لم يفهم السوريون الحماصنة أن توحيدهم مع الأقطار العربية يتم عن طريق سلب ممتلكاتهم في مدينتهم لصالح آخرين من بلدهم السوري، وربما كذلك من بلدان عربية أخرى. هذا ذلك كله يؤدي إلى نوع من العبث في الاستراتيجية الديموغرافية، يعني أنك لا تحمل نية طيبة لصالح الجميع⁽⁴¹⁾.

2. انخفاض درجة السيادة الوطنية بطريقة مخيفة

من القضايا التي توقف عندها التيزيني أيضًا وناقشها مليًا هناك الثمن الذي دفعه النظام السوري

(40) طيب تيزيني، حوار مع تلفزيون الغد، مصدر سابق.

(41) طيب تيزيني، "ثلاثية التقسيمية والطائفية والثأرية"، الحوار المتمدن، العدد 4452، (13-5-2014).

للأطراف الخارجية من أجل إبقائه في سدة الحكم. فالتيزيني لم يتوقف عن التنبيه منذ عام 2015 تقريباً إلى أن انخفاض درجة السيادة الوطنية في سورية قد وصل إلى درجة غير مسبوقة. وأن هذه اللامسيادة قد تؤدي بسورية برمتها وتستتبع أن يتغير أهل سورية ودينها وديمقراطيتها تغيراً جذرياً. فالتيزيني يشتكي من أن سورية تكاد تكون الآن "قد أصبحت في أيدي غريبة! فما بالك بإيران التي تطالب بسوريا كوطن ذي "عرق قومي فارسي"! وما بالك بروسيا التي تستبج سوريا بطائراتها الماحقة، بحجة زائفة تقوم على القول بأنها تدمر "داعش"! وأخيراً وليس آخراً، كيف يمكن منح المصادقية لحسن نصر الله في قوله بأن الطريق إلى القدس يمر عبر اليريداني! وفي نهاية ذلك، كيف يجرؤ كائن من كان على الصمت على تحالف روسيا إياها مع إسرائيل؟ وكيف يحافظ "حزب الله" على المقاومة ضد إسرائيل عبر ممارسة اللعب مع إيران وروسيا الأخذتين في تفكيك سوريا وقتل شعبيها بأسلحة محرمة دولياً؟! (42).

حتى إننا نجد أن التيزيني يتحدث، في بعض الأحيان، عن سورية من دون أي ذكر للنظام السوري، على اعتبار أن هذا النظام لم يعد له أي دور حقيقي في سورية، وأصبح الأمر أشبه بصراع بين الراغبين باستثمار الوضع في سورية إلى أقصى درجة ممكنة. النظام غير موجود، بمعنى أنه موافق على كل ما يريده الآخرون من سورية، ما دام أنهم يضعون في حساباتهم إبقائه على رأس السلطة. في هذا السياق يعلن التيزيني أن هناك "رجلاً من أمثال نتنياهو الإسرائيلي، وبوتين الروسي، ومن يقع في موقعهما من الإيرانيين وغيرهم، من الذين يسعون إلى ابتلاع سوريا، كي نصل إلى أن حالة استثنائية فريدة تطرح نفسها على سكان العالم برمتهم" (43). وهذا الحالة لفريدة لا تتمثل بالطامعين، فالتاريخ يعج بهم، ولكن تتمثل في وصول النظام السوري إلى درجة غير مسبوقة من التفريط بالسيادة تجعل سكان العالم كلهم في دهشة، وبالتالي ماذا لو ابتلينا بنظام لا يعرف السيادة حتى في منامه؟

3. النصر واكتشاف حقيقة النظام

يضاف إلى ذلك أن التيزيني كثيراً ما كان يسخر من حديث النظام عن الكوارث التي حدثت في سورية على أنها نصر. لذلك نجده كثيراً ما يستغرب بلغة يعتصرها الألم من أن "الكارثة السورية

(42) - طيب تيزيني، "وصل السيلُ الرُّبِّي"، الحوار المتمدن، العدد 5053، (5-1-2017).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid499513>

(43) طيب تيزيني، "داعش ووحوش العولة"، الحوار المتمدن، العدد 4981، (10-11-2015).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid491960>

قد وقعت، ورغم ذلك، ما نزال نسمع خطاباً يرى فيما يحدث طريقاً إلى النصر، وهو ما يقود إلى تعميق المذبحة وهجر الوطن وتقسيم البلد، لقد ظهر الثلج وبان المرج⁽⁴⁴⁾. وهنا يضع التيزيني يده على حقيقة النظام العميقة وإن كان بلغة يحتاجها الوضوح. إن إعلان النظام بأنه انتصر قد يكون تعبيراً عن حقيقة نيات النظام وما يدور في سريره، فالنصر هنا يعني أن النظام نجح في التخلص -عبر التقسيم- من المناطق التي لا يستطيع السيطرة عليها، أو المناطق التي لم يسمح له بالعودة إليها، ولذلك فإنه يلجأ إلى طريقة النعامة عبر حذف كل منطقة لا يمكنه العودة إليها من تفكيره السياسي، والاحتفال بالنصر على الرغم من أن أكثر من ثلث سورية خارج سيطرته تماماً.

يضاف إلى ذلك أن الاحتفال بالنصر يكشف حقيقة لا تقل بشاعة عن سابقتها؛ فالنظام يحتفل بالنصر على الرغم من أن هناك أكثر من عشرة ملايين سوري مهجر ونازح، يعانون ظروف الهجرة القاسية، داخل سورية وخارجها. الأمر الذي يكشف حقيقة أن النظام غير معني، ولا يدخل في نطاق تفكيره السياسي، ملايين السوريين الذين يعانون الأمرين.

انطلاقاً من هاتين الحقيقتين ينكشف النظام السوري، إن لم نقل يكشف نفسه عبر إعلان نصر ملتبس يضرب عرض الحائط بجغرافية سورية وشعبها. لأن الإعلان عن الانتصار هنا يكشف النظام ويعبره من حيث إنه نظام لا يتحمل أي مسؤولية وطنية، ولو في الحدود الدنيا.

أما النصر الحقيقي عند التيزيني فهو بالتخلص من نظام الفساد والاستبداد، على الرغم من كل ما يحصل للسوريين. "طريق النصر، هو طريق الآلام والمخاطر، التي تجسد ضريبة النصر الغالي. فلقد خرج من سوريا أعداد ضخمة من البشر، باحثين عن بقعة سلام وأمان. وأدرك الكثيرون أن الأزيمة السورية الفظيعة لم تعد قابلة للحل إلا إذا استؤصل الشر من حيث هو، أي إلا إذا اجتث الفساد والإفساد والاستبداد، تلك الركائز الكبرى لحكم "يبقى إلى الأبد"، ولا يقبل بأي خيار آخر سوى ذلك الذي يقوم على ثنائية المستبد والمستبد به"⁽⁴⁵⁾.

4. حول تقسيم سورية

يلح التيزيني كثيراً على زيف المشروعات التي تريد تقسيم سورية ولا واقعيتها، لأنها لا تمثل السوريين،

(44) المصدر نفسه.

(45) طيب تيزيني، "سوريا والحرب النفسية"، (الحوارات)، العدد 4304، (3-9-2013).

مثلما هي مرتبطة بمصالح غريبة على السوريين. فكل الذي يقال عن التقسيم يمكن أن يزول بجرة قلم واحدة لأنه واحد، ولا يمتلك شرعية شعبية. فالأحاديث عن التقسيم من وجهة نظر التيزيني محض "هراء ولن تتم، لأنها لا تمتلك الشرعية التاريخية. كل تلك المناطق التي قسمت ستلتئم في لحظة تاريخية، والناس الذين يعيشون في هذه المناطق ينتظرون اللحظة كي يعودوا الى سوريتهم الأساسية. لذلك، أرى أن هذا الذي يحدث إنما هو ضحك على التاريخ، ولعبة أمم مخففة وفاشلة وديئة. سوريا لا يمكن تقسيمها، لأن واحدها مرتبط بثنائها وبثالثها. أظن بأن سوريا بالصيغة التي مزقت بها، ستعود ثانية إلى وحدتها. الجميع الآن مستعد لأن يكون ضمن بنية واحدة، وأنا أراهن رهاناً تاريخياً على ذلك. البدء ليس معقداً، لكن المعقد هو المسيرة ذاتها"⁽⁴⁶⁾.

خامساً: خريطة الطريق

لم يفقد التيزيني الأمل في إيجاد مخرج من الأوضاع المأسوية في سورية، ولم يتوقف عن تقديم الخطط والمشروعات والاقتراحات بغية إيقاف نزيف الدم، والبدء بخطوات جدية تساعد السوريين على الخروج من الأوضاع الصعبة التي يمرون بها.

ففي 7-10-2011 قدم التيزيني، في "اللقاء التشاوري للحوار الوطني"، الذي دعا له النظام، وكان برعاية فاروق الشرع نائب رئيس الجمهورية، والذي كان منقول على التلفزيون السوري مباشرة، قدم خريطة طريق على النظام أن يسير بهديها، إذا أراد هذا النظام أن يتعامل تعاملًا جديًا ومسؤولًا مع الثورة السورية التي بلغ عدد متظاهريها بالملايين. وقد تكونت خطة التيزيني آنذاك من خطوات عدة عدها بمنزلة "مقومات ضرورية" لأي حوار جدي حول مستقبل الوضع في سورية، بحيث تشكل هذه الخطوات/ المقومات المفتاح الوحيد الذي من دونه ستبقى الأبواب مغلقة. وهذه الخطوات/ المقومات هي:⁽⁴⁷⁾

1. الإيقاف الفوري والشامل لإطلاق النار بل اشكاله. فالجيوش توجه سلاحها للأعداء

(46) طيب تيزيني، حوار مع موقع "سناك سورية"، مصدر سابق.

(47) هذه الشروط وردة في كلمة الدكتور طيب تيزيني في "اللقاء التشاوري للحوار السوري" الذي عقد في دمشق بتاريخ: 10-7-2011.

https://www.youtube.com/watch?v=I6Z3xh3_HoQ

من البلدان الأخرى، أما أن يوجه السلاح ضد أبناء البلد فهذا أمر محرّم ولا يمكن أن يسمح به.

2. التأسيس لتفكيك الدولة الأمنية المهيمنة في سورية، التي انتهكت القانون حتى العظم.

3. الإفراج الفوري عن السجناء السياسيين.

4. إعادة بناء الإعلام السوري الذي ليس له علاقة بما يحدث في سورية.

5. إنشاء لجنة تأسيسية للحوار بطريقة ديمقراطية بحيث تمثل كافة الأطراف المعنية، وتكون نتاج حوار وطني ديمقراطي حقيقي.

6. تؤسس هذه اللجنة لمشروع وطني سوري ديمقراطي، عبر مؤتمر تأسيسي يمثل الجميع ويكون له الكلمة المسموعة.

طبعًا كان التيزيني يعلم أن رأس النظام في سورية ومعاونيه المقربين لن يقبلوا بسهولة بهذه المقترحات، ولكنه كان يظن أيضًا أنه يمكن إجبارهم على التفكير بها تفكيرًا جدّيًا، وذلك تحت ضغط الأعداد الكبيرة من المتظاهرين. حتى إن التيزيني كان يطلق على جهده والمقترحات التي يقدمها بـ "الصدّام السلمي" مع النظام لأن مثل هذا الصدام قد يُصدّع النظام من الداخل، وذلك لشك التيزيني في أن بنية النظام الداخلية ليست بالصلابة التي يتوقعها كثيرون. يعلق التيزيني على كلامه في ذلك المؤتمر بالقول في أحد حواراته: "هذا الطريق البطيء، السلمي، الذي على رأسه عقلاء... لا يعني أن هنالك إقصاء لما هو حاسم الآن.. يجب الآن أن تواجه لكن بروح الطريق الذي يؤكد على السلام الاجتماعي.. لذلك لن تقول إننا نطرح مشروع تقبله السلطة، لكن يجب أن يكون هنالك ضغط شعبي واسع، بالتكاتف مع العقلاء والفاهمين، وتنشأ بالتالي كما في المعارك العسكرية انسلاّلات من هنا وهناك، انسلاّلات جديدة تعيد بناء المعادلة القائمة في سوريا، ولكن أن نطرح مشروعًا يخاطب النظام فهذا شيء آخر... الحالة العامة تحتاج إلى صدام سلمي... أي حوار عميق"⁽⁴⁸⁾.

فبنية النظام الداخلية ليست بالصلابة التي تبدو لأول وهلة، وهناك شواهد كثيرة يستذكرها التيزيني في مقالاته وحواراته مع الآخرين، وليس ما حصل للرئيس السوفياتي أندروبوف الذي قيل إنه مات مسمومًا، أي قتل من داخل الدائرة، وما حصل مع عبد الناصر الذي عاش حالات انقسام داخلية كبيرة، ليس إلا جزءًا من أمثلة كثيرة يقدمها لنا التاريخ. فالتيزيني يعلم جيدًا "أن بنية مغلقة

(48) طيب تيزيني، حوار مع مجلة الجديد، مصدر سابق.

بصورة مطلقة لا وجود لها، المطلق بذاته غير موجود، لذلك أنت قادرٌ على اكتشاف حالةٍ أو أخرى أو كما نقول اكتشاف مغزٍ في هذه البنية التي يعتقد أنها مغلقة بإطلاق، أنا أقول لا، هذا غير موجودٍ في سوريا، هنالك أطيافٌ كثيرة وهذا من طبائع الأمور⁽⁴⁹⁾.

ولذلك نجد التيزيني يرفض الانتقادات التي وجهت لخريطته، ووصفها بأنها نظرية وبعيدة عن الواقع، حتى بعد أن تعقدت الأمور أكثر في السنوات اللاحقات من الثورة. فالتيزيني يؤكد أننا "هنا لا نتكلم ولا ننظر في خواء نظري، أو كمن يخاطب المستحيل، بل نتحدث عن خطوات نرى أنها الممكن حقاً في بلد أصبح مكلوماً، وهذا الأمر سيتضح أكثر.. أما (الخطوة) الأولى، فتتحدد بإطلاق سراح كل المعتقلين السياسيين السوريين، ما يخلق انفراجاً هائلاً في الوطن السوري كله، ويحقق ظروفاً ملائمة للدخول في الخطوة الثانية. وهذه الأخيرة تتحدد بتشكيل هيئات واسعة وبمساعدة من الإخوة العرب خصوصاً، باتجاه إنجاز عمل جبار يعيد إلى سوريا ألقها وطاقاتها الممثلة بالأعداد الكبرى من المهاجرين والمهجرين، للدخول في مشروع إعادة إعمار البلاد. وتبقى الخطوة الثالثة المتمثلة في تأسيس مؤتمر وطني يشمل كل الأطياف دون استثناء. وهذه الخطوة تستوجب لم شمل الخبراء والعلماء والفاعلين في الحقوق القانونية والقضائية والاقتصادية والتعليمية.. لإنجاز ما ينبغي إنجازه من مهمات يحددها أصحاب الشأن. إن البدء بواحدة من تلك الخطوات قد يكون انطلاقة باتجاه دولة مدنية قانونية ومجتمع يعمل فيه الجميع مع الجميع، وضمن آليات ديمقراطية تنتج نظاماً سياسياً بالجميع ومن أجل الجميع، بغية الحفاظ على سيادة سوريا عموماً، وعلى ما يفضي إلى مبادئ التداول الديمقراطي للسلطة، والحفاظ على الجيش الوطني لحماية الوطن، وإذ ذاك يصبح محتملاً التحدث عن منظومة القانون والمواطنة والكرامة والمحاسبة⁽⁵⁰⁾.

ويلج التيزيني كثيراً على خطوة تفكيك الدولة الأمنية بوصفها العمود الفقري لأي عمل سياسي يمكن أن نقوم به من أجل سورية والخروج من الأوضاع التي تعانينا. فبالنسبة إليه "تفكيك الدولة الأمنية يأتي في المقدمة، وهذا أمر ينطلق من أن تحقيق العدالة الانتقالية إنما هو المطلب الأول في الملف السياسي الذي يتضح موقعه كضابط لبقية الملفات المطروحة في قضية العدالة الانتقالية. بل هو ملف الملفات. وحيث يكون الأمر كذلك نضع يدنا على ما يدخل في ملف الدولة الأمنية، وهو

(49) المصدر نفسه.

(50) طيب تيزيني، "وصل السيل الزبي"، مصدر سابق.

الجيش، وذلك بإعادة قراءة عناصر تلك الدولة"⁽⁵¹⁾.

لم يغير التيزيني في خريطة كثيرًا، وبقي يؤكد في كل مؤتمر يحضره، وفي كل مقال يكتبه. حتى إنه حاول إيجاد آليات أو كيانات تسعى لتحويل خريطته إلى أمر ممكن. وفي هذا الإطار شكل ما أسماه "مجلس الحكماء"، غير أن التيزيني اشتكى من أن النظام لم يعط الحل السلمي الأهلي أي اهتمام. يقول التيزيني عن هذا المجلس: "أسست 'مجلس الحكماء' على اعتبار أن سوريا الآن بحاجة ماسة للحكمة، وكانت بدايات طيبة. لكن تبين لي أنه يعصب أن يحدث شيء حقيقي، فتركت مجلس الحكماء، واكتشفت مرة أخرى أن الأبواب مغلقة"⁽⁵²⁾.

بقي التيزيني حتى وفاته يدعو إلى حلول سلمية وسياسية للأزمة السورية المتفاقمة، وبقي يقرب المقترحات ويجعلها أكثر واقعية لاعتقاده بعدم جدوى وجنون الحلول العسكرية التي يلجأ إليها كل من النظام وداعميه من جهة، والفصائل الإسلامية المسلحة من جهة ثانية. وفي هذا الإطار نجده يقسم خريطته للحل السياسي إلى خطوتين منفصلتين، يرى التيزيني أنه كثيرًا ما يتم الخلط بينهما. وهاتين الخطوتين هما "الحل السلمي" و "الحل السياسي". ويقصد التيزيني بذلك أن المبادرات التي تقدم للخروج من الأزمة السورية لا تفصل بين الحل السياسي من جهة وبين الخطوات التمهيدية والضرورية لهذا الحل، والتي تعد مقدمة لا يمكن للحل السياسي أن يلوح بالأفق من دونها، وهذا يعني أن الحل السلمي، وما يمثله من إجراءات تتمثل بالسحب الكامل للسلاح وإخراج المسجونين السياسيين كافة، والعمل على إعادة المهجرين والنازحين؛ يعد الممهّد للحل السياسي المتمثل بالدعوة لمؤتمر وطني عام يشمل السوريين جميعهم، لوضع أسس لسورية الجديدة تقوم على الديمقراطية والتعددية والتداول السلمي للسلطة. يقول التيزيني في هذه النقطة: "وقد انطلقنا من أن هنالك مصطلحين اثنين ومرحلتين اثنتين تحكمان الإجابة عن الإشكالية السورية الراهنة المعقدة: إنهما مصطلحا الحل السلمي والحل السياسي، وإنهما كذلك درجتان اثنتان من سيورة هذه الإشكالية، فمصطلح الحل السلمي إنما هو ضبط للمرحلة الأولى من الحل المقدم ها هنا، وفي هذه الحال يتم الحديث عن ثلاث خطوات متتالية متعاقبة، بقدر ما هي تعبير عن التأسيس للنوايا الحسنة من قبل الفريقين أو الفرقاء المتنازعين لجعل الحل قابلاً للتطبيق.

(51) طيب تيزيني، "مرحلة العدالة الانتقالية"، الحوار المتمدن، العدد 4260، (2013-10-30).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid384676>

(52) طيب تيزيني، حوار مع موقع "سناك سورية"، مصدر سابق.

أما الخطوات الثلاث فهي سحب السلاح وحظره وتحري دماء السوريين أولاً، وإخراج السجناء السوريين من سجونهم بعد أن حشروا فيها لأسباب تتصل بمجريات الحدث السوري الهائل، ثانياً، والبدء بإجراءات إعادة النازحين والمهجرين من السوريين إلى بلدتهم ومدنهم وقراهم، ثالثاً.

وفي سياق ذلك وبعده خصوصاً، يبرز الحل السياسي، فهذا الأمر يبدأ بالدعوة إلى عقد "مؤتمر وطني" تشترك فيه كل الأطراف والأطراف السورية عبر لجان مصغرة مناسبة تتألف من هؤلاء جميعاً. ثم إن مبدأ التعددية التشاركية لا بد أن يكون، والحال كذلك، مبدأ ناظماً لكل نشاط يتصل بهذا المحور السياسي، وكذلك للمحور الآخر، السلمي⁽⁵³⁾.

لم يهتم أحد بمشروعات التيزيني وخططه في إعادة ترتيب الأوضاع في سورية من جديد، وأخذت مطالبه بإقامة حياة مدنية ديمقراطية للسوريين تتسربل من بين يديه، بل أخذ الدمار يلتهم سورية مدينة بعد مدينة، وأخذت مصاعب التهجير وآلامه، ومآسي النزوح وقسوته تحطم السوريين يوماً بعد يوم. ومع ذلك بقي التيزيني متفائلاً بالخلاص: "لست غاضباً ولا محبطاً ولا يائساً أبداً، كل الأمل أملكه، سوريا ستدافع عنها البشرية بأكملها. بمجرد أن ينتهي زمن الحرب، سيعيد أبناء سوريا بناءها. إننا نسعى إلى هذه اللحظة، لحظة إعادة البناء. أعتقد أننا كنا كلنا خاسرين وما زلنا حتى الآن خاسرين، لم يربح أحد منا، حتى أولئك الذين راهنوا على الحرب خسروا لأنهم خسروا سورية"⁽⁵⁴⁾.

(53) طيب تيزيني، "سوريا: الحل السلمي والسياسي"، الحوار المتمدن، العدد 4824، (1-6-2015).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid470465=>

(54) طيب تيزيني، حوار مع موقع "سناك سورية"، مرجع سابق.

مصادر البحث

1. تيزيني. طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي إلى المرحلة المعاصرة: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978).
2. تيزيني. طيب، وأبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفية عربية معاصرة، (بيروت/ دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 2001).
3. تيزيني. طيب، على طريق الوضوح المنهجي: كتابات في الفلسفة والفكر العربي، (بيروت: دار الفارابي، 1988).



مبادئ الاجتماع الفاضل وغير الفاضل و أنماطهما في فكر الفارابي وطيب تيزيني

حسن اشروا⁽¹⁾

تمهيد

خلف الراحل الطيب تيزيني منجزاً فلسفياً مهماً، وإسهامات كبيرة في حقل الفلسفة والعلوم الإنسانية، ويشمل منجزه الفكر العربي والإسلامي والمجتمع والدولة والتنظيم الاجتماعي والسياسي والفكري للمجتمعات العربية وللمجتمع السوري بصورة خاصة.

لقد اشتغل تيزيني مبكراً على الإرث الفلسفي العربي بمقاربة منهجية نقدية ومتماسكة تحيط بالقضايا المجتمعية وبالتنظيم الاجتماعي والسياسي، انطلاقاً من استجلاء وحدة الفكر العربي منذ ظهور الإسلام إلى الزمن الراهن، وانطلاقاً من النبش في الجذور المعرفية والتاريخية للفلسفة العربية والإسلامية، وقراءتها بمرجعية فكرية تنطلق من المنهج الجدلي الذي يضع المادية في مواجهة المثالية، وتستحضر الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع العربي.

وتشكل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط أهم المنطلقات النظرية في فكر طيب تيزيني، وبالخصوص كتابات الفارابي، التي نستحضرها في هذه الدراسة لمقاربة مبادئ الاجتماع الإنساني الفاضل، وفهم أنواع الاجتماعات الأخرى المناقضة له، بمثل الاجتماع الجاهل والضال والفساق. ويتقاطع تيزيني مع الفارابي في رسم ملامح هذا الاجتماع الإنساني وفي بناء نماذج تجسد الواقع العربي المعاصر، وتسائل الحرية والفكر والدولة في مجتمعاتنا. وإن كان الفارابي يقدم رؤية مثالية لأنماط الاجتماع الإنساني، فإن مقارنته بمقاربة تيزيني المادية ستشكل تحليلاً فلسفياً مهماً لفهم أشكال الاجتماع والتنظيم البشري العربي الفاضل وغير الفاضل، وفق رؤية مقارنة ونقدية تحدد معالم

(1) أستاذ الفلسفة وباحث في علم الاجتماع، ماجستير الإدارة، حقوق الإنسان والديمقراطية، جامعة ابن زهر- أكادير، المغرب.

الدول والسلطة والحرية.

يتحدد منهج هذه الدراسة في المقاربة النقدية الفلسفية لفكر كل من الفارابي وتيزيني، ومقارنة تحديدتهما المدنّ أو الدول الفاضلة وغيرها، أو بالأحرى، نسعى إلى فهم تصوريهما حول أنماط الوجود الاجتماعي والتنظيم السياسي، وتمثل مقاربتنا في التحديد المفاهيمي الفلسفي لأنماط الاجتماع البشري السياسي، والتركيز على مكان التوافق والتباين الفكري والفلسفي بين الفارابي وتيزيني، وبعد ذلك استخراج معالم المعالجة النقدية التي قام بها للتراث هذا الأخير وضبط رهاناتها، لذلك تجيب هذه الدراسة على سؤال محوري يتحدد بالآتي: ما معالم التنظيم السياسي الفاضل وغير الفاضل في فكر كل من الفارابي وتيزيني؟ كيف يمكن فهم تصور تيزيني للدولة بالاستناد إلى المرجعية الفارابية؟ أين تتجلى الملامح النقدية لفكر صاحب "آراء أهل المدينة الفاضلة" في كتابات تيزيني؟ وأخيراً كيف يمكن قراءة فكر الفارابي في ضوء مقاربة تيزيني؟

أولاً: الاجتماع السياسي الفاضل وغير الفاضل عند الفارابي

كيف نقرأ فلسفة الفارابي؟

لقد حاولت كتابات معاصرة عدة إعادة قراءة منجز الفارابي، بوصف أن هذا الأخير لم يفهم بعد كما ينبغي، وأن فلسفته لم تستوعب بالشكل الكامل لمدة طويلة، فمنذ أن نشر ليو شتراوس مقالته عن الفارابي في العام 1945؛ ولا سيما إدراكه أهمية مصنف إحصاء العلوم، إلا تراكمت كثير من الإسهامات التي حاولت إعادة قراءة باقي منجز الفارابي، وخاصة كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" الذي يهمننا أكثر في هذا المقام.

في البداية، لا بد أن نؤكد أننا أمام تراث تحكمه تصورات فلسفية للكون والإنسان لا تخرج عن السياق الفكري العام الذي أنتجه، ولا يجب أن نقرأ الفارابي بعيداً عن هذا السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي. على أساس أن الفارابي لا يمكن حصره في مهمة "المترجم" أو "الشارح" أو "الملخص"، وإنما أنتج فكره في ضوء مجتمعه، وفي ضوء الأيديولوجية السائدة في مجتمعه، فانتماؤه إلى مرحلة تاريخية كان من أبرز سماتها التفكك السياسي والمدني، وسيادة نزاعات كلامية ودينية، وتيارات سياسية متصارعة حول قضايا السلطة والدين والمجتمع، جعل فكر هذا الأخير لا يبتعد عن المجتمع، وبقيت تصورات الفلسفية نتائج لقراءته معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

ويقول الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي أن الفارابية تولدت عن "أزمة سياسية ومجتمعية وعن أزمة ضمير، فاندفعت تبحث عن المثل في "مدينة فاضلة"، رغبة في تحقيق السعادة القصوى، وتحقيق مستقبل بحسب اتجاه بدأ مع الفارابي ولم ينته. فتاريخ الأمم الحية يتطور بالأزمات خصوصاً في ميدان العمران"⁽²⁾. محمد عابد الجابري هو الآخر يؤكد البعد التاريخي في قراءته الفارابي، معترفاً بأن وراء كتابة "الجمع بين رأيي الحكيمين" هو "الصراع الصاخب الذي شهده عصره، صراع اجتماعي حضاري، عبّر عن نفسه في المجال الفكري"⁽³⁾. سيراً على خطى الجابري والحبابي نفسها، يدرس تيزيني الفارابية من هذا المنظور ذاته، معتبراً الفارابي ابن بيئته، لذلك يستحضر سيرة هذا الأخير لفهم فكره، مبيناً أن محاولته محاولة تستحضر الواقع في بناء صرح فلسفي شامخ، كما يسميه⁽⁴⁾. لذلك فالقول بأن منجز الفارابي طله مثالي هو قول مبالغ فيه وقول اختزالي لفلسفة الفارابي، بل إن تصوره للمدينة الفاضلة، وإن كان تصوراً صيغ بنظرة مثالية، إلا أنه ينطلق من معطيات الاجتماع السياسي في عهد الفارابي.

الفاضل وغير الفاضل في الاجتماعي السياسي

يعرف الفارابي المدينة الفاضلة بأنها المدينة القائمة على التعاون على تحصيل السعادة، وهي تشبه الجسم الذي تتعاون أعضاؤه كلها على حفظ الحياة، ويقول الفارابي في هذا السياق: "فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة"⁽⁵⁾.

يظهر أن الفارابي يعقد تمثيلاً بين البدن والمدينة، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه، على أنه لا يبتغي بهذا التمثيل أن يعبر عن كون تراتب أهل المدينة مسألة طبيعية، وإنما هو نتيجة لعامل الإرادة، وليس

(2) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، ص 10.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط5، (الدار البيضاء: منشورات المركز الثقافي العربي، 1986)، ص 62.

(4) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط5، (دمشق: دار دمشق، 1981)، ص 283.

(5) أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، (د.م: منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص 70.

تقسيمًا طبيعيًا للأدوار. وهذا يعبر عن تصور مدني وعقلاني يحمله فكر الفارابي تجاه التراتبيات الاجتماعية. ويقول في هذا المضمون: "غير أن أعضاء البدن الطبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية"⁽⁶⁾.

وقد أكد الفارابي أن المدينة في حاجة إلى رئيس لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، ووجب توافر مجموعة من الخصال والسمات في شخصية الرئيس، تكون الجوانب السيكلوجية والفيزيولوجية والاجتماعية والأخلاقية، ومنها أن يكون: تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ والفطنة والذكاء، حسن العبارة، محباً للتعليم والاستفادة، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، محباً للصدق، محباً للعدل وقوي العزيمة... إلخ. لكن يضيف الفارابي أن هذه الخصال قد لا تتوافر في أي شخص، لذلك قال بإمكان الاستعاضة برئيس ثانٍ، شريطة أن يكون: حكيماً، عالماً حافظاً للشرائع والسنن، قوة الاستنباط، وجودة إرشاد بشرائع الأولين. لكن إذا لم تتوافر هذه السمات والخصال في شخص واحد، وكانت في متفرقة في شخصين أو أكثر، عهدت لهم مهمة الرئاسة بصورة جماعية.

الغرض إذن من المدينة الفاضلة تحصيل السعادة، فهذه الأخيرة برأي الفارابي هي الخير الأسمى والخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها. لذلك كانت السعادة محصلة المدينة الفاضلة، ونتيجة تحقق شروط الاجتماع البشري الفاضل القائم على التضامن والتكامل بين الأعضاء وابتغاء الخيرات للمدينة والمجتمع، وبالمقابل الابتعاد عن صيغ المدن غير الفاضلة.

أما أنماط الاجتماع السياسي غير الفاضل التي سماها الفارابي مضادات المدينة الفاضلة، فهي أربعة أقسام أو أنواع: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة.

أما المدينة الجاهلة، بحسب ما يرى الفارابي، وهي مدينة اعتقد أهلها أن تحصيل السعادة يكون بإتباع الشهوات والتمتع بالملذات، لذلك يقول الفارابي إنهم لم يعرفوا السعادة الحقيقية، وتنقسم هذه المدينة إلى جماعة مدن، تشترك في الاقتصار على المادي والشهواني، إما لضمان الضروريات (المدينة الضرورية) أو للشهرة، ويكون أهلها مذكورين (مدينة الكرامة)، أو لأجل التمتع بالمحسوس

(6) المصدر نفسه، ص 70.

إيثار الهزل واللعب (مدينة الخسة والسقوط)، أو لأغراض أخرى من مثل التغلب على الآخرين وقهرهم (المدينة الغلبة) أو أن يكون لأفراد المدينة الحرية في الفعل، وأن يتصرف كل واحد على هواه (المدينة الجماعية).

والنوع الثاني من الاجتماع الضال هو المدينة الفاسقة، وتمتاز بكون أهلها يعلمون حق العلم ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة، ولكن بالمقابل تبقى أفعالهم مثل أفعال أهل المدينة الجاهلة.

أما النوع الثالث فهو المدينة المتبدلة وهي التي كانت آراؤها في القديم آراء أهل المدينة الفاضلة، ولكنها تبدلت وأصبحت آراء فاسدة.

وأخيراً، هناك المدينة الضالة تمتاز بكون أهلها يعتقدون بآراء فاسدة في الله والعقل الفعال، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى له، وهو ليس كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التموهيات والمخادعات والغرور⁽⁷⁾.

وقد أولى الفارابي العدل منزلة مهمة، فكان مؤشراً لقياس ما إذا كانت المدينة فاضلة وغير ذلك، فالمدن غير الفاضلة تقوم على القهر، قهر القوي للضعيف والقضاء عليه واستعباده، حتى إذا طبق فيها العدل كان فقط خوفاً من العقاب، وليس حباً بالعدالة. ويقول متحدداً عن التوزيع العادل للخيرات: "فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطى من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل غناء فيها أقل، وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطي الأعظم غناء فيها كرامة أكبر، وإن كانت أموالاً أعطي أكثر، وكذلك في سائرها"⁽⁸⁾.

الواضح إذن أن ما يقدمه الفارابي في تصنيفه أنماط الاجتماع البشري والسياسي هو الانطلاق من معطيات الواقع التاريخية والاجتماعية، وليس تصوره إعادة إنتاج لجمهورية أفلاطون أو لتصنيفات أرسطو، بل إن قراءته هي قراءة تجمع بين النمطين بصيغة عربية إسلامية. وخطابه لم يكن دينياً محضاً، ولم يبق حبيس التصورات الدينية لعمره، بل تميز باستحضار رؤية عقلانية وتحليلية تجمع بين المرجعية الفلسفية والدينية والمادية المنطقية.

(7) راجع قسم القول في مضادات المدينة الفاضلة، من كتاب: أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق.

(8) المصدر نفسه، ص 97.

ثانيًا: أنماط الاجتماعي السياسي في مشروع طيب تيزيني

الإرث الفكري الوسيط في مشروع تيزيني

ينطلق المشروع الفكري للأستاذ الطيب تيزيني من الباب الصعب قطعًا، وهو التراث الفكري الكلاسيكي. وقد ألزم نفسه بالبحث في الموضوع لعقود منذ كتابه الأول "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" (1971)، والذي كان بمنزلة إعلان عن خوض تجربة فكرية تنطلق من التراث وتصل إلى التفكير في أنماط الوجود العربي المعاصر، وفي قضايا المركزية الفكرية والسياسية والاجتماعية.

لقد كان المنطلق الفكري في مشروع تيزيني إعادة التفكير في التراث ونقد الإسهامات الكبرى للمفكرين العرب التي تتناول موضوع التراث، أو بالأحرى سؤال: كيف نتعامل مع التراث؟ ولا تتسم محاولة تيزيني بالبناء على أنقاض النقد الذي وجهه للمفكرين العرب المعاصرين، وبالأخص أنظار محمد عابد الجابري، سلامة موسى، عباس محمود العقاد، طه حسين وغيرهم، إذ إن ذهولهم عن التعامل البنيوي مع التراث العربي الإسلامي يجعلهم يعمدون إلى فصل الفكر عن الواقع، ويُعاب عليهم الانتقاء في التعامل مع الإرث، وتناسي قسط منه عمدًا، وإضاعة غيره بدافع أيديولوجي.

وتكمن جرأة التأويل الذي قدمه تيزيني في الانتصار للتفكير العقلاني، وترجيح كفة العقل على النقل في محاولات الفلاسفة المسلمين، معتبرًا أن هؤلاء المفكرين لا ينفصلون عن سياق الإنتاج الفكري الإنساني، ومنتقدًا الرؤية ذات التصور المركزي الأوربي التي تهمش الإرث الإسلامي وتعدده ممارسة فقهية إسلامية، لا فلسفية فكرية إنسانية. وبالمقابل يؤكد تيزيني أن جل هؤلاء المفكرين في العصر الوسيط - وإن كانوا قد قدموا محاولات تحليلية مهمة في مجتمعاتهم وعصرهم - ظل قاصراً عن إدراك العوامل الفاعلة في التغيير "مثل الثورة، والقدرة الخلاقة للإنسان في تغيير العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية".

ومن حيث المنهج، فقد اتسم مشروع تيزيني بالمنهج الجدلي المادي التاريخي، ينبني على استخدام المفاهيم الماركسية في تحليل تاريخ الفكر الوسيط برؤية متماسكة للتراث وصلته بالماضي والمستقبل. ولا يخفى عنا أن تيزيني يصرح بهذا المنهج مرارًا وتكرارًا، وبمرجعياته الماركسية في كثير من إسهاماته، غير أن الملاحظ أن ماركسية تيزيني كانت ماركسية نقدية، سعت إلى التخلص من صرامة المراحل الخمس، لا سيما في ما يخص تاريخ المنطقة العربية، إلى جانب إعطاء مرونة كبيرة إلى مسألة استقلالية الخطاب الفكري في علاقته بالواقع الاجتماعي، إضافة إلى أنها كانت منفتحة

ومتصلة بهواجس محلية، بأسئلة التحرر الوطني والقومي والنهضة والتنوير والثروة الثقافية. والمتميز في المقاربة التي تبناها تيزيني أنه لا يخفي علينا الطابع الأيديولوجي لمنهجه وتصورات وفكره، ومن هذا الموقع وجه سهام النقد لكل قراءة تدعي "الحيادية"، على أساس أن هذا الزعم يخفي بدوره اصطفاً أيديولوجياً.

لقد خلصت محاولة تيزيني إلى نتائج فكرية نقدية للمقاربات السائدة للتراث، وإن صح التعبير يمكن أن نقول بأنها نتائج تعيد إنتاج التراث كما لم يتم تصوره من قبل من طرف المفكرين الذين اشتغلوا بقراءة هذا الأخير. يؤكد تيزيني أن الفكر الاعترالي يعد فلسفة سابقة لظهور الكندي، والذي يعده كثير من المفكرين المعاصرين بمنزلة أول المتعاطين للفلسفة في الحقل الإسلامي، ويشير تيزيني أنه من الخطأ الفصل بين الفلسفة وعلم الكلام في هذه المرحلة من التاريخ، غير أن محاولة الكندي كانت تتسم بإدخال كثير من المعجم الفلسفي اليوناني في اللسان العربي⁽⁹⁾.

ومن النتائج المهمة في هذا السياق تأكيد تيزيني على أن الفارابي مثل لحظة مادية مستترة خلف نظرية الفيض؛ حيث تميز من الكندي الذي كان شديد الميل إلى الغيب، ما أكسب العلم الطبيعي نوعاً من الاستقلالية. وخلافاً له تجاوز الفارابي فكرة الخالق من عدم إلى الأمر السياسي الذي كثرت مشكلاته الخلافية في عصره، مطابقاً بين جسم السياسة والجسم الحي، على اختلاف أعضائه؛ حيث يجب أن يكون لحمة متجانسة⁽¹⁰⁾. ويقول تيزيني في وصف مشروع الفارابي: "فمشروعه في "مدينته الفاضلة" لم يكن في الحقيقة إلا "التقاطعة" فكرية فذة، واعية كثيراً أو قليلاً لذلك الواقع، أي محاولة لإعطاء تلك المطامح الاجتماعية في "العدالة والحرية والأخوة" أبعادها النظرية وشرعيتها التاريخية. إن "المدينة الفاضلة" هي في الأصل - بحسب الفارابي - مدينة المسحوقين في المدينة والريف من أرقاء وفلاحين معدمين، هؤلاء الذين كان لآفاق التطور البورجوازي المبكر أن تستوعب مشكلاتهم، أي أن تمنحها إمكان التحقق"⁽¹¹⁾.

بخلاف النظرتين السلفية واللاتاريخية اللتين تقرأن فكر الفارابي في حدود تبسيطية واختزالية،

(9) عبد اللطيف فتح الدين، المشروع وغير المشروع في "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط". عن كتاب: طيب تيزيني: التراث والمستقبل، عبد الإله بلقزيز (محرراً)، (د.م: منشورات منتدى المعارف، 2018)، ص 52.

(10) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مصدر سابق، ص 285.

(11) المصدر نفسه، ص 283 - 284.

يعد تيزيني محاولة الفارابي ذات نتائج فكرية ضخمة في تأثيرها اللاحق في تكوين الفكر الفلسفي المادي في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط. ذلك أن الفارابي، في اعتقاد تيزيني، لم يتبن فكرة الفيض الأفلوطينية بشكل غير نقدي، بل إنه فعل العكس من ذلك، فقد اكتسبت الفكرة على يده تطوراً ملحوظاً، ما أفضى إلى نوع من الميل المادي الفلسفي في فكره، ويبرز لنا هذا الأمر بشكل خاص في إطار الفهم الاجتماعي التاريخي، ذلك أن في آرائه حول نشوء وتطور المجتمع ملامسات عميقة للفكر المادي الاجتماعي.

ويقول تيزيني في سياق حديثه عن الميل الفلسفي المادي في تصور الوجود الاجتماعي والسياسي لدى الفارابي: "في نظريته المادية التاريخية الأولية هذه، والتي يؤكد من خلالها أهمية دور العامل الاجتماعي -الصناعي الاقتصادي- في عملية وجود وتطور المجتمع الإنساني، يعارض الفارابي، في آن معاً، اللاعقلانية الأفلوطينية الضبابية في ما يخص "المادة الاجتماعية"، وفكرة الفيض نفسها في مبدئها الأساس القائم على انبثاق وانبلاج (فيض) المادي من الروحي، أي الوجود الأول. وربما استطعنا فهم الجانب الأخير هذا من المسألة من زاوية أن الفارابي قد أكسب فكرة الفيض من خلال "ماديته" الاجتماعية مضموناً جديداً: وحدة وجود مادية. إن هذا يشكل قضية بارزة في فهم تراث الفارابي الفلسفي. إن المنحى المادي الهرطقي لدى الفارابي انطلق من رأيه بأن الإنسان الاجتماعي ليس "فطرياً" وبأن ليس هناك من إنسان مطلق فوق المجتمع والتاريخ، بل إنه نتاج تلك الملكات الإرادية التي تحصل (له)، وهي الصناعات وما شاكلها"⁽¹²⁾. الواضح إذن من خلال هذا القول هو الاستنتاج النقدي الذي وصل إليه تيزيني والذي لا شك في أنه بصورة أو بأخرى أثر في تصور تيزيني كذلك لفهم "المادة الاجتماعية"، وأنه استنتاج يعيد التفكير بنظرة تحليلية تاريخية في الإرث الفلسفي للفارابي.

لقد شكل الاشتغال الفكري على التراث منطلقاً أساساً في مشروع طيب تيزيني، فمن خلاله حدد معالم رؤيته لأنماط الاجتماع السياسي العربي المعاصر، وبناء عليه رسم الخطوط العريضة لنماذج أو أنماط التصورات السائدة في المجتمعات العربية المعاصرة، خاصة في إطار استحضار ثلاثية: السلطة، الدين، التراث، وعلى أنقاض نقد هذه الأنماط أو النماذج الخمس يحدد تيزيني معالم البديل المقترح، أو بالأحرى خصائص نموذج الاجتماع السياسي العربي الفاضل.

(12) المصدر نفسه، ص 295.

نقد النماذج الخمسة للاجتماعي السياسي العربي والحاجة إلى بناء النموذج الفاضل

لا يفتأ طيب تيزيني، تصريحًا وممارسة، مؤكدًا ارتباط عنايته واهتمامه بوصفه باحثًا في التراث الديني والمعرفي للمنطقة، بأهدافه بوصفه مواطنًا ملتزمًا بالإسهام في تحريرها ونهوضها وتقديمها. وهذا أمر يكاد يكون مسلمًا به، إذ لا يتصور عقل أي قراءة للماضي من دون حضور تصور ما للمستقبل بل رغبة في تحقيق نموذج ما منه. إنه لا سبيل إلى تحرير حاضرنا ومستقبلنا، إذا لم نحرر في الوقت نفسه ماضينا التاريخي، وهذا لن يحصل من دون إعادة فك رموز الكتابات التراثية والإجابة المجتمعية عن سؤال: كيف نتعامل مع التراث؟

انطلاقًا من السؤال السابق يحدد تيزيني خمسة نماذج أو أنماط، تكون الأجوبة السائدة في مجتمعاتنا، والتي تحاول بناء تصور للوجود الاجتماعي والسياسي للإنسان العربي في علاقته بالذات والآخر. ويعد كتاب "من التراث إلى الثورة" الذي صدر سنة 1967 محاولة تحليلية لهذه النماذج الخمسة، ويمتاز هذا الكتاب بإحلال تحليل بنية الخطابات المتساقطة في لحظتها الزمانية المشتركة محل التحليل الاجتماعي والتاريخي الماركسي الصارم المعتمد في الكتاب الأول "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، إذ يتجه تيزيني في هذا الكتاب الثاني إلى رصد معالم مشهد أفقي، تتوازي فيه المسارات الفكرية، وتتجاوز في ما بينها، ليقوم بعد ذلك بتحليل هذه المستويات، والوقوف عند ما يبدو له أنه أعطاهما، سواء في ما يخص ولأدائها الاجتماعية أم تساق خطابها الفكري أم وضوح أهدافها، وقد استحضرت تيزيني مقارنة ذات ثلاثة أبعاد⁽¹³⁾؛ البعد المادي الجدلي، من خلال تأويل السياقات النظرية داخل إطاراتها الاجتماعية وتضارب المصالح بين مكونات التشكيلة الاجتماعية، أما البعد الثاني فيكمن في القراءة النقدية للخطابات الفكرية المتساقطة، باستحضار مكوناتها الاجتماعية ومصالحها الأيديولوجية، وأخيرًا، يكمن البعد الثالث في طرحه لآفاق الممكنة أو المتاحة أمام قوى التقدم المجتمعي، والتي تكمن في نظر تيزيني في الثورة الاجتماعية بوصفها البديل الوحيد الممكن.

وتشكل هذه النماذج الخمسة التي حددها تيزيني محاولات تعيد بناء نموذج جديد للهوية العربية بالاستناد إلى معطيات الواقع ومشكلاته، وليست محض خطابات تسعى لفهم العلاقة مع الماضي، بوصف أن هذه النماذج انتعشت في لحظة زمنية اتسمت بالصراع المجتمعي حول الخيارات

(13) المختار بنعبدلاوي، قراءة في كتاب: من التراث إلى الثورة، عن كتاب: طيب تيزيني: التراث والمستقبل، عبد الإله بلقزيز (محررًا)، (د.م: منشورات منتدى المعارف، 2018)، ص 65.

الاجتماعية والسياسية بين التيارات الفكرية، واستقصاء المشروعات لهدف اقتراح رؤية لما يجب أن يكون عليه المستقبل.

ويقول تيزيني في مستهل حديثه عن قراءته المعاصرة للنماذج الخمسة: "سوف يستبين لنا لاحقاً بوضوح أكثر أن الراهن (العربي في مقتضياته وموجباته وآفاقه الموضوعية والذاتية أي في حركته الداخلية بكل أشكالها وتوقعاتها) يشكل من حيث الأساس المنطلق الحقيقي لاستيعاب وتعميق العلاقة بين التراث والأصالة والمعاصرة. ولكن يستبين لنا كذلك أن المنهجية القادرة على انجاز هذا الأمر هي تلك التي ترفض دفعة واحدة وعبر وعي تاريخي تراثي علمي عميق بمسؤولية ما تفعله كل تلك النزعات اللاتاريخية (من السلفية، إلى المعاصرة في منحها التراثي العدمي، والتلفيقية، مروراً بالتحديدية، فالمركزية الأوروبية...) لنقيم مكانها جميعاً رؤية تأخذ التاريخ والتراث والراهن العربي في قانونية تحركهم الذاتي، ملحة في سياق ذلك على أن العلاقة بين تلك الأطراف من جهة والطموح نحو عصرية شاملة من جهة أخرى، يحكمها قانون العلاقة بين الداخل والخارج"⁽¹⁴⁾.

من النماذج الأولى التي عمل تيزيني على نقد معالمها نموذج الرؤية السلفية، أو بتعبير آخر؛ النظرة السلفية "للمادة الاجتماعية" وللإجتماع السياسي العربي المعاصر، وهي رؤية ذات نزعة جبرية تصادر إرادة وفعل الإنسان، لأنها لا تترك الخيارات أمامه، ويؤكد تيزيني أنها تفرض على الإنسان نموذجاً واحداً، ليس بوصفه الأفضل فقط، ولكن بصفته الخيار الوحيد المتاح. إن هذه الجبرية لا تكتفي بمصادرة المستقبل، ولكنها تحيل، في نماذجها الاجتماعية، والسياسية، والثقافية جميعها إلى الماضي؛ بوصف أن الأسلاف بحسب هذه الجماعات أجابوا عن الأسئلة والمشكلات المتاحة جميعها.

على النقيض من النموذج السابق يتموقع النموذج الثاني الذي سماه تيزيني بنموذج النزعة المعاصرة، والذي يقول بضرورة إحداث قطيعة مع التراث، والتخلص منه، بوصف أن هذا الأخير لا يحدد معالم الهوية المعاصرة، لذلك يكمن الحل بحسب هذا النموذج في التفكير في الطريقة التي يمكن من خلالها استلهاً الفكر الغربي والحضارة الغربية، وليس التفكير في كيفية التعامل مع التراث. هي إذن نزعة تضع التراث موضع العائق أمام التطور الاجتماعي والسياسي، وتعدّه عاملاً للتعثر أمام الحداثة والتقدم، وهي رؤية يعتبرها تيزيني عدمية وساذجة، تقصي مكاسب العقل والمعرفة العربية الإسلامي، وتسير نحو مطلب ممتنع، تنقص في مسار الحداثة الغربية التي تحققت في شروط تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية تختلف تماماً عن الشروط العربية المعاصرة.

(14) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، مشروع رؤية جديدة لفكر العربي، ج1، (ط1، دم: دار ابن خلدون، بيروت، 1976)، ص 153.

بين النموذج الأول والثاني يكمن النموذج الثالث، ويسميه تيزيني النموذج ذا النزعة التليفقية، وهي نزعة تبني تصورها على معطيات النزعة السلفية والنازعة المعاصرة، محاولة في الوقت نفسه تجاوز معضلات النزعتين السابقتين، وتجمع بشكل هجين، بحسب ما يقول تيزيني بين الماضي والحاضر، وتتوهم أن هذا الجمع "غير المنسجم" في الأصل، يعد تصوراً موضوعياً للإجابة عن سؤال (كيف نتعامل مع الماضي؟)، وبالأحرى، فليس الأمر سوى إرضاء للأطراف وخلق نوع من التراضي بين الأيديولوجيات، وتعكس هذه النزعة برأي تيزيني نوعاً من القلق وعدم القدرة على الحسم وتبني موقف تليفقي بمبرر الموضوعية والواقعية. هو إذن موقف يسعى إلى إرضاء الذات أولاً، ثم إرضاء الآخر ثانياً، ولا يقدم إجابة وافية للواقع المجتمعي والسياسي المعاصر.

بمبرر الحياد، يظهر نموذج رابع، الذي يخيف كثيراً من الباحثين والمثقفين العرب، والذين يتذرعون بمبرر الضوابط الأكاديمية في قراءات التراث، وتركز مقاربتهم بالقول بتفادي المزلقات الأيديولوجية، وبوعي أو غير وعي يسقطون في أيديولوجيا أخرى ذات نزعة وضعية، بل ينطلقون في دراساتهم وتحليلهم للتراث وللمجتمع والتنظيم السياسي من إقصاء لمعطيات لا تخدم رؤاهم وتصوراتهم للوجود الاجتماعي والسياسي. إن هذه النزعة التحييدية لا تختفي وراء ستار الحياد والموضوعية والضوابط الأكاديمية فقط، وإنما هي نزعة تفرغ الفكر من دوره الاجتماعي، بوصفه عاملاً محرضاً على التقدم وتنظيم المجتمع.

أما النموذج الخامس والذي هو الآخر يعجز عن رسم ملامح المجتمع العربي الفاضل سياسياً، واجتماعياً وثقافياً، هو نموذج المركزية الأوروبية، هذا الأخير بني على مقارنة استعمارية تستمد جذورها من الأيديولوجية والاستشراق الإمبريالي، يتصور المجتمعات العربية مجتمعات قاصرة تاريخياً، واجتماعياً، وسياسياً وذهنياً، ومن أهم المآخذ التي سجلها تيزيني على هذه المقاربة، كونها تنطلق من قراءة انتقائية للتاريخ، قراءة توجهها أيديولوجيا مركزية الغرب، وتقصي المنجز العربي الإسلامي الحضاري وتضعهما خارج سياقهما التاريخي والاجتماعي.

بعد هذه القراءة النقدية يقترح تيزيني بديلاً من هذه التصورات، يحدد من خلاله عناصر وبنية الاجتماعي السياسي الفاضل، ويبرز الشروط التي يفترض الانطلاق منها، ويرسم هذا النموذج بناء على استحضار معطيات المجتمع العربي المعاصر، وانطلاقاً من مدخل معرفي متنوع وبمقاربة سوسيو-تاريخية لا تخرج عن منهجه السابقة في دراسة التراث، وذلك لأجل الإجابة عن سؤال آخر أكثر أهمية، هو: كيف يمكن المرور إلى المجتمع الفاضل؟

السبيل إلى المجتمع الفاضل عند تيزيني

لفهم الوضع الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية ولأجل وضع شروط نموذج المجتمع العربي الفاضل، ينطلق تيزيني من استحضار السياق الدولي، والغربي بالخصوص في فهم واقعنا العربي. وعليه، يميز بين ثلاثة مراحل تاريخية مرت منها المجتمعات الغربية، عدها أساساً في فهم وضعنا، وقد حددها في المرحلة الليبرالية، ثم الاستعمارية وأخيراً الإمبريالية، هذه المراحل الثلاث أنتجت تطوراً غير متكافئ بين العالم العربي والغربي الرأسمالي، وبرأي تيزيني، فقد جاء قانون التطور غير المتكافئ نتيجة الصدام بين الغرب الإمبريالي وبناء المشروع العربي.

يبين تيزيني أنه لا يمكن الاحتماء بالخارج، لأن الإمبريالية لا تريد أصدقاء، وإنما تنتج العملاء لها، وعليه يجب أن يكون الاستقواء بالشعوب العربية من الداخل. ولكن كيف يمكن ذلك في أوضاع تستنكف فيها النظم السياسية إعطاء الحرية لشعوبها، في مجتمعات يتحول فيها الجيش من الدفاع عن الوطن ضد تهديد خارجي إلى أجهزة تتدخل في الداخل، وتقوم بمهام مدنية وسياسية يجب إنجازها في الأصل من طرف مؤسسات مدنية؟ فالأوضاع داخلياً في المجتمعات العربية مفككة وهشة، والغالب فيها قانون القوة والاستبداد والاعتماد الكلي على الأجهزة السلطوية المتعددة والمتفشية بكثرة، وتكريس منطق الدولة الأمنية. إن هذا الوضع يفترض تغييراً جذرياً، ويستدعي ثورة اجتماعية ذات أبعاد مختلفة تخرج المجتمع من براثن الدولة الأمنية ومن مؤسسات الفساد والاستبداد.

لذلك ليست المشكلة في المجتمع العربي داخلية محضة، وإنما هي كذلك نتيجة للوضع الدولي وللتدخل الغربي في الاستعماري ثم الإمبريالي. إذا أمام هذا الوضع الخارجي، سوف يرسم تيزيني معالم الحل الذي يقترحه لبناء التنظيم الاجتماعي والسياسي الفاضل، وينطلق من سؤال مركزي، طرحه كالاتي: من ذا الذي يقوم بهذا المشروع؟ ثم من هو الحامل الاجتماعي التاريخي لهذا المشروع؟

في رؤيته يجب أن يكون هذا الحامل نتيجة اتحاد بين القوى كلها باختلاف توجهاتها ومرجعياتها وأيديولوجياتها، يجب أن يكون هناك اتحاد بين قوى من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، شرط أن يكون هذا الاتحاد مبنياً على نقطتين⁽¹⁵⁾: النقطة الأولى تتمثل في وجود إجماع غير مشروط على فكرة التعددية السياسية والحضرية، والنقطة الثانية تكمن في وجود إجماع غير مشروط على مواجهة المشروع الصهيوني والأميري.

(15) نبيل صالح، طيب تيزيني: من التراث إلى النهضة، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008)، ص 145.

إن المطلوب حالياً - بحسب تيزيني - هو إنضاج هذا الحامل لمشروع النهضة في حدوث شروطه، ولكن نرى حالياً صعوبات كثيرة في طريق ذلك المشروع، فقد أصبحت أكثر كثافة، ومن ثم قد نحدد هذا الذي نواجهه الآن بكونه إخفاقاً تاريخياً للنظام السياسي العربي على مستوى الفشل في التأسيس الجدي لحوامل جديدة⁽¹⁶⁾. لكن هذا الاتحاد لن يكون ذا صبغة ثقافية هوياتية، وإنما يجب أن يكون في نظر تيزيني اتحاداً يرتبط بالسياق الاجتماعي والتاريخي، يستحضر البنية المركبة والمعقدة داخلياً وخارجياً، وليس اتحاداً يحمل هدفاً قومياً مثالياً، ومن شأن هذا الاتحاد أن يتحقق عبر مداخل كبرى، عد تيزيني أولها يكمن في نمط من التضامن العربي في مواجهة التطبيع الإسرائيلي الصهيوني. وثانها العمل من أجل نظام اقتصادي عربي، لكن بشروط أخرى داخلية تتحدد في إعادة توزيع الثروة في الوطن، مع العمل على وضع أسس الفعل السياسي العربي التنويري والتنظيمي والمتمثلة في مبادئ الديمقراطية بما تستلزمه من إقرار بالتعددية، ومبدأ التداول السلمي للسلطة، والإقرار بحقوق الإنسان، وإزالة القوانين والنظم المعيقة لذلك، من نمط قانون الطوارئ والأحكام العرفية والرقابة على الرأي والمعتقد، ويستلزم أن يكون هذا التأسيس الديمقراطي مرتبطاً بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، على أن يسير الأمر ضمن أفق مفتوح لتحقيق التكامل الاقتصادي، علاوة على المسؤولية الأهم التي يتحملها المثقف على صعيد الفعل التغييري العربي⁽¹⁷⁾.

على العموم، فالأفق الفعلي للتغير لا يمكن أن يتم إلا في إطار ثورتين؛ ثورة اجتماعية تعيد الاعتبار إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا، وثورة ثقافية تؤسس للثورة الفكرية المطلوبة، مع ضرورة الوعي المستبصر بالعلاقة الجدلية ما بين الوحدة القومية والثورة الاشتراكية⁽¹⁸⁾.

(16) المرجع نفسه، ص 145.

(17) يقول طيب تيزيني: "إن تلك المهمات الكبرى والصغرى، وما بينهما على صعيد الإشكالية العربية التوحيدية هي - في رأينا - المدخل الحاسم إلى مشروع استنهاض ونهوض عربي جديد، تمثل الأمة برمتها - بطبقاتها وفئاتها وشرائحها وأكثريتها وأقليتها الديموغرافية - حامله الاجتماعي التاريخي، هذا مع الإشارة المنهجية إلى أن رهانا على زعيم ملهم (كاريزمي) يقود العملية المعنية هنا يمثل وجهاً من أوجه اختراقها وإخفاقها.

راجع: طيب تيزيني، "إشكالية الحلم العربي الواقعي والواقع المنكسر"، مجلة الفكر السياسي، ع: 4، 5، (اتحاد الكتاب العرب، 1998 - 1999).

(18) المختار بنعبدلاوي، قراءة في كتاب: من التراث إلى الثورة، مرجع سابق، ص 77.

استنتاجات وخلاصات

صفوة القول، يمكن أن نستعرض أهم الاستنتاجات والخلاصات الأساسية التي تسعفنا في فهم تصور الفيلسوفين السابقين بخصوص الاجتماع البشري والسياسي العربي، وإن كانا يمثلان لحظتين مختلفتين زمنياً، إلا أن تصوراتهما تتكامل في ما بينهما سواء على مستوى النتائج أم على مستوى المنهج.

على مستوى السياقين التاريخي والاجتماعي، هناك نوع من التشابه في أوضاع المجتمع العربي، فإذا كانت لحظة الفارابي هي لحظة، فإن عصر تيزيني هو الآخر يتسم بالتفكك الاجتماعي، وبانهيار الدولة وأزمة المجتمع، هما لحظتان لا تختلفان على مستوى الوضع، دفعنا بالرجلين إلى التفكير في حل للأوضاع انطلاقاً من رؤيتهما وجراً طرحهما الفلسفي، وإن كانت تفصل بينهما أكثر من ألف سنة، إلا أن مقاربتيهما تكتملان في ما بينهما لطرح مخارج أزمة المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

على منوال الفارابي يؤكد تيزيني ضرورة التعاون/الاتحاد بين القوى كافة للخروج من الأزمة، وعلى منواله أيضاً ينص على العدل المتجسد في إرجاع الكرامة للطبقات الدنيا أو المقهورين، كما يسميها الفارابي. وسيراً على خطاه يرسم تيزيني ملامح الاجتماع والتنظيم السياسي الفاضل، وينتقد مضادات هذا الاجتماع من خلال تحليل علاقة مجتمعاتنا بالسلطة والدين والتراث، وهي كذلك موضوعات تحضر في رؤية الفارابي في بناء تصنيفه لمضادات المدينة الفاضلة.

تحدث الفيلسوفان كذلك عن عملية التغيير، وربطها الفارابي بالحكمة، مشيراً إلى مهمة الحكماء والفكر والمعرفة في إحداث التغيير، مبيئاً أن بلوغ السعادة يكون بالأعمال الفكرية والمعرفية. تيزيني كذلك يعد الثروة اللازمة للتغيير هي الثورة الثقافية المقترنة بالثورة الاجتماعية، على اعتبار أن الثورة الثقافية تتأسس على وعي فكري وثقافي مجتمعي، مشيراً إلى مسؤولية المثقف في هذه العملية، بوصفه القائد الموجه للثورة.

وفي الختام نؤكد أن فلسفة الفارابي لها أثر بارز ومهم في مرجعية تيزيني الفكرية، وقراءته للتراث كان لها وقع مهم في تصوراته حول أنماط الاجتماع البشري والسياسي، وحول اتجاهات الثورة والتغيير اللازمة لإخراج مجتمعاتنا من الاستبداد والأزمة التي عمرت مدة طويلة جداً.

المراجع والمصادر

1. الجابري. محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط5، (الدار البيضاء: منشورات المركز الثقافي العربي، 1986).
2. الحبابي. محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988).
3. الفارابي. أبو نصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، (د.م: منشورات مؤسسة هندأوي للتعليم والثقافة، 2016).
4. _____، السياسة المدنية، فوزي متري النجار (محققاً)، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964).
5. بن عبد العالي. عبد السلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط4، (بيروت: دار الطليعة، 1997).
6. تيزيني. طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط5، (دمشق: دار دمشق، 1981).
7. _____، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، (دمشق: دار الذاكرة ودار المجد، 1996).
8. _____، من التراث إلى الثورة: مشروع رؤية جديدة لفكر العربي، ط1، (بيروت: دار ابن خلدون، 1976).
9. صالح. نبيل، طيب تيزيني: من التراث إلى النهضة، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008).
10. مجموعة من المؤلفين، طيب تيزيني: التراث والمستقبل، عبد الإله بلقزيز (محرراً)، (د.م: منشورات منتدى المعارف، 2018).
11. مهدي. محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية، وداد الحاج (مترجمة)، (د.م: دار الفارابي، 2009).



المرأة في فكر المفكر العربي الطيب تيزيني

روزين شيخ موسى⁽¹⁾

لما كانت قضية تحرر المرأة من القضايا المركزية في الفكر الإنساني، بوصفها جزءاً أساساً جوهرياً من قضايا التحرر الوطني والمجتمعي على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الفكرية، فإن مطلب الدفاع عن هذه القضية لا يقتصر على المرأة وحدها، وإنما يمتد ليغدو مطلباً إنسانياً، مطلباً يتمثل بإلغاء كل أشكال التمييز والقهر والتغيب والقسر والاستلاب لوجود المرأة وكيانها المستقل. ومن ثم، فهو فعل تنويري يسعى لتحرير المرأة من قيود العادات والتقاليد والأعراف التي كرسّت النظرة الدونية للمرأة في مقابل هيمنة السلطة الذكورية على المجتمع، من هنا، فالعلاقة العضوية ما بين التحرر والتنوير تدفع بقضية المرأة، وتحديد منزلتها في المجتمع، ومشاركتها في الحياة العامة، لتكون جزءاً جوهرياً في المشروعات والأفكار والطروحات والمناقشات حول الإصلاح والديمقراطية والنهضة والتقدم التاريخي والعلاقة مع الغرب والثقافة والتحديث والأصالة والمعاصرة وغيرها من المفهومات المتداولة في الثقافة العربية المعاصرة.

ولما كان التيزيني يطرح مشروعاً نهضوياً وتنويرياً للفكر العربي، يسعى من خلاله إلى إعادة قراءة الواقع العربي، محاولاً الإجابة عن أسئلة النهضة والتراث، والتقدم والتنوير والتحديث العربي، فإن أهمية هذا البحث تكمن في تناوله موقع المرأة بالدراسة في هذا المشروع، وبحث في مواقف التيزيني المختلفة من المرأة وقضاياها الفكرية ومشكلاتها المعاصرة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا البحث هو الأول في هذا المجال، إذ لم يسبق لأي باحث من قبل أن عرض لهذه المسألة بالفحص في أعمال مفكرنا السوري الراحل، على الرغم من أهمية إسهامات التيزيني في تناوله قضية التراث والنهضة والتنوير العربي والأصالة والمعاصرة... إلخ.

وبسبب ذلك واجه هذا البحث كثيراً من الصعوبات ومن بينها -على سبيل الذكر وليس الحصر- الصعوبة في تفسير ما يشبه أن يكون تجاهلاً لموضوع المرأة في فكر التيزيني؛ فهو لم يخصص في كتبه

(1) روزين شيخ موسى: حاصلة على درجة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة من جامعة دمشق، لها عدد من الكتب والأبحاث والمقالات المنشورة.

الكثيرة مبحثًا واحدًا مستقلًا لموضوع المرأة، بل ظل هذا الموضوع يشغل منزلة هامشية في أعماله، ومن ثم فإننا لا نجد يتحدث عن المرأة إلا بوصفها موضوعًا هامشيًا يتذكر أن يقول عنه بعض الكلمات والأفكار بمناسبة البحث في السياسة والثورة والنهضة والتحديث.

وعلى الرغم من ذلك، وفي محاولة لاستنطاق نصوص التيزيني قدر الإمكان للكشف عن موقفه من المرأة، فإن البحث يتوقف عند ثلاث جهات نظر يمكن استخلاصها بصعوبة من مجمل أعماله، وتتمثل الأولى في أن الدعوة المحمدية الإسلامية أعادت تنظيم العلاقات المجتمعية ما بين الرجل والمرأة على أسس الحرام والحلال، من هنا كان السؤال كيف أسهمت العلاقات الزوجية المحمدية في تأسيس مجموعة القواعد والبنى الناظمة للمجتمع الإسلامي؟، ولماذا يؤكد التيزيني أهمية هذه العلاقات التي حددت بدورها علاقة الرجل بالمرأة؟، وأي نقد يتخذه من موقف الإسلام من المرأة؟، وأما وجهة النظر الثانية التي يطرحها التيزيني، فتتمثل في البحث في العلاقة ما بين الذكورة والأنوثة، من خلال تناوله تصوف رابعة العدوية، وهو أمر يدعو إلى العجب والدهشة؛ أن تثار قضية اجتماعية سياسية من خلال البحث في التصوف، فهل يمكن حقًا الكشف عن العلاقة ما بين الذكورة والأنوثة من خلال الزهد الصوفي؟، أليس تصوف العدوية محض تمرد ميتافيزيقي لا يغير من سلطة الذكورة في شيء؟، وفي هذا القسم نتوقف أيضًا عند مناقشة فكرة المساواة بين الرجل والمرأة. أما وجهة النظر الثالثة فتظهر من خلال مناقشات التيزيني مع المفكرين النهضويين، وعلى رأسهم فرح أنطون، حول قضايا النهضة والمعاصرة والمرأة. فلماذا ينتقد التيزيني البرجوازية العربية ومواقفها الليبرالية؟ ومن ثم لم يهتمها باستخدام المرأة سلاحًا؟ وما السبب الذي حدا بالتيزيني إلى نقد علمانية أنطون والادعاء بأنها محض وهم نظري؟ وإضافة إلى ذلك ننظر في رأي التيزيني الذي يذهب إلى أن العولمة قد اختزلت المرأة وشيئتها في بعدين أساسيين هما أن تكون مَسْوْقَة مُسَوَّقة. أما السؤال الرئيس الذي سيحاول هذا البحث الإجابة عنه فهو: ما الذي جعل التيزيني يهمل قضية المرأة، فلا يفرد لها مبحثًا مستقلًا في كتبه التي زادت على العشرين؟.

التيزيني وموقف الإسلام من المرأة

لا يتناول التيزيني وضع المرأة بصورة مباشرة، إلا أنه يمكن لنا استخلاص موقفه من المرأة عبر بحثه في موقف الإسلام من المرأة، فمن خلال عرضه لمرحلة الدعوة المحمدية، يكشف التيزيني أن علاقة محمد مع زوجاته وضعت أسسًا مبدئية، وأرست لقواعد دينية جديدة ناظمة للمعاملة ما بين

الرجل والمرأة في المجتمع الإسلامي، استمرت إلى يومنا الحاضر. مؤكداً أن محمد سعى إلى إنشاء نوع من الصلة ما بين ميوله الفردية واهتماماته الذاتية، وما ينظم المجتمع الإسلامي من بنى وقواعد، لترسيخ آليات التعامل الديني في علاقة الرجل والمرأة من خلال مفاهيم الحلال والحرام، الطهارة والنجاسة، فالتيزيني يرى: "في معالم الموقف المحمدي من عائشة مدخلاً إلى موقفه من المرأة عمومًا (...). وخصوصاً وأن محمداً كان يؤسس موقفه من المرأة، من موقع أنها دونه، كرجل عقلياً ودينيًا، وإنها، من ثم غير موضع ثقة الرجل، بل إنه اعتبر المرأة قرينة الشيطان"⁽²⁾.

يؤكد التيزيني أهمية فحص علاقة محمد مع زوجاته، بوصفها تأسيساً لعلاقة الرجل والمرأة، إلا أنه لم يتخذ موقف النقد الفكري، ليكشف على سبيل المثال أن الانتقال من عصر الجاهلية إلى عصر الإسلام لم يكن بالنسبة إلى الموقف من المرأة، على صعيد الخطاب الديني، أو على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي والتاريخي، أي أثر جوهري لتطور أو لتغيير حقيقي في العلاقة ما بين الرجل والمرأة. على الرغم من تأكيد وجود تشابهات بين المرحلتين الجاهلية والإسلامية جلية وواضحة، بوصفها ثقافة متصلة بصلة قري تاريخية، بيد أننا نرى أن الإسلام أسس لمجموعة من الضوابط والقواعد في علاقة الرجل والمرأة أكثر صرامة مما كان عليه العهد الجاهلي إلا أن النظرة الدونية للمرأة، وتكريس سلطة الذكورة في المجتمعين كليهما ظلت هي ذاتها من دون إحداث تغيير حقيقي في وضع المرأة.

لقد حاول محمد-كما يؤكد التيزيني- إبراز الأهمية الجوهرية للدين في حياة الأفراد والعلاقات الاجتماعية، عبر ترسيخ التعارض ما بين الدنيوي والأخروي، وتأكيد الفصل بين العالمين من خلال صيانة الأروى من فساد الدنيوي وتقويضه، ومن ثم ضرورة تنظيم العلاقات ما بين العالمين من خلال المحظورات والنواهي والمحرمات، عالم الحرام وعالم الحلال. ف"غدا الدين يشكل وعي الناس".⁽³⁾ من هنا اكتسبت مسألة تنظيم العلاقة ما بين الرجل والمرأة أهمية كبرى في الدين الإسلامي، بوصفها ترسخ القيم الدينية والاجتماعية التي ينهض عليها المجتمع الإسلامي، هذا الموقف كما يقول التيزيني: "سيشغل حيزاً مرموقاً في المنظومة العقيدية الجديدة، بقواعدها التأسيسية الباكورة. وحالئذ، ستبدو القداسة اللاهوتية المجسدة بالله، نقيضاً للمرأة "الأنثى - الجنس.... وفي السياق نفسه، سيجري

(2) طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، ج 4، ط 1، (سورية: دار دمشق، 1994)، ص 493.

(3) سلامة كيلا، النهضة المجهضة، مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين، نظرة تكوينية نقدية، ط 1، (بيروت، دار التنوير للطباعة، 2011)، ص 257.

التأكيد على الرجل الذكر، الذي يبرز تضاهيفياً مع المرأة الناقصة "عقلاً ودينًا" بمثابته كاملاً، أو على الأقل غير قابل للاختراق من قبل عناصر فطرية تحول دون الكمال"⁽⁴⁾.

إن القطبية الدينية التي طرحها الإسلام -كما يبين التيزيني- ما بين الطاهر والنجس، والتي تضع الدنيوي في مواجهه الآخر، جعلت المرأة في موقع النجاسة الواجب اجتنابها، ففي رواية للطبري يناقشها التيزيني مطولاً يكشف عن التعارض السليبي ما بين المرأة بوصفها نجاسة وما بين الديني المقدس، ممثلاً في نزول الوحي على محمد يقول التيزيني "ولعل وجهاً طريفاً وذا دلالة خاصة من المسألة يظهر، هنا ممثلاً بالعلاقة بين الجنسي والديني (...) ارتباط ظهور جبريل بتحسر المرأة ارتباطاً سلبياً، بمعنى أن جبريل لا يأتي مع حالة التحسر"⁽⁵⁾.

يذهب التيزيني إلى أن القطبية الدينية التي تنظر إلى المرأة بوصفها نجاسة محرمة في العقيدة الدينية كرسست بدورها مفهوم دونية المرأة، ما سمح للرجل فرض هيمنته على المرأة في المجتمع، تلك الهيمنة التي حولت المرأة إلى موضوع سيادة وملكية خاصة، يمارس الرجل عبرها سلطته الذكورية، فالمرأة، كما يوضح التيزيني "حاجة من حاجاته يستطيع أن يحكم القبضة عليها إحكاماً تملكياً . ههنا، أخذ تملك الأنثى يقترن وظيفياً، مع الاستئثار بها، أي مع إدخالها في حقل المحظورات المجتمعية وتحديدتها بالملكيات الجنسية الخاصة"⁽⁶⁾. في مقابل القطبية الدينية (النجاسة والطهارة) التي تدل على دونية المرأة في العقيدة الإسلامية، ظهرت بحسب التيزيني فكرة الشيطنة التي تدل بدورها على الإغواء المتزامن مع انتهاك كل محظور، فالمرأة: "تختزل بالجنس، المضمخ باحتمالات الخطيئة، والذي من ثم من خصائصه إيقاع الرجل في فخ الغواية، مما يبرز المرأة بمثابتها قاع "الخطيئة الأصلية" التي كان "آدم- الرجل" ضحيتها ومازال"⁽⁷⁾.

ومن الغريب أن يسترسل التيزيني، ويصوغ السؤال حول المرأة هنا: "أما لماذا تتقمص المرأة

(4) طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 321-322.

(5) تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 319.

(6) تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 320.

(7) تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 495.

شخصية الشيطان؟⁽⁸⁾

فصياغة السؤال بهذا الشكل تعطي الانطباع بموافقة التيزيني الضمنية على شيطنة المرأة أو تقمصها شخصية الشيطان، وهو ما يجعلنا نتخذ موقف الحيرة والشك من نظرته إلى المرأة، فلم يوفق هنا في طرحه السؤال، فمن البدهي أن المرأة لم تتقمص أي دور، بل أسبغت عليها سمة الشيطنة في التفكير الديني بوصفها نجاسة ومصدر الخطيئة، والجواب الذي ينتهي إليه التيزيني عن سؤاله يكمن في الجسد، إذ يحكم الرجل سيطرته على ملكيته المرأة عبر جسدها، ومن هنا يؤسس التيزيني لفكرة الحجاب استناداً إلى فكرة القطبية الدينية وفكرة الشيطنة، ومن ثم، ظهر التمييز ما بين المرأة الحرة التي يحتجب جسدها عن المجتمع، والمرأة الأمة المستباحة من قبل الجميع، يوضح التيزيني بالقول: "فالعلاقة بين تينك المرأتين والحجاب ذات طابع شكلي، يضمّر موقفاً من مواقف الملكية العمومية والفردية، فما يلفت الاهتمام هنا، أن الحرة لا يجوز أن تسفر عن نفسها، وإلا صارت مباحة للجميع، في حين أن الأمة يجب أن تسفر عن نفسها لأنها كذلك، أي مباحة للجميع. وهذا يشير إلى أن "حق ملكية الحرة" من قبل الرجل الحر هو "حق فردي مضمّر"، بينما حق ملكية الأمة "حق عمومية جماعي معلن". ومن ثم فإن الاثنتين كلتيهما المرأة الحرة والأخرى الأمة، تخضعان لمقتضيات الملكية التي يمارسها الرجل"⁽⁹⁾. هذا التعارض الذي يميزه التيزيني ما بين الحرة والأمة، والذي كرسه الدين الإسلامي، يكشف عن تبعية المرأة المطلقة للرجل، ليغدو جسد المرأة ذاته موضوع تملك الرجل، وتعبيراً عن سلطته الذكورية، ومن ثم، يغدو هذا الجسد المعنف سجن المرأة الدائم.

ويبدو غريباً هنا أن يسقط التيزيني هذا التمييز ما بين المرأة الحرة والمرأة الأمة، المؤسس على ملكية الجسد المحتجب والمباح، على ثنائية المرأة الريفية والمرأة المدنية في زماننا المعاصر، هذا التمييز المؤسس بدوره من قبل التيزيني على مبدأ العمل ونمط السلوك، دون أن يحاول تفسير هذا الإسقاط أو توضيح ما الذي يعنيه هنا، وما وجه الشبه بين الظاهرتين، والسؤال كيف توصل التيزيني إلى أن المرأة الريفية أمة، أما المدنية فهي حرة؟، يطرح التيزيني فكرته هذه على هامش مناقشته موضوع الحجاب في مرحلة الدعوة الإسلامية، إذ يقول: "وبوسعنا الآن أن نرى في الثنائية القائمة بين المرأة الريفية والمرأة المدنية في العالم الإسلامي تمثيلاً على ثنائية الأمة والحرة وإن على نحو بنيوي وظيفي آخر. أما العوامل الكامنة وراء ذلك فلعلها تبرز في موقفين أثنتين هما الموقف من العمل الإنتاجي

(8) تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 495.

(9) تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 323.

والموقف من أنماط السلوك والتعبير بالاعتبار الانثروبولوجي الثقافي." (10)

وعلى الرغم من أن التمييزي يعبر عن موقفه من مسألة الحجاب بوصفه تعبيراً عن ملكية الرجل لجسد المرأة، وتأكيد السلطة الذكورية في المجتمع، إلا أننا نراه في مواضع أخرى يجامل التيار الديني، فبالعودة إلى أحد مقالاته المنشورة في جريدة الاتحاد حول مناقشة "فكرة الحجاب بين الرفض والفرض" في ظل قرار فرض الحجاب في مدارس غزة، نرى التمييزي لا يصحح بوضوح عن رفضه للحجاب وإنما يطرح فكرة التأويل في تفسير النصوص الدينية، بوصف النص القرآني حمال أوجه، تلك الفكرة التي تسمح بإعادة النظر للنص وفق مقتضيات العصر، ويذهب التمييزي أبعد من هذا في مسألة الحجاب، إذ يقر صراحة بأنها فضيلة، ولأنها فضيلة فهي تتنافى مع القسر والإلزام، يبين "لا يصح القول بأن الموقف المذكور الذي أخذت به السلطة المذكورة وفرضته في مدارس غزة هو التعبير القاطع والنهائي عن الإسلام في المسألة المعنية على هذا الصعيد ذلك لأن النصوص المذكورة هي أكبر من أن تستنفذ في رأي واحد وحيد (...). إن الموقف الإسلامي غير الناضج، سيجعل من المرأة حالة تدار وتحرك بأزوار تركب على لباسها مع أمر ردي يعلن أنه هو الذي يحافظ على فضيلتها وصفائها، وإذا كانت الفضيلة تمتلك أسباب كونها فضيلة في ذاتها، فإن اقحام القسر فيها، يجعل منها حالة كاربكاتورية تثير الطرافة، ولكنها تفتقد الاحترام الذاتي الذي يجعل من الإنسان إنساناً راشداً محترماً وهدفاً بذاته ولذاته (11)".

وما يفهم هنا أن التمييزي متردد في نقده الحجاب، فالعودة إلى النص القرآني بوصفه قابلاً لتفسيرات متعددة هو نوع من الوسطية، متجنباً النقد الجذري للسلطة الحزبية السياسية التي فرضت الحجاب في مدارس غزة، ومن ثم نراه يعود لي طرح موقفاً أكثر غرابة وإدهاشاً حين يناقش الحجاب بوصفها فضيلة ولأنها فضيلة فهي لا تحتتمل القسر والإلزام وبالتالي تغدو النساء السافرات غير فاضلات وخارجات عن العفة فمن قال إن الحجاب فضيلة وإن اللاحجاب خروج عن العفة؟

هذا الميل إلى مهادنة التيارات الدينية والمتدينين الذي يتخذه التمييزي، يظهر بوضوح أيضاً من خلال العودة هنا إلى حوار الشهير مع البوطي، والذي سعى فيه إلى طرح فكرة ضبط العلاقة ما بين الماضي واستجابات حاجات عصرنا، ففي معرض رده على البوطي يضيف محاولاً الدفاع عن فكرته

(10) تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 323-324.

(11) طيب تيزيني، "الحجاب بين الرفض والفرض"، موقع الاتحاد الإماراتي، 27 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

حول عصرنه الدين من خلال جدلية الاتصال والانفصال: "أن نكون أمناء لماضيها هذا يعني أولاً ومن حيث الأساس أن نرى فيه وهجاً وليس رماداً إن في ذلك ليس تشكيكاً في ماضيها الإسلامي العظيم، بقدر ما هنالك من محاولة للنظر إليه نظرة تكون بمستواه، أي نظرة تليق به أن يكون قابلاً لإعادة إنتاجه في عصرنا المعيش بعصره وبجره"⁽¹²⁾.

وعلى الرغم من أن جانباً من الشجاعة الفكرية بدا واضحاً فيما طرحه التيزيني في موقف الإسلام والدعوة المحمدية الباكورة من المرأة، ملخصاً الموقف بالقول: إن ذلك الموقف النبوي من المرأة بمثابة شيطاناً جنسياً تبلور اقتصادياً باعتبارها نصف وارثة "وللذكر مثل حظ الانثيين"، واجتماعياً بخضوعها مع الرجل لشروط العبودية والحرية المنظمة إسلامياً "مسلمة حرة دون مسلم حر ومسلم عبد دون مسلمة حرة"، وعقلياً ودينياً على أنها ناقصة عقل ودين، وحقوقياً قانونياً بمعنى أن شهادة امرأتين بشهادة رجل، وعائلياً بمثابة غير مؤهلة وغير مهيأة لحياة هادئة تسودها القناعة والشعور بالكفاية، "يكثرن اللعن ويكفرن بالعيشير"، وتربوياً مسلكياً باعتبارها خاضعة لقوامة الرجل "الرجال قوامون على النساء"⁽¹³⁾.

إلا أن تلك الشجاعة تمثلت في قراءته لجوهر الموقف الإسلامي من قضايا المرأة، من دون إعمال النقد الفكري فيه أو إخاذ موقف واضح منه، مكتفياً بالصمت في استعراضه اقتصادياً واجتماعياً وعقلياً ودينياً وتربوياً مسلكياً، ومن ثم تلك الشجاعة ذاتها شهدت تحولاً لاحقاً إلى نوع من المجاملة للدين والمتدينين، فأصبح التيزيني يخشى طرح المسائل بذاك الوضوح ملتجئاً إلى المواربة والالتفاف على السؤال، ولعل ذلك مرده إلى أنه في مراجعاته الفكرية النقدية الذاتية، سعى إلى أن يتحول إلى نهضوي لا ثوري، ففضية الثورة لم تعد راهنة ولا بد من التحول إلى مشروع نهضوي تنويري، "فلا تنوير قابل للحدوث دون نهضة، ولا نهضة قادرة على استكمال مهماتها دونه". والذي نرى بدورنا أن التيزيني فشل في موقفه من المرأة أن يكون ثورياً أو حتى تنويرياً نهضوياً.

(12) طيب تيزيني، سعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، حوارات القران، عبد الواحد علواني (معداً)، ط2، (بيروت/دمشق: دار الفكر المعاصر، 1999)، ص 86.

(13) طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ص 496.

التمييزي وموقفه من الذكورة والأنوثة

من الأهمية هنا تناول مبحث التمييزي عن تصوف رابعة العدوية، لا بوصفه مبحثاً في باب التصوف بل بوصفه مبحثاً يرتبط جوهرياً بمناقشة مسألة تحرر المرأة من جهة، وعلاقة الأنوثة بالذكورة من جهة أخرى، فالتمييزي يطلق على العدوية صفة الريادة على طريق تحرير المرأة،⁽¹⁴⁾ ولكي نفهم هنا حقيقة ما يتضمنه وصفه وتحديد دوره للتحرري الذي اضطلعت به، نتوقف عند هذا الفهم الجديد للعلاقة ما بين الذكورة والأنوثة الذي طرحته العدوية - كما يؤكد التمييزي - لنستخلص من ثم العناصر الأساسية لهذا التحرر، وموقف التمييزي من المرأة على وجه العموم.

وعلى الرغم من أنه ليس من المؤلف أن تعالج قضايا الذكورة والأنوثة من خلال النصوص الصوفية بيد أن ندرة المواد ذات الصلة في نصوص التمييزي هي التي أجبرتنا على هذا الخيار فلجأنا إلى استنطاق نصوصه حول العدوية لعلنا نجد فيها ما يمكننا من التعرف إلى مواقفه من هذه المسألة.

يذهب التمييزي إلى أن التجربة الذاتية القاسية التي عاشتها العدوية بوصفها امرأة خضعت للرق والاستعباد، كانت سبباً جوهرياً في (سبرها ظاهرة الرجولة)، فالوعي الجمعي والقيم والأعراف والتقاليد السائدة والأفكار النمطية الذكورية التي حددت العلاقات الاجتماعية، وأنماط السلوك المتمثلة بهيمنة الذكر على الأنثى ونفي وجودها، مع التقليل من أهميتها واستلاب شخصيتها، بل حتى استعبادها استناداً إلى مبدأ التمايز البيولوجي، هو ما جعل العدوية بوصفها أنثى تتمرد على سلطة الذكر عبر اقتحام باب التصوف الديني الزهدي المقتصر على الرجال. ويلخص التمييزي تجربة الإدراك الأنثوي العميق لدى العدوية بتمييز الذكورة في المجتمع بالقول: "إنها نظرت إلى هذه الظاهرة مخترقة من ظاهرة أخرى، وخاضعة لفعل سوسيولثافي واقتصادي، هي خضوعها في بدايات عصرها ولعقود تالية من عمرها لنمط من الرق الاقتصادي الاجتماعي والثقافي والأخلاقي والجنسي، فكانت من ثم موضع بيع وشراء في سوق النخاسة"⁽¹⁵⁾.

هذه التجربة الذاتية للعدوية دفعت بها للبحث عن بديل تدافع فيه عن وجودها وأنوثتها المستلبة، فكان هذا البديل توجهاً نحو الإلهي عبر حلقات الذكر الصوفي، ولعل علاقتها الروحية مع الحسن

(14) طيب تيزيني، التصوف العربي الإسلامي فرداة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة البيئية العامة السورية للكتاب، سلسلة دراسات فلسفية 3، 2011)، ص 155.

(15) طيب تيزيني، التصوف العربي الإسلامي فرداة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، ص 177.

البصري سمحت لها بتعميق تجربتها الصوفية، وتجاوزها من ثم لما كان مطروحاً من أفكار صوفية حول قصور المرأة، وعجزها عن إدراك كنه الوجود الإلهي عداك عن افتقارها للاكتمال العقلي والجسدي النفسي. من هنا تجلّى التمييز الأساس - كما يرى التيزيني - ما بين البصري والعدوية، والذي يكمن في أن الأول ينطلق من ثنائية مطلقة الحياة والموت، الرجل والمرأة، وينحو نحو (الزهد المتماهي في الصفر دونما ثواب)، في حين يتحول الوجود عند العدوية إلى (الصفر عبر حالة المفارقة والعلوية) ⁽¹⁶⁾ وإنهاء العلاقة بالوجود، لتتجاوز العدوية بذلك الثنائية القائمة ما بين المطلق والنسبي، الدنيوي والإلهي، الإنسان والله، وما بين الرجل والمرأة، يقول التيزيني: "ها هنا يمكن التحدث عن تمايز بين اثنين أو أكثر من تجليات الوجود، والأمر ها هنا يتصل بتحول الأنوثة والذكورة، من حالة وجود ناقص إلى حالة وجود ممتلئ في قطبيه الاثنين، المرأة والرجل، وسوف نلاحظ كم دور رابعة العدوية حاسم في تفجير الثنائية العرجاء ⁽¹⁷⁾".

مهما يكن من أمر كان لا بد للعدوية - كما يوضح التيزيني - من أن تتجاوز العلاقة البينية، وبخاصة ما بين الأنوثة والذكورة، ليغدو هذا الوجود الجديد ممكناً، وليضم بين مكوناته المرأة التي أستلب وجودها من قبل الرجل، بوصفها كياناً ذاتياً مستقلاً تمتلك حريتها، جوهر وجودها الإنساني، فالعدوية كما التيزيني: "هنا هي التي تنتج السؤالين المصيريين التاليين، وهي التي تضعهما في السياق الوجودي الواقعي المعيش. فالأول منهما يتصل بالخصوصية الذاتية، في حين يتحدد الثاني بهاجس الحرية والمسؤولية، وبكيفية خاصة المساواة بين أنماط الوجود البشري مما يطيح بلوثة تمييز الرجل عن المرأة" ⁽¹⁸⁾.

إن ما يراه التيزيني تجاوزاً من قبل العدوية لثنائية الذكورة والأنوثة، إنما هو في الحقيقة تمرد ميتافيزيقي يثبت أن العالم كما هو عالم مستغل للأنوثة، هذا التمرد الذي حاولت من خلاله تجاوز الدلالات الثقافية والاقتصادية المتمثلة في مجموعة العادات والتقاليد والأعراف السائدة في المجتمع العربي، والتي تنظر إلى المرأة بوصفها كياناً منتهك الخصوصية، مستلب الإرادة والوجود. يؤكد التيزيني أن إسقاط العدوية لمبدأ الثنائية سمح لما هو طبيعي وأخلاقي بأن يأخذ حق الوجود، وبالتالي تمتلك

(16) انظر: تيزيني، التصوف العربي الإسلامي، ص 177

(17) تيزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجود والاستحقاق القبي، 140-141.

(18) تيزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجود والاستحقاق القبي، ص 141.

المرأة حيز الوجود الذاتي الحر، ويكون ذلك بمثابة: "دعوة ذاتية بحثيات زهدية صوفية للإطاحة بالمرجعية الواقعية التي أنتجت الثنائية المعنية وكمنت وراءها. وهذا ما أسس لطرح سؤال ستكون له مصائر كبرى في التاريخ العربي الثقافي عمومًا، وفي صيغة التساؤل عن حرية المرأة المهدورة، تحت قبضة التاريخ الذكوري على نحو خاص، ذلك هو: لماذا مباح للرجل ما ليس مباحًا للمرأة⁽¹⁹⁾".

ونخلص من ذلك إلى أن العدوية سعت في تمردھا الميتافيزيقي لإنتاج تصور لوجود جديد، يكون وجهًا آخرًا بديلاً أو نقيضًا عن الوجود الحالي، هذا الوجود الجديد الممتلئ بالحب والعدل، بوصفهما مفهومين ينبني عليهما الوجود الجديد كله، عبر علاقة التأثير والتأثير بين جزئيات الوجود والحضور الإلهي. لتصوغ بالتالي ما يطلق عليه التيزيني: مفهوم "نفي البين". و يوضحه: "لقد وضعت رابعة رؤية للحب الإلهي تقوم على مفهوم "البين" وبالتحديد على نفي هذا البين. وكان ذلك في حينه تجرؤا على الأيديولوجية الدينية المهمة والمؤسسة" (...). فعلت ذلك بوصفها إنسانًا ومن حيث هي أنثى معًا. فسارت على هذه الطريق باتجاه التحرر المركب من النوع والجنس.⁽²⁰⁾ "فما ما أسهمت به العدوية- من وجهة نظر التيزيني- في التصوف من جهة، وعلى طريق تحرير المرأة من جهة أخرى، هو بمنزلة "الفتح الكبير" الذي أتاح لها تفكيك الوجود الإلهي الإسلامي التقليدي، وإحداث شرخ في الوجود عبر مفهومات: العلوية ونفي البينية أو التماهي الإلهي بوصفه وحدة وجود، ومن ثم "أطلقت رابعة الحرية الإنسانية من حيث هي وحدها، أي غير مشروطة إطلاقًا بشروط عقابيلها المؤسسة على الخير والشر والثواب والعقاب"⁽²¹⁾

وعلى الرغم من هذا الفتح الكبير الذي يتحدث عنه التيزيني، يتوجب علينا هنا إن نطرح السؤال حول ماهية هذه الحرية وهذا التحرر، الذي يرى التيزيني أن العدوية حققت الريادة فيه، فهل إلغاء الوجود الأنثوي هو ما يحقق للأنثى وجودها الحر، وهل نفي حالة المفارقة والعلوية عبر الوحدة مع الإله، هو الحل لإنهاء تبعية المرأة للرجل، وتجاوز سلطته الذكورية في علاقته بالأنوثة. ألا يمكن لنا القول إن العدوية حاولت التمرد والهرب من واقعها المؤلم والقاسي والتجأت إلى وجود إلهي حامي لهذا الضعف، بوصفه وجودًا تعويضيًا ليس إلا. ومن ثم، فهو لا يغير من سلطة الذكورة في شيء بل

(19) تيزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القبي، ص 141.

(20) تيزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القبي، ص 155-156.

(21) تيزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القبي، ص 167.

هو نفي للأنوثة والذكورة في آن معاً.

إن الألقاب التي أسبغها التيزيني على العدوية: سيدة الأسى والبؤس والحزن، سيدة الآفاق المفتوحة على كل العوالم، سيدة الأكوان الجديدة... إلخ، يدل بوضوح على مدى الإعجاب العميق الذي يكنه التيزيني للعدوية، ولا ننكر أن ما حققته العدوية في مبحث التصوف الإسلامي يدخل في باب الريادة في التمرد على مجتمع كانت المرأة تسترق فيه وتستعبد، فكيف لها أن تنافس الرجال بالحديث عن الدين والوجود الإلهي، بيد أننا لا نتفق مع التيزيني في موقفه من ظاهرة الذكورة والأنوثة وما يفترضه بأنه طريق لتحرير المرأة، وأن أعمق حالات التحرر لدى المرأة يكمن في التماهي الإلهي وبالتالي إلغاء الكيان الأنثوي كلياً، وهو اليساري صاحب الفكر الجدلي النقدي، هذا الموقف الذي يحمل في ثناياه تأكيداً واضحاً على إلغاء أي وجود حقيقي للمرأة في المجتمع. فقضية الأنوثة والذكورة قضية اجتماعية سياسية ثقافية، وليست قضية ميتافيزيقية تناقش في مبحث التصوف.

إن ما حققته العدوية هو إلغاء لوجود يضع البين لصالح وجود إلهي ينفي هذا البين، في وحدة وجودية إلهية بعيدة عن الجنس والنوع، ومن هنا، ألا يمكن لنا أن نعد هذا الطريق بوصفه تمرّداً هو ذاته بمنزلة طريق للرجل أيضاً بهذا المعنى، وبالنتيجة هو نفي للأنوثة والذكورة في آن معاً؟

وعلى الرغم من أن التيزيني يحتفل بالعدوية بوصفها طرحت سؤال المساواة بين الرجل والمرأة إلا أننا نراه في موضع آخر يتخذ موقفاً مغايراً من هذه المسألة. إذ نعثر على نص للتيزيني نشر تحت عنوان "نساء العالم العربي"، قد يكشف عن موقفه الحقيقي تجاه المرأة، من جهة، وموقفه من مسألة الذكورة والأنوثة من جهة أخرى، فالتيزيني صاحب مشروع النهضة التنويرية، يقر صراحة برفض المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، وهو ما يسمح لنا بفهم السبب وراء غياب المرأة وقضاياها في كل ما نشره من كتب، وهو يثبت من جهة أخرى أن تلك القضايا الخاصة بالمرأة لا تشكل اهتماماً جدياً بالنسبة إليه على صعيد النهضة التنويرية العربية، وما يدعو للدهشة حقاً أن مفكراً تنويرياً يمثل التيزيني يمكن له أن يتخذ هذا الموقف المجحف تجاه المرأة وحقوقها الأساسية، ويرمي وراء ظهره كل ما أنجزته الحضارة الإنسانية على صعيد الحقوق والحرية والكرامة الإنسانية، يقول التيزيني مفصلاً موقفه: "وتبقى ملاحظة هامة متممة تقوم على أن الفكر الإستراتيجي، فيما يخص المرأة وحضورها في الحقل العربي العام، لا يجد نفسه مضطراً لاكتشاف مداخل تسمح له بتعميم فكرة المساواة والتوازن بين المرأة والرجل، فكلاهما يمتلك ما يجعل منه ما هو عليه، رجلاً وامرأة، فليس مطلوباً من الباحثين، خصوصاً الاستراتيجيين منهم، أن يصلوا إلى فكرة التساوي المطلق بين الرجل والمرأة، إذ إن هذه الفكرة لا تنتمي إلى حضور الفريقين على نحو متساوٍ مساواة قسرية، ذلك أن

هذه الفكرة زائفة في ذاتها، لأنها تُطيح بما يجعل من المرأة امرأة، ومن الرجل رجلاً. وإذا كان الاعتقاد بمساواة مطلقة بين الفريقين يُطيح بوجوديهما، فإن القول بتميزات واختلافات ملفقة بين الفريقين يقود إلى تجاوز ما نعينه بالمرأة، حيث نتحدث عنها وما نعينه بالرجال حال الحديث عنه. هكذا نكون قد تجاوزنا الاعتقاد الزائف القائل بالمساواة المطلقة بين الفريقين".⁽²²⁾

إن زيف فكرة المساواة بين الرجل والمرأة التي يذهب إليها التيزيني، إنما تكرر النظرية التقليدية للمرأة، وترسخ الأدوار الوظيفية الخاصة بها، والمحددة من قبل المجتمع، والتي تميزها من الرجل، ونعني هنا الاهتمام بالزوج والبيت وإنجاب الأطفال، ومن ثم ترسيخ السلطة الذكورية في المجتمع، يبين التيزيني بالقول: "ستبقى نساؤنا صامدات شريفات وطنيات فهن يقمن بتربية أطفال هذا الوطن".⁽²³⁾

ولعل نفي فكرة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة التي يطرحها التيزيني تتجلى بشكل آخر في مناقشة مسألة الشرف وكرامة الذكر في المجتمع، فبالعودة إلى مسألة بالغة الحساسية والخطورة في المجتمع العربي، يبحث التيزيني جريمة اغتصاب النساء، والتي ارتبط ظهورها مع بداية الثورات في العالم العربي، هذه الجريمة التي طالت أكثر من أربعة آلاف امرأة، سجنًا وانتهاكًا واستباحة، يذهب التيزيني إلى أن تلك النساء "لم يعدن برسم العار إنما أصبحن أكاليل ورد ونصر على جبين الشعب السوري"⁽²⁴⁾. على أن موقف التيزيني هنا لا يبين جوهر المسألة، فعلى الرغم من أنه يرى أن تلك النساء أكاليل ورد ونصر، إلا أنه يعود ليتبنى وجهة نظر المجتمع التقليدي الذي تحكمه الأعراف والعادات، فمفهوم السمعة والكرامة ما هو إلا تكريس لسلطة الذكورة المنهارة أمام السلطة السياسية، والغريب إنه يرفع مستوى خطر هذه المسألة إلى درجة الخيانة الوطنية، من دون أن يشرح لنا ما الذي يعنيه يقول: "إن مسائل كهذه، من شأنها أن تدمر جيلاً من النساء، وتقضي على كرامة وسمعة أبنائهن وأزواجهن، مما قد يرتفع إلى مستوى الحياة العظمى بحق الوطن العربي". ومن ثم يطرح فكرة إعادة تأهيل هؤلاء النساء عبر مؤسسات خاصة، ف"تفعيل المؤسسات في حقول إعادة تأهيل النساء، أصبح أمراً يتصل

(22) تيزيني، "نساء العالم العربي"، موقع الاتحاد الإماراتي، 9 مايو 2018.

(23) تيزيني، الطيب، "الحروب وكرامة المرأة"، موقع الاتحاد الإماراتي، 6 سبتمبر 2017.

(24) تيزيني، "عار اغتصاب النساء" موقع الاتحاد الإماراتي، 22 يناير 2013.

بالكرامة الوطنية والقومية والإنسانية في العالم العربي.⁽²⁵⁾

والتيزيني هنا أيضاً لا يكلف نفسه عناء الشرح لتبيان ما المقصود من هذه المؤسسات، وكيف ستسعى إلى إعادة تأهيل النساء من جريمة الاغتصاب، بل الأكثر إدهاشاً استخدامه مصطلح (وأد النساء) في نص شائك مريب لا يمكن لنا الحكم من خلاله إن كان التيزيني مؤيداً للفكرة أم ناقداً لها، ذلك المصطلح الذي يعود بنا إلى الزمن الجاهلي في نظريته الدونية إلى المرأة يقول التيزيني: "وقد تسائل الكتاب عما إذا كانت إعادة تأهيل تلك النساء والفتيات وئذهن، ستشكل عملية علاجية معقدة، أو محرجة لهن ولدوينهن؟"⁽²⁶⁾.

من هنا يبدو أن صاحب مشروع رؤية جديدة للفكر العربي والذي أنطلق من التراث فحصاً وحفرًا ونقدًا لم ينصف المرأة في كثير من المواضع، إذ يكشف التيزيني عن جوانب فكرية لديه يصعب فهمها بسهولة، فعلى الرغم من اتجاهه النقدي الجدلي ومشروعه، وانشغاله بسؤال الثورة الذي تحول لاحقاً إلى سؤال عن النهضة، لا يلزم عن ذلك بالضرورة أن يكون صاحب موقف واضح ومحدد من المرأة، ولعل ذلك يرجع أن كثير من نصوصه تكشف عن رغبة في اتخاذ موقف مجامل للدين والمتدينين، من جهة وللنظرة التقليدية المجتمعية السائدة من جهة أخرى.

صورة المرأة عند التيزيني من خلال سجلات النهضة

لما كنا قد أكدنا سابقاً أن التيزيني لم يتناول موضوع المرأة بشكل متعمق، وإنما ظل هذا الموضوع هامشياً في أعماله، يتذكر أن يقوله عنه بعض الكلمات في معرض بحثه لقضايا الثورة والنهضة والتنوير والتحديث، فإننا هنا سنحاول التوقف عند المواضع أو الفقرات التي ورد فيها ذكر المرأة في مشروعه رؤية فكرية جديدة.

فبالتوقف عند مشروعه الفكري "من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي" نجد أن التيزيني يقوم بإعادة النظر بقضية التراث العربي، عبر مناقشة النزعات التي سيطرت

(25) تيزيني، "عار اغتصاب النساء" موقع الاتحاد الإماراتي، 22 يناير 2013.

(26) طيب تيزيني، "عار اغتصاب النساء" موقع الاتحاد الإماراتي، 22 يناير 2013.

على الفكر العربي، والتي سعت بدورها للإجابة على العلاقة ما بين الماضي والحاضر، وأين تكمن آفاق التقدم الجديد في الوطن العربي، إذ ينتقد النزعة السلفية التي توقف التاريخ عند السلف، فيغدو التراث هو التاريخ، معتبراً إياها دعوة أيديولوجية رجعية إلى الانكفاء إلى الأصول الدينية في صيغتها النصية الإيمانية. ومن ثم يتناول بالنقد نزعة المعاصر التي استندت إلى عنصرين هما العدمية التراثية والتجديد.⁽²⁷⁾ بوصف هذه النزعة ترتبط بالواقع الراهن، وتمجد الجديد. وهنا يكمن عجزها كما يرى التيزيني عن استيعاب العلاقة الجدلية بين الجديد والقديم، من دون الإحاطة بالتطور التاريخي، وإنما النظر إلى الحضارة الأوروبية بوصفها النموذج الأمثل للتقدم، ومن ثم ينتقد الموقف الهجين من قضيتي الأصالة والمعاصرة لدى النزعة التليفية والتحيدية، وتأثيرهما في قضية التاريخ والتراث العربي. في مقابل التأثير الكبير للاستشراق والمركزية الأوروبية على جيل من المثقفين والمؤرخين والكتاب في النظر إلى التراث والتاريخ العربي. ويبحث من ثم في مسألة العلاقة ما بين الأصالة والمعاصرة "لأن التراث إشكالية حاضر"⁽²⁸⁾، لي طرح فهمًا جدليًا تراثيًا، فالأصالة لم تعد العودة إلى الماضي والانصهار فيه، وإنما غدت تتحدد بأنها استعادة للماضي جدليًا وتاريخيًا وتراثيًا، أما المعاصرة فهي مقترنة بالحرية والوعي العلمي لعصرية المرحلة القائمة وآفاقها المستقبلية. لي طرح التيزيني من ثم نظرية الثورة الاجتماعية ثقافية في تناول قضية التراث وتجسيدها في مواقف راهنة، متسائلًا أين تكمن آفاق التقدم الجديد في الوطن العربي، وما هي مفاصل هذا التقدم، وما هو الإطار الاجتماعي القادر على استيعابه وتمثله بعمق؟.

ويتناول التيزيني مرحلة النهضة العربية البرجوازية في القرن التاسع عشر مع نشوء الاستعمار الغربي الحديث، وتحالف هذا الأخير مع الطبقة الإقطاعية الهرمة، والذي تزامن مع ظهور أيديولوجيا جديدة ترافقت مع الغزو الثقافي الاستعماري جذبت أنظار المثقفين البرجوازيين، تلك الأيديولوجيا التي تعبر عن طموح المجتمع الإقطاعي في السيطرة الاجتماعية والاقتصادية على الأفراد، والتي يعتبرها التيزيني: "أخطر المسائل الأيديولوجية والسياسية التي يواجهها الفكر العربي الثوري المعاصر".⁽²⁹⁾ إن هذه الأيديولوجيا التي وجدت تعبيرها في المذهبين الوجودي والذرائعي، شكلت، كما يشدد التيزيني،

(27) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، شروع حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي: رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص26.

(28) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، العرب والحداثة 3، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص144.

(29) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 325.

الشكل الأخير من أشكال الأيديولوجيا الاستغلالية، ومن ثم هي الشكل الأكثر تعقيداً وخطراً برأيه، والتي لم تتوان حتى عن جعل المرأة سلاحاً لها، إذ يقول: والملاحظ كذلك أن المرأة قد شكلت سلاحاً ماضياً في أيدي تلك الأيديولوجيا، ونقصد بالمرأة هنا، تلك المتحدرة من الطبقات الكادحة والأخرى المتحدرة من الطبقة الاقطاعية نفسها، على حد سواء⁽³⁰⁾

بيد أن التمييزي لم يوضح لنا كيف أصبحت المرأة سلاحاً بيد هذه الأيديولوجيا، وكيف تم استغلال المرأة الفقيرة والغنية، لنشر هذه الأيديولوجيا التي عدها هو نفسه من أخطر المسائل التي واجهت الفكر العربي الثوري المعاصر، ولم يكشف بوضوح عن خطرها. فما الذي يعنيه التمييزي هنا بأن المذهب الوجودي والمذهب الذرائعي شكلاً فكرياً استغلاليّاً للمرأة؟.

ونجد التمييزي يوجه سهام النقد الحاد إلى المنهج العقلي النقدي ممثلاً بالنزعة المعاصرة لدى المفكرين العرب وموقفهم من قضية التراث والنهضة الفكرية العربية، فهذه النزعة العقلية النقدية تركز على الإلحاد من جهة، وتتخذ موقفاً لاتاريخياً ولاتراثياً من الحركة النهضوية العربية من جهة أخرى، إضافة إلى ارتباطها بالغزو الاستعماري الثقافي الغربي، سواء داخل الوطن العربي أم خارجه: "لقد تأثر ممثلو نزعة المعاصرة تلك، من وراء ظهر الغزاة الاستعماريين الثقافيين وحماهم في الداخل، بالمنهج العقلي النقدي الذي طرحه المفكرون البورجوازيون في القرن الثامن عشر، وهو منهج يعتمد، ضمن ما يعتمد،ه، الإلحاد ركنًا أساسيًا له في تكوين الإنسان الجديد."⁽³¹⁾

وإذ كنا نتفهم رأي التمييزي حول البرجوازية العربية- التي يعمم حكم التواطؤ عليها مخطأ - وقصور وعيها الذاتي تاريخياً وتراثياً، عن إدراك القضايا والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمع العربي، نتيجة التفاعلات الداخلية والخارجية التي ألمت بها من جهة، و تواطئهم مع الغزو الاستعماري من جهة أخرى، فإننا لا نستطيع أن نتفهم التمييزي في نقده للمنهج العقلي النقدي، ونرى هذا الأمر غريباً أن يصدر عن مفكر يتخذ من المنهج الجدلي التاريخي أداة للنقد والفحص، فالمنهج الذي يطبقه هو ذاته ما هو إلا صورة من صور المنهج العقلي النقدي. ومن ثم يأتي التمييزي بمثال هنا عن أطروحة الدكتوراه لمنصور فهي⁽³²⁾ عن حرية المرأة، موضحاً بالقول: "كتب منصور فهي في آخر

(30) المصدر السابق ص 232.

(31) تمييزي، من التراث إلى الثورة، ص 126.

(32) انظر: منصور فهي، (1886-1959): من المثقفين المصريين، أنارت كتاباته معارك فكرية بسبب دعوته، استكمل تعليمه في

العقد الأول من القرن العشرين أطروحة دكتوراه بعنوان "حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها"، ناقش فيها مسألة زواج النبي بعدد من النساء يتجاوز العدد المسموح به للرجل المسلم، وقد ظهر أنه، أي منصور فهمي، قد طرح تلك المسألة طرحاً بعيداً عن سياقها التاريخي أي عن ملابسها ووظائفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية⁽³³⁾. من ثم فإن المثال الذي يطرحه التيزيني عن منصور فهمي هنا، حول مسألة تعدد زوجات الرسول لا يوضح كلياً توافيق النزعة المعاصرة مع الغرب، إضافة إلى أن التيزيني لم يبين لنا ما هي الملابس والوظائف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي كان على منصور فهمي أن يطرحها في هذه المسألة، فهل كان عليه أن يبرر عدد زوجات الرسول؟.

وفي معرض نقده لإسهام الفكر الفلسفي المثالي في فقد العلاقة المباشرة ما بين الفكر والواقع، مبيناً أن الفكر عبر التجريد والتعميم اتخذ طابع الاستقلالية عن الواقع؛ فإنه يضرب مثلاً بالمرأة والطاولة عن التجريد الذي انتهى إليه الفكر المثالي، ونرى في هذا الاختيار ما لا يمكن فهمه، عندما يختار المرأة بالتحديد، في حين أنه من الممكن أن يقول الإنسان، بوصفه يتمتع بوجود مستقل عن الواقع، إذ يقول: "لقد عمل الفكر الفلسفي المثالي على أن يفقد الإنسان حسه الواقعي، ليعلقه في ما وراء الواقع، لم تعد الطاولة أو المرأة هي التي تتمتع بالوجود الحقيقي غير الوهمي، بل غدت الفكرة عن الطاولة والمرأة هي الحائزة على ذلك الوجود"⁽³⁴⁾.

وفي كتابه على طريق الوضوح المنهجي يتناول التيزيني مفهوم العلمانية والمرأة لدى فرح أنطون، إذ لما كان السؤال الذي شغل التيزيني في مشروعه التراثي النهضوي هو كيفية النهوض بالمجتمع العربي نحو التقدم من دون نسيان الماضي التراثي عبر جدلية الاتصال والانفصال، فإنه يتخذ موقفاً حذراً من علمانية فرح أنطون ومشروعه التنويري، ولا سيما في القضايا المتعلقة بتحرير المرأة، فأنطون الذي يؤكد أن: "تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل المدخل إلى فهم كيفية

فرنسا، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة على أطروحته وضع المرأة في تراث الحركة الإسلامية، خطرات النفس، محاضرات عن مي زيادة مع رائدات النهضة النسائية الحديثة. مجموعة مؤلفين، موسوعة التراجم والأعلام، ج7، ط15، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ص302.

(33) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص126.

(34) تيزيني، طيب، من التراث إلى الثورة، ص232.

تحقيق التقدم في الشرق" (35) يجعل من العلمانية المدخل الحقيقي إلى المجتمع المدني، والذي بدوره يعزز شعور الانتماء القومي والوطني بوصفه معياراً لوحدة العالم العربي، من هنا كان الجيل الجديد أو ما يسميه "النبت الجديد" (36) هو الحامل الحقيقي للعقلانية والعلمانية نحو الحوار والديمقراطية والتقدم.

ولما كان التيزيني يتخذ من التراث نقطة انطلاق تاريخي لأي نهضة ممكنة، فإنه ينتقد علمانية أنطون التي تفتح الباب أمام المرأة للشعور بذاتها كياناً مستقلاً، يقتبس نصاً لأنطون يهاجم فيه الحجاب بالقول "فقد صح أن الحجاب هو عادة لا يليق استعمالها في عصرنا." (37)

يرى التيزيني أن ما يؤخذ على أنطون رأيه في أن العودة إلى الماضي ما هي إلا نوع من التقهر والانهيار، وإن هذا النبت الجديد الذي يدعو إليه إنما يحمل وهمًا نظريًا، بوصفه مكونًا من طلائع الطبقة البرجوازية المدنية، أي البنية الاجتماعية الصاعدة الخاضعة لتأثير الاستعمار الغربي، فيقول موضحاً: "إن فرح أنطون، هنا ينطلق من أيديولوجيا ذهنية البرجوازية العربية الصاعدة المخففة، التي انطلقت، واهمة على المستوى الذهني النظري، من أن العقل يوحد المجتمع العربي الجديد، ومن ثم، فإن الجبهة المعارضة المناوئة له (العقل) تتمثل بالدين كما ورد في صيغته التضليلية وظيفياً." (38)

ولما كان أنطون يتخذ من ابن رشد المرجعية العقلية لأفكاره التنويرية، فإن التيزيني ينتقد أنطون لرفضه الماضوية الدينية التراثية والسعي نحو التقدم التاريخي، مفترضاً أن مشروعه التنويري مشروع وهمي، على الرغم من أن الاثنين أنطون والتيزيني كلاهما ينطلقان من التراث، إلا أن منطلقات أنطون من التراث أهم وأكثر عقلانية منه،

يبين التيزيني رأي أنطون في المرأة: "فأنطون يورد الأقوال الرشدية التالية وهو مفعم بالحماسة الدافقة والثقة بآفاق التقدم: "أما رأيه في النساء فهو منطبق كل الانطباق على رأي جناب قاسم بك امين مؤلف كتابي تحرير المرأة والمرأة الجديدة. فإنه يرى أن الاختلاف الذي بين النساء والرجال إنما

(35) طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 134-133.

(36) المصدر السابق، ص 133.

(37) المصدر السابق، ص 140.

(38) المصدر السابق، 131-132.

هو اختلاف في الكم لا في الطبع (. . .) والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال كالحرب والفلسفة وغيرهما ولكنهن أضعف من الرجال فيها"⁽³⁹⁾ ولا نرى هنا في قول أنطون أي وهمية ذهنية مطروحة، فتحرير المرأة ومسألة مساواتها بالرجل في المنزل والحقوق من المسائل الأساس التي على أي مفكر تنويري يسعى للنهوض بالمجتمع نحو التقدم أن يقف موقف العقل منها، والمدافع عنها.

وهنا نعود من جديد إلى موقف التيزيني من المرأة، لكن عبر قراءته مفهوم العولمة وظهور النظام الكوني الجديد، فهذا النظام الجديد يسعى إلى فتح سوق كونية، دعامته ثورتا الاتصالات والمواصلات، مستغلاً مطلب إدماج المرأة في سوق العمل، محوّلًا إياها إلى سلعة في سوق كونية، وهو ما دفع بقضية تحرر المرأة باتجاه النكوص إلى الوراء، فهذه الأيديولوجيا المرتبطة بالعولمة كما يبين التيزيني: "أعلنت نظرًا ومسلكًا أن المرأة تمثل أداة نافذة لتحقيق وظيفتين اثنتين في العالم الجديد ما بعد الحداثي".⁽⁴⁰⁾

ومن ثم يحدد التيزيني الوظيفة الأولى بتصدر المرأة لتسويق النظام الجديد، لكن لا يبين لنا في هذا المقال ما الوظيفة الثانية التي تناط بالمرأة في النظام العولمي، وبالعودة إلى مقال آخر للتيزيني بعنوان "أوروبا وتحرر المرأة" يكرر مجددًا هذه الفكرة، لندرك أن وظيفتها الثانية بأنها مُسَوِّقة. أي إن الوظيفتين: هما التحول إلى مُسَوِّقة للسوق الكونية السلعية، والتحول إلى مَسَوِّقة في هذه السوق.⁽⁴¹⁾ ومن ثم يدهشنا بالسبب الكامن وراء هذه الوظيفة التي تجيدها المرأة، فالمرأة برأيه مهياة طبيعيًا لأن تكون مُسَوِّقة مَسَوِّقة.

"ذلك لأن المرأة بما تمتلك من خصائص وطاقات كبرى مهياة لهذه الوظيفة، خصوصًا، إذا وضع بعين الاعتبار أن هذه الوظيفة مقترنة بوحدة أخرى تتجلى في أن المرأة مهياة بالطبيعة لأن تكون هي نفسها مَسَوِّقة."⁽⁴²⁾

ومن الغريب أن يطرح التيزيني هذه الرؤية حول الطبيعة المزدوجة للمرأة، بأن تكون مُسَوِّقة مَسَوِّقة، فهل للمرأة طبيعة خاصة تميزها، بل وهذه الطبيعة مزدوجة، فكما أنها تباع في هذه

(39) المصدر السابق، ص 144.

(40) طيب تيزيني، "المرأة العربية ورهان المستقبل"، موقع الاتحاد الإماراتي، 19 يناير 2010.

(41) طيب تيزيني، "أوروبا وإشكالية تحرر المرأة"، موقع الاتحاد الإماراتي، 30 ديسمبر 2008.

(42) طيب تيزيني، "المرأة العربية ورهان المستقبل"، موقع الاتحاد الإماراتي، 19 يناير 2010.

السوق الكونية، فهي تعرض للبيع أيضاً، بحكم طبيعتها، وهذا غريب أن يصدر عن مفكر علماني جدلي وعصري.

ومن ثم يعود إلى مسألة اتخراط المرأة في سوق العمل، ليطلق حكماً عاماً على العائلات، استناداً إلى مفهوم الجدارة والاستحقاق، فالمرأة لا تستحق العمل إلا لامتلاكها الجسد الأنثوي الذي تقايس به رب العمل، هذه المقايضة التي تحول الجسد بدوره إلى سلعة تسويقية يقول: "إن الوسط النسائي يملك خصوصية بالغة الحساسية والتعقيد، خصوصاً في مجالي العمل الاجتماعي والقيم الأخلاقية، (..) يعني أن المرأة حين تستلم موقعاً في سوق العمل، فإن ذلك لا يأتي دائماً وفق الاستحقاقات، التي تطرح نفسها على المرأة الطامحة إلى الحرية والاستقلالية الاقتصادية النسبية وتحقيق الذات. وبتعبير آخر يمكن ملاحظة أن الجسد النسائي يؤسس هنا لنوع من المقايضة بينه وبين العمل الفعلي أو الوهمي" (43).

ومن ثم يناقش التيزيني موضوع تحرر المرأة الأوروبية عبر مقارنته مع وضع المرأة في العالم العربي، فكفاح المرأة الأوروبية التاريخي باتجاه التحرر وتحقيق الذات، يعاني - كما يؤكد التيزيني - شرخين خطرين تمثل الأول بمحدودية هذا التحرر، وثانياً "بضالة الفعل العقلي والثقافي" (44)، في حين إن تحرر المرأة العربية الإسلامية، على وجه الخصوص الذي حقق قفزة جزئية تحررية نحو المستقبل، هذا التحرر الذي يتعرض الآن برأيه لانتكاسة حقيقية، ولأسباب تتعلق بالفقر والفساد والأمية وانتشار ثقافة الرعب والقهر موضحاً ذلك بالقول: "فبعد قرن من الزمن حققت فيه المرأة المذكورة تحولات جزئية ذات بعد مستقبلي، تجد نفسها الآن في عمومها وقد راحت تعيش حصرات جديدة ترغمها على العودة إلى جسدها على حساب إنسانيتها ذات الأبعاد المتعددة" (45). نرى بدورنا أن المقارنة التي يطرحها التيزيني بين ما حققته المرأة الأوروبية وما حققته المرأة العربية غير منصفة تاريخياً، فالحركة النسوية الأوروبية حققت تقدماً كبيراً في الكثير من المواقف التي كانت تعانيها المرأة على طريق تحررها، منها تأكيد حق المساواة بين الجنسين حقوقياً عبر المواطنة والقانون، وسياسياً عبر التشارك السياسي، واقتصادياً عبر العمل والعلم، واجتماعياً عبر إزالة التمييز الجنسي، في حين ما تزال المرأة

(43) طيب تيزيني، "المرأة وصناعة القرار"، موقع الاتحاد الإماراتي، 18 أبريل 2006.

(44) تيزيني، "أوروبا وإشكالية تحرر المرأة"، موقع الاتحاد الإماراتي، 30 ديسمبر 2008.

(45) تيزيني، "أوروبا وإشكالية تحرر المرأة"، موقع الاتحاد الإماراتي، 30 ديسمبر 2008.

العربية تكافح لتحقيق تحررها، وتعاني مشكلات أكبر وأكثر عمقاً.

وعلى الرغم من ذلك يحاول التيزيني طرح تصور مثالي لتحرر المرأة العربية، هذا التحرر الذي لم يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق، إن لم يكن عبر الاستقلال الاقتصادي المادي، ومشاركة المرأة في سوق العمل، جنباً إلى جنب مع الرجل، ومن ثم كيف للمرأة التي تحافظ على جدلية "الإنسان- والأنثى" فيها، وأن تتطور وتنمو أن تمتلك حقوقها الكاملة، يبين التيزيني تصوره إن: "حرية المرأة منوطه في أن تحافظ على جدلية الإنسان والأنثى فيها، على نحو تتخلص فيه من معيقات تقدمها المتوازن عبر استقلالها، من حيث هي إنسان منتج وفاعل وخلاق. وتعبير أدق إن تحرر المرأة يأتي في سياق نموها وتطورها باتجاه إمتلاك كامل حقوقها المدنية والسياسية والثقافية والاقتصادية، بحيث يتشتمل ذلك التمييز بينها وبين الكائن الآخر المكمل كلاهما للآخر. والمرأة العربية مدعوة في هذه الحال إلى أن تكون هي نفسها مع شريكها المذكور"⁽⁴⁶⁾.

هذا التصور المثالي لتحرر المرأة العربية، وهذه الإمكانيات المستقبلية التي تسمح للمرأة أن تكون إنساناً منتجاً فاعلاً وخلاقاً، وذلك عبر تحقيق استقلالها وحريتها، يتنافى ويتناقض مع ما طرحه التيزيني حول طبيعة المرأة المزدوجة، أي كونها مَسْوَقة مَسْوَقة، عارضة للبيع، وهي ذاتها معروضة للبيع، ويبدو لنا هنا أن التيزيني يخلط ما بين الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العارضة والموقته، والتي تحمل قابلية تغيرها الممكن، وبين ما يفترضه طبيعة للمرأة.

وفي ضوء ما تقدم، تبين لنا أن موضوع المرأة وقضاياها ومشكلاتها لم يأخذ حيزاً يذكر في مشروع التيزيني الجديد، ولم يفرد في أي من مؤلفاته صفحات عن المرأة، باستثناء كتابه التصوف العربي الإسلامي، فلن يجد الباحث المطلع على مشروعه أي محور أو عنوان خاص بالمرأة في كتبه، وإن جل ما كتبه التيزيني عن المرأة يتقاطع مع مواقفه التراثية في نقده للمعاصرة والفكر الفلسفي المثالي وللعلمانية، وبمن ثم، اقتصر على بضع فقرات ومقالات صحافية ومقابلات إعلامية، فما آراؤه السابقة التي طرحناها، إلا محض فقرات ظهرت المرأة فيها بوصفها موضوعاً هامشياً متمماً لموضوعات رئيسة كان التيزيني مهتماً بمناقشتها، لينطبق عليه قول الفلاسفة إن ملاحظاته جاءت بالعرض، وليس بالجوهر، الأمر الذي يدفع بنا إلى القول بأن قضية المرأة ليست مشكلاً فكرياً جوهرياً يمتلك أهمية معرفية أو أيديولوجية أو ثقافية في إطار تحديث الفكر العربي والنهوض به،

(46) تيزيني، "المرأة العربية أمام مفترق طرق"، موقع الاتحاد الإماراتي، 23 نوفمبر 2010.

وإنما قضيتها جزء من كل، فهي جزء من طبقة الجماهير الكادحة، جزء من قضية الفقراء والمفقرين. ومن ثم تندرج قضيتها ضمن قضايا الفكر العربي ومشكلاته أي الديمقراطية، التقدم والتخلف الاجتماعي، العدالة والحرية، النهضة، التحديث والعصرنة والعولمة وغيرها.



المصادر والمراجع

1. بلقيز. عبد الإله، نقد التراث، العرب والحداثة 3، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).
2. تيزيني. طيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيسًا: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، ط1، (سورية: دار دمشق، 1994).
3. ———، التصوف العربي الإسلامي فرداة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011).
4. ———، من التراث إلى الثورة، شروع حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي: رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، ط1، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978).
5. ———، طيب: على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 1989).
6. ——— وسعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر تحديات وآفاق: حوارات القران، عبد الواحد علواني (معدًا)، ط2، (بيروت/ دمشق: دار الفكر المعاصر، 1999).
7. كيلة. سلامة، النهضة المجهضة: مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين، نظرة تكوينية نقدية، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة، 2011).
8. مجموعة مؤلفين، موسوعة التراجم والأعلام، ط15، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002).

رابعًا: الدراسات



الإنسان الخاوي وأزمة الفن قراءة في الإنسان بلا محتوى

وصال العش⁽¹⁾

مقدمة

نُحاول، من خلال كتاب الإنسان بلا محتوى للفيلسوف الإيطالي جيورجيو أغامبن (Gorgio Agamben) الذي عربّته المفكرة والباحثة الفلسطينية أماني أبو رحمة، البحث عن نسيج جيد يُمتن العلاقة بين مفهومات عدة في الفن والجمال، على الرغم من فقدان هذه المفهومات معناها اليوم. يضم الكتاب عشرة فصول ترتبط جميعها بالفن، وبصيغ الإبداع، وبأسس التحولات التي عرفتها علاقة الفن بالجماليات (بدلاليّ الحس والتذوق الجمالي) وبافتراض حضور مسائل جوهرية عدة، لا تتوقف عن الاشتغال في فكر أغامبن وفلسفته الأركيولوجية، مثل الموت والعدم والانتحار - بل انتحار الفن ذاته - والجنون والخواء والمخيلة والميثة والحرية والتجريد...

لذلك، يدين أغامبن أي قصور في الفكر الجمالي، وأي حركة عدمية تقف حيال هذا الاعتراف الجميل، إذ يقول: "الفن لم يمت، بل على العكس من ذلك، هو على وجه التحديد غير قادر على الموت. وأينما ينشد الفن نفسه بصورة ملموسة، يقذف بهم متحف الجماليات والنقد مرة أخرى إلى الجوهر الخالص لمبدئه"⁽²⁾. فنحن مدعوون إلى ممارسة تأثير هذه البلاغة الشعرية وهذه الإيتيقا الفنية التي يُذكرنا بها جيورجيو أغامبن، وإلى اتباع استدلالاته العميقة في الفن وتاريخيته، منذ منتصف القرن السابع عشر، حين ظهرت في المجتمعات الأوروبية شخصية الذواق، التي تسمح بتفهم أهم السمات

(1) وصال العش: أستاذة الفلسفة والجماليات بالجامعة التونسية.

(2) جيورجيو أغامبن، الإنسان بلا محتوى، أماني أبو رحمة (مترجم)، ط 1 (القاهرة: مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر، 2019)، ص 77.

المميزة للعمل الفني. لقد حدد ناقدنا الفيلسوف أغامبن أهم هذه السمات الجوهرية، كالتالي، على لسان لابروير: "هناك في الفن نقطة الكمال، كما هناك في الطبيعة نقطة خير واكتمال. أيّ شخص يشعر بها ويحسها يمتلك ذائقة كاملة". فهل ماتت هذه الذائقة بتمامها؟ وهل يستحيل على أغامبن أن يُقوّم، وفق هذا الأساس، إنساناً/ فناناً يمتلك عملاً وإبداعاً شعرياً ثرياً؟ وما الذي تحمله تجربة الإنسان مع الفنون من استشكالات مفهومية ومن منعطفات تاريخية؟ وما هي الأنماط المقومة لماهية الفن والمعبرة عن الشعري وأصالته؟ وما الذي تُثيره حرية الفنان ومسؤوليته من استشكالات أمام ذاته والعالم؟ وكيف السبيل إلى الخروج من كل تحنيط لمعنى الفن وأزمته؟

في إيقاعية الحياة والإبداع الفني

إحياءاً لسعادة الإنسان وحرية، كتب جيورجيو أغامبن⁽³⁾ كتابه (الإنسان بلا محتوى)⁽⁴⁾ الذي عرّبه الباحثة والناقدة الثقافية الفلسطينية أماني أبو رحمة⁽⁵⁾، وقد استهلّ الحديث في بابه الأول عن "الشيء الأكثر غرابة"⁽⁶⁾، بأفكار ومقاطع ومواقف يستحضر فيها الإنساني والجمالي والفني

(3) جيورجيو أغامبن (1942-) فيلسوف إيطالي، تلقى تعليمه في القانون والفلسفة في جامعة روما، حيث كتب أطروحة دكتوراه (غير منشورة) عن الفكر السياسي لسيمون ويل، وترجم له الفيلسوف التونسي عبد العزيز العيادي كتاب المنبؤ، وكتاب صنيع الله، وهو من تلامذة ميشال فوكو، وما زال يواصل مشروعه الأركيولوجي. يُعدّ من أهم الشخصيات الرائدة في الفلسفة النظرية والسياسية اليوم. له دراسات عدة في الفن والأدب والفلسفة، ومن أهم كتبه: الإنسان المستباح: السلطة السيادية والحياة العارية 1995. الإنسان المستباح الثاني (1) 2003. سر اللغة: أركيولوجيا القسم، 2008. المملكة والمجد: من أجل جينيولوجيا لاهوتية في الاقتصاد والحكومة، 2007.

(4) عرّبت الباحثة والمترجمة أماني أبو رحمة عنوان كتاب جيورجيو أغامبن (L'homme sans contenu) بـ "الإنسان بلا محتوى"، لكن هذا العنوان يبدو بعيداً من مضمون النص، وهذا أيضاً ما ذكرته الكاتبة في بداية تقديمها للكتاب. ولعلّي - بكل تواضع - أقترح عنواناً آخر مثل "خواء الإنسان" أو "الإنسان الخاوي"، إذ يمكن أن يكون أنسب، وأن يمنح النص أهمية كبرى، خاصة أننا في حضرة اشتغال أركيولوجي، للإنسان والعالم وأشياءه والفن وأزمته وانتحاره، وهي أمور شهدت حالة خواء وأضحت خاوية.

(5) أماني أبو رحمة، ماجستير تكنولوجيا حيوية، دبلوم علم النفس، لها ترجمات عدة ودراسات متنوعة في الفكر والفلسفة والاجتماع والسياسة وعلم النفس.

(6) أغامبن، الإنسان بلا محتوى، ص 18. كتب أغامبن هذا الكتاب في سبعينيات القرن الماضي بالإيطالية، وترجم إلى الإنكليزية سنة

و"الخبرات والرغبات والمفاجآت والمسرات الحية الأصيلة في عالم الجميل"⁽⁷⁾. إن الرابطة بين العمل الفني وإيپوخيته مُقدسة، لأنه يحتكم إلى إيقاع، وإلى خبرة استراتيجية في الجماليات والحياة والفن.

يستعيد أغامبن تصور نيتشه للفن، حتى يكتسب منه جمالية أكثر ونبلاً أعظم، وقدرة على الانعتاق عن كل ثقافي وأخلاقي، فيُحدد الفن بوصفه نشاطاً ميتافيزيقياً، ويُشكله بوصفه أعلى مهمة للإنسان. فإذا كان عمل الفن ووظيفته العليا ينحصران في مبدأ البساطة، بحسب استعمال الإغريق، وأكبر حجة لهم في ذلك، في عملية نحتهم لمفهوم الأليغوريا؛ فإن الفن هو الذي يُحضر شيئاً وينقل شيئاً آخر، خلافاً للمادة التي تحويه، ليقول شيئاً آخر غير ما يكونه. يُعبّر هذا الموقف عن فلسفة خاصة بالكاتب، وعن طريقة جديدة في التفكير المفهومي والنظرة الأركيولوجية، لعدة مواقف فلسفية متواصلة مع الماضي ومتفهمة لحاضر فلسفة الفن. هذه النظرة تُعيدنا إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي والباحث الجمالي والفنومولوجي ميكال دوفران، بأن لا وجود لأي بحث فلسفي يمكن أن يُبين فلسفة الجمال في ماهيتها⁽⁸⁾، دون الرجوع إلى أصل العمل الفني.

في هذا التوجه، يُفيدنا أغامبن أن الإنسان، في ظل هذه الخبرة الجمالية، يقف عند الأصل والمبدأ الأنطولوجي للذات الحرة، فيكشف له العمل الإبداعي نفسه، ويثبت أسسه المركزية في مفهوم الحس والتذوق الجمالي. لكن ضمن هذا الانخراط الجمالي، يتفكك الانخراط العدمي للإنسان الخاوي. إذ يُفاجئنا أغامبن، في ظل هذا الوجود الإنساني الخاوي، بحضور جمالية "إيپوخية" في فن الإيقاع. وبالتالي، يتمكن الفنان والمتقبل/القارئ، من استعادة أرضه وأصله الإنساني المشترك في الجمال والإبداع، بصفته العلة والمبدأ في الحياة.

1990. يقودنا الكاتب، من خلال نيتشه وبودلير ووالتر بنيامين، إلى الاعتراف بحقيقة أن الإنسان بلا محتوى هو الفنان في عصرنا. لكن كيف السبيل إلى ذلك؟ وماذا علينا أن نفعل؟ وهل يمكن أن يُجيبنا هذا الكتاب على مثل هذه الاستشكالات؟ انظر: المصدر نفسه، ص 141.

(7) المصدر نفسه، ص 18. يُمكن الوقوف على معنى الإيقاع، من خلال ما أورده أغامبن في الإنسان بلا محتوى، إذ "يحصل الإيقاع على هذا البعد الأساسي، وهو قياس بهذا المعنى الأصلي، ولهذا السبب فحسب، هو قادر على فتح منطقة لخبرة الإنسان التي يُمكن فيها أن يُدرك، بوصفه إحساساً وعدداً، وبوصفه قياساً قابلاً للحساب مُعبّراً عنه بعدد". كما تعني كلمة إيقاع باليونانية التدفق، ونقول: تدفق الماء. انظر: المصدر نفسه، ص 122.

(8) انظر:

Dufrenne (Mikel), Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris, éd. Seuil, 1947, p.33.

إنها لحظات جمعتنا بمفهوم الجميل، عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) وهو من أعظم الفلاسفة الذين اهتموا بعلم الجمال. حيث جعل كانط من علم الجمال المجال الخاص للخبرة الإنسانية، فوثق لنا معجمًا ثريًا، وفق الحكم الذوقي، ووفق تأسيس نظرية في الذوق. فمفهوم الذوق لا يمكن له أن يحتكم إلى المفهومات العقلية، ولا إلى الأحكام المعرفية؛ لأنه حُكم جمالي خالص ووجدان محايد، لغته الحرية، وأصله منزّه عن كل غرض. لقد جعل كانط علم الجمال مجالاً نقدياً خاصاً ومستقلاً عن كل المجالات النظرية والميتافيزيقية.

يُوفر لنا مفهوم الجميل إيقاعاً حياتياً ومتعة فنية من دون مصلحة، إنها اللحظة الممتعة التي تجمعنا بالفنان/ المتفرج ستونداال الذي يرى في جميل الخبرة الإبداعية "وعداً بالسعادة"⁽⁹⁾. على هذا النحو، فإن كل ما يجمعنا بالشعري والجمالي والمعجز والرفيع، هو من شأن الآلهة وتراثيلها القدسية، بحسب أفلاطون، والفن هو الذي يُحرر الإنسان من همجية الحياة وخوائها، فيُوفر الانسجام والحب والإيقاع الجميل، إذ "ليس القبح أبداً غاية الجميل". إن ما يقتضيه الفن -بحسب الإغريق- هو القدرة على الإنتاج والمحاكاة، وإحضار شيء من اللاوجود إلى الوجود، والقدرة على حسن استخدام الجميل في الفن والمرور إلى الفعل، من أجل شعرية هذه الحياة، وتفعيل هيئة ذوقية فاعلة في الإنسان/ الفنان. لكن أغامبن يتمسك بمفهوم المحتوى أو الثراء الذي يُعيد صياغته، وفق تعريف يتطابق تماماً مع الإنساني في إطار العمل. إن المحتوى الذي يُدركه أغامبن في الإنسان هو ثراء لم يعد موجوداً، وخواء أصبح بمنزلة الحقيقة التي ما تنفك تبحث عن تعبيرها الضروري في العمل من أجل الحياة. فهل يُمكن التفكير في حياة أو عمل خاويين من كل شعرية؟!

أزمة الفن وخواء شعريته

يُعلن الفيلسوف جيورجيو أغامبن، في كتابه (الإنسان بلا محتوى) أن تقديره للفن "يبدأ بالضرورة مع نسيان الفن"⁽¹⁰⁾. بهذا المعنى، يُمكن تفعيل مفهومات عدة لتفهم دلالة هذا التقدير المركزي في فكر أغامبن، خاصة في تقديمه لعلاقة الحكم الجمالي بالفن، وضرورة التنبيه إلى بعض المفارقات

(9) انظر: أغامبن، الإنسان بلا محتوى، ص 125.

(10) المصدر نفسه، ص 61. يرى الكاتب أن الحكم الجمالي يقودنا نحو اللافن، ويُصور لنا الفن بصورة معقدة. انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.

المُحرّجة، أي ما قد يُمكننا استخدامه من أدوات ومصطلحات ودلالات، عند اختبار عمل فني، أو عند حضورنا أمام ممارسة فنية ينعدم فيها الإبداع الشعري ويظهر من خلالها الهجين. ومع ذلك، تظل هناك عدة معاني متصلة، على الرغم من أوجه المفارقة التي تُرسم عليها. فبعض الممارسات لا تسمح للقارئ بتتبع الماهية المرجوة للعمل الإبداعي، لأنها تخترق كل جميل.

لعلّ في دلالة القول بنسيان الفن، بحسب جيورجيو أغامبن، وخواء فعله وعدم فعاليته، ما يقودنا أيضًا إلى بعض ما ذهب إليه الفيلسوف في صنيع الله، أركيولوجيا الواجب، المنبوذ II 5، ولا سيّما عند محاولة الوقوف عند حدود أوجه التضاييف، والولوج إلى أوجه التعارض بين مفهومات ودلالات ساهمت في أزمة الفن. لكن "التعارض بين الفعالية والإنجازية، وبين المفعول والإنجازية، ليس تعارضًا دلاليًا وحسب (اللفظان يشتركان في الغرض والتأثيل) بل هو بالفعل تعارض أنطولوجي"⁽¹¹⁾. فإذا كان الكاتب والمفكر جيورجيو أغامبن، في الكتابين، يُبدي هذا التمييز الأنطولوجي بين عدة مفهومات، قد تبدو لنا متضايقة؛ فإن من العسير أيضًا أن نتفهم صنعة الصنيع، لأن الصنيع -بحسب ما ذهب إليه المترجم والفيلسوف عبد العزيز العيادي، في تقديمه لكتاب صنيع الله- ليس من الصفات السالبة أو القبيحة كما قد يتبادر إلى أذهاننا. إذ يدل المصدر من "صَنَعَ" على كل ما صُنِع من خيره، وهو أيضًا، ثمرة كل فعل خير وثمره للخلق والإحداث والتربية والفضل... "إنه عمل الشيء صُنْعًا بكيفية حاذقة، وصاحبه كائن صَنَعَ، وفعله هو صنيعه في ما أوجد بحسن القيام عليه"⁽¹²⁾.

وبالتالي، يتضح معنى عبارة: أن نصنع إبداعًا حرًا في الفن والأدب والشعر والمسرح، هو أن تكون محسوسيتنا⁽¹³⁾ للفنون حرة، وأن نطمح، مثلما يُذكرنا بذلك الفيلسوف العيادي، إلى الكشف عن

(11) جيورجيو أغامبن، صنيع الله، أركيولوجيا الواجب، المنبوذ، II، 5، عبد العزيز العيادي (مترجم)، (بيروت: د. ن، 2018)، ص 74.

(12) أغامبن، صنيع الله، ص 5، من مقدمة المترجم.

(13) لقد تخيرنا استعمال مفهوم "المحسوسية"، بدلًا من الحساسية أو الإحساسية، للابتعاد من كل المفارقات التي قد تُنتجها مفهومات مثل إحساس وحساسية... وقد صاغ مفهوم "المحسوسية" المترجم والفيلسوف التونسي عبد العزيز العيادي، حيث يعود بهذا المفهوم إلى جذره الأصلي وإلى العناصر أو الأسطوانات عند ما قبل السقراطيين. ولتدعيم وجهة فاعلية هذا المفهوم، يذكر الكاتب استعمال هوسرل الوارد، في المجلد الثاني من أفكار موجبة كلمة (Empfindnisse). وفي ترجمتها لهذا الكتاب، تستخدم أليان أسكوپاس المقابل الفرنسي "sensations localisées" (الإحساسات الموضّعة)، وكان لفناس قد اقترح من قبل ترجمتها بـ (sentence)، وهي الكلمة التي عرّفها العيادي بالمحسوسية، في إشارة منه، كما يذهب إلى ذلك لفناس، إلى "ضرورة الاستغناء عن الأزواج: أحس - محسوس، ذات - موضوع. فالمحسوسية تُحيل إلى الجسد كما إلى الأشياء، وتُلغي التعارض بين الداخل والخارج، وتُفجر ذلك التعارض،

المطلب الأولي لفعل الإنسان/ الفنان وفكره، وإلى البحث عن إتيقا الحرية والجمال والشعر والفن والسعادة⁽¹⁴⁾ من خلال قراءة أركيولوجية للواقع.

وضع الفيلسوف أغامبن تحديداً وثيقاً، بين موت الفن وأزمة الشعر، في ظل خواء واقعنا اليوم، وحجته في ذلك أنه "إذا كان موت الفن هو عدم قدرته على بلوغ البعد الملموس للعمل؛ فإن أزمة الفن في عصرنا هي، في الواقع، أزمة الشعر، أزمة البويسيس"⁽¹⁵⁾. نجد قوة هذه الحجة في صنيع الله، أركيولوجيا الواجب، المنبوذ 115، عند محاولة الكاتب إظهار بعض التحديدات الخاصة لفعل الإنجاز والواجب: فإن "الإنجاز الرباني يُحدده السر الإنساني، وهذا الأخير يُحدده الإنجاز الرباني"⁽¹⁶⁾. لكن الأهم، من منظور الإنسان بلا محتوى، بحسب أغامبن، هو التفكير في الشعري بما هو إتيقا الإنجاز والإبداع وإتيقا الفعل الإنساني. إن الاضطلاع بالشعري لا يقوم مقام الفن، بقدر ما يُعدّ السمة الخاصة لإبداع الإنسان الفني، لارتباطه بوظيفة متميزة تؤهله لأن يواجه التكنولوجيا المعاصرة واغتراب العمل والتجرد عن كل المصالح.

نحاول الآن، بصورة جلية، تفهم وجهة تحديد المفهومات التي قد تبدو للقارئ متضاربة ومتصلة، لكنها عند الفعل والإنجاز تُصبح أدوات متنافرة، ولا تعمل إلا بشرط اضطلاعها بالمهمة الرئيسية الفاعلة في الفن وهو: الشعري. فالشعري يُوثق المتعة والتشويق والإثارة، ويتجرد عن كل المصالح، بصفته يُمثل الجمال بالتمام. ومن ثم، فإن "المرّة الأولى التي ظهر فيها شيء يُشبه الفحص الذاتي

فهي تمنح حركية للذات من حيث هي ذات، وتُضفي على الواقع نسبية أساسية إزاء هذه الحركية". انظر: عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو- بونتي (تونس: دار صامد، 2004)، ص 401، هامش عدد 2.

(14) العيادي، فلسفة الفعل، ط1، (صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2007)، ص 20-21. يرى فيلسوف فلسفة الفعل، في الكتاب نفسه، أن "الفكر والفعل ليسا منفصلين". المرجع نفسه، ص 07.

(15) أغامبن، الإنسان بلا محتوى، ص 79.

(16) أغامبن، صنيع الله، ص 124. يورد أغامبن في هذا الكتاب جملة من التحديدات الدلالية، التي واجهت أرسطو في كتاب النفس (417 أ 22-30)، وقد توضح لنا بعض المفهومات الواردة في الإنسان بلا محتوى. يقول الكاتب: "إن أرسطو في كتاب النفس يُواجه من يُمارس بالفعل معرفة وقتاً، بضربين (حالين) للكائن بالقوة: فعلاً بمعنى أن يكون إنسان ما عالماً على النحو الذي قد نقول به إن إنساناً ما عالم، لأن الإنسان يدخل ضمن صنف الكائنات العاملة التي تمتلك العلم. والضرب الآخر أن نُسمّي عالماً من بحوزته علم النحو سلفاً". صنيع الله، ص 138-139.

للمظاهرة الجمالية، في مجتمع العصور الوسطى الأوروبي، وأخذ شكل النفور والاشمئزاز من الفن، كانت في التعليمات التي قدمها الأساقفة الذين حظروا، في مواجهة الابتكارات الموسيقية من أرس نونفا، تعديل الأغنية Fractiio Vocis، في أثناء الخدمات الدينية كي لا يتشتت المؤمن بسحرها⁽¹⁷⁾ وينجذب إليها.

إن التأثير الحاسم الذي مارسه بعض التعاليم الدينية، أيقظ في الفن فحصًا ذاتيًا للمظاهرة الجمالية، وأهل الكاتب للاضطلاع بمشكلة الإنسان، فاستشكل تحوله إلى إنسان بلا محتوى... فهل يجب إبعاد الفن من كل المصالح السياسية والدينية وكلّ الشعائر المقدسة؟ وما هو واجب الإنسان/الفنان اليوم كي يضطلع بإيتيقا فعله؟ وهل بإحياء الفنان لجانب "المحسوسية"⁽¹⁸⁾ في الإنسان، ما يُثير تساؤلًا جديدًا في معنى الجماليات؟ وهل يُمكن أن ينفي الفن نفسه من المتقبل/"المتفج"⁽¹⁹⁾؟

يُركز أغامبن اهتمامه على اغتراب الصيغ الإنتاجية المنفصلة عن الشعري اليوم، ويستأنس بالفكر الماركسي للفعل الإنساني، والعمل الذي يُصنف و"يُحدد في كل مكان منزلة الإنسان على الأرض، من وجهة نظر الفعل Praxis بمعنى إنتاج الحياة المادية، ولأن فكر ماركس، على وجه التحديد، متجذر في الجوهر المغترب لهذا الشعور وفي خبرات التقسيم المهيمن على العمل بين العمل الفكري واليدوي، فإنه لا يزال ذا صلة اليوم"⁽²⁰⁾. إن دفاع الكاتب عن ضرورة امتلاك الإنسان كينونة ومهارة يكون بها الكائن الإنساني على صلة وثيقة بمحتواه، كمثّل تملكه للملكة الشعرية، يُفعل استمرار منزلة هذه الملكة، منذ أفلاطون، وتخصيصًا منذ المأدبة، حيث الأطروحة المركزية في فعلية الإدخال إلى الوجود،

(17) أغامبن، الإنسان بلا محتوى، ص 22. "الجماليات ليست ببساطة البعد المتميز الذي ادّخرته حساسية الإنسان الغربي المتطورة للعمل الفني، بوصفه المكان الأكثر ملائمة، بل إنها مصير الفن نفسه في العصر الذي لا يعود الإنسان فيه قادرًا، مع التقاليد التي قُطعت الآن، على العثور، بين الماضي والمستقبل، على مساحة الحاضر، ويضيع في الزمن الخطي للتاريخ". المصدر نفسه، ص 135.

(18) المصدر نفسه، ص 80.

(19) المصدر نفسه، ص 25.

(20) المصدر نفسه، ص 80. يُحدد أغامبن مفهوم الهيئة في صنيع الله، فيربطها بالكائن الإنساني والمعرفة والفعل، ويقول إنها "الكيفية التي يكون بها لكائي ما (الكائن الإنساني) مهارة، ومعرفة أو ملكة بالقوة، وتكون له قوة على المعرفة والفعل. إنها إذاً النقطة التي تُصبح فيها الكينونة ملكًا". صنيع الله، ص 138-139.

والقدرة على امتلاك "الرنين الأصلي الكامل لكلمة شعر"⁽²¹⁾ ضمن شعرية الوجود.

يسائل الفن اليوم قدرة هذا "الرنين الأصلي"، ويُحاكم السلطات العارضة له، وينقل هذه الملكة إلى الفعل، ويُبعد منه كل عدمية وكل عطالة وكل عجز وكل قُصور داخل سجن العالم. إذ بمقدورنا أن نستشف هذا الرنين الأصلي في العلم المرح النيتشوي، ونتواصل مع معانيه، لأننا بحاجة فعلية إلى الفن⁽²²⁾ وفردة شعرية.

إذا كان الفن -كما يرى أغامبن- "هو الاسم الذي تم تعيينه لنشاط الحرفي الذي يُشكل مزهرية، وللننان الذي يُقولب تمثالاً أو يكتب قصيدة"⁽²³⁾؛ فإن الحرفي والفنان يشتركان في هيئة جذرية: الشعر. ومن المؤكد أن تفوق هذه الهيئة يرتبط بفعل الإنتاج إلى الوجود أو بلغة أرسطية "الإحضار إلى الوجود". وهكذا يشتغل الإحضار دائماً، ويتنزل في شكل مُثبت وظاهر، أو يحلّ في صورة أو شكل، فيُعطيهِ وظيفة إنتاجية في هذا الوجود.

إذا كانت هذه الحركة التفكيكية في الفن ومسائله، تنزل هنا، بمنزلة مسار استشكالي، تنبثق منه العديد من التساؤلات حول الشعري والطبيعي وكيفية التوافق بين الإنسان والعالم؛ فإن فلسفة الفن اليوم هي التي تُحاول البحث عن "الأصلي"⁽²⁴⁾ في أرض الفن، بعد انحلال كل معنى واختفاء كل محتوى، في نظر أغامبن.

لكن "عندما يتدهور الطابع الواعي للفعل - في الأيديولوجيا الألمانية - إلى سمة اشتقاقية، ويُفهم

(21) المصدر نفسه، ص 80.

(22) المصدر نفسه، ص 25. يرى نيتشه أن المبدأ الأساسي لعالم الفن يتشكل وفق تماهي الإنسان الأعلى مع الفنان، ليُصبحا "الشيء نفسه وساعة الظل الأقصر، التي يلغى فيها الفرق بين العالم الحقيقي وعالم المظاهر، هي أيضاً الظهيرة العمياء لـ (أوليمبوس المظاهر) في عالم الفن". المصدر نفسه، ص 115. وفي مقطع آخر من شذراته، يُعالج نيتشه حرج العدمية ويستعيد الفوضى ويعتدّ بها. يُوضع نيتشه "الفن خارج أي بعد جمالي، ويُفكر فيه بوصفه ضمن دائرة العود الأبدي وإرادة القوة". المصدر نفسه، ص 114.

(23) المصدر نفسه، ص 81.

(24) Dufrenne, L'œil et l'oreille, Jean-Michel Place, Paris, 1991, p.14.

يرى ماركس أن ماهية الكينونة الإنسانية تنحصر في الإنتاج، ويعني الإنتاج الفعل، وكل نشاط بشري حسي. لكن الإنسان يعي هدفه في الحياة وغرضه منها، لأنه كائن نوعي، له حياة وينتمي إلى جنس. انظر: الإنسان بلا محتوى، ص 101.

بوصفه الوعي التطبيقي، أو علاقة فورية مع البيئة الحسية المحيطة، فهو إرادة مُحددة طبيعيًا، بوصفها دافعًا وشغفًا⁽²⁵⁾. فكيف يتلاشى المعنى الإنساني ويتلاشى الإنسان عن محتواه؟ وكيف على الإنسان/ الفنان أن يكون، ليفعل ويعي إتيقا الفن؟ هل يُمكن القول إن الإنسان يستنفد كل معنى؟

من هنا، يأتي استنتاج أغامبن المؤلم الذي وضع فيه كل خيالاته، حين أعلن الحقيقة التالية: "لقد استنفد السعي إلى المعنى المطلق كل معنى، وسمح فقط لعلامات، وأشكال لا معنى لها، أن تبقى"⁽²⁶⁾. وعليه يرسم الكاتب تعارضًا بين المعنى/ اللامعنى، وبين المحتوى/ اللامحتوى، وبين الفن/ اللافن. غير أنه يتساءل في كل مرة، بحيرة بليغة، عن نُحفة البلاغة وعن مستطاع الفن، وعن المعنى والعلامة، وعن منزلة أشياء الوجود والإنسان في الطبيعة والاعتراب، وعن الأعمال الفنية ودقة الحرف والمنتجات الفنية والجماليات... وكيف تعطل كل هذا، في ظل تطور التكنولوجيا الحديثة، منذ الثورة الصناعية الأولى، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلى يومنا هذا.

يرى أغامبن أن نصوص هيغل، في "محاضرات في الجماليات"، لا تتحدث عن "موت" الفن، أو عن استنفاد الفن وخمود قوته الحيوية. لكنه يُنبئنا إلى أنه مع تقدم الحضارة، سيتحول الفن فيه إلى أبعد من نفسه، وإلى فن يمكن أن يتجاوز نفسه⁽²⁷⁾. لكن الإنسان يحتاج باستمرار إلى ذوق سليم، فيُحدد في الآن نفسه مفهوم الذوق، ويُناقش المفهوم، حيث يرى أنه حتى في القرن السادس عشر لم تكن هناك حدود بيّنة وجلية، بين الذوق الجيد والذوق السيئ. ويشير إلى أن بروز الذوق في تاريخية الإنسان لم يتخذ الصيغة الموضوعية، ولكن المفهوم اشتغل داخل مفهوم المحسوسية. وفي تقديرنا، أن مفهوم المحسوسية هو ما يُعطي للقيمة الفنية الغاية المنشودة في الجودة والأصالة الإيتيقية، غير أن مفهوم الأصالة يحتاج، أيضًا، إلى استفسار وتسؤال: ماذا نعني بهذا المفهوم؟ وهل يمتلك العمل الفني ميزة الأصالة أو الجودة المنشودة؟

(25) المصدر نفسه، ص 107.

(26) المصدر نفسه، ص 28. يرى الكاتب أن الفن اليوم فرّ من البلاغة إلى الإرهاب، بيد أن الإرهاب أعاده إلى عكسه: البلاغة. ويرى أن هذه الإعادة مُفرغة، لأن من الضروري تحويل علم كراهية العقل إلى علم فقه اللغة، وأن يُطارد المعنى والعلامة بعضهما بعضًا في حلقة مُفرغة دائيًا. لذلك، يتوق الفن إلى "مسار روحي"، وإلى انصهار مع تُربة شعرية فنية، من أجل إحياء سعادة واقعية وحية. إنه العطاء المتحرر من كل مصلحة، وهو أيضًا هذا الوعد بـ "الجماليات من غير مصلحة". المصدر نفسه، ص 29.

(27) المصدر نفسه، ص 72. انظر أيضًا:

يوثق أغامبن الصلة بين الأصالة والأصل والمبدأ والخلق والجمال والوجود والشعر والشكل لاقتراحه الوثيق بمستطاع الفن وقدرته على الإنتاجية الحرة. فعلى صعيد العمل الفني، مثلاً، يحتفظ العمل بأصالته وأصله. لكن مفهومي العمل الفني والأصالة لا يتطابقان، ولا يمكن أن يُشتقا من بعضهما، على الرغم من اتصالهما. وبعبارة أخرى: تعني الأصالة أن العمل الفني -الذي بقدر ما يحمل طابع الشعر ويحضر إلى الوجود في شكل ومن شكل- يحتفظ مع مبدئه الشكلي بعلاقة القرب هذه، كما يستبعد إمكانية أن يكون دخوله إلى الوجود بطريقة قابلة للاستنساخ، تقريباً كما لو أن الشكل يحضر نفسه إلى الوجود، في فعل خلق جمالي غير قابل للتكرار⁽²⁸⁾. لقد كان جيورجيو أغامبن واعياً برهانات التجربة الإنسانية في الفنون، وصعوبة تزييلها وفق أصالة إيتيقية ومواجهتها لجملة من التأثيرات... لكن، إذا كانت هذه المواجهة تبلغ أوجها ضمن مستلزمات الذوق السليم و"النقي"؛ فإننا نستطيع القول أيضاً إن الكاتب، بهذا المسعى، يسترشد بما أمكن من قراءات وقفت على اعتبار الإنسان ضحية لما يعيشه من اغتراب مُميت على الصعيد الثقافي.

لقد بدأ الحديث عن هذا المنعطف الواضح في الثقافة الخالصة، منذ هيغل، بحسب الكاتب، فكان من الضروري وجود "الوعي بالانقسام والانقلاب (الانحراف والتشويه) المطلق لكل المفاهيم والحقائق"⁽²⁹⁾. يسعى هذا المنعطف إلى استقصاء ما يحمله الوعي النبيل حيال الوعي الوضعي، كما يُفسر ذلك أغامبن. لكن البحث في إمكان الوعي لا يعني شيئاً البتة أمام "الروح الواعي بنفسه على حقيقته ومفهومه"⁽³⁰⁾. ألا تجد الروح إذًا تربتها الإنسانية في الفنون، عبر علاقة متلازمة تعبّر كل منهما عن ذات الآخر؟ وهل من "وعي نبيل"⁽³¹⁾ أمام الفنون؟ وكيف فتح جيورجيو أغامبن أفق منعطف الإنسان/ الفنان؟

لقد وعى بودلير، أيضاً، الحالة المتناقضة التي بلغها الفنان في العصر الحديث، وفي نص قصير عن جوهر الضحك، ترك لنا بودلير أطروحة حول المفارقة الساخرة (ودعاها هناك *comique absolu*)

(28) أغامبن، الإنسان بلا محتوى، ص 82.

(29) المصدر نفسه، ص 43.

(30) المصدر نفسه، ص 44. لقد فجر مذهب الأصالة في الفنون حرفياً الحالة التي عليها الفنان. انظر: المصدر نفسه، ص 83.

(31) المصدر نفسه، ص 43. يطلق نوفاليس في الشذرة 1339 على ذلك الفعل الأعلى اسم الشعر، ويُحدده بالتعريف الآتي: "الفن الشعري هو فقط، التوظيف المتعمد والنشط والمثمر لأعضائنا". ورد هذا التعريف في المصدر نفسه، ص 100.

التي تأخذ نظريات شليغل إلى عواقبها المتطرفة والقاتلة. "الضحك"، يكتب بودلير، "يأتي من فكرة تفوقنا"، من تجاوز الفنان لنفسه، ويُضيف: ربما كان الضحك غير معروف للقدماء، وهو محجوز لوقتنا، الذي تتأسس فيه كل ظاهرة فنية على أن الفنان يمتلك "ازدواجية دائمة، قوة أن تكون نفسك والآخر معاً في آن واحد..."⁽³²⁾. تلك هي الإرادة التي يُدافع عنها الكاتب بكل قوة. وتجد فكرة الإرادة تعبيرها الصحيح في العمل الذي هو مركز للفعل، وعلى النقيض من ذلك، فإن الأهم بالنسبة إلى الصنعة هو الخبرة.

تُشكل العلاقة بين الإنسان والوعي الفني، في ظل المقاربة التفكيكية لأغامبن، مبحثاً مُتجدداً في الفكر الفلسفي الجمالي، ولن نعرض كل ما أتى به الكتاب من أفكار وإفادات تاريخية فنية، بقدر ما سنُحاول الكشف عن أفق إنساني/ فني، والبحث عن خصوصية العلاقة بين الإنسان والفن والوعي الجمالي. ولذلك أيضاً، يؤكد صاحب كتاب (الإنسان بلا محتوى)، أن القيمة الإيجابية لإدراكنا الجمالي للفن في مجتمعاتنا تكمن في مدى اتساقه الميتافيزيقي في سماء الجماليات.

في ضرورة المعايضة الإيتيقية للفنون

إن التعرض لاستشكالات الفن وانتزاع جانبه المظلم، يبقى مُهيمنًا، ما دام الحكم الجمالي يعمل في قطب اللوغوس وجاذبيته فينغلق عليه. بهذا المعنى، إذا ما تجاوزنا دائرة اللوغوس؛ فإننا نتبين -بحسب أغامبن- أن الحكم النقدي "يفكر بالفن بوصفه فناً، بما يعني أن الحكم النقدي، في كل مكان وبشكل مستمر، يُغلف الفن بظله، ويُفكر بالفن بوصفه لا فناً"⁽³³⁾. لقد حاول كائنط، من قبل، أن يحلّ بعضاً من هذا التناقض، فوضع في دائرة مبدأ الحكم الجمالي خصائص قد تكون مفهومة فلسفياً، لكنها لا يمكن أن تُحدد أو أن تُقدم البرهان على الحكم نفسه.

في الإطار التفكيكي والنقدي نفسه، نلاحظ أن دوفران أيضاً، قد منح قيمة كبرى وأكثر جذرية

(32) المصدر نفسه، ص 74.

(33) المصدر نفسه، ص 61. نادراً ما وقع النظر إلى العلاقة، بين كل هذه المسائل الجمالية في الفنون، بتقديم أمثلة حية، أو من خلال بعض الممارسات الفنية. لذلك، يُذكرنا أغامبن بما حدث، عام 1660، تحديداً في أنتويرب، حيث نشر ديفيد تيرنز أول كاتالوج مصور لمتحف الفن، تحت عنوان (ثيتروم بيتوريكوم) وحيث نسخ فيها اللوحات التي يملكها الأرشيدوق ليبولد وليام.

لمفهوم "التعبير"، الخاصية المميزة للحكم الجمالي، داخل التجربة الفنية، من خلال العودة إلى أصل الأشياء ذاتها ومُعاشيتها. إنها العودة إلى المحسوس في قطاع الإبداع الفني. لكن الحقيقة التي انتهى إليها دوفران أربكت القارئ، في مقالة له بعنوان: (مرض العصر؟ موت الفن؟). ذلك أنه تبين أن الشعراء أصبحوا "يكتبون الشعر من الشعر منذ ملارماي ... هؤلاء محرجون أمام السؤال نفسه: كيف يكون الفن ممكنًا؟"⁽³⁴⁾. لعلنا نرى نقدًا لاذعًا، عند أغلب المفكرين الذين قد يتحمسون، فيثورون على الحالة المزرية التي آلت بالفن والفنان، مثلما يحدث في هذا الكتاب، الإنسان بلا محتوى. يجب أن نفهم أهمية الواجب الإيتيقي في هذا المستوى من النظر، أمام ذاته وفنه والآخر... هذا الواجب الذي لا يمكن خرقه. فكان من الضروري الاضطلاع بحالة الفنان التي "هددت نفسه، وفقدَ حتمًا حتى إمكانية الوضع الاجتماعي المتناسك. في (ملاحظات عن أوديب) توقّع هولدرلين هذا الخطر، وشعر بأن الفن سوف يجد نفسه في وقت قريب في حاجة إلى استعادة الحرفية التي كانت له في العصور القديمة"⁽³⁵⁾، وإلى النظر الجاد إلى ما تنطوي عليه مقولات عدة، مثل: الواجب والفعل والسياسي والاجتماعي والإستيطقي.

إن حصر المشكلات التي يسعى المقال إلى تأملها، من خلال كتاب (الإنسان بلا محتوى)، يتطلب معاشية حاسمة للذات الفنية المبدعة، للولوج من بعد ذلك إلى الإشكال الرئيس في الفن اليوم، والوقوف عند وجوه المفارقة في الممارسة الفنية⁽³⁶⁾ والواجب والبراكسيس والإيتيقا والإبداع والمبدأ

(34) انظر:

Dufrenne (Mikel), *Esthétique et philosophie*, t.1, Paris, Klincksieck, coll. Esthétique, 1988. (1^{ère} éd. 1967, 2^{ème} éd. 1976), p.

174.. يتفق دوفران مع أغامبن، إذ يلاحظ أن الشعر الحديث "يفتقر بشكل خاص إلى التدريب والحرفية، أي أن طريقة عمله يمكن أن تُحسب وتُدرس، بمجرد أن يُتعلم، وهو قادر دائمًا على أن يُكرر بشكل موثوق في الخبرة العملية لإيتيقا الإنسان". الإنسان بلا محتوى، ص 84-83.

(35) المصدر نفسه، ص 83. استثنائيًا بمقدمة مُترجم كتاب صنيع الله، أركيولوجيا الواجب، المنبوذ II 5، للفيلسوف العيادي، يرى أن الواجب "ينخرط، بجملة دلالاته وعلاقاته ...، في رهانات إيتيقية وإستيطقية، سياسية وفلسفية-أخلاقية، وهو يطرح اليوم مفارقة الحرية والحتمية، ويضع على المحك مسؤولية الفاعل في علاقته بالقانون، فضلًا عن علاقة القانون بالعنف، وتحويل العنف الفرد ضد الفرد، إلى العنف الجميع ضد الفرد، باسم القانون". عن مقدمة المترجم، صنيع الله، ص 12.

(36) يُفيدنا أغامبن ببعض الأمثلة الواقعية في الفنون، ويستنكر بعض الأفعال في الممارسات الفنية، فيذكر دوشامب الذي اعتمد في أعماله منتجًا مبتدلاً، من متجر استخدمه في المجال الفني. بمعنى أنه "مع اللعب الإبداعي، نُقل الكائن من حالة القابلية للاستنساخ

والذات الفنية...

إن جملة ما رصده كتاب (الإنسان بلا محتوى) هو إقرار أغامبن للواقع المشحون بالتناقض: الإنسان/ الفنان الذي ينكشف بفنه أفق إيتيقاه. فاستشكل ممارسات فنية عدة، بالنظر إلى الجمالي والأصلي. فإذا لم يكن بوسع الفنان الاعتقاد برفائيل أو راسين، كما يُعبّر عن ذلك دوفران في الإستطيقا والفلسفة؛ فإن على الفنان أن يتأملهم دون أن يُعيدهم⁽³⁷⁾. ومن ثم، تُحيي التجربة التفكيكية والنقدية لأغامبن فعل الالتزام في الممارسة الفنية، وتُثير أفق موقف في الإدراك الجمالي. إذ لا يزال العمل الفني -بحسب تعبير أغامبن- "خاضعاً لنوع من قانون تدهور الطاقة: لا يمكن للمرء أن يعود إليها من حالة بُعيد إنشائها. تمامًا كما النظام الفيزيائي المعزول عن الخارج، يمكن أن ينتقل من الحالة A إلى الحالة B"⁽³⁸⁾. وفق هذا التفسير، تصعب العودة مرة أخرى إلى الحالة الأصلية والمبدئية في العمل الفني. فهل يمكن للقارئ أن يكون محايداً وخارجاً عن الفعل، أم أن عليه مُشاركته الفعل والقصد والإنجاز والالتزام الإيتيقي؟

يورد صاحب الكتاب مواقف أسبغ عليها اهتماماً خاصاً، مثل ذكره لبروست الذي "خجل من قراءة ما كتبه سانت بيوف عن بودلير وبلزاك، ولاحظ أنه لو أُحرقت أعمال القرن التاسع عشر، باستثناء أعمال لونديس، وكان علينا بالتالي أن نبني عليها فقط رأينا عن الأهمية النسبية للكتاب؛ فسنعتقد بأن ستونداي وفلوبير لا بد أن يكونا أقل شأنًا من تشارلز دي برنار، وفينيت، وموليه، وراموند، والكتاب الآخرين من الدرجة الثالثة"⁽³⁹⁾.

وإمكانية الاستبدال تقنيًا، إلى حالة الأصالة والتفرد الجمالي". الإنسان بلا محتوى، ص 84.

(37) Dufrenne (Mikel), Esthétique et philosophie, t.1, p.186.

p.174، وفق هذا التوجه النقدي، يُقدم أغامبن أيضًا العديد من الأمثلة التي تُفسد الممارسة الفنية، وتُغيّب الجانب الجمالي فيها "مثل (الجاهز)، يقوم فن (البوب) على قلب الوضع المزدوج للنشاط الجمالي، ولكن تبدو فيه الظاهرة معكوسة، وتُشبه صفة (الجاهز المتبادل) التي كانت في اعتبارات دوشامب، عندما اقترح استخدام لوحة ريمبراندت كطاولة الكي". الإنسان بلا محتوى، ص 84.

(38) المصدر نفسه، ص 63-64. وهذا -برأي الكاتب- حقيقة جلية، بما أنه لا توجد وسيلة للعودة إليه عن طريق المسار العكسي للذوق.

(39) المصدر نفسه، ص 64. ورد هذا القول في الهامش: ويمكن الاطلاع على جملة هذه الملاحظات في الدراسة غير المكتملة، في سانت بيوف التي شغلت بروست في السنوات التي سبقت مباشرة كتابه. انظر:

يتجاوز أغامبن، بهذه الوقائع الحية، كل النظريات المجردة، نحو وظيفة ديناميكية تُجذر وتُؤسس المفهوم أنطولوجيًا. فإذا كان قصد أغامبن الحسم في الحقيقة الأعلى للعمل الفني والمنطوية على إيتيقا العمل؛ فإن الأمر يتعلق بـ "المبدأ الإبداعي الشكلي الخالص الذي يُحقق إمكاناته فيه، بشكل مستقل عن أي محتوى. وهذا يعني أن ما هو ضروري للمتفرد، في العمل الفني، هو بالضبط ما هو مغترب عنه ومسلوب الجوهر"⁽⁴⁰⁾، والكشف عن هذه العلاقة الجدلية بين المحتوى والإنسان، يكون من خلال تقاطعهما في الفني والشعري. من هذا المنظور، وبحسب تعبير أغامبن، في صنيع الله؛ فإن "كلمة العمل قد أصبحت لفظًا تقنيًا يُشير إلى فعالية الفعل الليتربي المغيرة لمجرد الصنيع الذي تتجسد (تتمدى) فيه"⁽⁴¹⁾.

وعلى ما سبق، فمن خلال ما يحمله هذا الكتاب الإنسان بلا محتوى من انشغالات واستشكالات وأزمات ومفارقات فعلية، حاولنا منذ البداية رصد مفهومات عدة، واستجلاء معنى الفن داخل المعيش الأرضي وضمن تفكيك نقدي للإنسان/ الفنان الذي يُجسد فيه أغامبن كينونة حية للإنسان يتخير محتوى. يقول أغامبن، في آخر صفحات كتاب الإنسان بلا محتوى: إن "الفن وحده لا يمكنه القيام بذلك، لأنه وبالتحديد من أجل تسوية الصراع التاريخي بين الماضي والمستقبل، كان عليه أن يُحرر نفسه من الأسطورة ويربط نفسه بالتاريخ"⁽⁴²⁾. بهذا المعنى، يتأكد القول بضرورة اتخاذ قرار حاسم صُلب تجاه الممارسة الفنية، لكن ما يهمننا، بالأساس، التحرر من الأسطورة لاستجلاء معنى صارم لبنية خطاب سليم في الفن⁽⁴³⁾، وبناء كينونة تُوثق علاقتها بمحتوى أصلي وإنساني. إن الإنسان بلا محتوى لا يمكن أن يستوفي منتهاه إلا بتعين محتوى يرتكز على تحطيم الأساطير في الممارسة

Proust (Marcel), Recherche du temps perdu, Contre Sainte Beuve, Paris, Galliumard, 1954, p.160.

(40) أغامبن، الإنسان بلا محتوى، ص 65.

(41) أغامبن، صنيع الله، ص 86.

(42) الإنسان بلا محتوى، ص 138.

Dufrenne (Mikel), Phénoménologie de l'expérience esthétique, t.1 : L'objet esthétique, 3^{ème} éd. Paris, PUF, coll. Épiméthée/Essais philosophiques, 1992. (1^{ère} éd. 1953, 2^{ème} éd. 1967, p.28., 1)

قد يُنير الأثر الفني المسار الثقافي والاجتماعي، بطابعه الثوري والنقدي والموضوعي، فيبتعد من كل تأثير. لذلك، فإن الأثر الفني، بنظر جيورجيو أغامبن، لا يستقيم إلا بخروجه من بوتقة الأسطورة.

الفنية. وبذلك، يتأسس مسعى الإنسان/ الفنان على أرض الجمالي، ويستعيد الفن على الصعيد الشعري كينونته الأصلية.

خاتمة

يكتفي أغامبن، أمام واجب إتمام مشروعه الأركيولوجي، باستحضار شعرية هولدرلين، والقول إن كل شيء إيقاع، وهذا ما يُمكن أن نمّحه كذلك للعمل الفني. فمصير الإنسان كله إيقاع سماوي واحد، مثل كل بنية أو مخطط. وكل هذا الإيقاع يسمح لنا برصد ما يحمله الفن والإنسان من وظائف، وتحديد شبكة العلاقة الجدلية التي تربط الواحد بالآخر. إلا أن محسوسية الكاتب المفرطة التي نتلمسها، والواجب الذي يطبع أفكاره والتزامه الإيتيقي، حيال جنون الإنسان وانتحار الفن، ينزعان إلى تأسيس إنسان/ فنان متذوق، يحضر بروح الفيلسوف القوية والصامدة.

وعلى الرغم من تبدي بعض النفس العدمي المحيط، فإن أغامبن كان حاملاً إرادة حية بليغة وخارقة، تسعى إلى مقاومة الموت، بنظرة أركيولوجية نافذة والتزام يقظ. وإذا كان هذا الفعل الالتزامي تُجاه الفن يمثل أحد المبادئ الأساسية في الجماليات، وإذا كان أغامبن قد صاغ الفعل الجمالي في الفنون من الزاوية النقدية؛ فإن مقصده أن يُعالج المشكل الإنساني والفني علاجاً يفتحه على الإبداع، وعلى المعنى، وعلى المحتوى، وعلى ثراء مشروعه في الفن والالتزام.

المصادر والمراجع

بالعربية

1. أغامبن. جيورجيو، صنيع الله، أركيولوجيا الواجب، المنبوذ، II، 5، عبد العزيز العيادي (ترجمة وتقديم وتعليق)، (بيروت: د.ن، 2018).
2. _____، الإنسان بلا محتوى، أماني أبو رحمة (مترجمة)، ط1، (القاهرة: مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر، 2019).
3. العيادي. عبد العزيز، فلسفة الفعل، ط1، (صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2007).
4. _____، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو- بونتي (تونس: دار صامد، 2004).

بالأجنبية

1. Dufrenne (Mikel), Esthétique et philosophie, t.1, Paris, Klincksieck, coll. Esthétique, 1988. (1^{ère} éd. 1967, 2^{ème} éd. 1976).
2. _____, Phénoménologie de l'expérience esthétique, t.1: L'objet esthétique, 3^{ème} éd. Paris, PUF, coll. Épiméthée/Essais philosophiques, 1992. (1^{ère} éd. 1953, 2^{ème} éd. 1967).
3. _____, Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris, Seuil, 1947.
4. _____, Le poétique, précédé de Pour une philosophie non théologique, 2^{ème} éd. revue et augmentée, Paris, PUF, Bib. de philosophie contemporaine, 1973. (1^{ère} éd. 1963).
5. Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), Esthétique, vol.1, trad. S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1992.
6. Proust (Marcel), Recherche du temps perdu, Contre Sainte Beuve, Paris, Galliumard, 1954.

السوريون في دول الخليج: الكفايات والمواقف⁽¹⁾

خضر زكريا⁽²⁾

مقدمة

منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هاجر آلاف من السوريين إلى الأميركيتين، وإلى بعض البلدان الأوروبية؛ هرباً من الخدمة العسكرية إبان سيطرة العثمانيين، ونجح عدد كبير منهم في التجارة أو غيرها، فاستقر هناك. ومنذ أربعينيات القرن الماضي بدأت آلاف أخرى من المهاجرين السوريين تتجه إلى الدول العربية المنتجة للنفط (دول الخليج وليبيا)؛ بحثاً عن العمل وتحسين أحوال المعيشة. لكن الاستقرار في هذه الدول لم يكن ممكناً إلا لعدد ضئيل منهم؛ نظراً إلى القيود التي فرضتها تلك الدول على الإقامة فيها. أما بعد الوحشية التي عامل بها النظام الحاكم في سورية الثوار المطالبين بالحرية والكرامة، وبعد دخول ميليشيات مسلحة من بقاع الأرض المختلفة في الصراع، والتدمير الهائل الذي طاول المدن والبلدات السورية، هاجر ملايين السوريين والسوريات، من الأعمار والشرائح الاجتماعية المختلفة، إلى أي مكان متاح، في محاولة للنجاة من القتل والاعتقال والتعذيب...، لكن معظم الذين تمكنوا من دخول بلدان الخليج العربية كان من أفراد عائلات المقيمين السوريين في تلك البلدان قبل اندلاع الثورة، وبعدد محدود، مقارنة بعدد اللاجئين إلى البلدان المجاورة لسورية.

(1) الأصل ورقة بعنوان "خارطة الكفاءات السورية في دول الخليج: دولة قطر مثلاً"، قدمت في ورشة عمل "سوريون حول العالم: خارطة الشتات، إعادة البناء وإشكاليات الاستنهاض"، نظمتها مبادرة الإصلاح العربي في باريس بتاريخ 2018/4/15.

(2) خضر زكريا: رئيس الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية،

أولاً: مراحل هجرة السوريين إلى الدول العربية المنتجة للنفط

تتفاوت موجات هجرة السوريين إلى بلدان الخليج، في الغالب، تبعاً لتفاوت أسعار النفط، فيتزايد عدد المهاجرين بتزايد فرص العمل التي يتيحها ارتفاع أسعار النفط، ويتراجع العدد بتراجع المشروعات التنموية الناجم عادة من تراجع أسعار النفط. ويمكن تقسيم حركة انتقال العمالة السورية إلى البلدان العربية المنتجة للنفط إلى خمس مراحل:

المرحلة الأولى: هي المرحلة التقليدية التي بدأت في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي، واستمرت حتى عام 1973؛ إذ كان عدد المهاجرين محدوداً، ومعظمه من أصحاب المهن والمهارات المختلفة.

المرحلة الثانية: وتبدأ بعد الارتفاع الحاد في أسعار النفط الذي أعقب حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973، الأمر الذي أدى إلى زيادة عائدات الدول المنتجة للنفط عدة أضعاف⁽³⁾، وازدياد الطلب على العمالة؛ نتيجة للتوظيفات الهائلة في مشروعات التنمية المختلفة، ولا سيما المشروعات الإنمائية (البناء والطرق وغيرها). وفي هذه المرحلة تدفق عدد متزايد من المهاجرين السوريين، من اختصاصات مختلفة، ولا سيما عمال البناء.

المرحلة الثالثة: وتبدأ في النصف الثاني من الثمانينيات، حيث انخفض أسعار النفط، ونشوب الحرب العراقية الإيرانية، وهو ما أدى إلى انخفاض كبير في العائدات النفطية، وتناقص في الإنفاق على المشروعات التنموية، بل إلى توقف كثير من هذه المشروعات، فتراجع طلب الأيدي العاملة عامة، والأيدي العاملة العربية خاصة؛ إذ أخذت تحل محلها الأيدي العاملة الرخيصة المتدفقة من الهند والباكستان وبلدان جنوبي شرقي آسيا، فتناقص باطراد عدد المهاجرين السوريين إلى البلدان النفطية، ولا سيما بلدان الخليج العربية، وعادت أفواج كبيرة منهم للاستقرار في سورية.

المرحلة الرابعة: تبدأ مع بداية القرن الواحد والعشرين، تزامناً مع عودة المنحى التصاعدي لأسعار

(3) ظلت أسعار النفط الخام، خلال الفترة التي سبقت حرب عام 1973، تراوح بين 2 و3.5 دولار للبرميل، بينما قفزت هذه الأسعار إلى نحو 12 دولاراً بعد الحرب مباشرة (في كانون الأول/ديسمبر عام 1973)، ثم إلى 32-34 دولاراً للبرميل عام 1980. أما في منتصف عام 1986، فقد هبطت الأسعار إلى حدود 12 دولار للبرميل مرة أخرى. وظل هذا السعر يراوح مكانه تقريباً حتى عام 1998؛ نتيجة لتقلبات الحرب العراقية الإيرانية ونتائجها، من جهة، ونتيجة للأزمة المالية التي عصفت باقتصادات دول جنوبي شرقي آسيا، من جهة أخرى. لمزيد من التفصيل انظر: د. عبد الستار عبد الجبار موسى وحيدر شلب وشكه، "التطور التاريخي لأسعار النفط 1862-2010"، مجلة الكويت للعلوم الاقتصادية والإدارية، (جامعة واسط، العدد 18، 2015).

النفط، منذ عام 2000 وحتى عام 2008؛ إذ بلغ سعر البرميل الواحد نحو 95 دولارًا، الأمر الذي استدعى موجة جديدة من المهاجرين السوريين إلى بلدان الخليج، وإن كان عددها أقل من عدد تلك التي تلت حرب عام 1973؛ بسبب اعتماد البلدان المذكورة على العمالة الآسيوية بالدرجة الأولى.

المرحلة الخامسة: هي التي تلت الأزمة المالية العالمية عام 2008، وما رافقها من تدهور حاد في أسعار النفط⁽⁴⁾، فبدأ عدد كبير من السوريين بالعودة إلى الوطن، بعد تراجع المشروعات التنموية، وتزايد الصعوبات في إيجاد فرص العمل في دول الخليج العربية.

أما بعد اندلاع الثورة السورية في آذار/مارس 2011، وبالأحرى بعد أن استخدم النظام أنواع أسلحته المختلفة ضد الثوار وضد المدنيين العزل، في أواخر العام المذكور والأعوام التالية، وبعد دخول الميليشيات المسلحة من بقاع شتى من الأرض في الصراع (حزب الله والمليشيات الشيعية الأخرى من العراق وإيران وباكستان وأفغانستان وغيرها، والمسلحين المتطرفين السنة الذين شكلوا منظمات جبهة النصرة، وتنظيم الدولة الإسلامية، وغيرهم من الذين يدعون الجهاد)، فقد صارت هجرة السوريين إلى أي مكان متاح مخرجهم الوحيد أمام حالات القتل والتدمير والتهجير القسري، وغيرها من أساليب العنف التي مارسها النظام والمليشيات المتطرفة ضد الشعب السوري، بجميع فئاته ومناطقه.

نح الهاربون من جحيم الصراع الدموي إلى البلدان المجاورة لسورية بالدرجة الأولى (تركيا، لبنان، الأردن). وحاول كثيرون الهجرة إلى بلدان أخرى في أوروبا وأميركا وغيرها، على الرغم من الأخطار والصعوبات الجمة. أما بلدان الخليج، فلم يتمكن من الهجرة إليها إلا عدد محدود، يتكون، بوجه خاص، من أفراد أسر بعض السوريين الموجودين بالفعل في هذه البلدان قبل اندلاع الأزمة، وبعض رجال الأعمال.

ذلك أن دخول غير المواطنين إلى بلدان مجلس التعاون الخليجي الست يخضع لعدد من الضوابط التي لا ينطبق معظمها على اللاجئين السوريين، وأهم تلك الضوابط ضمان عقد عمل في إحدى المؤسسات الحكومية أو الخاصة. غير أن الانتقادات الشديدة التي وُجّهت إلى تلك الدول بعد الأخبار

(4) تراجعت أسعار النفط بعد عام 2008 من أكثر من مئة دولار للبرميل (في بعض السنوات) إلى 77 دولارًا عام 2010، ثم إلى نحو 50 دولارًا خلال الأعوام من 2015-2017. وتجدر الإشارة إلى أن أن انخفاض سعر الدولار أمام العملات الأخرى أسهم في تآكل مدخولات الدول النفطية من بيع النفط الذي تسعره بالدولار، وعلى سبيل المثال، كان السعر الإسمي للبرميل عام 2010 يعادل 77 دولارًا، بينما كان سعره الحقيقي (أي بعد أخذ عامل التضخم في الحسبان) 61 دولارًا (انظر عبد الستار عبد الجبار موسى).

المتناقلة عن السوريين الذين يخاطرون بحياتهم للوصول إلى أوروبا، وبعد التساؤلات الكثيرة التي صار يطرحها بعض المواطنين الخليجيين حول سياسات حكوماتهم، بدأت تلك الدول توفر تأشيرات دخول لعدد أكبر من أفراد أسر المقيمين السوريين، وتوسيع الدعم للسوريين الموجودين بالفعل في منطقة الخليج. "مع ذلك، لا تزال هناك عقبات خطيرة أمام فتح الباب بشكل أوسع أمام السوريين الجدد الذين يهاجرون لأسباب اقتصادية. وفي الواقع، تُفيد بعض التقارير أن مثل هذه الفرص أخذت في التضاؤل"⁽⁵⁾. والسياسات المتبعة اليوم في هذه الدول تركز على تخفيض عدد الوافدين، من خلال عدد من الإجراءات، مثل: التوجه نحو اقتصاد المعرفة، والحد من عدد العمالة غير الماهرة، والتخلص من العمالة الفائضة عن الحاجة، والسعي لزيادة مشاركة النساء المواطنات في النشاط الاقتصادي، وغيرها.

وتعوض دول الخليج العربية عن التشدد في دخول اللاجئين السوريين إليها بتقديم مساعدات مالية سخية لهم في أماكن وجودهم، ولاسيما في لبنان والأردن؛ إذ تعد الكويت والمملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة وقطر من بين أكبر الجهات المانحة للمساعدات الإنسانية للسوريين حتى الآن، وقد أسهمت في تقديم مئات الملايين من الدولارات، من الغذاء والمأوى والملبس والرعاية الطبية والبرامج التعليمية، إلى مخيمات اللاجئين في الدول المجاورة، وكذلك داخل سورية في بعض الحالات.

ثانياً: اتجاهات هجرة السوريين إلى البلدان العربية المنتجة للنفط وحجمها

تتجه أكثرية المهاجرين السوريين إلى المملكة العربية السعودية، تليها الكويت، فالإمارات العربية المتحدة. فقد قُدر عدد المهاجرين السوريين إلى البلدان العربية المنتجة للنفط، قبل حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، بنحو 66 ألف مهاجر، منهم 40 ألفاً إلى السعودية، و13 ألفاً إلى الكويت، و7 آلاف إلى الإمارات العربية المتحدة⁽⁶⁾. أما في السنوات التالية لحرب 1973، فقد تزايد عدد المهاجرين بوتائر متسارعة، إذ قدر عدد السوريين الذين غادروا البلاد عام 1975 وحده بأكثر من 70 ألف

(5) انظر في هذا الشأن، على سبيل المثال، لوري بلوتكين بوغارت، "نحو تقييم واقعي لاستقبال دول الخليج للسوريين"، معهد واشنطن، في:

<https://bit.ly/33Q0i2K>

(6) سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد، (بيروت، دن، 1982)، ص 64.

مهاجر، وهذا العدد يساوي 3.7 في المئة من قوة العمل السورية في العام المذكور⁽⁷⁾. ونظرًا إلى موجات الهجرة المتصاعدة، ولتعدد قنوات الهجرة (بموجب طلبات عمل نظامية، وللزيارة، والمغادرة من بلدان أخرى خارج سورية...)، ونظرًا إلى عدم وجود أجهزة رسمية تهتم بتنظيم الهجرة وقياسها في سورية، فضلًا عن أن دول الخليج نفسها لا تفصح عن عدد الوافدين إليها، فإن التقديرات عن السنوات التالية صارت أشد صعوبة، وأضعف دقة. ولعل تقدير الاتحاد العام لنقابات العمال في سورية يشير بوضوح إلى حجم الهجرة المتزايد؛ إذ قدر الاتحاد عام 1982 أن 200 ألف من أعضائه قد غادروا البلاد؛ للبحث عن عمل⁽⁸⁾. ومن المعروف أن عددًا كبيرًا من المهاجرين، ولا سيما الريفيين منهم، لا يدخل في عداد أعضاء الاتحاد العام لنقابات العمال.

وتؤكد بعض الأبحاث الميدانية التي أجريت في مناطق مختلفة من سورية حقيقة توجه أكثرية السوريين المهاجرين إلى المملكة العربية السعودية، ففي بحث ميداني أجري أواخر ثمانينيات القرن الماضي في منطقة القلمون (تعد من أكثر المناطق التي يهاجر أبنائها إلى بلدان الخليج)، تبين أن نحو 60 في المئة من المهاجرين اتجه إلى السعودية، ونحو 25 في المئة نحو الكويت، و10 في المئة نحو الإمارات⁽⁹⁾. وفي بحث آخر أجري في محافظة حماه، تبين أن نحو 70 في المئة من المهاجرين يتجه نحو المملكة العربية السعودية⁽¹⁰⁾. ولعل توافر فرص أكبر للعمل هو العامل الأهم في الاتجاه نحو السعودية أكثر من غيرها، إضافة إلى قرب المسافة، وسهولة المواصلات، بما فيها المواصلات البرية.

وقد تزايدت صعوبة تقدير عدد المهاجرين إلى بلدان الخليج خلال السنوات التي سبقت الثورة السورية عام 2011، وفي السنوات التي تلتها، وباتت البيانات المتاحة أقل دقة، نظرًا إلى تشدد دول الخليج في حظر نشر المعلومات الخاصة بعدد الوافدين بوجه عام، ونظرًا إلى الحملات التي تعرضت لها تلك الدول؛ بسبب منعها اللاجئين السوريين من دخول أراضيها بوجه خاص؛ لذلك، سنعتمد على

(7) محمود عبد الفضيل، النفط والوحدة العربية، (بيروت: دن، 1981)، ص 29.

(8) بدر غيا، قوة العمل السورية المهاجرة إلى البلدان العربية المنتجة للنفط، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة دمشق، 1987)، ص 53.

(9) انظر في هذا الشأن: خضر زكريا، "خصائص التركيب الاجتماعي- الطبقي في سورية، الفصل التاسع"، (غازي عينتاب: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018).

(10) بدر غيا، قوة العمل السورية، ص 57.

مصادر ومراجع متفاوتة الدقة، وفي سنوات مختلفة في تقديم تقديرات تقريبية عن عدد السوريين في البلدان المذكورة.

ومن بحث غير منشور عن المهاجرين من دول العالم المختلفة عام 2011، يمكننا استخلاص البيانات الآتية المتعلقة بهجرة السوريين:

جدول (1) السوريون في دول العالم عام 2011

أستراليا وأيسلندا	أوروبا	الأميركيان	تركيا**	البلدان العربية	المجموع
9092	59576	*82625	1169	637966	790428
* منهم أكثر من 60 ألف في الولايات المتحدة.					
** لا تتوافر بيانات عن أي دول أخرى في آسيا أو أفريقيا.					

المصدر: مستخلص من جدول نظمته أحد الأصدقاء الباحثين (لم يرغب الإشارة إلى اسمه) حول المهاجرين من دول العالم المختلفة، الموجودين في دول أخرى عام 2011، وذلك استناداً إلى مصادر رسمية متعددة، معظمها غير منشور.

جدول (2) السوريون في دول الخليج العربية عام 2011

السعودية	الكويت	الإمارات	قطر	عمان والبحرين	المجموع
350000	131115	70000	30000	غير مبين	581115

المصدر: مستخلص من عمود البلدان العربية في الجدول السابق.

وتقدم مراجع أخرى (صحافية في معظمها) بيانات مختلفة بعض الشيء، لكنها تؤكد الاتجاه نفسه:

1. أشار موقع "العربية نت"، في التاسع من أيلول/سبتمبر 2015، إلى وجود أقل من ربع مليون سوري في المملكة العربية السعودية قبل عام 2011، "واليوم هناك ثلاثة أرباع المليون

سوري يعيش في السعودية، منهم مئتا ألف مقيم، وأكثر من 300 ألف دخلوا السعودية بتأشيرة مؤقتة، ولم يغادروها، وتحت عنوان "لم شمل الأسرة" دخل نصف مليون سوري إلى السعودية، بعد أن سمحت السلطات السعودية للمقيم السوري باستقدام أفراد أسرته والعيش معه في السعودية، والاستفادة من رعاية اجتماعية أساسية.⁽¹¹⁾ لكن السوريين الموجودين في السعودية، وفي دول الخليج الأخرى، في لغة الإحصاءات، ليسوا مسجلين دوليًا لاجئين؛ لأن السلطات المحلية تعاملهم إما بوصفهم مقيمين (إذا حصلوا على عقد للعمل)، أو زوارًا مؤقتين تُجدد مدة زيارتهم دوريًا.

2. تشير مصادر متعددة إلى أن الكويت استقبلت، منذ بداية الأزمة، نحو 120 ألف سوري⁽¹²⁾، أي إن عدد السوريين الحالي في الكويت يقارب ربع مليون نسمة.
3. وفقًا لبيانات إماراتية قدمت الإمارات العربية المتحدة تصاريح إقامة لأكثر من 100 ألف سوري منذ عام 2011، عندما كان عدد الجالية السورية حوالي 140 ألف شخص، ويعني ذلك أن أكثر من 240 ألف سوري يعيشون الآن في دولة الإمارات⁽¹³⁾.
4. أما في دولة قطر، فإن البيانات المتاحة تشير إلى أن عدد السوريين فيها، قبل عام 2011،راوح بين 30 و39 ألف نسمة⁽¹⁴⁾، وأنها استقبلت بعد الثورة ما بين 19 و25 ألف سوري⁽¹⁵⁾، وهو ما يعني أن عدد السوريين في قطر اليوم يراوح بين 50 و60 ألف شخص.

(11) انظر:

<https://bit.ly/2NddRmO> وانظر: <https://bit.ly/2NdfVLQ>

(12) انظر، لوري بلوتكين بوغارت؛ وانظر: دول الخليج لماذا لا تستقبل اللاجئين أو لماذا لا يلجؤون إليها؟ في:

<https://bit.ly/2MmRgoq>

انظر المرجعين السابقين. لكن هناك تقديرات أخرى حول عدد السوريين في الإمارات، تتجاوز هذا العدد بكثير؛ إذ يذكر ماهر (13) الجندي في ورقته المقدمة إلى ورشة عمل "سوريون حول العالم: خارطة الشتات، إعادة البناء وإشكاليات الاستنهاض"، المشار إليها، أن عدد السوريين في الإمارات، في بداية عام 2018، قُدِّر بـ 430 ألف نسمة، منهم 320 ألفًا يقيمون إقامة نظامية (انظر ورقة الجندي: Maher Al Junaidy, Gulf Countries as a Destination for Syrian Financial Capital: The Case of the United Arab Emirates).

(14) انظر البيانات التفصيلية المتعلقة بالسوريين في قطر في فقرة لاحقة.

(15) ذكر سفير الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية "أن في قطر الرقم الأصغر (50 ألفًا)، في مقابلة نُشرت في 15 أيلول/سبتمبر 2015، بينما ذكر وزير خارجية قطر العدد الأكبر (60 ألفًا)، في مقابلة نُشرت في 29 أيلول/سبتمبر من العام نفسه.

ومن الجدير بالذكر أن السلطات القطرية اتخذت قراراً بعدم ترحيل السوريين إلى أن تستقر الأوضاع في سورية.

5. لا تتوافر بيانات عن عدد السوريين في عُمان والبحرين، لكن من المعروف أن عددهم قليل في هذين البلدين الخليجين، مقارنة ببقية دول الخليج؛ نظراً إلى العائدات النفطية المحدودة في كل منهما، من جهة، ولأن المواطنين فيهما يمارسون جميع الأعمال، بما فيها المهن اليدوية التي يمارسها، عادة، غير المواطنين في دول الخليج الأخرى.

هكذا يمكننا الافتراض، مع بعض الشك والتحفظ، أن عدد السوريين في دول الخليج يراوح حالياً بين مليون ومليون ونصف المليون شخص، وأن ما يقرب من نصفهم دخل هذه الدول بعد اندلاع الثورة السورية، وأن معظم القادمين بعد عام 2011 هم من أفراد عائلات المقيمين في تلك الدول. وعدد قليل منهم من رجال الأعمال الذين نقلوا نشاطهم إلى إحدى دول الخليج⁽¹⁶⁾.

ثالثاً: المهن التي يمارسها السوريون في دول الخليج

يعمل السوريون في دول الخليج في مهن مختلفة. غير أن أكثرهم يعمل في المهن المتعلقة بالبناء والنقل، وفي المهن الأخرى التي تتطلب مهارات يدوية. ونظراً إلى عدم توافر بيانات موثوقة عن توزيع السوريين على المهن في كل من دول الخليج، سنكتفي ببيان هذا التوزيع في دولة قطر التي لا نعتقد أن تركيبة مهن السوريين فيها تختلف كثيراً عن مثيلاتها في بلدان الخليج الأخرى.

(16) يقدر بعض المصادر حجم أموال السوريين الموظفة في دولة الإمارات العربية المتحدة، منذ عام 2011 حتى 2018، بنحو 40 مليار دولار. "وقد تتكلف عملية الانتقال إلى الإمارات، بدءاً بالحصول على تأشيرة سياحية، والسفر للعيش هناك لفترة انتقالية، ثم إنشاء شركة والحصول على إقامة رسمية في الدولة، واستئجار منزل، أكثر من 30 ألف دولار أمريكي. والرقم المقدر لحركة الأموال السورية إلى الإمارات العربية المتحدة يعني أن كثيراً منها قد استُخدم في الأسواق المحلية، سواء لشراء المنازل، أم المضاربة في سوق الأوراق المالية، أو لإقامة الأعمال التجارية، أو في قطاعي الخدمات والتجارة. ينشط السوريون في الإمارات في خمسة قطاعات اقتصادية، على وجه الخصوص: التعليم، البناء، الإعلام، الرعاية الصحية، والسياحة. وليس هناك شك في أن الإمارات العربية المتحدة، بمرافقتها الكثيرة، كانت نقطة جذب لأموال السوريين، سواء أكانوا أصحاب أعمال، أم أعضاء حكوميين بارزين، أم من أفراد أسر حكام النظام السوري". انظر: ماهر الجنيدي.

جدول (3) السوريون النشطون اقتصاديًا (15 سنة فأكثر) في دولة قطر، بحسب أصناف المهن (حزيران/ يونيو 2015):

أصناف المهن	مهن عليا	فنيون واختصاصيون	مهن إدارية وذهنية	مهن يدوية	موظفون	عمال عاديون	مجموع المهن المصنفة	مهن غير مصنفة وغير مبينة	المجموع
العدد	3330	2649	2126	7762	5396	2621	23884	15773	39657
النسبة المئوية من المهن المصنفة	13.9	11.1	8.9	32.5	22.6	11	100		

المصدر: مستخلص من بيانات رسمية غير منشورة.

هكذا يتبين أن ما يقارب 14 في المئة من السوريين النشطين اقتصاديًا يعملون في المهن العليا (سيأتي تفصيلها في جدول لاحق)، بينما يعمل نحو ثلثهم في مهن يدوية، ونحو ربعهم موظفين في أجهزة الدولة، وبعض المؤسسات الكبرى الخاصة والمختلطة.

وبما أن البحث في مواقف السوريين وآرائهم حول المسألة السورية يدور حول النخب والكفايات السورية، نفصل في ما يلي المهن العليا، ومهن الفنيين والاختصاصيين التي يمارسها السوريون.

جدول (4) السوريون في المهن العليا في دولة قطر (حزيران/يونيو 2015)

مدفرون		خبراء وأكاديمفون		مهن طبفة		مهندسون		مهن أخرى	
المهنة	العدد	المهنة	العدد	المهنة	العدد	المهنة	العدد	المهنة	العدد
مدفر	956	استشارف ومستشار	20	طفبف	315	مهندس	658	طفار	3
مدفر عام	120	خفر	19	طفبف أسنان	57	مهندس مدنف	426	تاجر	2
مسؤول	127	باحث	22	طفبف بفرطرف	19	مهندس معمارف	135	رجل أعمال	1
رففس تحرفر	1	عضو هفئة تدرفس جامعى	25	صفدف	36	مهندس كهربائف	149		
رففس تنففدف	2	قانونف ومحامف	24			مهندس كمفبوتر	48		
رففس قسم	10					مهندس مفكانفكف	107		
						مهندس نفط وكفماوف	29		
						مهندس زرافف	19		
المجموع	1216		110		427		1571		6
النسبة المئوية	36.5		3.3		12.8		47.2		0.2

المصدر السابق نفسه.

فقفبن من الجدول أن حوالف نصف السورفبن العاملفن فف المهن العلفا هم من المهندسفن؁ بمختلف تخصصاتهم (معظم من فشفرف إلفه الجدول على أنه مهندس فعمل مهندسًا مدنفًا)؁ وأن أكثر من 36 بالمئة منهم هم من المدفرفن والمسؤولفن عن بعض الأقسام والإدارات؁ بفنما فعمل نحو 13 بالمئة منهم فف المهن الطبفة.

أما الفنيون والاختصاصيون، فيعمل أكثر من 38 بالمئة منهم في التخصصات الكهربائية والميكانيكية والإلكترونية، بينما يعمل أكثر من ربعهم فنيًا في مهن البناء المختلفة، علمًا أن عددًا كبيرًا، ممن لم تُحدد مهنتهم في الجدول، يعدّ من الفئتين المذكورتين. والجدول الآتي يبين مزيدًا من التفصيل:

جدول (5) السوريون في مهن الفنيين والاختصاصيين في دولة قطر (حزيران / يونيو 2015)

فنيو كهرباء وميكانيك والإلكترونيات		فنيون في مهن البناء		فنيون في مهن أخرى		فنيون (لم تحدد مهنتهم)		اختصاصيون	
المهنة	العدد	المهنة	العدد	المهنة	العدد	المهنة	العدد	المهنة	العدد
فني كهربائي	486	فني بلاستر	159	فني تعدين	43	فني عام	705	اختصاصي عام	26
فني ميكانيكي	243	فني تركيب	194	مسّاح	48			اختصاصي زراعي	5
فني كمبيوتر	83	فني ديكور	182	فني أمن وسلامة	12			اختصاصي اجتماعي	4
فني إلكترونيات	48	فني رخام	68	فني حقول نفط	10				
فني توصيلات	125	فني لحام	69	فني أسنان	5				
فني تكييف	37	فني صيانة	27	فني صب معادن	5				
		فني زجاج	13	غير ذلك*	52				
المجموع	1022		712		175		705		35
النسبة المئوية	38.6		26.9		6.6		26.6		1.3
* تشمل فنيين في مجالات عدة، مثل: العلاج الطبيعي، المختبر، الكيمياء، مكافحة الحشرات، التصميم، التصوير... إلخ.									

المصدر السابق نفسه.

بناء على المعطيات السابقة، وبفرض أن تركيبة توزع السوريين على المهن في دول الخليج متشابهة تقريبًا، يمكن التكهن بأن مجموع السوريين العاملين في المهن العليا في دول الخليج يراوح بين 140 ألف

و200 ألف شخص، بينما يراوح مجموع السوريين العاملين في مهن الفنيين والاختصاصيين بين 110 ألف و165 ألف شخصاً.

رابعاً: الخصائص المميزة لهجرة السوريين إلى دول الخليج

تتميز هجرة السوريين إلى دول الخليج عن هجرتهم إلى الدول الأخرى بعدد من الخصائص، نشير في ما يلي إلى أهمها:

1. الإقامة الموقتة، والت تردد المستمر بين بلد المهجر والبلد الأصلي، ذلك أن المهاجر لا يتمكن من الاستقرار في البلد الخليجي؛ لأن عمله ليس ثابتاً. وهذه واحدة من الخصائص التي تميز هذا النوع من الهجرة عن هجرة المواطنين العرب إلى الدول الأخرى (غير العربية). فهجرة السوريين واللبنانيين والفلسطينيين إلى القارة الأميركية، وهجرة المواطنين من أقطار المغرب العربي إلى فرنسا، وغيرها من الدول الأوروبية، كانت تعني استقراراً نسبياً، وأحياناً استقراراً نهائياً في بلد المهجر؛ إذ يقطع المهاجر صلته بالوطن شيئاً فشيئاً. أما هجرة العاملين من الأقطار العربية المصدرة للعمالة إلى البلدان العربية المنتجة للنفط، فهي أشبه بالهجرة الداخلية ضمن القطر الواحد، حين يغادر الريفي قريته من دون أن يقطع صلته بها، بل غالباً ما يترك زوجته وأبناءه فيها ويتردد بين القرية والمدينة؛ تبعاً للمواسم وأماكن توافر العمل. ومما يعزز هذه الخصيصة أن عقود العمل في دول الخليج محددة بمدة زمنية معينة، وأن الإقامة فيها مرتبطة بعقد العمل.

وهذه الخصيصة بالذات هي التي جعلت روابط السوريين في دول الخليج بوطنهم الأم وثيقة جداً، وهي التي شجعت معظمهم على التفاعل مع الأحداث الجارية هناك، وأملت عليهم تقديم المساعدات المادية للمناطق المتضررة من الصراع في سورية، فلا أمل للسوري المقيم في الخليج بالحصول على الجنسية، كما هو حال السوري اللاجئ في أحد البلدان الأوروبية أو الأميركية؛ لذلك، تظل صلته بالوطن أوثق.

2. يصعب، في بلدان الخليج، تكوين مجموعات ذات طابع نقابي أو سياسي أو ما شابه، فمن ناحية أولى، ليس بين المهاجرين عمال في الصناعة الحديثة؛ إذ إن هذه الصناعة في البلدان النفطية تكاد تقتصر على استخراج النفط، وأحياناً تكريره، وبعض الصناعات البتروكيمياوية، ولا يعمل في هذه الصناعات سوى عدد ضئيل من المهاجرين العرب. وهذا

يعني غياب طبقة العمال الصناعيين بين المهاجرين السوريين (والعرب عامة) في البلدان العربية النفطية. ومن ناحية ثانية، يؤدي توزيع العاملين على عدد كبير من المهن التي يعتمد كل منها على العمل الفردي لـ "المعلم"، مع عدد محدود من العمال، إلى ضعف الوعي الطبقي للعمال. إن اشتراك العمال العاديين مع معلمي المهن المختلفة في أداء العمل ذاته، ورغبة العامل في إرضاء "معلمه"؛ للمحافظة على عمله، تخفف كثيرًا من الخلافات بين العمال ورؤساء العمل، بل ومع أصحاب العمل والمقاولين الذين لا بد من موافقتهم لاستمرار إقامة العامل في بلد المهجر، فضلًا عن ضمان استمرار عمله.

إلا أن هذا لم يمنع من وجود أشكال من التجمع والتضامن بين السوريين بعد نشوب الصراع، ولا سيما أن دول الخليج كانت، بوجه عام، مؤيدة للثورة ضد النظام. وعلى الرغم من القيود التي فرضت على تحويلات السوريين المالية في بعض بلدان الخليج (بذريعة محاربة الإرهاب)، إلا أنهم كانوا يجدون دومًا طرقًا لإرسال الحوالات والمساعدات المختلفة. ولعل أبرز خصائص آلية المساعدات، كونها تتم من طريق الأهل والأقارب. وكانت الحوالات والمساعدات توجه نحو أبناء قرية المهاجر أو مدينته أو منطقته.

ولعل أشكال التضامن بين السوريين تختلف، إلى هذا الحد أو ذاك، من دولة خليجية إلى أخرى، تبعًا لموقف تلك الدولة من أطراف الصراع. لكن الشكل السائد ظل ذا طابع "إنساني"، بالدرجة الأولى. وعلى الرغم من ظهور بعض الخلافات الحادة بين مؤيدي النظام ومعارضيه (وليس بين طوائف أو إثنيات أو ما شابه)، فإن الحالة السائدة هي معارضة النظام، والتضامن مع المتضررين من الصراع بوجه عام.

3. من مقارنة عمل المهاجرين قبل الهجرة بعملهم في بلد المهجر، تتضح عملية انتقال العمالة من أوجه نشاط مرتفعة الإنتاجية نسبيًا، إلى أوجه نشاط اقتصادية منخفضة الإنتاجية في الدول النفطية. وباستثناء بعض الحالات التي يكتسب فيها المهاجرون خبرات جديدة، ولا سيما أولئك الذين تتطلب أعمالهم مهارات تقنية معينة، فإن الهمّ وراء الدخل الأعلى في البلدان العربية النفطية يدفع بكثير من المهنيين والفنيين والعمال المهرة والمدرسين إلى القبول بأعمال ووظائف وأوضاع عمل لا تتلاءم مع مستويات خبراتهم ومهاراتهم المكتسبة في وطنهم الأصلي. ولكن، وعلى الرغم من نمط الحياة الاستهلاكي الذي يكتسبه العاملون في دول الخليج، وعدم توظيف الأموال في مشروعات إنتاجية في الوطن، فإن الدخل العالي نسبيًا لأكثرية السوريين يجعلهم أقدر على إرسال المساعدات المالية لذويهم وأبناء مناطقهم⁽¹⁷⁾.

(17) الجواب الشائع (في منطقة القلمون مثلًا) عن السؤال حول الأوضاع المعيشية: "الحمد لله، طالما في حدا مسافر بالخليج ما في مشكلة".

4. والحديث عن تراجع الاتجاه نحو المشروعات الإنتاجية يستتبع البحث في التوجهات المحتملة لرؤوس الأموال التي جناها السوريون في دول الخليج، بعد انتهاء الصراع. ونعتقد أن أغلبية تلك الأموال ستتجه نحو المشروعات العقارية، ولا سيما بناء المساكن والمدارس، وغيرها من المرافق، وربما يتجه بعضها نحو التجارة، ولا سيما الاستيراد. فالمقاولون في الخليج يعملون بالدرجة الأولى في مجال العقارات، وبعضهم في مجال الطرق. أما ما يتعلق بالمشروعات الصناعية، وعلى الأخص المشروعات الزراعية، فليس لديهم خبرات تذكر فيها، ولن يكون لمعظمهم توجهات نحو مثل هذه المشروعات.

5. لا يكتمل البحث في خصائص هجرة السوريين إلى بلدان الخليج، وأثارها الاجتماعية، من دون الحديث عن تدهور أخلاقيات العمل، وانتشار قيم تمجيد المال، والركض وراء الكسب السريع، بغض النظر عن الوسائل، وازدراء العمل اليدوي المنتج، وتراجع أهمية العلم والثقافة في نظر الناس. وكذلك انتشار الفساد والرشوة في الجهاز الحكومي ومؤسسات القطاع العام في سورية، بعده نتيجة للتفاوت الكبير بين الراتب الشهري المحدود للموظفين الحكوميين، وبين دخل المهاجرين ومن يرتبط بهم، من جهة، ولتعميق الصلات مع الشركات الأجنبية التي تفضل تمرير صفقاتها من طريق الرشوة، من جهة ثانية. لقد أدت هجرة السوريين إلى بلدان الخليج إلى زيادة حجم الشرائح الاجتماعية ذات الدخل العالية، من ناحية، وإلى زيادة حجم، ودور، الشرائح الاجتماعية الطفيلية التي تعيش من الوكالة للشركات الأجنبية المصدرة للنمط الاستهلاكي، ومن أعمال الوساطة والمضاربة بالعقارات والسيارات، وغيرها من مستلزمات ذلك النمط التي تنمو في وسط الفساد والرشوة والتخريب الاقتصادي، من ناحية ثانية. وترتبط مصالح معظم هذه الشرائح بمصالح الاحتكارات الأجنبية. ونعتقد أن هذا الواقع سيؤثر تأثيراً بيئاً في عملية إعادة الإعمار في سورية، ودور رجال الأعمال السوريين في الخليج في هذه العملية. وسيشتد التنافس بين رجال الأعمال الوطنيين الذين عانوا الفساد الذي استشرى في سورية خلال العقود الأخيرة، وبين أولئك الذين جنوا ثروتهم من الوساطة والوكالة للشركات الأجنبية، ومن الفساد نفسه.

مواقف السوريين في الشتات من المسألة السورية وآراؤهم فيها

نعرض في ما يأتي أبرز نتائج البحوث التي أجراها اثنا عشر باحثاً سورياً، يقيمون في أنحاء مختلفة من العالم، حول أوضاع الشتات السوري واللاجئين السوريين في تلك المناطق، وعُقدت في باريس ورشة عمل أكاديمية في نيسان/أبريل 2018؛ لمناقشة نتائج تلك الأبحاث. وقد شارك كاتب هذه السطور في ورشة العمل المذكورة بورقة حول السوريين في دول الخليج⁽¹⁸⁾.

كان لافتاً للنظر، في الأوراق البحثية المقدمة⁽¹⁹⁾، أن السوريين في البلدان التي يسود فيها القانون، وتُحترم فيها حريات التنظيم والتعبير، ينظمون أنفسهم، وي طرحون قضيتهم حيثما أمكنهم ذلك، ففي الولايات المتحدة الأميركية، حيث كان السوريون الأميركيون من أكثر مجموعات المهاجرين اندماجاً ونجاحاً، بدأ اللاجئون السوريون بعد الثورة بالاندماج في المجتمع، والانخراط في مؤسسات ومنظمات، هدفت في البداية إلى تقديم الدعم والمساعدة للمحتاجين، لكنها سرعان ما تحولت إلى التعبير عن آراء المنخرطين فيها ومواقفهم السياسية، ولاسيما تجاه المسألة السورية. ولم يقتصر نشاط بعض تلك المنظمات على تجمعات السوريين في الولايات المتحدة، بل امتد إلى محاولة التأثير في الهيئات التشريعية والتنفيذية في الحكومة الأميركية. كان تأثير المهاجرين الجدد في مجتمعات السوريين في أميركا شديداً الوضوح⁽²⁰⁾.

وفي الدول الأوروبية، حيث لم يكن للشتات السوري صوت مسموع قبل الثورة، يحاول اللاجئون السوريون الاندماج في المجتمعات المضيفة، وإسماع قضيتهم لشعوب تلك البلدان بوسائل عدة، فهم يبرهنون على جدية في العمل، وينظمون التظاهرات والتجمعات؛ لحشد التضامن مع قضية الشعب السوري، ويشاركون بفعالية في المنظمات الإغاثية ومنظمات حقوق الإنسان، وغيرها من منظمات المجتمع المدني، بل يسعون لإقامة روابط وأطر وممارسات عابرة للدول الأوروبية؛ بغية

(18) انظر: "سوريون حول العالم: خارطة الشتات، إعادة البناء وإشكاليات الاستنهاض".

(19) لخصنا النتائج الرئيسة للأوراق البحثية المذكورة في مقالتي نُشرت في صحيفة "جيرون": "هل يتحول اللاجئون السوريون إلى شتات"، جيرون، 10 أيار/مايو 2018، و "هذا اللغو المتكرر حول عودة اللاجئين"، جيرون، 12 أيلول/سبتمبر 2018.

(20) انظر: بسمه علوش، "الجالية السورية في الولايات المتحدة الأميركية: شبكات تضامن رغم التصدعات السياسية"، سوريون حول العالم ...

توفير أساس لارتباط أوسع بين الجاليات السورية في تلك الدول⁽²¹⁾.

وعلى الرغم من تأثير انتشار حزب البعث والحزب السوري القومي الاجتماعي في بلدان أميركا اللاتينية، ولا سيما في البرازيل والأرجنتين، ومن ثم، وجود أكثرية من الموالين للنظام السوري، إلا أن ديناميات الثورة السورية، وما نقله لاجئو ما بعد الثورة من معلومات ومشاعر، ترك آثاراً ملموسة على توجهات السوريين في تلك البلدان تجاه المسألة السورية. وعمّق تحول الثورة إلى صراع مسلح الانقسامات في التركيبة الطائفية للشتات السوري في أميركا الجنوبية (أكثرية من المسيحيين والعلويين، وأقلية من السنة). لكن عملية إدماج اللاجئين في المجتمعات المضيفة، وبمساعدة الأقارب وأبناء المنطقة من المقيمين القدامى وذريتهم، تجري على قدم وساق⁽²²⁾.

أما في تركيا، فيتميز وضع اللاجئين السوريين بعدد من الخصائص، أهمها أن نحو 70 بالمئة من الملايين الثلاثة الموجودين في تركيا دخلوا البلاد بطريقة غير شرعية، وليس لديهم وثائق رسمية، وأن أكثر من نصفهم من النساء والأطفال، وأن نحو 280 ألفاً منهم يعيشون في 25 مخيماً للاجئين، بينما يتوزع الآخرون على المحافظات التركية التي باتوا في بعضها نحو ربع السكان الأصليين. وتبعاً لأوضاعهم المعيشية (وجود عمل مستقر، مكان الإقامة، العلاقة مع المنطقة السورية التي هاجروا منها...)، ينقسم اللاجئون السوريون بين الراغبين في الاستقرار والاندماج في المجتمع المضيف، وبين الذين ينتظرون العودة إلى مناطقهم (وقد عاد بعضهم بالفعل إلى المناطق الخارجة عن سيطرة النظام، شمالي سورية).

ومن المعروف أن رؤوس أموال سورية كبيرة دخلت تركيا مع حركة اللجوء (قدرها بعض الباحثين بنحو عشرة مليارات دولار). وقد وظفت هذه الأموال في مشروعات صناعية وتجارية وخدمية في عدد من المدن التركية (أبرزها غازي عنتاب وإسطنبول وبورصة ومرسين). ويمكن الافتراض أن أصحاب هذه المشروعات، والعاملين فيها من اللاجئين، لا ينوون العودة إلى سورية، في الأفق المنظور على الأقل (تقدر الإحصاءات الرسمية عدد السوريين العاملين في تركيا بطريقة قانونية بنحو 650 ألف شخص، بينما تقدر نسبة البطالة بنحو 50 بالمئة). فضلاً عن وجود نسبة كبيرة من الناشطين السياسيين

(21) انظر: المجلس الدانيماركي للاجئين، "خارطة تضامن مجموعات الشتات السوري في أوروبا: الدنمارك، فرنسا، ألمانيا، السويد، سويسرا والمملكة المتحدة"، المرجع السابق.

(22) انظر: سيسيليا بانزا، "السوريون في أميركا اللاتينية: هيمنة الفكر العروبي وانعكاساته على أشكال التضامن"، المرجع السابق.

والإعلاميين المعارضين للنظام السوري الذين لا يمكنهم العودة قبل سقوطه مع أجهزته الأمنية⁽²³⁾.

وفي مصر، وعلى الرغم من صعوبات الدخول إليها، نشط السوريون في إنشاء استثمارات صناعية وتجارية وخدمية، صغيرة ومتوسطة، ونجحوا في كسب تعاطف الشعب المصري؛ نظرًا إلى مهنتهم وجديتهم في العمل. ولأنهم يتمتعون بالمزايا نفسها التي يتمتع بها المواطن المصري تقريبًا (في التعليم والصحة وحرية التنقل والإقامة والعمل)، فإن معظمهم ينزع إلى الاستقرار، ولا يطمح إلى العودة إلى سورية، إلا لعوامل عاطفية ووجدانية⁽²⁴⁾.

وعلى الرغم من العراقيل الكثيرة التي يواجهها السوريون في الأردن، أمام محاولات العمل والاستقرار، فإن عددًا كبيرًا منهم نجح في الحصول على فرص عمل وملاذات سكنية خارج المخيمات. وعلى الرغم من ذلك، تظل أكثريةهم تتطلع إلى العودة إلى مناطقهم الأصلية، ولا سيما مناطق محافظة درعا، والجنوب السوري عامة. أما المستثمرون السوريون في الأردن، فيسعون إلى تجاوز العوائق التي تعرقل استقرارهم في البلد المجاور لسورية.

تقول الدكتورة هناء جابر في الورقة التي أعدتها لورشة العمل المذكورة: "تبيّن من المقابلات أنّ المستثمرين يحاولون، قدر الإمكان، النأي بأنفسهم عن الشأن السياسي، فوضعوا تضامهم مع بقية السوريين في إطار العمل الخيري، من جهة، وإدماج اللاجئين في سوق العمل؛ محافظة على كرامتهم، من جهة أخرى. بيد أنهم أشاروا إلى عوائق إدارية جمّة مع دوائر التراخيص التجارية والصناعية ودائرة الجمارك، تحول دون تحفيز المستثمرين، صناعيين وتجّارًا، على البقاء في الأردن، وتدفّعهم إلى نقل أموالهم، جزئيًا أو كليًا، إلى دبي أو تركيا. وذهب أحدهم إلى القول: "لو أن السلطات الأردنية ليّنت سياستها الضريبية تجاه المستثمرين السوريين، لما احتاج سوري واحد للبحث عن عمل في الأردن"، في إشارة إلى وحدة الحال والشاركة في المأساة بين الميسورين والأقل حظًا"⁽²⁵⁾.

(23) ساشا العلو، "السوريون في تركيا: تجمّعات تتكوّن، شروخ تبلور، ومجتمع مدني يتخبط".

(24) انظر: فراس حاج يحيى، "السوريون في مصر: استثمارات كبيرة في جو متقلّب".

(25) انظر ورقة هناء جابر "المستثمر الميمون واللاجئ الملعون: قراءة في التواجد السوري في الأردن" في الورشة الأكاديمية المذكورة.

أما اللاجئون السوريون في لبنان، فتنعكس على أوضاعهم العلاقة التاريخية المأزومة بين لبنان وسورية، ولا سيما تلك الناجمة من تصرفات القوات العسكرية والأمنية السورية، خلال مدة وجودها الطويلة في لبنان، وردات فعل اللبنانيين تجاهها. فضلاً عن انعكاس الانقسام السياسي اللبناني، وانخراط حزب الله علناً في القتال إلى جانب نظام الأسد، على أوضاع اللاجئين السوريين، ولا سيما أكثر الفئات هشاشة منهم. وعلى الرغم من ذلك، يمنع حزب الله عودة اللاجئين إلى المناطق التي سيطر عليها (كالقصور مثلاً)، في سياق سياسة التغيير الديموغرافي التي ينتهجها مع النظام السوري. فإذا أضفنا إلى هؤلاء الذين لا يتمكنون من العودة، أو يمنعونها منها التجار والصناعيين الذين انتقلوا مع رؤوس أموالهم للعيش في لبنان، وبعض أصحاب المهن العليا، يغدو واضحاً كم ستكون عودة قسم كبير من السوريين في لبنان مستبعدة.

تقول الباحثة المشرفة على إجراء البحث: "على الرغم من الضغط الداخلي الساعي إلى عودة السوريين إلى سورية، إلا أنها عودة مستحيلة. استحالتها تتمثل في أن الفئة الموجودة الغالبة هي الأكثر فقراً، وبالتالي يصعب تنقلها أو عودتها بعد أن خسرت قسمًا من مساكنها داخل سورية. علماً أن حزب الله يمنع عودتها عملياً، والنظام السوري لا يريد لها. ويقول أحد الأساتذة الجامعيين السوريين في المقابلة التي أجرتها معه الباحثة: "هناك تجمع ضخم في البقاع من سكان القصير. يبعدون عن قراهم كيلومترات محدودة، والمفترض أن القصير "تحررت" إسمياً من المتطرفين. لكن فعلياً، تم الاستيلاء عليها ومنع سكانها من العودة...". هذا عن الفئات الفقيرة، أما الفئات العليا والمتوسطة، كالتجار والصناعيين والمهنيين وأمثالهم، فيعملون على الاستقرار في لبنان، معتمدين على إمكاناتهم المادية والمهنية"⁽²⁶⁾.

يلفت النظر في الأوراق البحثية التي تضمنت كلها نتائج استبيان موحد، وُزع على عينة من أصحاب الكفايات السورية في مناطق اللجوء المختلفة، اتفاق جميع المستطلعة آراؤهم على الآتي:

1. لن يعود أحد إلى سورية، إلا بعد اطمئنانه إلى تحقق الأمن (بمعنیه: وقف القتال والعنف، والأمن السياسي والقانوني).
2. الجميع يشترط التخلص من الفساد؛ لكي يقرر المساهمة في إعادة بناء المجتمع.
3. الجميع يطالب بنظام سياسي ديمقراطي تعددي، يضمن المواطنة المتساوية.
4. الجميع يفضل اللامركزية الإدارية، ويرفض تركيز السلطات في يد السلطة التنفيذية.

(26) ريان ماجد، "اللجوء السوري إلى لبنان: بين اللاسياسة وسياسات الإحباط".

المركزية. وفي هذا السياق يغلب تأييد المجالس المحلية المنتخبة، بشرط توافر الحرية والنزاهة.

ولكن مع تعقد الوضع في سورية، وخروجه من أيدي السوريين، وتعدد الجهات الدولية والإقليمية المتصارعة في سورية، وعليها، يبدو أن تحقق مثل هذه الشروط بات بعيد المنال، وصار احتمال تحول معظم اللاجئين السوريين إلى شتات أكثر ترجيحًا. وللأهمية أضيف، في ما يلي، بعض التفاصيل حول شروط العودة:

أ. في دولة قطر أجاب أحد المستطلعة آراؤهم عن السؤال: ما الأولويات، في رأيك، التي يجب ان يتبناها المغتربون السوريون لمساعدة سورية؟ كما يأتي: "هذه الأولويات تتعلق بطبيعة الحل السياسي القادم بشكل أو بآخر، بكل الأحوال، أو من بضرورة النقاط التالية سواء كنت مغترباً أم داخل سورية: أ- وقف حالة الحرب أولاً. ب- طرد كل المقاتلين الغرباء بلا استثناء، وسحب السلاح من أيدي الجميع. ج- السعي لدعم تشكيل وتثبيت حكومة وطنية جديدة قوية ومستقلة عن الإملاءات الخارجية. د- المساهمة في نشر فكرة الدولة الوطنية ومفهومها، وحاجتنا إليها وآليات تحقيقها، بالتعاون مع كل المؤمنين بهذه الفكرة، كخطوة ضرورية، ولا بد منها، للوصول إلى سورية عصرية مدنية منفتحة على الجميع، يسودها دستور فوق الجميع. هـ- الدفع باتجاه تشكيل منظمات عمل مدني حقيقي وجاد في كل المناطق السورية، والتركيز على أهمية الفرد من خلال عمله ضمن هذه المنظمات/ المجموعات، كخطوة على طريق تأسيس مجتمع مدني..." وفي الإجابة عن السؤال: ما المعايير التي ستأخذها في الحسابان في قرارك لمساعدة السوريين؟ للاستثمار في سورية؟ للعودة إلى سورية؟ أو للعطاء من وقتك بشكل أو آخر لسورية؟ أجاب أحدهم: "لكي اعود إلى سورية لا بد من: تأمين مستوى مقبول من الاستقرار الأمني والخدمي، سيادة دولة القانون والشفافية، نظام سياسي ديمقراطي بعيد عن الطائفية. حيث إنه، دون توفير الأمن، وإيجاد حل سياسي عادل ومقبول، وطى صفحة المعتقلين والمطلوبين، لا يمكنني حتى مجرد التفكير بالمشاركة أو العودة. بعد ذلك، يمكن الحديث عن موضوع المؤسسات والنزاهة وأمور أخرى كثيرة". وقال آخر: "المعايير التي تحدد القرار بالعودة إلى سورية تكمن، بالدرجة الأولى، في توافر الأمن والاستقرار وسيادة القانون والحق، بعيداً عن المحسوبية والفساد والقمع الذي عرفته سورية خلال السنوات العجاف السابقة، وذلك في ظل مؤسسات عصرية تعمل على بناء مجتمع العدالة والحرية والكرامة الإنسانية". وقال ثالث: "شروطي هي الأمن، إلغاء الفروع الأمنية وتحجيم وتقنين وتحديد صلاحيات السلطات الأمنية (بحيث ينحصر الأمن بالجيش

الوطني والشرطة المدنية). الحل السياسي القائم على المواطنة ودولة القانون، ويضمن تحقيق كل ما سبق". وعن سؤال: ما العوامل التي من شأنها أن تجمّد مساعداتك أو تحول دونها؟ ركزت إحدى الإجابات على "بقاء النظام الأمني الفاسد والمفسد، استمرار الفوضى الأمنية من خلال تجميد الوضع الراهن...". وورد في إجابة أخرى: "لا أعتقد أن هناك عوامل مانعة غير بقاء الاستبداد أو استبداله باستبداد آخر عسكري أو ديني"، وكانت الإجابات الأخرى في الاتجاه نفسه: "عدم إيجاد حل عادل، واستمرار هيمنة النظام على كل مفاصل الدولة بنفس الطريقة السابقة التي أدت إلى نشوب الثورة السورية". غياب الفاسدين والمفسدين الذين سيوصلون هذه المساعدات، "اللانزاهة"، "الشعور الملموس والمحسوس بعدم الجدوى، وعندما لا تحقق الغرض المرجو منها"، "عدم وجود جهات تعمل بشكل مؤسسي، وعدم توفر الإدارة الرشيدة، عدم توفر الأمن والسلامة للقائمين عليها..."

ب. وفي تركيا انقسمت الأجوبة عن السؤال حول شروط العودة إلى سورية إلى ثلاث فئات: الأولى ركزت على الأمن، والتخلص من هيمنة الأجهزة الأمنية، والثانية على تغيير النظام السياسي، والثالثة حول تمكّن اللاجئين من العودة إلى قراهم وأحيائهم الأصلية بسلام. وعكست الإجابات فجوة الثقة القائمة بين الكفاليات السورية في تركيا، وبين المؤسسات المحلية المعنية بالإدارة المحلية أو توزيع الإعانات أو غيرها. وأشار المستطلعة آراؤهم إلى ظواهر تمنع عودتهم، مثل: "انعدام الأمن، انتشار الفساد، عدم الاستقرار، التمييز ضد فئات معينة من السكان، وجود قوات أجنبية على الأراضي السورية"...

ت. وفي الأردن ثمة محاولات تشجيع منظمات مجتمع مدني سورية، تعمل في الدفاع عن حقوق اللاجئين، ومساعدتهم في إيجاد حلول للتحديات التي يواجهونها، سواء في مجال البحث عن العمل، أو الحصول على المساعدات الإغاثية. لكن العقبات التي تقف أمام العودة إلى سورية كثيرة، أبرزها عدم إحساس المهاجر بالأمان لدى عودته؛ بسبب استمرار النظام وأجهزته الأمنية على حالها. تقول الباحثة التي أجرت مقابلات مع المستثمرين السوريين في الأردن: "ولئن أعربوا جميعًا عن رغبتهم بالعودة إلى سورية، وأكدوا أنهم على تواصل مع أقاربهم في "الداخل السوري"، إلا أنهم اشتروا، أولاً، الأمان ونزاهة المؤسسات؛ للاستثمار مجدداً في سورية، وذلك بمعزل عن الشكل السياسي للحكم".

ث. وفي مصر تتردد الشروط نفسها للعودة إلى سورية، مثل: الاستقرار، والأمن، والنزاهة، واحترام الكفاليات، والانتقال السياسي باتجاه دولة المواطنة المتساوية. يقول أحد المستجيبين، ردًا على سؤال: ما المعايير التي ستأخذها في الحسبان في قرارك لمساعدة

السوريين؟: "نوع الحل السياسي- وجود مؤسسات حقيقية وضمان لحقوقها - النزاهة والعدل - تمكين الراغبين من المشاركة في بناء البنية التحتية والإعمار، وعدم احتكار هذه المجالات للأطراف الدولية حصراً". ويقول آخر: "الأكثر احتياجاً، والأكثر ضعفاً -الانتقال السياسي معيار الاستثمار، إيماني بسورية وطناً حراً للجميع، هو معيار إعطاء وقتي وجهدي لسورية - الحل السياسي". وعن سؤال: ما العوامل التي من شأنها أن تجمّد مساعداتك أو تحول دونها؟ تكررت أجوبة مثل: "عدم الشعور بالأمان"، "انعدام الأمن، عدم احترام الكفايات العلمية"، "عدم وجود الصدقية والنزاهة"، "فشل العملية السياسية، بمعنى عدم انتقال سياسي..."

لا أرى حاجة لإيراد مزيد من الأمثلة، فقد أوضحت الأجوبة جميعها، من دون استثناء، استحالة عودة اللاجئين إلى سورية، أو المشاركة الفاعلة في إعادة إعمارها، إلا بعد سقوط النظام الاستبدادي الفاسد وأجهزته الأمنية، وإقامة دولة القانون التي لا تميز بين المواطنين على أساس الجنس أو الدين أو الطائفة أو الإثنية أو غيرها.



خامساً: مراجعات الكتب



"مذكرات الحكيم"

"أحلام" عظيمة تتكسر على "صخرة" الواقع والهزائم الكبرى

مهران الشامي⁽¹⁾

"صفحات من مسيرتي النضالية"، هذا هو عنوان الكتاب الذي أصدره منذ أشهر قليلة مركز دراسات الوحدة العربية، ويحتوي بين دفتيه مذكرات حكيم الثورة الفلسطينية، الأمين العام المؤسس للجهية الشعبية لتحرير فلسطين الدكتور جورج حبش (1 آب/ أغسطس 1925 - 26 كانون الثاني/ يناير 2008)، هذا القائد الذي نذر نفسه للنضال في سبيل القضية الفلسطينية وحركة التحرر العربية على مدى أكثر من نصف قرن، فجاء الكتاب ليغطي أبرز محطات سيرته السياسية وتجربته النضالية في العمل القومي العربي والوطني الفلسطيني، حيث كان من أوائل المبادرين إلى تأسيس حركة القوميين العرب وإطلاق الثورة الفلسطينية والكفاح المسلح في عقب نكبة عام 1948.

يقع الكتاب في 384 صفحة، موزعة على مقدمتين واثنتين وعشرين فصلاً، إضافة إلى خاتمة وملحقات ثلاثة. وتشتمل فصول الكتاب على المراحل الزمنية، الشخصية والسياسية، لحياة أحد كبار قادة الثورة الفلسطينية، منذ طفولته في مدينة اللد الفلسطينية متحدراً لأسرة ميسورة الحال، إذ كان أبوه يشتغل في التجارة، وصولاً إلى العام 2000 عندما قدّم استقالته من الأمانة العامة للجهية الشعبية لتحرير فلسطين خلال مؤتمرها السادس الذي عقدته في صيف ذلك العام.

وتتناول فصول الكتاب التحاق حبش بالجامعة الأميركية في بيروت، وبداية نشاطه السياسي، وتأسيس نواة حركة القوميين العرب فيها، مع توضيح مواقف هذه الحركة والأوضاع التي مرت بها بين لبنان والأردن وسوريا وغيرها من البلدان العربية، بما فيها تجربة الوحدة السورية - المصرية والثورة في جنوب اليمن، ومن ثم هزيمة حزيران 1967، وتأسيس الجبهة الشعبية، مروراً بأحداث أيلول الأسود في الأردن عام 1970، ومن ثم انتقال جسد الثورة الفلسطينية الرئيس إلى لبنان، وما واجهته هناك خلال الحرب الأهلية، والدخول السوري، وبعدها الاجتياح الإسرائيلي للبنان في صيف 1982، ثم

(1) مهران الشامي: كاتب وباحث سوري.

ما آلت إليه الأوضاع الفلسطينية بعد الخروج من لبنان، والمسارات السياسية التي انتهجتها القيادة الفلسطينية النافذة في منظمة التحرير، وصولاً إلى توقيعها على اتفاقات أوسلو سيئة الذكر.

وقد حرّر الكتاب وكتب إحدى مقدّمتيه الدكتور سيف دعنا، في ما وضعت مقدمته الثانية وخاتمته وفصله الأخير السيدة هيلدا حبش، زوجة الراحل الكبير. وكانت الأخيرة أثارت جدلاً ولغطاً كبيرين بعد أن قالت إنها تعرضت لـ"خدعة وتضليل" ولعملية "قرصنة ومصادرة حقوق أدبية ومعنوية وتاريخية" من قبل مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وهو ما نفاه المركز، وأكد اتفاقه مع السيدة حبش على نشر الكتاب.

واعتبرت حبش أنها هي من "أعدت مادة الكتاب ودوّنتها ووثقتها وجمعتها ونقّحتها على مدار سنوات طويلة ومضنية"، بجهد شخصي منها، وبإشراف مباشر من الحكيم، لكن المركز "أنكر وتجاهل بشكل متعمّد الجهود التي بذلتها"، ومنحها للدكتور سيف دعنا محرراً للمادة، علماً أنها، كما قالت، كانت اتفقت مع "دعنا" على "قراءة المذكرات وكتابة مقدّمة لها لا أكثر ولا أقل".!

"إحالات" صوفية نافلة

عندما يقع القارئ على المقدّمة التي كتبها د. دعنا، لا بدّ أن تستوقفه نقاط عدة فيها؛ لعلّ أهمها الإحالة إلى مفهوم "الأبدال"، أو أولياء الله ورجالاته المؤمنين الصالحين، الذين "لا يموت منهم أحد إلا قام مكانه آخر"، وفق المذهب والتقليد الصوفي. وكذلك مفهوم "الأوتاد"، الذين "يقيم الله بهم الأرض"، وهم "أخصّ من الأبدال"، كما ينقل عن ابن عربي، لأنهم "قوة الخير المضادة، في هذا الكون، لقوة الشر والخراب"، ولأنّ "وجودهم على الأرض يمنع أهلها من الفساد ويُقيمهم على حال الصلاح والاستقامة فلا تنخسف بهم". ليخلص إلى أنّ حبش هو واحد من هؤلاء "الأبدال والأوتاد"، الذين يمثلون "قوة الإنسانية وروحها التي تعطي الحياة معناها وتوازنها وتحميها من قوى الشر والخراب"، ليحوّله بذلك إلى "مصلح اجتماعي وأخلاقي" همّه وشاغله الأساس هو أن "يُقوم زبغ المتنفيين الغارقين في الفساد والخيانة والشر والخراب"، كما جاء في مقدمته حرفياً⁽²⁾، وليس قائداً سياسياً وثائراً "أفنى عمره يقاوم العدو، ويسعى إلى تحرير وطنه وشعبه"؟!.

(2) صفحات من مسيرتي النضالية: مذكرات جورج حبش، سيف دعنا (محرراً)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2019).

تُرى ما الداعي والدافع وراء هذه التشابيه، وما القيمة المُضافة التي انطوت عليها هذه الإحالات؟، هل كان القصد منها إضفاء "هالة من القدسية الدينية" على شخصية ونضال حبش، على خلفية التأثير؛ المباشر أو غير المباشر، بحركات وتيارات "الإسلام السياسي" التي باتت قوية ومتنفذة في الأماكن والساحات العربية معظمها، بما في ذلك الأراضي الفلسطينية؟ في ما عرّف الحكيم عن نفسه، في لقاءاته وحواراته مع الصحافي الفرنسي جورج مالبرينو، التي وُضعت في كتاب "الثوريون لا يموتون أبداً"، (منشورات دار الساق)، بأنه "مسيحي واشتراكي وماركسي"، مُنوّهاً إلى أنه أخذ من دينه "التسامح ومحبة الآخر"، من دون أن يصل تسامحه إلى أن "يغفر لإسرائيل ما ارتكبته من جرائم بحق الشعب الفلسطيني"، ومشيراً إلى أنّ رفاقه في "الجهة الشعبية" قد فهموا أنّ "بإمكانه أن يكون ماركسياً دون أن يكون معادياً للدين أو ملحدًا"، ومعرباً عن اعتقاده أنه "لا يوجد تعارض بين أن يكون المرء ماركسياً ومؤمناً في الوقت نفسه"، مع تأكيد على "ضرورة الفصل بين السياسة والدين في الدولة"⁽³⁾.

المذكرات نصّاً إبداعياً

لم يكن دعنا موفقاً، كما أزعّم، عندما استطرد في مقدمته مُستعرضاً العلاقة بين القارئ والكاتب، ومسألة "الإمساك بالمعنى النهائي للنص"، مقتبساً من رولاند بارث، وما قاله عن "موت الكاتب"، و"فصل النصّ عن صاحبه لتحريره من طغيان التفسير". ومن ثمّ إحالته إلى ميشيل فوكو، وما قاله عن "الخطاب ووظيفة الكاتب" التي تتمحور حول دوره التصنيفي للنصّ في سياق خطابي معين⁽⁴⁾. إذ لسنا أمام نصوص أدبية معقدة تحتاج إلى "وسائط" لفهمها واستكناه دلالاتها وتفسيراتها التي قد تنطوي عليها، بل نحن أمام كتابة مباشرة وواضحة جُلّ طموحها أن تندرج في إطار ما يُسميه الناقد المصري غالي شكري "الفعل المقاوم"، كما يشير دعنا نفسه في مكان آخر من مقدمته.

وإلى ذلك، لا بدّ أن يتساءل القارئ كذلك عن الفائدة والغرض من بعض المبالغات الانشائية التي حفلت بها المقدّمة، من قبيل قوله: "تقرأ جورج حبش فتتأكد أن هناك طريقاً واحداً ووحيداً للنصر،

(3) جورج حبش، الثوريون لا يموتون أبداً، ص 274.

(4) صفحات من مسيرتي النضالية، ص 18.

وطريقاً واحداً ووحيداً لتحرير فلسطين هو طريق جورج حبش. تقرأ جورج حبش فتعرف أن هناك تعريفاً واحداً ووحيداً فقط للحرية الحقيقية وتعريفاً واحداً ووحيداً للكرامة هو تعريف جورج حبش. تقرأ جورج حبش فتعرف أن هناك معنىً واحداً ووحيداً للوطن ومعنىً واحداً ووحيداً لفلسطين هو معنى الوطن ومعنى فلسطين عند جورج حبش⁽⁵⁾، وذلك بدلاً من أن تكون المقدمة فرصة لمراجعة ونقد تجربة حركة القوميين العرب والتفرّعات التي انتهت إليها، مع الحركة القومية العربية عموماً بمختلف فروعها وأطيافها، وما آلت إليه في غير مكان وساحة عربية، بعد انحسار وتراجع موجة المدّ القومي التي شهدتها العالم العربي في خمسينيات وستينيات القرن الماضي؟!

مثل هذا النقد والمراجعة وحدهما كانا كفيّين، كما أظن، بإدراج هذه المقدمة في إطار ما كان يؤرق الحكيم في سنواته نضاله الأخيرة كما يقول دعنا نفسه، عندما وجّه اهتمامه لـ"لاشتباك مرة أخرى مع الأسئلة الكبرى التي أُرّقته منذ اتفاقيات أوسلو"، وبدأ العمل على إنشاء "مركز الغد" للعناية بـ"دراسة تجربة حركة القوميين العرب ومن ثم الجبهة الشعبية والأحزاب القومية الأخرى، وكذلك تجربة الثورة الفلسطينية المعاصرة، وأيضاً العمل القومي منذ النكبة، بحيث تكون تجربة الجبهة والحركة والأحزاب والتجارب الأخرى درساً مفيداً لمتابعة النضال الوطني والقومي"⁽⁶⁾!

وبذلك أيضاً كان يمكن للمقدمة، عوضاً عن التغيّي مجدداً في الحديث عن "إزالة إسرائيل من الوجود"، أن تسهم في التأسيس لـ"مراجعة حقيقية لمرحلة سابقة مليئة بالبطولات (...) ولكنها مليئة أيضاً بالمآسي والهزائم والخداع"، كما يقول دعنا نفسه (مصدر سابق/ ص 22)؟!، مُستخلصاً أنّ نصّ المذكرات "ليس سرّاً بلا غاية"، ليس سرّاً أراد له صاحبه أن يكون مجرد أرشفة أخرى للتاريخ. فجوهر التاريخ، كما يضيف، ليس النص وحده أو بحد ذاته (على أهميته)، بقدر ما هو "الاستشراف الذي يفتحه أمامنا"، أو المسارات والاحتمالات والآفاق التي يمكن أن يفتحها أمام قارئه وأن يؤسّس لها مستقبلاً، كما يُفترض بنا أن نستخلص⁽⁶⁾.

(5) المصدر السابق، ص 16.

(6) المصدر السابق، ص 20-21.

ما الذي تقوله المذكرات؟

تُخبرنا مذكرات الحكيم أنه تأخر نسبيًا حتى انخرط في العمل السياسي، إذ إنه لم ينجذب إلى ميدان السياسة إلا بعد صدور قرار التقسيم (1947)، مع الصدى الكبير الذي خلفه هذا القرار في أوساط الطلبة والكادر التدريسي في الجامعة الأميركية ببيروت، حيث كان يدرس في كلية الطب البشري، وقد بلغ سنّ الثانية والعشرين.

واقصر نشاطه بداية على المشاركة في التظاهرات التي خرج بها الطلاب العرب في بيروت رفضًا لقرار التقسيم، والمطالبة بتدخل الجيوش العربية ضدّ العصابات الصهيونية. ثم جاءت النكبة (1948) التي عايش بعض مآسيها وفصولها شخصيًا لدى تهجير القسري مع عائلته وأهله وأبناء بلده من اللد⁽⁷⁾.

ويشير حبش إلى الدور الذي لعبه المفكر القومي قسطنطين زريق، ومحاضراته التي ألقاها ضمن أنشطة جمعية "العروة الوثقى"، بوصفه مستشارًا لهذه المنظمة الثقافية، في إقناعه بفكرة القومية العربية وأنها "تمثل الطريق لمواجهة خطر المشروع الصهيوني والنهوض بالأمة العربية مُجددًا.."⁽⁸⁾. ومن المعروف أنّ الدكتور زريق برز كأحد أهم المفكرين القوميين العرب الشباب منذ أواخر ثلاثينات القرن الماضي، بعد أن أصدر عام ١٩٣٩ كتابه الأول "الوعي القومي" الذي غدا مرجعًا لأجيال عدّة من القوميين العرب.

في السنة التي أعقبت النكبة، ومن خلال نشاطه في "العروة الوثقى" تحديدًا، حصلت لدى حبش ما أسماها "عملية اندماج كلي" بينه وبين العمل من أجل قضية شعبه ووطنه، مركّزا اهتمامه على إقامة تنظيم سياسي يقوم على مبادئ القومية العربية، ويكون محور عمله الرد على النكبة، أو ما يصفه بـ "تأسيس عمل قومي من نوع جديد، يتميز عن كلّ ما هو قائم من قوى وأحزاب..."⁽⁹⁾، وذلك برفقة عدد من الطلاب يذكر منهم؛ (وديع حداد وصالح شبل من فلسطين، هاني الهندي من سورية، أحمد الخطيب من الكويت، وحامد الجبوري من العراق)، الذين أصبحوا في ما بعد النواة القيادية

(7) المصدر السابق، ص 50.

(8) المصدر السابق، ص 52.

(9) المصدر السابق، ص 70.

الأساسية لحركة القوميين العرب. وكانوا أقرب إلى "أخوية قومية" سرية تتميز بـ "المسلكية الطهرانية، والسمو الروحي، والتزمت الإيماني، والانضباط التام، فكانت أدق تفاصيل الحياة الشخصية من زواج أو سفر تحتاج إلى قرار جماعي". كما جاء في كتاب محمد جمال باروت "حركة القوميين العرب: النشأة، التطور، المصائر".

وقد نشطت هذه "الأخوية" تحت اسم "الشباب القومي العربي" إلى أن عقدت مؤتمرها الأول في بيروت عام 1956، واتفق فيه على تغيير الاسم إلى "حركة القوميين العرب". وكان هذا المؤتمر أقرب إلى اجتماع قيادي مصغر، غير أن "الحركة" عدته بمنزلة مؤتمرها الأول، وانتخبت فيه قيادة مؤلفة من أحد عشر عضواً، ضمت إضافة إلى النواة المؤسسة: الحكم دروزة وعدنان فرج (من فلسطين)، ومحسن إبراهيم ومصطفى بيضون (من لبنان)، وثابت المهيايني (سوري)، وعمر فاضل (ابن مغترب عربي في الكاميرون).

"كتائب الفداء العربي"

ولكن قبل تبلور هذه النواة وعقد هذا المؤتمر، كان حبش انضم سنة 1951 إلى "كتائب الفداء العربي" التي تؤمن بالعنف الثوري. ومن المعروف أنّ ثمة خلافاً بين الباحثين والمؤرخين العرب حول علاقة حركة القوميين العرب بكتائب الفداء العربي؛ هل الأولى امتداداً للثانية؟، أم إنّ الأمر مجرد تداخل بينهما بحكم الوجود المشترك لاثنتين من المؤسسين (حبش والهندي) بين الجماعتين؟. وما يذكره حبش في مذكراته يُرجّح الاحتمال الثاني، على الرغم من أنّ ثمة من يعتبر، (بما في ذلك الجبهة الشعبية ذاتها)، أنّ "الكتائب كانت بمثابة الظهور الفعلي الأول لحركة القوميين العرب"، وبأنّ "هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل" التي نشطت "الحركة" خلف واجهتها في الطور التأسيسي، ليست سوى امتداد عميق لـ "كتائب الفداء العربي"، التي كان "مقاومة الصلح مع إسرائيل عبر العمل المسلح من أبرز أهدافها"، انسجماً مع شعار "الثأر" الذي تبنته "الحركة" بداية في إطار شعاراتها الرمزية: "وحدة، تحرر، ثأر"، كما يشير إلى ذلك محمد جمال باروت⁽¹⁰⁾.

(10) محمد جمال باروت، المرجع نفسه، ص 22.

وكما يورد باروت فقد تلخصت الترسيمية السياسية لـ "الكثائب" بشكل مبسط، في أن إزالة إسرائيل أمر مرهون بقيام الوحدة العربية، مضيقاً أنّ "تفكيرهم كان ساذجاً للغاية ومبسّطاً. يحتقرون التراث الإيديولوجية والسياسية". وقد أجمع الكتائبون على تصفية الحكام العرب الذين اعتبروا مسؤولين عن ضياع فلسطين. وكان المشترك الأعظم بينهم هو الإجماع على أسلوب العنف والانتقام والثأر، كما اشتركوا جميعاً بعدم التمييز ما بين اليهود والصهاينة، واعتبروا "اليهودي" هدفاً بحد ذاته لثأرهم⁽¹¹⁾.

ويوضح باروت أن "كثائب الفداء" كانت على غرار المنظمات القومية شبه العسكرية التي نشأت في ألمانيا وإيطاليا، تعتمد على "نظام الخلايا السرية، التي تقوم في علاقاتها الداخلية على الانضباط ونظام الطاعة؛ (نفذ ثم ناقش) الذي يتحول فعلياً إلى (نفذ ثم نفذ)، فكانت أقرب إلى شكل محكم من أشكال فرق الحرس الحديدي".

ذلك كلّ، يُظهر في الواقع مدى التقاطع والقواسم المشتركة بين ما طرحته "الكثائب" من أفكار واعتمدته من آليات تنظيمية، وبين الأفكار والأشكال التنظيمية التي أخذت وعملت بها حركة القوميين العرب، في بداياتها على الأقل.

يُذكر هنا أنّ حركة القوميين العرب حاولت في بداية نشاطها في الأردن أن ترسل مجموعات فدائية إلى الأراضي المحتلة، لكنّ هذه المجموعات كانت تصطدم غالباً بالجيش الأردني الذي كان يتزعمه آنذاك البريطاني غلوب باشا، مما عزّز الانطباع لدى الحركة بأن "تحرير فلسطين مرتبط بالمتغيرات العربية التي تمكّن الشعب الفلسطيني والعربي من النضال المسلح ضد الكيان الصهيوني"، وأنّ الجهد يجب أن ينصبّ على تحرير البلدان العربية من النفوذ الاستعماري لكي يتمكن المناضلون من توجيه بنادقهم نحو العدو الصهيوني. وقد تطورت هذه الرؤية فيما بعد (المؤتمر الثاني للجهة الشعبية / شباط 1969) لتتكثف في شعار "هانوي العربية كقاعدة ثورية"، انطلاقاً من مبدأ "التلاحم بين الثورة الفلسطينية والثورة العربية"، (وخصوصاً في بلدان الطوق المحيطة بفلسطين).

(11) المرجع السابق، ص 25.

نشرة "الثأر" وطروحاتها

وقبل مجلة "الرأي" التي أصدرتها "النواة القيادية" في عمّان، اهتم حبش بدعم نشرة "الثأر" التي كانت تصدر في بيروت، وكانت تهتم بالموضوع الفلسطيني إلى جانب قضايا الأمة العربية التحررية، وبخاصة في المغرب والجزائر. وولفت الحكيم إلى أنهم في تلك المرحلة من نضالهم كانوا يشددون على أنّ "كلّ يهوديّ إنما هو صهيوني"، وأنّ "التمييز بين اليهودية والصهيونية خرافة"، مشيراً إلى أنّ هذا الفهم ظلّ قائماً حتى عام 1959، حين طرأ تعديل عليه لصالح أنه "ليس بالضرورة أن يكون كل يهودي صهيونياً، وإن كان أغلبية اليهود يلتفون حول الصهيونية ويساندونها"⁽¹²⁾.

سيعود حبش إلى مناقشة هذه النقطة لدى حديثه عن الاجتماع الذي أجرته القيادة المؤسسة لحركة القوميين مع "اللجنة الفكرية" التي كانت الحركة شكلتها في بيروت تحت إشراف محسن ابراهيم. ومن خلال مذكرات الحكيم وما أورده عن النقاشات التي دارت بين الطرفين سيتضح للقارئ مدى قصور الوعي النظري والسياسي العام الذي كانت تعاني منه النواة القيادية المؤسسة للحركة وخضوعها لمفاعيل الحماسة النضالية والشعارات والعمل الميداني (التجريبي) أكثر من خضوعها لنواظم ومعايير الوعي والفهم النظري القادر على استيعاب القضايا الأساسية المحيطة والمؤثرة بالعمل الوطني الفلسطيني، أو بالعمل القومي العربي بصورة عامة.

دلالة ذلك ما يشير إليه حبش من أنّ الرفاق في اللجنة الفكرية كانوا متأثرين بـ"جو الحوار والنقاش الذي كان يشهده لبنان بين المثقفين العرب"، والذي كان "يدور حول مفاهيم البعث والناصرية وحركة القوميين العرب، ومختلف الموضوعات الحيوية التي كانت تواجه الأمة العربية والنهضة العربية"⁽¹³⁾.

ويوضّح حبش أنّ اللجنة المذكورة أثارت عدداً من النقاط والقضايا التي أحدثت نوعاً من التوتر لدى الفريق المؤسس، منها؛ النقطة المتعلقة بالعلاقة بين اليهود والصهيونية، وحذف شعار الثأر واستبداله بشعار استرداد فلسطين، (ولكن من دون أن يشير إلى ما يحيل إليه مفهوم "الثأر" من دلالات ترتبط بتقليد الثأر وفق العرف العشائري والقبلي، أو البدوي عموماً، والذي يمكن الافتراض أن اللجنة المعنية كانت قد أخذته بالحسبان)، ونقطة ثانية هي ضرورة إضافة شعار الاشتراكية، وكذلك قضية ترابط النضال من أجل الاشتراكية مع النضال من أجل التحرير والوحدة، بمعنى عدم

(12) صفحات من مسيرتي النضالية، ص 84-83.

(13) المصدر السابق، ص 101-102.

انتظار تحقيق الهدفين الأخيرين حتى يصبح بالإمكان الحديث عن الاشتراكية، كما تعتقد القيادة المؤسسة للحركة.

وحول النقطة الأخيرة يلفت الحكيم إلى أنّ النتيجة التي تمّ التوصل إليها هي أنّ "التحرر والوحدة يسبقان تحقيق الاشتراكية، ولكن مع ضرورة رفع شعار الاشتراكية كمؤشر للمجتمع العربي الذي نريد أن نبنيه"، وهكذا أصبحت شعارات الحركة بعد هذا الاجتماع هي؛ "الوحدة، والتحرر، والاشتراكية، واسترداد فلسطين"⁽¹⁴⁾.

قبل ذلك، كانت شعارات الحركة: "وحدة، تحرر، ثأر". ويوضح الحكيم أنه من الصحيح أن شعار "الوحدة" مشترك مع حزب البعث، لكن الحركة "تميزت عن البعث بأنها اعتبرت أنّ الوحدة هي المدخل لتحقيق الشعارات والأهداف الأخرى كافة، وبخاصة موضوع فلسطين والتقدم الاجتماعي". وعليه، فقد رفعت الحركة شعارات: "الوحدة بأي ثمن"، و"الوحدة مفتاح لحلّ كلّ معضلات المجتمع العربي"، من دون الإشارة أبداً إلى المضمون الاجتماعي لهذه الوحدة!.

واعتبر حبش أنّ شعار "الثأر" ميّز حركة القوميين لأنها كانت تريد أن "تزرع في الوعي العربي القومي خصوصية الخطر الصهيوني، وخصوصية معركة التحرير الفلسطينية بوصفها قضية قومية، لا قضية وطنية فحسب". أما غياب شعار "الاشتراكية"، فلأن قيادة الحركة كانت تعتبر أنه "من الخطأ إثارة موضوع الصراع الطبقي في مرحلة التحرر الوطني التي تتطلب تجميع كل الطبقات..."⁽¹⁵⁾.

التجريب والارتجال النضالي

وفي الواقع، فإنّ اهتمام حبش وشاغله الرئيس، كما يتضح من مجمل سيرته السياسية، لم يكن منصّباً على القضايا النظرية والفكرية، بل كان يتمحور في المقام الأول حول قضايا القومية العربية التحررية، بوصفه مناضلاً عروبياً متنوراً ومنفتحاً على تجارب الشعوب في سعيها للتخلص من الاستعمار والاستبداد، فضلاً على قضية تحرير فلسطين.

(14) السابق، ص 103.

(15) السابق، ص 99.

ولكن هذا لا يعفيانا من الإشارة إلى طابع التجريب والارتجال، (مع السعي طبعاً لتقويم الأداء والاعوجاج الحاصل في ضوء التجارب المتعثرة)، الذي كان يَسِمُ عمل قيادة حركة القوميين منذ بداياتها الأولى، إذ لم يقف هؤلاء القادة على الأسباب العميقة التي أدّت إلى بروز أول خلاف داخل التنظيم؛ ففرع الأردن الذي نما في أوساط النخبة إلى جانب الأوساط الجماهيرية في السنوات الأولى من خمسينيات القرن الماضي، "أراد تأسيس تنظيم سياسي يقوده أردنيون انضموا إلى الحركة، وهو ما تحفظت عليه النواة المؤسسة التي شكّلت في بيروت وتعتبر نفسها هي قيادة العمل (بما فيه الساحة الأردنية)، أما مجموعة الأردن من المثقفين والموظفين فكانت تنظر إلى نفسها على أنها (مع حبش وحداد) هي الأساس، وأن العمل القومي العربي القائم في لبنان وسورية والكويت يجب أن يتبع لها"⁽¹⁶⁾.

وتعليقاً على ذلك، يكتفي الحكيم بالقول: "إنّ هذا الوضع سبّب نوعاً من الإحراج لي ولوديع، ولكن كنا قادرين على تجاوزه وضبطه"، بيد أنه لم يأت على ذكر الحثثيات والعوامل الخاصة بكل بلد عربي، والتي كشفت منذ وقت مبكر عن خصوصية العمل السياسي (القومي) في كلّ بلد على حدة، (وفقاً لأحوال هذا البلد وخصوصياته الاجتماعية والسياسية والثقافية، على الرغم من القواسم المشتركة كلها بين الدول العربية)، وهو ما جعل من تشكيل قيادة قومية، على مستوى الأقطار العربية كافة، قضية في غاية الصعوبة إن لم تكن مستحيلة، وهذا ما حصل وتكرّر فيما بعد مع حزب البعث والحركة الناصرية.

وإذا كانت حادثة التجربة وسنّ القائمين عليها في تلك المرحلة تشفع لهم إزاء هذا التشوُّش والقصور، فإنّ الزمن اللاحق الذي كتبت فيه المذكرات (بعد تاريخ حافل من التجارب الزاخرة بكلّ إيجابياتها وسلبياتها)، كان حريّاً به، كما أفترض وأظن، أن ينوّه إلى هذا القصور ويعالجه.

الوحدة والانفصال

وقد تكرر الأمر إلى حدٍّ ما مع فشل الوحدة المصرية السورية وإعلان الانفصال (28 أيلول/سبتمبر 1961)، فقد لاحظ الحكيم أنّ الجماهير "لم تنزل إلى الشارع لتحتج على الانفصال"، على الرغم من

(16) السابق، ص 85-86.

أنّ شعار الوحدة "كان عزيزاً عليها". وبعد أن اجتمعت قيادة الحركة في دمشق لبحث هذه التجربة الوحدوية، خلصت إلى ضرورة العمل من أجل "استعادة الجمهورية العربية المتحدة" كشعار مركزي، ولكن وسط تساؤلات عن محتوى الوحدة التي بوسعها أن تضمن تصحيح التجربة السابقة؟. ويقول الحكيم في هذا المضممار: "كان هناك اتفاق على استعادة الوحدة على أسس ديمقراطية"، ولكن الخلاف انتقل هذه المرة لتحديد محتوى "الديمقراطية" التي تريد الحركة استعادة الوحدة على أساسها؟. هل هي "الديمقراطية بمفهومها الليبرالي، أم ديمقراطية القوى الطبقية والأحزاب التقدمية التي لها مصلحة في بناء الاشتراكية"، مشيراً إلى أنه كان من أنصار وجهة النظر الثانية⁽¹⁷⁾.

وعلى العموم، فإن الاجتماع آنف الذكر لم يخلص، (كما خلص عدد المحللين والباحثين الذين اهتموا بتجربة الوحدة وفشلها)، إلى أنّ الفهم الجدلي التاريخي والسياسي للوحدة سيدفعنا إلى إدراك أنها لن تبنى ولن تتحقق إلا على قاعدة احترام واقع الاختلاف والتعدد، وحتى التعارض والتناقض بين الفئات والطبقات الاجتماعية داخل المجتمعات والشعوب العربية، (وغير العربية كذلك)، ومن ثم عدم التفكير أو التوجه نحو إقصاء أيّ تمثيل ثقافي وسياسي وأيديولوجي لتلك الطبقات والفئات الاجتماعية!.

الصراع الطبقي والاشتراكية

يشير الحكيم إلى أنّ الاجتماع القيادي بحث كذلك "موضوع الصراع الطبقي في ضوء حادث الانفصال"، وانتهى إلى أنّ "الصراع الطبقي يمثل العامل الأساس في دفع حركة التاريخ"، في حين إنه كان يتبنّى الرأي الذي يرى أن "الصراع الطبقي عاملاً من العوامل المُحرّكة للتاريخ، ولكنه ليس الوحيد"، مسجلاً شيئاً من "النقد الذاتي" بحق نفسه، ولكن مع الإشارة إلى قدرته على "أخذ التطورات المستجدة في الحسبان، وهو ما مكّنه من قيادة العمل في الحركة..⁽¹⁸⁾ كما قال.

وعلى افتراض أنّ تعديل موقفه من الصراع الطبقي كان صحيحاً، إلا أنّ الحكيم لم يُشرع في التعرّف على النظرية الماركسية عن كُتب إلا بعد ذلك بسنوات، وبالتحديد خلال تجربة سجنه الثانية

(17) السابق، ص 115.

(18) السابق، ص 116.

في سورية 1968، (قبل تنفيذ عملية تهريبه من السجن)، حيث استطاع الحصول على مؤلفات لينين وبعض مؤلفات ماركس وإنجلز، مشيراً إلى أن "ظروفه السابقة لم تمكنه من التركيز بعمق على هذه القراءات". ومشيراً كذلك إلى تأثير مثل هذه القراءات على كتاباته اللاحقة بعد خروجه من السجن⁽¹⁹⁾.

(سأفتح قوسين هنا للتنويه إلى أن القارئ المهتم، وخاصة من الأجيال التي عاصرت أو تابعت الصراعات التي شهدتها حكم حزب البعث في سورية خلال ستينيات القرن الماضي، سيتفاجأ على نحو أكيد مما أورده الحكيم في مذكراته بشأن انتحار مدير الاستخبارات السورية في ذلك الوقت، عبد الكريم الجندي، بعد "فترة وجيزة من عملية تحرير حبش من السجن"، مما يوحي وكأن انتحار الجندي مرتبط بهروب الحكيم من السجن، الذي مثل "ضربة معنوية كبيرة لمدير الاستخبارات"، كما يقول حبش⁽²⁰⁾. في حين إن انتحار الجندي (أو قتله) يتصل فقط بالصراعات الداخلية في حزب البعث، حيث كان تيار حافظ الأسد، وزير الدفاع آنذاك، قد بدأ يقوى ويصلب عوده على حساب تيار صلاح جديد والعناصر الموالية له، ولا دخل لحبش وعملية هروبه، لا من قريب ولا من بعيد، بذلك!).

عبد الناصر "الحركة العربية الواحدة"

تكرر الأمر إزاء الموقف من موضوع "الحركة العربية الواحدة" الذي طرحه الرئيس جمال عبد الناصر، وقضية "وحدة الأداة التي تناضل من أجل الوحدة العربية". وقد شهدت حركة القوميين في العام 1964، خلافاً قوياً حول هذا الأمر، تمثل بوجود تيار فيها (مثله محسن إبراهيم ونايف حواتمة ومحمد كشلي وآخرون) دعا إلى حلّ الحركة والانضمام إلى "الاتحاد القومي"، حزب الرئيس عبد الناصر.

وقد جاءت هذه الدعوة، كما يوضح حبش، على خلفية المبالغة في الموقف من الحركة الناصرية والدور الذي تلعبه على الصعيد العربي، في مقابل التقييم السلبي لدور حركة القوميين العرب والتقليل من شأنها. ولعلّ أبرز مثال على ذلك، كما أضاف، موقف هذا التيار من الثورة التي كانت

(19) السابق، ص 163.

(20) السابق، ص 165.

اندلعت في جنوب اليمن ضد الاستعمار البريطاني آنذاك، ومسألة من يمثل الحركة الوطنية في الجنوب اليمني؛ "جبهة التحرير" بقيادة عبد الله الأضنح، أم "الجبهة القومية" فرع حركة القوميين العرب في اليمن بقيادة قحطان الشعبي⁽²¹⁾.

ويوضح الحكيم في الصفحات التالية من المذكرات، الدور الذي لعبته الاستخبارات المصرية في إضعاف "الجبهة القومية" باليمن، وكذلك دورها في "تعقيد الصلة مع عبد الناصر وعدم مقابلته له" بعد المؤتمر الثاني للجبهة (1969) الذي سجّل في تقريره السياسي "تقييماً لتجربة الأنظمة الوطنية"، وسياسة الجبهة إزاءها التي تقوم على "قاعدة التحالف والتعارض في آن واحد"، على الرغم من أنّ التقرير "لم يحمل أيّ نقد لشخص عبد الناصر الذي كنا نحترمه ونقدر انجازاته الكبيرة على الصعيد الوطني والقومي" كما يقول حبش في مذكراته⁽²²⁾.

ولكي يحافظ على وحدة الحركة، فقد اضطرّ الحكيم في اجتماع موسّع عقدته الحركة في بيروت (1964)، كما يقول، إلى التركيز على "إبراز دور الحركة من دون مبالغات، وعلى إبراز نواقص التجربة الناصرية، مع الإقرار بأنها تشكل المجرى الأساسي للحركة العربية الواحدة، وبأن حركة القوميين العرب هي مجرد رافد من روافد القومية العربية بقيادة عبد الناصر".!

لكن، على الرغم من النبرة النقدية التي يبديها حبش هنا للتجربة الناصرية، إلا أنّ الحكيم ومعه أغلب قادة حركة القوميين ومن ثم "الجبهة الشعبية"، بقوا جميعاً في رهان وتعويل دائمين على دور "الأنظمة الوطنية"، كما كانوا يطلقون عليها، وخاصة دور عبد الناصر شخصياً، وكأنّ ثمة حاجزاً يفصل بينه وبين نظامه والتجربة التي تنسب إليه!، غاضبين النظر عن كثير من الأخطاء والخطايا التي ارتكبتها هو ونظامه، سواء في المسؤولية عن هزيمة 1967، أم في طبيعة ومنوال حكمه المستند إلى إلغاء الحياة السياسية ومصادرة الحريات واللجوء إلى القمع المعمّم والاعتقالات.. الخ، وهو ما تكرّس في ما بعد في عدد من الدول التي صُنّفت بأنها أنظمة وطنية مشابهة لنظام عبد الناصر، وخصوصاً في العراق وسورية وليبيا!.

ومن اللافت للانتباه هنا أنه عندما امتنع عبد الناصر عن مقابلة حبش، كما ذكر آنفاً، فقد تحوّل الأخير إلى الاعتماد على العراق وتمتين علاقته مع حزب البعث الحاكم فيه، وهو ما تكرّر بعد

(21) السابق، ص 130.

(22) السابق، ص 178.

ذلك إلى حدّ ما في علاقته مع سورية، وتجلّى ذلك عملياً في التعويل على دعم بغداد لـ "جبهة الرفض" الفلسطينية، ومن ثم الرهان على هاتين الدولتين وعلى ليبيا في التصدي لمبادرة السادات (زيارة إسرائيل وبعدها التوقيع على كامب ديفيد)، من خلال قيام "جبهة الصمود والتصدي"!

الجانب المعرفي

يمكننا تلمّس طابع التجريب أنف الذكر من خلال عدم إيلاء قادة حركة القوميين العرب الاهتمام الكافي للجانب النظري المعرفي عمومًا، بما في ذلك الجانب المتصل بالقضية الفلسطينية والعدو الصهيوني، عملاً بمبدأ "اعرف عدوك"، أقله حتى أواسط الستينيات، إذ ينوّه الحكيم إلى أنه في النصف الثاني من عقد الستينات تفاعلت الحركة مع نخبة من المفكرين الفلسطينيين (يذكر منهم وليد الخالدي وبرهان دجاني)، وناقشت معهم "الرؤية الاستراتيجية للعمل الوطني الفلسطيني". ويعترف الحكيم، (بكل صدق وجرأة، وهذه ميزة سجّل له لا عليه)، بفائدة اللقاءات مع تلك النخبة، حيث جرى تسليط الضوء على العديد من القضايا التي يبدو أنها لم تكن محلّ الاهتمام الواجب من قبل الرواد المؤسسين للحركة، مثل أسباب هزيمة حرب الـ 48؟، والقوة التي كانت تحوز عليها "الهاغاناه" مقارنة مع قوة الجيوش العربية⁽²³⁾.

الأمر ذاته ينسحب تقريباً على موقف الحركة من هزيمة حزيران/ يونيو 1967، إذ اعتبرت أن أسباب الهزيمة تعود إلى "طبيعة البنية الطبقية والأيدولوجية للأنظمة العربية البرجوازية الصغيرة التي خاضت هذه الحرب، ومن ضمنها نظام عبد الناصر، رغم الاحترام الشديد الذي تكنّه الحركة لشخص عبد الناصر"، وفي ضوء ذلك سجّلت الحركة استخلاصاتها المباشرة لدروس الهزيمة مؤكدةً أن الجماهير المنظمة هي الأساس في عملية المواجهة مع إسرائيل، إلى جانب التركيز على العمل الوطني الفلسطيني وضرورة تصدي الشعب الفلسطيني لقضيته بنفسه، وخصوصاً لجهة اعتماد الكفاح المسلح وحرب التحرير الشعبية، وعدم الاكتفاء بحرب الجيوش العربية الكلاسيكية، والتشديد على أهمية العمل الجبهوي، كما حصل في تجارب الثورات التحررية في الجزائر وجنوب اليمن وفيتنام،

(23) السابق، ص 147.

بحسب ما جاء في المذكرات⁽²⁴⁾.

بيد أنّ المذكرات لم تُعر الأهمية الكافية للحديث عن تبعات هذه الهزيمة المدوّية وما شكلته بوصفها محطة نوعية بالنسبة للمشروع الصهيوني، وفي المقابل حجم خطورتها وانعكاساتها على العالم العربي، لجهة انكفاء الدول العربية على ذاتها ونهاية مشروع النهوض القومي العربي، والحلم بقيام الوحدة العربية وإقامة دولة قومية واحدة كان ينادي بها كثيرون، ومنهم حزب البعث والحركة الناصرية.

"الجهة الشعبية" وتجربة الانشقاق

تنضج مذكرات الحكيم بمدى تأثيره بالانشقاق الذي حصل في صفوف "الجهة الشعبية" سنة 1969، مع أنه لم يكن الأول من نوعه، إذ سبقه انشقاق مجموعة أحمد جبريل، لكن هذا الانشقاق يعزوه الحكيم إلى "الطبيعة العسكرية لمجموعة جبريل والضباط الناصريين في علاقاتهم مع المقاتلين وطبيعة خططهم ومتطلباتهم العسكرية"، فضلاً عن أنه "كان بين تنظيمين مختلفين؛ فرع حركة القوميين العرب، وجهة التحرير الفلسطينية"، في ما كان الانشقاق الثاني "داخل تنظيم واحد، هو تنظيم فرع الجهة الفلسطيني"⁽²⁵⁾، والأهم من ذلك، أنه جاء لدواعي أيديولوجية ونظرية وسياسية، وعلى خلفية يمين ويسار، إذ "كانت الجهة، من وجهة نظر الفريق المنشق، تشكل فصلاً يمينياً"، بينما من وجهة نظر الحكيم، "كانت الجهة تمثل يسار الثورة الفلسطينية الحقيقي، وكان الفريق الآخر يطرح أفكاراً يسارية مراهقة"، مشدّداً كذلك على دور "قوى فلسطينية وعربية يهّمها إضعاف الجهة وتفكيكها باستمرار"، مشيراً على وجه الخصوص إلى فتح والصاعقة، وبعض الأنظمة دون أن يسميها، إضافة إلى ما يصفه بـ"العامل الذاتي لبعض الأشخاص الذين أدّوا دوراً في تسعير الانشقاق وعدم الاحتكام إلى القوانين الحزبية"⁽²⁶⁾.

(24) السابق، ص 149، 150، 151.

(25) السابق، ص 171.

(26) السابق، ص 173، 174.

وبشيء من الحسرة، يترك الحكيم للقراء وللتاريخ، بعد عقود من الزمن، أن "يحاكموا بطريقة علمية، هل مثلت الجبهة الديمقراطية يسار الثورة الحقيقي وحدها كما كانت تدّعي؟ وهل مثلت الجبهة الشعبية اليمين فعلاً؟!"، مؤكداً أن "هذا الموضوع أدى دوراً سلبياً بالنسبة إلى الثورة الفلسطينية بوجه عام، وإلى اليسار الفلسطيني بوجه خاص"، ليستخلص أخيراً أنه "لو عالجت قوى اليسار القضايا والعلاقات في ما بينها بطريقة سليمة، لما كانت أمور الثورة وأوضاعها كما هي عليه الآن!"⁽²⁷⁾

وسرعان ما يتضح أن الحكيم، ردّاً على هذا الانشقاق، دعا في المؤتمر الثاني للجبهة إلى "تبني الماركسية"، خصوصاً أنه كان متهماً مع الرفاق الأساسيين في الجبهة بأنهم معادون للماركسية، (من قبل الفريق المنشق طبعاً). ثم يعود في مكان آخر إلى التأكيد على أنه كان "مشدوداً إلى بناء كادر واع"، وكأنه يريد أن يقول للفريق المنشق: "إنّ الجبهة ليست كما تظنون وتقولون، أي مجرد أناس مشدودين إلى القتال دون رؤية عميقة للثورة وأهدافها وأبعادها، بل تتسلّح بنظرية علمية ثورية ورؤية واضحة للوضع العالمي والعربي والفلسطيني.." ⁽²⁸⁾.

بعدها بسنوات قليلة، وأمام الانشقاق الثالث الذي واجهته "الشعبية" ولم يُعمر طويلاً (1972 بقيادة أبو شهاب)، يُقرّ الحكيم "خلاقاً لعدد كبير من قيادة الجبهة"، كما يقول، بأنه "كان هناك ثلاثة تيارات داخل الجبهة؛ التيار اليميني، والتيار المناضل، والتيار الذي كان مشدوداً إلى البنية المثالية لفكر حركة القوميين العرب"، مُعرباً عن اعتقاده أن التيار الأخير "يمكن أن يتحول إلى الفكر المادي الجدلي (الماركسي)، من خلال الثقيف وإحاطته بجو رفاقي وعدم استفازة"⁽²⁹⁾، وهو الموضوع الذي سجّله حبش ضمن وثيقة تنظيمية أطلق عليها اسم "التحوّل"، أيّ "تحول تنظيم برجوازي صغير إلى حزب ماركسي استناداً إلى ظروف موضوعية وعوامل ذاتية".

وفي الواقع فإنّ الانشقاقات التي حصلت في الجبهة الشعبية لم تكن بعيدة عن وقع هزيمة حزيران وانعكاساتها في الساحة الفلسطينية، إذ دفعت التيارات المنضوية داخل حركة القوميين العرب إلى إجراء مراجعة نقدية شاملة لمنطلقاتها الفكرية ومواقفها السياسية. وتمخضت هذه المراجعة عن اتجاهين على الأقل؛ نادى أولهما بالقطيعة مع حركة القوميين العرب وما تمثله من مواقف

(27) السابق، ص 174.

(28) السابق، ص 180.

(29) السابق، ص 213.

فكرية وأيديولوجية تشكل "نموذجاً لردود الفعل الفاشية التي كثيراً ما تظهر في أوساط يمين الطبقة المتوسطة والبورجوازية الصغيرة"، والذهاب عوضاً عن ذلك، نحو "إنشاء منظمات قطرية ماركسية لينينية تستند إلى أسس فكرية وتنظيمية جديدة"، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه محسن إبراهيم ونايف حواتمة ومحمد كشلي.

فيما نادى ثانيهما بضرورة استمرار "حركة القوميين العرب" وعدم تجاوزها تنظيمياً، مع انتقاد تجربتها وفق المنهج المادي الجدلي، والتعويل على إمكانية تحويلها التدريجي إلى حزب ماركسي. لينيني، وعلى ذلك تم تأسيس حزب العمل الاشتراكي العربي (1970)، كما يذكر باسل الكبيسي في كتابه عن "حركة القوميين العرب"⁽³⁰⁾.

بيد أنّ تشكيل "حزب العمل الاشتراكي العربي" برئاسة هاشم علي محسن (ومن خلفه جورج حبش)، كان بمثابة تصفية لحركة القوميين العرب، شكلاً ومحتوى واسماً، ولكن من دون الإعلان عن ذلك في شكل رسمي. فتبنيّ هذا الحزب لاستراتيجية "الوحدة القومية للطبقة العاملة العربية" أساساً للوحدة العربية، والعمل على بناء "الحزب الشيوعي العربي الموحد" من المحيط إلى الخليج، بديلاً من "وحدة الأمة العربية أساساً للنهوض العربي وتحرير فلسطين"، أضفى دلالة ومؤشراً على "حركة قوميين عرب" معكوسة ونقيضة للحركة الأم التي عرفناها في البداية.

"أوراق" من سجن "الشيخ حسن"

ضمّ كتاب "صفحات من مسيرتي النضالية" ملحقات ثلاثة، أحدها "أوراق مهربة" تحتوي على يوميات ومذكرات كتبها الحكيم في سجن "الشيخ حسن"، الذي كان نزيلاً فيه في سورية عام 1968. وما يلفت في هذه اليوميات هو صدق المشاعر وحميمية الانفعالات والأحاسيس التي تضمنتها والتعبير عنها بمنتهى العفوية والتلقائية والجرأة. ولعلّ المقطع الذي سأقتطفه منها (من الورقة رقم 5)، يشكل مثلاً على ما أقول:

"ما زالت نقطة الضعف فيّ هي عاطفيتي وتصوري لعلاقات مثالية خيالية بين البشر والأصدقاء. الواقع أقوى من كلّ خيال، وعندما تتضح هذه الحقيقة أشعر بالصدمة الشديدة. من الخطأ إحاطة

(30) صدر الكتاب عن دار الطليعة ببيروت.

علاقاتي بالناس والأصدقاء بهالة من الأوهام والمثاليات، ولا يجوز أن نتوقع من البشر أن تكون فوق البشر.

اليوم شعرت بالدموع الساخنة على وجهي وأنا أقبل صورة هيلدا وميساء ولهى. أعتقد أن هذه الدموع هي التي أراحتني قليلاً، وهي سبب هدوئي نسبياً الآن. فتح رحيل علي الزنزانة والدموع على وجهي. خجلت من نفسي. لقد فاجأه منظري. لعله ما كان يتوقع يوماً أن يراني بهذا الشكل. إن صورتي في ذهنه أنني أقوى من كل هذه الظروف. تحدثنا قليلاً وأعتقد أنه فهمني. رحيل بالمناسبة رائع، شخصية قوية، ذكي وواقعي ومرح. هذا النوع من الناس هو الذي يصمد للحياة وظروفها..".

وأمام كل هذا الصدق والحميمية والجرأة التي يكتب بها الحكيم من سجنه، (والتي يتفهمها ويقدرها كل من مرّ بأوضاع السجن، أو بأوضاع صعبة مشابهة)، هل بوسعي أن أتجرأ وأقول إن "العاطفة والأوهام والتصورات المثالية" لم تقتصر لدى الحكيم على علاقته بالبشر والأصدقاء فحسب، بل لعلها وسمت الكثير من علاقاته التنظيمية والتحالفية مع القوى السياسية وبعض العواصم العربية، وكانت للأسف محدّداً كذلك، للكثير من أفكاره وتصوراته ورؤاه السياسية والفكرية، ولأحلامه العظيمة أيضاً التي تكسّر وتحطّم معظمها على صخرة الواقع العربي الصعب والاستثنائي بكل نكباته وهزائمه وإحباطاته؟!

في "عطب الذات" لبرهان غليون: الرمل لا يملك النهوض بنفسه

علي العائد⁽¹⁾

يذكر برهان غليون في كتابه (عطب الذات: وقائع ثورة لم تكتمل 2011 - 2012) ملاحظة على زيارته مكاتب المنظمات الفلسطينية في الأردن بمرافقة ميشيل كيلو، بعد هزيمة حزيران 1967، يقول فيها إنه اكتشف "القدرة الفائقة للأمين العام للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، نايف حواتمة، على الاستغراق في النظرية"، في مقابل "الديناميكية الجسدية التي كان يفرض من خلالها ياسر عرفات نفسه وقيادته على الجميع".

عند هذه العبارة - الملاحظة، لا يحتاج من عايش المأساة السورية خلال أكثر من ثماني سنوات، إلى كبير جهد للشرح، أو التأويل. ما يحتاج إليه مجرد مقارنة، وقليل من الاصطياد في الماء السوري العكر، ليجد أن غليون، ومن دون أن يقصد، وضع نفسه، في كتابه هذا، في مقابل حواتمة، في حين افتقدت الثورة السورية "ياسر عرفات"/ها، وما تزال تبحث عنه.

في الكتاب الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2019 أناشيد ولطميات لا تنتهي، يختلط فيها العام الذي يتعلق بشعب الثورة السورية المخدول من "قادته"، بالذاتي الذي أتقن غليون فيه رواية الأحداث كشاهد على حركة قطار دالامير، الذي كان يجلس فيه مع الرياضي الفرنسي ثابتاً في مقابل عالم متحرك. ولأن القطار كان مسرعاً، أو إن بيننا وبين 2012، حين استقال غليون من رئاسة المجلس الوطني، أكثر من سبع سنوات، لا بد أن نعذر ذاكرة السياسي إن فاته وضع الأحداث في خط زمني متسلسل، لكننا لا نعذر الأكاديمي إن قصر في ذلك. على كل حال، لا ينجو سوري واحد من هذا اللوم عند هذه الجزئية، فكثافة الأحداث، والدم، والآلام، والرحيل، والتهجير، واللجوء، والنزوح، ألفت ليس الذاكرة فقط، بل حتى وجدان كثير من السوريين، الذين صحَّ فيهم وصف السلفي عدنان العرعور "معارضة الفنادق"، من دون أن يكون بينهم الدكتور برهان غليون، حتى وإن قصده العرعور بكلامه هذا.

(1) علي العائد: كاتب وصحافي سوري.

بعد هذه السنوات التي قد تأكل من الذاكرة ما قد تأكله، فتحرف الباحث من مقاصد بحثه، أو السياسي عن تبرير أخطائه، كان أخرى بالبروفيسور غليون أن يجلس إلى جانب الفيزيائي الإنكليزي نيوتن، ويستعيد لحظات ما قبل تحرك القطار، أو لحظة انطلاقه، ويسايره بذاكرته، وبشهادات المعاصرين للأحداث، أي يقف إلى جانب نيوتن ثابتاً في أرضه وهو يراقب القطار المتحرك.

نُخبٌ غير منتخبة

في الفصل الأول من الكتاب، يعود غليون إلى نهايات الستينيات، ليرسم صورة عامة لمقدمات ثورة السوريين قبل أكثر من أربعين سنة، وصولاً إلى اللحظة الحرجة التي أطلقت الثورة ففاجأت السوريين قبل غيرهم، لكن تلك المقدمة التاريخية السياسية أغفلت الجانبين الاجتماعي والنفسي، فصبّ الدكتور غليون عصارة خبرته على رؤوس الأحزاب والنخب التي تصدرت المعارضة السورية الإسطنبولية، الفندقية منها والفيسبوكية، متيبياً ربما إطلاق صفة العطب على الذات السورية، مستثنياً نفسه من هذه الصفة، بوصفه نخبياً وسورياً في آن معاً.

نعم، وبالتأكيد، الذات السورية معطوبة في النتيجة. ظهر ذلك جلياً في سنوات الثورة، بل إن حرارة رجل الثورة زادت من تمايزات السوريين، المواطنين الناشطين، وغير الناشطين، النخب التي تصدرت، أو النخب التي تقاعست، فظهر الانحراف المعياري بعيداً عن أي وسط حسابي إحصائي تتميز به المجتمعات المتماسكة إزاء قضية أو مسألة ما، مهما تكن. قل إن شئت إن النظام الأسد قد جفف منابع العقل والتدبير عن سياسي المراحل الأولى من حكم حافظ الأسد، الذين ما يزال قسم معتبر منهم حيّاً وفاعلاً ويفتي في السياسة بالطول والعرض، مستمرين في مواقفهم الشجاعة من الاستبداد المقيم. لكن تقديرنا لتلك الشجاعة من ذلك الجيل، ولإنكار الذات، لم يوصل الثورة إلى أهدافها، ولن يوصلها. فالجيلان الثاني والثالث من الشباب السوري، اللذان نزلا إلى الدنيا السورية في أواسط عهد حافظ الأسد، وفي عهد الأسد الابن، إذا افترضنا أن الجيل الأول عاصر عهد الانفصال حتى انقلاب حافظ الأسد على البعثيين، هم من فجروا الثورة، وفاجؤوا أنفسهم قبل أن يفاجئوا آباءهم. أبناء هذين الجيلين لم يكن في وارد خبراتهم سماع تنظيرات الآباء، وما كان في النية أن يصبحوا معتقلين، أو شهداء، أو لاجئين، بالطريقة التي وجدوا فيها أنفسهم، على الرغم من شجاعتهم في تحمل مسؤولية خيارهم، وصبرهم على مواجهة ما وجدوا أنفسهم أمامه. ومن فجر هذه الثورة كان الأولى به، حقاً، أن لا يعترف بخبرة أولئك الآباء الذين فشلوا في إكمال مسيرة الثورة، بل أسهموا

في إغراقها بالدم والآلام، بعجزهم، وأنانيتهم، وسوء إدارتهم، منذ اللحظات الأولى لتشكيل المجلس الوطني السوري عام 2011، ومن ثم بعد تشكيل الائتلاف الوطني السوري لقوى لثورة والمعارضة في نهايات عام 2012، وحتى أيامنا هذه، حيث أصبحت المؤسسات المعارضة، السياسية والعسكرية، مستتبعة لدول بعينها، وبشكل "شفاف" لا يحتمل أي خطأ في التأويل.

إذاً، عطب الذات الذي أراده غليون في عنوان كتابه الذي أثار التساؤلات، ويقصد به شركاءه في المجلس الوطني، وفي مكتبه التنفيذي، والمكتب الإعلامي، وفي العلاقة مع الفصائل العسكرية المشكلة للجيش السوري الحر، لا يقتصر على هؤلاء، بل يمتد إلى الناشطين الذين سلموا ثورتهم إلى هؤلاء، بمن فيهم غليون (وإن كنت أعيد أنني أثق في سلامة ضميره)، ويمتد إلى الفصائل العسكرية التي أجّرت بنادقها مبكراً، وإلى الذات السورية المفرغة من أوليات العمل السياسي، وإلى الذات السورية غير القابلة للانقياد إلا لزعيم قوي الشخصية، ووافر الخبرة، لم يمثله الدكتور برهان غليون، مع الأسف، أو خلفاؤه في المجلس الوطني، ومن ثم في الائتلاف الذي وُلد معطوباً، شأنه شأن المجلس الوطني، منذ لحظة تولي الشيخ الحسني، أحمد معاذ الخطيب، رئاسته.

نقد لا لزوم له

في اعتقادنا، إن العطب السوري، بمعطياته النفسية – الاجتماعية، لا يقتصر تتبع أسبابه على تجفيف النظام قدرات المجتمع السوري، بأفراده ونخبه وأطره، فهناك نوع من حالة فيروسية مستوطنة في الذات السورية، قد يكون إسهامها في هذا العطب 10 في المئة (ليس على سبيل الإحصاء)، لكنها مؤثرة في استمرار ذلك العطب أكثر من 90 في المئة التي يسهم فيها النظام، والتي تهاوت في لحظات مع أول صرخات الشباب المنتفضين في درعا يوم 18 آذار 2011، ما يعني أن علاج إسهام النظام في العطب كان تلك الشجاعة التي تغلبت على خوف الأبناء، بينما تصعب معالجة الفيروس المسبب للعطب عند نخبة المجلس، كما جرى شرحه من قبل غليون عبر أمثلة كثيرة في الكتاب الذي نتداول الحديث عنه.

لكن هذا العلاج لن ينجح بإجراء نقد لتجربة الثورة السورية، في شقيها السياسي والعسكري، ولا يفيدنا إن قام الدكتور غليون بنقد ذاتي لتجربته الخاصة في قيادة المجلس الوطني السوري، وهو ما لم يفعله في كتابه هذا (لعله يقوم بذلك في كتاب مكمل، كما ألمح في الندوة التي عُقدت في مكتبة

الشبكة العربية للأبحاث والنشر في اسطنبول بمناسبة صدور الكتاب).

لو كان النقد يفيد في هذا المجال، كان أحرق بنا تطبيق وصفة الثورة التونسية، أو مانيفست الثورة الفرنسية، أو حتى الليبية التي توصلت إلى قتل الدكتاتور بعد شهر، وما تزال تعالج آثار العطب الذاتي الخاص بليبيا منذ خريف 2011. بالطبع لا يفيد ذلك، لأن الثورة التونسية لم تنجز شيئاً من استحقاقاتها، وإن كانت الأكثر نظافة بين ثورات الربيع العربي، من حيث إنها الأقل دموية بين شقيقاتها. ولأن الزمن يتغير، فلن يستفيد السوريون من النقد الذاتي الذي قد يجريه برهان غليون، أو غيره، في إنجاز ثورتهم المقبلة، التي سيطول زمن قدومها، وقد يمر زمن من فئة جيل، أو أجيال، قبل أن تبدأ ثورة جديدة، وعندها سيكون كل من عاش هذه المدة في أرشيف الزمن الذي يتسع لكل شيء.

نعم، اختلف غليون مع أعضاء المجلس الوطني ومكتبته التنفيذي، من قوى "إعلان دمشق للتغيير الديمقراطي"، أو مجموعة الـ 74 (مجموعة العمل الوطني)، لكن "الرئيس" لم يكن في حجم المسؤولية الشخصية والتاريخية، ولم يكن رئيساً بالمعنى التام للكلمة، واكتفى، آنذاك، بتنظيرات "نايف حواتمية"، كونه افتقد كاريزما ياسر عرفات، وبراعماتيه التي ما يزال الفلسطينيون يسترشدون بها حتى بعد 15 من اغتياله المعلن، على الرغم من تمتع (أبو عمار) بأخطاء سياسية يستحق عليها الانتقاد.

لم يكن برهان غليون في حجم مسؤولية قيادة المجلس الوطني منذ البداية، حيث يروي في الصفحة 107 من الكتاب أنه اشترط ألا يزيد عدد أعضاء المجلس على 60 عضواً. لكن في أثناء التحضير لعقد المؤتمر الصحفي للإعلان عن ولادة المجلس، فوجئ بهجوم ما أسماه أعضاء مؤتمر (الطاولة الثانية)، من مكان قريب إلى القاعة، ينددون ويتوعدون، ويحاولون اقتحام القاعة. المهاجمون وقعوا ضحية خديعة الإخوان المسلمين. وبحسب الدكتور غليون، قسم الإخوان المسلمون أنفسهم بين قاعتين، خوفاً من عدم التزام (مجموعة العمل الوطني)، فكان ذلك بمنزلة الخطة البديلة للإخوان، بجمعهم 250 عضواً في اجتماعات (الطاولة الثانية). المهم في الأمر ليس تصرف جماعة الإخوان المسلمين هذا، بل ما جرى بعد ذلك، إذ حاول رئيس المجلس استرضاء الغاضبين، فكانت النتيجة توسعة مهولة للمجلس قبل أن يُولد، من 60 إلى 140 عضواً، أي مرتين وثلاث فوق ما كان يفكر فيه غليون، وحتى لو لم يدخل أي من أعضاء الطاولة الثانية في المكتب التنفيذي للمجلس!

هذا بالضبط هو أحد جواهر العطب المبدئي الذي جرّ الخراب على المجلس الوطني، وعلى قيادته، ورئيسه، وعلى الشعب السوري، الذي بدأت ثورته تتسلح بشكل واضح بالتزامن مع ولادة المجلس الميث في 2 تشرين الأول/أكتوبر من عام 2011.

حرب ضد احتلال

يُذكر برهان غليون أنه وصف الحكم الأسدي، مبكراً، في كتابه (بيان من أجل الديمقراطية) بأنه نظام الاستعمار الداخلي والاحتلال. وهذا ليس لدعم فكرة استحالة إسقاط النظام بالسياسة والمظاهرات السلمية، بل إنه بحسب فقرات مطولة في الكتاب الذي بين يدينا كان يبث الحسرات لأن الثورة تسلحت، حتى مع استيعابه وتصوره أن التدخلات الإقليمية والدولية كانت تفوق قدرة السوريين العملية والنفسية على رفض التسلح. تسلح الثوار، وتعسكرت الثورة، وانهمرت على المقاتلين الأموال المشروطة باستخدام محدد، ولغايات ممولين متضاربة متقاطعة.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما ينقله غليون عن توقعاته لعام 2011 في مقالة نشرها موقع (الجزيرة نت) بعنوان (عام القلاقل والاضطرابات والتحويلات)، سنتذكر عناوين كتب الأبراج التي تروج أسواقها في نهايات كل عام، وسنطلب من الدكتور غليون تذكيرنا بعام واحد فقط، سورياً على الأقل، منذ انهيار الدولة العثمانية، لم يكن عام (القلاقل والاضطرابات والتحويلات)، قبل الانتداب الفرنسي، معه وبعده، مرحلة الاستقلال، وحقبة الانقلابات، ثم الوحدة والانفصال، واستيلاء حزب البعث على السلطة، والصراع عليها حتى انفراد حافظ الأسد بالحكم الذي قرّرت فيه الدكتاتورية "إلى الأبد".

عطب النخب

في "شهادته" على زمن ربيع دمشق، متضمنة بيان الـ"99"، و"إعلان دمشق"، ونشاط المنتديات في أول عهد بشار الأسد في الحكم، لم يقسُ برهان غليون على شركاء السياسة، في مرحلة مسترخية، مقارنة مع ما بعد 2011، بل كان يطالب رفقاءه برفع سقف مطالبهم، وعدم تسلم رسائل التهديد، والاستسلام للقرارات الهمايونية للمخابرات، ليقنع رياض سيف بإعادة فتح "منتدى الحوار الوطني"

في بيته في ضاحية صحنايا، ويروي بشكل درامي فعلاً الساعات الطويلة للمحاضرة التي أعقبتها من اليوم التالي اعتقالات لأبرز الوجوه التي حضرت وشاركت في المحاضرة، من دون أن يكون المتحدث من بينهم، لأنه يحمل جواز سفر فرنسي، أو لأن له صفة اعتبارية خشي النظام أن يغامر والحالة هذه في اعتقاله، أو مضايقته، خاصة أنه بات يزور سورية كل صيف ابتداء من عام 1996. وحين قرر النظام النظر إلى الدكتور برهان غليون بوصفه مواطناً سورياً، بدأت الاستدعاءات، في الذهاب والإياب، إلى فروع المخابرات، وإلى أمن المطار، لكن المدعو كان يُعامل بطريقة لبقة في ما عدا الإجبار على المراجعة، حتى يملأ من هذه الحالة، ويقرر عدم العودة إلى سورية، أو ألا يشارك في أي نشاط سياسي علني أو سري.

الرواية نفسها تستمر في ما بعد ولادة المجلس الوطني، لكن مع اصطدام غليون بالعطب السوري الذي اكتشفه حديثاً، فيؤكد أن "معجزة حصول اتفاق سياسي بين الأحزاب والقوى والتجمعات والشخصيات الناشطة في الداخل لم تحصل"، ويقصد "معارضة الداخل"، في إطار إشارته إلى موقف "هيئة التنسيق" التي وقفت عقبة في وجه توحيد المعارضة، للحصول على مقعد سورية في جامعة الدول العربية، ومن ثم الانتقال للحصول على مقعد في هيئة الأمم المتحدة، ولو بصفه مراقب، إلى حين إسقاط النظام.

يضيف "لم يكن أحد يشعر بقيمة مشاركة أحد، حتى لا أقول لا يثق بمساهمته" في تعليق على تشتت المكتب التنفيذي للمجلس، والفردانية التي طبعت تصرفات أفرادها، وعن الثقل النوعي الذي مارسه أعضاء "إعلان دمشق" في المجلس، مسترشدين براديكالية رياض الترك من مكان إقامته السري في سورية، مثل المطالبة بأن تكون ولاية رئيس المجلس شهراً واحداً فقط، ليرد غليون على المتحدث باسم (الإعلان): ما رأيك لو نجعلها أسبوعين!

وفي رأي غليون "تبني ممثلو (إعلان دمشق) موقف الوكيل الحصري للخط الجذري، وألحقوا جميع من يخالفهم الرأي بالموقف المساوم الجاهز للتسليم، أو التسوية السياسية مع النظام". ومن هنا، بدا أن الذي عطل أعمال المجلس، في المرحلة التي حصل فيها على اعتراف 140 دولة، هو إعلان دمشق، وليس الإخوان المسلمين، الذين ما تزال تُكّال لهم الاتهامات إلى اليوم، من دون أن ينال المعطلون الآخرون نصيبهم من الوزر، بما في ذلك المجلس الوطني الكردي الذي استهلك معظم وقت المكتب التنفيذي في الشهرين الأولين من عمره لكسب ثقة القيادات الكردية، والتوصل إلى أرضية مشتركة للتعاون بين الطرفين، بحسب ما يرد في الكتاب.

ويؤكد غليون أن مسعود البرزاني كان المهندس الرئيس لسياسة المجلس الوطني الكردي "وما من شك في أن بعض الأطراف الإقليمية والدولية، التي لا تشكل استعادة الكرد السوريين حقوقهم القومية إحدى أولوياتها، قد أدت دورًا في تشجيع قادة هذه الأحزاب على الاعتقاد بأن تعثر الثورة السورية يقدم لهم فرصة لا تعوض من أجل تحقيق أهداف الكرد التاريخية، وقيادة حرب تحرير قومية كردية تكون طليعتها الحركة الكردية السورية". وهنا، لا يفوتنا، أو يفوت صاحب الكتاب، الإشارة إلى التشابه الدال بين تسمية (المجلس الوطني السوري)، و(المجلس الوطني الكردي).

التدخل الأجنبي

"ما كان يشكل مشكلة ليس السلاح، وإنما فلتان السلاح"، هذا ما يقوله برهان غليون عن تسليح المعارضة، معترفًا أن ظهور السلاح الفردي ظهر مبكرًا في عام 2011، دفاعًا عن المتظاهرين السلميين، قبل أن يرسم النظام استراتيجية دفع المعارضة إلى التسليح، وجرها إلى الملعب الذي يتفوق فيه. مع ذلك، يؤكد "فإن فكرة التدخل الأجنبي بقيت خلال الأشهر الأولى هামشية وغامضة، ما دامت الثقة قوية بالذات عند جمهور ثوري فخور بمواجهته بصدوره العارية لنظام قاتل".

ولمعالجة فلتان السلاح، اتفق المكتب التنفيذي للمجلس، في آذار 2012، على إنشاء مكتب عسكري يرأسه العميد الركن المتقاعد هاشم عقيل، للتفكير في إمكان توحيد الكتائب، ووضع حد للفوضى العسكرية القائمة، لكن ذلك كله بقي كلاً، حيث يروي غليون تفاصيل العلاقة مع العقيد رياض الأسعد الذي استمر في مهاجمته طيلة ترؤسه المجلس، مرجعًا هذا الخلاف إلى إصرار الأسعد على قيادة الجيش الحر، وعدم الإقرار بأن المرجعية السياسية للجيش الحر تعود للمجلس الوطني، وتبني خيارات راديكالية كلامية، على الرغم من عدم وضوح هيكلية هذا الجيش، ولا مصادر تمويله، أو وحدته، أو حقيقة وجود إجماع من فصائله تعترف بالعقيد الأسعد قائدًا له.

والحال كذلك، فقد وصلنا، نحن السوريين، في عام 2013، إلى سيطرة التيارات السلفية الجهادية على الثورة، مع ظهور النصرة، وإعلان ولائها للقاعدة، ثم تطور داعش، وإعلان دولة الخلافة، بعد عامين كانت تحاول فيهما الثورة أن تكون سيدة عام 2011 بسلميتها، وبسلاحها معقول الانفلات عام 2012.

أما ما جرى قبل ذلك، وفي ما بعده، فكان زوال الاعتقاد "أن العالم موجود قربنا، وأن التطهير العرقي الذي شهدته بعض البلدان الأفريقية لم يعد ممكناً، أو ليس ممكناً في بلد مثل سوريا، على بعد أميال من الديمقراطيات الغربية".

عودٌ على بدء

تحت عنوان فرعي حمل العبارة (صناعة النخبة أو التعقيم السياسي)، ينفي برهان غليون أن يكون سبب الفقر الذي تتمتع به النخب السياسية العربية، والسورية على وجه أخص، عاهة ولادية، أو خلقية، أو علة وراثية ترجع إلى الثقافة والهوية السورية، أو العربية، أو الإسلامية؛ إنه النتيجة الطبيعية لقواعد الانتقاء التي يضعها نظام السلطة لتأمين حاجته من الأطر والكوادر الإدارية والمدنية وبشكل خاص السياسية التي يعتمد عليها في إدارة الدولة وقيادة المجتمع وتسييره.

بالطبع، لا يعود العطب إلى مكونات جينية في دم وخلايا السوريين، أو في شكل وحجم جماجمهم. لكنه لا يعود، أيضاً، فقط، إلى ما مارسه نظام الأسد خلال أكثر من أربعين سنة من حكمهما، وما مارسه حزب البعث منذ استيلائه على السلطة في 8 آذار 1963، بل إلى نوع من الفردانية التي أظهر فيها السوريون، في تاريخهم القريب ما بعد الاستقلال عن فرنسا، من المواهب الفردية الكثير في كل مجالات العلوم والفنون، سوى الاجتماع، فأظهروا أنهم يشتركون مع إخوانهم عرب الصحراء في الصفة الفيزيائية للرمل، الذي لا يملك أن ينهض بنفسه مهما فعلت. فقط في حالة مزجه بمادة أخرى، غير الماء، يمكن أن يتشكل الرمل على هيئة متماسكة. وهذا ما لم يستطع فعله البروفيسور غليون برمل المجلس الوطني، ومكتبه التنفيذي، ومكتبه الإعلامي، وبالفصائل العسكرية التي لم تشكل أي جيش سوري حر في يوم من الأيام، وظل ولاؤها لمال الغرب والخليج، قبل أن تتبخر هي نفسها على وهج الرمل السوري مع انقطاع ذلك المال.

بطريقة ما، قد يكون الدكتور غليون أدرك "حقيقة" هذا الاجتهاد منا، لكنه أحجم عن التصريح به في الكتاب، واختار أن يخص رفقاءه في المجلس الوطني فقط بالصفة الرملية. دالتنا إلى ذلك حديثه عن زيارة وفد المجلس الوطني إلى موسكو، واستماعهم إلى خطبة طويلة من وزير الخارجية الروسي، سيرغي لافروف، عن التدخل الغربي في سورية، ورفض موسكو لذلك، متجنباً الحديث عن الثورة، وأحقيتها بالمساندة للتخلص من النظام الدكتاتوري. أيقن غليون بعد هذه الزيارة أن موسكو تحاول

من خلال تدخلها في سورية معالجة كبريائها الجريح أمام الغرب الذي يعاملها معاملة دولة من الدرجة الثانية، ويفرض عليها العقوبات الاقتصادية، كما لو كانت من دول العالم الثالث، أو العاشر، وأن الهدف من تدخلها ليس الاصطفاف إلى جانب بشار الأسد، بل معاندة أوروبا وأميركا في سورية، وفي القرم، وفي أوكرانيا، وغيرها، متى استطاعت. وهذا ما نقله غليون إلى الأوروبيين، من أن مشكلة روسيا في سورية ليست مع السوريين، بل مع أوروبا وأميركا في سورية.

ربطاً بما سبق، فردانية السوري تشترك مع الكبرياء الجريحة لروسيا، ومع أولوية الاقتصاد للجمع بين الأوروبيين، والأميركيين بين أنفسهم، تحت ظلال الليبرالية الاقتصادية. وإذا كان علاج استمرار تماسك أوروبا، وأميركا، مجتمعتين، أو كل منهما على حدة، هو في استمرار قوة الاقتصاد؛ وعلاج الكبرياء الجريحة لروسيا في انتزاع الاعتراف بها بصفتها قطباً عالمياً، فإن علاج التذمر السوري غير ممكن على المدى القصير، مع استحالة العودة إلى الشكل الدكتاتوري نفسه لنظام الحكم، واستحالة ظهور "مهدي منتظر" يقود شتات السوريين في الداخل والخارج، واستحالة اجتماعهم على علم واحد، أو قائد واحد، أو هدف واحد وواضح، واستحالة الوصول إلى لاصق اقتصادي يجمع أنوات السوريين ليدافعوا عنه من باب المصلحة المشتركة.

ومثال على أهمية هذا اللاصق، فكرت 12 ولاية أميركية غنية بعد الأزمة الاقتصادية العالمية في عام 2007، بالانفصال عن الولايات المتحدة، في عودة طبيعية إلى فكرة الأخ الغني والأخ الفقير، ذريعة تلك الولايات أنها قد لا تتحمل رفع المستوى الاقتصادي للولايات الفقيرة، في ظل أزمة متدحرجة قد تتدهور معها مستويات الرفاهية لـ "مواطني" الولايات الغنية، ما يدل على أن الاقتصاد مترجماً إلى دولار في الجيوب هو اللاصق الذي يجعل الولايات الخمسين للولايات المتحدة متماسكة.

من هنا، تأخذ الصفة الرملية مفهومها العالمي، فكل شعب، وكل أمة، تحتاج إلى لاصق يجمعها، في كل مرحلة من مراحل حياة كل أمة. لكن العالم العربي فقد لاصق القومية العربية منذ سقوط بغداد تحت الاحتلال الأميركي عام 2003. وفي سورية، قلب العروبة النابض، ولأن نظام الأسد نجح في ابتلاع الدولة والمجتمع، خلال أربعة عقود، ولا يوجد لاصق اقتصادي يعول عليه في المدى المنظور، سيبحث السوري عن منطق السوق الخاص ليحقق منفعة الفردية، وهو ما فعلته "سياسياً"، وتمازاً، مكونات المجلس الوطني، من اليسار واليمين، والمستقلين، والعشائر، بموازاة استزلام المقاتلين لأصحاب المال والسلاح.

فقط، في النهاية، يمكن أن يكون لاصق السوريين قائد لم يظهر بعد، ديمقراطي مرحلي، أو دكتاتور يميني مرحلي، يعفينا من الاجتهادات السوسيولوجية عن الفردانية وتذلل الفرد والمجتمع، ليعيد لصق مكونات الفرد السوري، ووضعه على طريقة المواطنة تجاه مواطنه الآخر، قبل أن يكون تجاه النظام الدكتاتوري. وعندها، يمكن الحديث عن ثورة تسير باتجاه وطن سوري، ومواطن سوري، وديمقراطية، واقتصاد، وإرادة عيش مشترك.

أخيراً، كان يمكن للكاتب أن ينشر فقط 200 صفحة من كتابه هذا للإحاطة بموضوع (عطب الذات)، أي الفصول الثلاثة الأولى التي تنتهي باتصال عدنان العرعور به للاعتذار عما تقوّل به على شخص غليون من افتراءات.

مرايا الذات في عصر الديجتال

قراءة في كتاب أنا (أوسيلفي) إذن أنا موجود

نادرة خوجه

مَن يكثرث اليوم باللغة والوجود والمعنى؟ من يحفل بالمشروعات الإنسانية الكبرى؟ من ما يزال يؤمن بالصدقة والحب والعهد طويلة الأمد؟ من يحمل الآن همًا كونيًا ويأمل بثورة إصلاحية أو حركة تنويرية؟ من لديه القدرة والوقت لخلق مفهوم وتطويره ومراقبة دورة حياته؟ من يفكر اليوم في مفهومات مثل الذات والزمان والمكان والوجود؟ هل نحن شهود على موت الواقع ونهاية الإنسان بوصفه كائنًا واقعيًا؟ ثمة لحظة اندهال فريدة يعيشها العالم، لحظة تبادل للأدوار بين الصورة وأصلها، لا يبتعد فيها الأصل من صورته فحسب، بل يتم طرده نهائيًا، هي لحظة اندهال غريبة ومخيفة، لا تنتصر فيها النسخة على الأصل، بل تحلّ محله وتحوز نفوذه وسلطته ومعناه. هل هذه هي غواية السيلفي كـ "هوية إنسانية جديدة"، أم هي بالأحرى آلة السيلفي، بوصفها آلة تعمية غرضها الوحيد إعادة توليد وهم الواقع؟

تحت هذه الخطوط العريضة، ترصد الكاتبة والمحللة النفسية الفرنسية إلزا غودار Elsa Godart، في كتابها (أنا أوسيلفي، إذن أنا موجود)، ترجمة الناقد المغربي المرموق سعيد بنكراد، الصادر حديثًا عن المركز الثقافي للكتاب في بيروت عام 2019، مشكلةً وجود الأنا وتحولاتها في العصر الافتراضي، وما يستتبع ذلك من تغيرات جذرية في بنية الوجود وتصورات، وما طرأ من تغيير في طريقة التعااطي مع الذات، في عصر الثورة الرقمية.

عصر الـ "هنا والآن"

نحن شهود على ميتات تلاحق كل شيء، من موت الفن، إلى موت التاريخ، مرورًا بموت المؤلف وموت الحقيقة. ها هو العالم يودّع أخيرًا كلّ الفلسفات المؤسسة على فكرة الزمان والمكان، كمبادئ

متعالية أو قبلية. لقد قذفت بنا الشاشة، كموضوع يحدد ويسوّر علاقتنا بالعالم، داخل تصور جديد للزمان والمكان، وألقت بنا -بما هي ضامن جديد لوجودنا- في آفاق فضائية سديمية، بحدود متلاشية ومختفية. لقد تشظّى الواقع من حولنا وسُحق وأعيد خلقه بواسطة عدسة الكاميرا، وصرنا نعيش اليوم وفقاً لنمط وجودي ذري، كسجناء في فضاء أفقي بلا عمق، لا تتوقف المسافة الواقعية داخله عن التقلص. نحيا في مجال ديكتالي مطلق لا تتوقف المسافات الافتراضية فيه عن التمدد، لا نتحرك فيه، بل يحركنا ويتحكم فينا كأحجار دومينو مشلولة ومستلبة، وتشترك جميعها في حتمية السقوط. لقد انكفأ المكان والزمان أحدهما على الآخر؛ فتحورت أبعاد الزمان، واختصرت امتداداته بعد واحد: المباشر المتصل، أو الحاضر المؤقت. فلا ماضي أصيلاً ولا مستقبل محملاً بالأحلام. يمكن القول: لقد تمّ اقتسام الزمان كبعد أنطولوجي، وأعيد توزيعه وسلّم إلى زمنية جديدة، تمزقه وتفتته وتبثه في آلات تتحكم فيه وفيها. لم يعد الزمان قضية وجودية تخص الإنسان فحسب، بل أصبح زمن الآلة أيضاً؛ فمن الآن فصاعداً سيضبط "السمارت فون" إيقاع حياتنا بأشكال جديدة، تستهلك وتنفق أشكال وجودنا، وفق أنماط الاستعجال والمباشرة والآنية والسرعة. تنخر هذه الآنية والمباشرة وعينا بوجودنا، فلا جدوى اليوم من الانتظار أو توقع الأحداث أو استشراف المستقبل أو التذكر؛ فنحن نعيش في عصر "الهنا والآن"، حيث كل شيء مباشر وحي ومتاح بأسرع وقت وبنقرة واحدة.

الهوية المتكسّسة

من "أنا أفكر، إذن أنا موجود" إلى "أنا أوسيلفي، إذن أنا موجود". نحن شهود على انمحاء الذات الداخلية، لصالح ذات خارجية عرضية مزيّدة⁽¹⁾ وهشّة، متصلة وملتصقة دوماً بالشاشة التي أصبحت وسيطاً لا غنى عنه للانتماء إلى هذا العالم الافتراضي. نحن شهود على تحوّل مركزية الذات من الداخل إلى الخارج في حدود كينونتها الأفقية، وصرنا أمام ذاتٍ بالكاد تستطيع القبض على موضوع إدراكها الذي بات خارجياً، بعد أن كان قديماً داخلها وضامناً لوجودها، ذاتٍ يمكن القول بلا خوف: إنها باتت عاجزة عن التعرف إلى ذاتها، طالما أنها تخلت عن أدوارها للسمارت فون، ذاتٍ يجب

(1) الإنسان المزيّد أو المعزّز أو الهجين: مفهوم علمي حديث، يشير إلى عملية زرع عناصر أو أعضاء جديدة تساعد الكائن البشري في تجاوز قدراته الراهنة، وذلك اعتماداً على تقنيات الذكاء الاصطناعي الحالية. ولفظ مزيّد لا يقال عن عمليات التعديل التكنولوجية على عضوية الكائن البشري فحسب، بل يشير أيضاً إلى عمليات التعديل الافتراضية على وجود الإنسان في العالم، فالذات المزيّدة هي ذات تعيش وجوداً مزدوجاً، بفضل شاشة "السمارت فون" التي باتت امتداداً حقيقياً وجزءاً لا يتجزأ من وجودنا الحالي.

عليها أن تعيد اكتشاف نفسها والعالم المحيط بها، بأدوات لم تتصورها البشرية من قبل. ثمة وضعية أنطولوجية بمنتهى الخطورة، تسمّيها غودار "الذاتية الهجينة"، وهي ذاتية استعصى عليها النضج، واستغلقت عليها القدرة على ملاحقة العالم. ذاتية هجينة أو افتراضية شبيهة بذاتية بلا ذات، حيث الكينونة تتأرجح وتنوس بلا توقف، بين أصلها الواقعي وتمثلاتها الوهمية الافتراضية.

تؤكد غودار أن ظاهرة السيلفي -التصوير الذاتي بواسطة جهاز ذكي، ومشاركة هذه الصورة على شبكات التواصل الاجتماعي- تظهر بوصفها شكلاً جديداً من أشكال التعريف بالذات وتقديمها إلى الآخرين، للفوز بدور على خشبة هذا المسرح الفضائي العبثي الكبير، مسرح الوجود الافتراضي الهجين المتسم بفائض المعروض المقنّع، كل من فيه مصابون بحمّى الشهرة والرغبة في الظهور والبروز. هنا بإمكان كل فرد أن يكون بطل فيلمه الخاص، شاعراً أو روائياً، أو صحافياً ينشر ويوثق معلوماته بالصور. لقد فقدت الذات قدرتها على تأمل وإنتاج نفسها، وأوكلت المهمة للسيلفي بتعييناتها كلها؛ "السيلفي، فيسبوك، إنستغرام". لقد ابتلعت الصورة المصنعة ديجتالياً كلّ هالة الذات، وصارت هي الذات. أن تنتهي اليوم يعني أن تنتهي إلى هذا العالم فحسب، عالم يتم تنضيده وتوضيحه على مقاس الصور، صور أو وجودات شاحبة في مرايا تضحج بكل شيء ولا شيء. لقد بات السيلفي يشكل -بالفعل- جائحة خطيرة تصنع الكوارث، وقد تودي بحياة المهووسين بالتقاط صور لأنفسهم في أماكن شاهقة ووضعية غير عادية. الموضوع جدّي على نحو غير مبالغ فيه، لدرجة أنه في أحد شوارع برلين السريعة، يوجد لافتة طرقية مكتوب عليها: "ممنوع استخدام السيلفي هنا".

الغريبة الزائفة

ثمة بُعد آخر للسيلفي، يمكن رصده تحت قلم غودار. لقد بدأ وجودنا الواقعي يتلاشى شيئاً فشيئاً؛ فالسيلفي يحد من وجود الذات في الواقع، ويختصره في مسطحات مرئية فائقة السطوع، بشكل يتعدّر معه خلق نسيج فعلي أو واقعي مع الآخر، واختزلت العلاقة مع الآخر إلى علاقة من نوع مرسل ومتلقي: التقاط سيلفي من زاوية مناسبة، تعديل الصورة، مشاركتها وترقب ردات الأفعال المتمثلة بلايك أو تعليق من صنف المديح والدعم. فالسيلفي يمدّ الذات بضمانات وجودها، ويخلق حالة سلطوية تُوهم الذات بقدرتها على خلق وجودها وتقديمه وفرض تقبله على الآخر. ثمة رابط جديد يهيمن على العلاقات الإنسانية، تطلق عليه غودار اسم: نوكسوس nexus، لتدلّ على هيئة عقدية خاصة، تجمع بين الأفراد المبحرين في شبكات الإنترنت، من دون سبب حقيقي سوى الاحتشاد

والشد والشحن بانفعالات وأهواء فورية، بلا عقل وبلا وعي. أصبح الآخر اليوم موضوع انتفاء لا التقاء، فاللقاء الحي لم يعد أمراً مُلحاً للتفاهم؛ إذ ليس من الضروري أن يكون هذا الآخر موجوداً بالفعل، فما يهم -من الآن فصاعداً- هو افتراضيته ودعمه وبقاؤه متفاعلاً على شاشة "السمارت فون". ثمة ضروب جديدة من الغيرية الزائفة، تسهم فيها السيلفي -بطرق مباشرة وغير مباشرة- في تخليق صلات اغتراب مستهلكة ومتحررة من المعنى. صلات طارئة وغير مفهومة تستغني عن الآخر، وتعيد إنتاج ذاتها بطريقة انكسارية من دون أدنى حاجة إلى وساطة عالم حقيقي.

الأيديولون⁽²⁾ مقابل اللوغوس

على مقلب آخر، تستدعي غودار، بين دفتي كتابها، التحولات التي فرضها العصر الرقمي على الواقع المعرفي، فالبشرية الحالية مقبلة على مرحلة، أقلّ ما يقال عنها إنها تجربة معاكسة لمسار التاريخ، تجربة أميّة أو ظلامية جديدة من دون لغة، يشرف الافتراضي فيها على موت اللغة والمعنى والخطابات الطويلة. إنه عصر سيادة الصورة كلغة جاهزة ونافذة للرؤية المباشرة، صورة باتت تنقضّ على الواقع وتمثله، وتقدّمه على هيئة نُسخ رديئة مشوهة، صورة هشة وشفافة لا تلبث أن تنمحي فور ظهورها، من دون أن تترك وراءها أثراً أو مجرد بصمة. ربما يذكرنا هذا التحليل بالكوجيتو الجديد الذي اقترحه الفيلسوف الفرنسي ميشيل سار Michel Serres: "أنا موجود، إذن أنا رمز"؛ حيث بات حضورنا في العالم على شكل رموز وإشارات وصور شبحية وباهتة. لقد تنازلت الكلمات عن دورها بشكل تام، وحلّت محلها الكتابة البيضاء الشفافة، كتابة لا شكل لها ولا دلالة، كتابة لاغية، غائبة، تجسد بذاتها تجربة الحيات نفسه، ونكتشف من خلالها حجم الهوة التي باتت تفصل بين عالمين: عالم الإنسان الكلاسيكي بأدواته ورؤيته القديمة، وعالم الإصبع الصغيرة، بوصفها إنساناً جديداً، لا يملك الرأس نفسه، ولا يعيش في المساحة نفسها، وليس لديه الجسم نفسه، ولا يتواصل بالطريقة نفسها، ولا يرى العالم نفسه، ولا يتكلم اللغة نفسها، بل إنه لم يعد يخشى الموت نفسه. ثمة تحول رهيب في العالم، تتحول بموجبه كل الكائنات إلى كائنات منجذبة أبداً نحو الضوء، تسمع وتلمس وتشم وتتذوق بعيونها. ثمة مخبوءات تضمهرها الممارسة الاستهلاكية للسيلفي، تجعلها على مقربة من العدمية الميديائية، حيث يستحيل ملء الصور، ويغدو السيلفي كما لو أنه شكل مأتي أو جنائزي،

(2) بالإغريقية "eidolon" وتعني صورة أو تصاور، ويشير المفهوم -في متن غودار- إلى هيمنة الشكل والانفعال العاطفي والصورة الهشة الآتية، على المضمون العقلاني إزاء رؤية العالم.

حيث لا تتكوّن الصور أو تتخلّق، بل تمتصّ شخصيتنا نحوها امتصاصًا، فنكون أمام امتلاء مزهو بفرغه الخالص، أو نسيان مضاعف لا يتوارى خلفه سوى الفراغ.

لقد فرضت التقنيات الجديدة تحولًا لا ينقطع في بنية الكائن الحالي وتكوينه، حيث تحوّل إنسان اليوم إلى كائن يتحرك بالضوء، يتحدث ويتوجه، يمشي ويتوقف، يسمع ويرى ويلمس، بالضوء والوميض. هذا الضوء لا يضيء فحسب، بل يغيّر شكل الأشياء بإلقائه عليها ومضات ليزرية خالقة، تحرف كل شيء عن مساره، تمحيه وتعيد خلقه من جديد. إنه وميض يصرخ ويبعث في كل مكان رنينًا يملأ الأفق والمسافات من حولنا. لقد غدا السيلفي جزءًا من حياتنا، إنه هذا الطنين المجهول المتواصل فينا، هذا الكلام العجيب، هذا المرئي غير المسموع الذي لا يعرف التعب، هذا النداء الصاخب لما لا يُرى من شدة سطوعه. إن السيلفي -بوصفه آلة تعمية وتزييف- هو الشكل الأقصى لمحو الذات.

لنتذكر هنا، الفيلم المدهش A quiet place "، حيث تسيطر على العالم مسوخ متوحشة عمياء لا تلاحق سوى الأصوات. ثم لنقم بقلب الفيلم ونتخيل الوحوش تتبع الأضواء فحسب! هل نقول: إننا ككائنات فائقة لم نعد نلاحق سوى الأضواء؟ أم نقول: إننا ككائنات ديجتالية لم يعد يغوينا سوى السطوع؟ يمكن القول بشكل مباشر: إننا لم نعد نقيم في الواقع، بل في صورة الواقع. لم نعد نقيم في المكان، بل في صورة المكان. لم نعد نقيم في أجسادنا، بل في صورة أجسادنا. آلة السيلفي، وقد تحوّلت إلى آلهة جديدة، هي تمرء جديد، وحركة داخلية فجّة ترتد على ذاتها ارتدادًا حلزونيًا، أو هي نوع من النرجسية المبتذلة، حيث الذات هي الرائي والمرئي في الوقت نفسه.

التسويق الذاتي في دائرة الأنا

نقطة أخرى تثيرها غودار، عندما تتحدث عن الفرد الفائق. ولكن ما ملامح هذا الفرد؟ وكيف يكون؟ إن الفرد الفائق هو إنسان بلا أفق، بمعنى أنه يوجد من دون أن يكون، يحضر من دون حضور، غريب عن كل ما هو مسموع وغير مرئي. يتكلم كثيرًا من دون لغة، يمارس الجنس من دون شهوة، يردد الحكايات من دون ذاكرة، يسير بلا وجهة ولا هدف ولا معنى. يخوض يوميًا في حوارات صوريّة بلا مضمون، مفرغة من المعنى، سريعة، مزيفة، مباشرة، مختزلة للخصوصية تحت اسم النزاهة والشفافية الافتراضية. هنا تصل غودار إلى أكثر استنتاجاتها طرافة، عندما تتحدث عمّا

تسميه "النزاهة المفرطة"، أو ما تسمّيه أحياناً "دكتاتورية الشفافية"⁽³⁾ Dictatorship transparency الناجمة عن التضخم المرضي في حب الظهور. هنا حيث كل معروض موجود، أو هنا حيث لا تكون الحرية الفردية هي أن يقول الإنسان أي شيء عن نفسه، بل أن يقول كل شيء عن الآخرين بواسطة الصور وعبرها.

تنبّه غودار بإلحاح إلى الاستراتيجية الخطيرة المُحكّمة والمُهْلَكة التي تمارسها التقنيات الحديثة على كياناتنا، فتلك الترتيبات المتقنة بشكل ممتاز أعدت لأمر واحد فحسب: أن نهرب من واجباتنا تجاه أنفسنا حقاً. فابتدعت السيلفي كوسيلة معيّنة نخفي وجوهنا داخلها. نخفي ذواتنا الحقيقية فيها بطريقة نكون راضين من خلالها عن الحقيقة المزيفة الخادعة التي ترينا إياها شاشة "السمارت فون"، وذلك بعيداً من ملاحظة المراقبين والمتابعين، عبر عملية إخفاء سريع وتحسين مزركش وإضافات شاذة تشكك في إنسانية الوجه المعروض، فأحياناً تكون التعديلات مهمة وأقرب إلى شكل الحيوان منه إلى الإنسان، ينال ذلك الوجه -بفضلها- مئات الإعجابات والكلمات الرنانة التي تمنحه غبطة احتفالية صاخبة، ولكنها في الحقيقة مجاملات كاذبة لعميل سيلفي يعيش بلا وجه.

تقارب غودار من جهة أخرى، بين ظاهرة السيلفي وبرامج تلفزيون الواقع، في ما يخص التسويق الذاتي وبروز الأنا، كعلامة تجارية ومنتج متداول في أسواق الاستهلاك والعرض والفرجة. يظهر السيلفي هنا كنمط خطابي جديد، تُمرر عبره صور مصطنعة حول الجسد عمومًا وجسد المرأة خصوصًا. نمط جديد من العرض المبتذل الشعبي والإشهار المجاني الفعال للذات، يضع الأنا في واجهة المشهد، بفضل التكنولوجيا الحديثة وبرامج أيقنة الذات. وتخص غودار بالذكر تحديدًا النجمة الأميركية كيم كاردشيان التي وصفها بـ "آلهة السيلفي"، وذلك لنشرها -إضافة إلى برنامجها التلفزيوني- كتابًا يحوي كل سيلفياتها المشهورة. المثير للسخرية، بالنسبة إلى غودار، أن ألبوم الصور هذا لقي نجاحًا وانتشارًا باهرًا! ولكن السؤال المهم هو: ماذا يريد الناس من متابعة حياة شخصية غريبة الأطوار مثل كاردشيان؟! لماذا يتوق الناس، بوعي أو بلا وعي، إلى عبادة أيقونات بشرية لا تملك أي قيمة أو أهمية؟ ربما هي واحدة من العلامات الفارقة في تاريخ البشرية الراهنة، حيث يتم بناء خطاب هيستيري حول

(3) كان من الأفضل أن تشير السيدة غودار إلى أصل هذا المفهوم الذي استعارته من الفيلسوف الفرنسي جان بودريار، من دون إحالة تذكر، فقد ورد هذا المفهوم تحت قلم بودريار، أكثر من مرة، في سياق حديثه عن العمارة والفن. انظر بهذا الصدد: جان بودريار، جان نوفيل، الأشياء الفريدة، راوية صادق (مترجمة)، (القاهرة: شرقيات للنشر والتوزيع، 2003)، ص 96 وما بعدها.
انظر أيضًا:

Baudrillard, Jean. Truth or Radicality? The future of architecture. Columbia University Press, p: 175 and beyond.

الجسد عمومًا وجسد المرأة خصوصًا، وإضفاء طابع ديمقراطي وعفوي على السلوك المنحرف. من يدري؟ ربما كانت هذه الشفافية المفرطة، شفافية تلفزيون الواقع، هي أحدث نسخة من الرياضات المتطرفة، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي جان بودريار Jean Baudrillard.

لقد جعلت السيلفي الإشهار -أو ربما التشهير- يدخل هنا الحيز العام، عوضًا من الحيز الخاص، لم تعد عمليات الإشهار والشهرة والتشهير تعود لفضاءات خاصة بالسلع أو بالنجوم. لقد عمل السيلفي على إعادة توزيع وتقاسم الشهرة، كنموذج خاص بتطور المجتمع الرأسمالي، بجعلها حقًا طبيعيًا للجميع، حيث تسقط الهالة لا عن الفن وحده، بل عن مفهوم الشهرة نفسه، ضمن ما يمكن أن نسميه "دمقرطة الشهرة"، لو صح التعبير. ثمة شيء يدعو للإحالة إلى قوله الرسام الأميركي أندي وارهول الشهيرة: "لكل إنسان الحق في ربع ساعة من الشهرة". ولكن ما دامت هذه الشخصيات حديث الساعة؛ فمن الطبيعي أن تتمتع بشيء من الرواج، بفضل المهووسين المنفعلين والمتفاعلين مع كافة الأحداث السعيدة والمحنة، الحقيقي منها والملفق. إلا أن الميل إلى ما يثير عواطف العوام، من خلال مشاركتهم الحياة -بكل تفاصيلها وأسرارها- بنوع من العفوية المصطنعة، ينم عن عمق سيئ الذوق، فهذه النبرات والصرخات العالية اللافتة للانتباه ما هي إلا نزوع المتفردين والنخب نحو الابتذال والانحطاط.

تحاول غودار تشخيص الوضع الراهن للإنسانية، فتفتزع وتقول: إننا قد نكون اليوم في قلب المرحلة التي نشهد فيها على وجود كائنات إنسانية مَزِيْدَة ومختلطة augment، محسّنة ومعزّزة بأعضاء اصطناعية تساعد في تجاوز بعض العيوب والإعاقات والأمراض الراهنة، ولكن تطور عمليات التطعيم والتعزيز التكنولوجي تجاوز حدود تلافي الهشاشة البيولوجية والذهنية، ووصل إلى حد ظهور شرط ما بعد إنساني، يسهم في إزاحة الإنسان وطرده نهائيًا، بوصفه المسيطر وصاحب السلطة المطلقة على الوجود وعلى العالم. وتشير -بكلمات مكثفة- إلى عملية مزج الذكاء الاصطناعي مع الذكاء الإنساني المنتجة لكائنات فريدة هجينة متحصلة على قدرات جسدية وذهنية هائلة. ستكون هذه الكائنات قادرة على التفكير وإدراك الانفعالات بسرعات خيالية ومخيفة، متجاوزة قدرات العقل الإنساني وإبداعاته، بل ثمة أكثر من ذلك: ستكون هذه الكائنات قادرة على الشعور والإحساس، وسيكون من الطبيعي جدًا -في المستقبل القريب- أن نجد كائنات السايبورغ cyborg تتجول بين المارّة في الشارع، تقود السيارات، تباع وتشترى في المتاجر والمحال، تتفاوض وتناقش وتبتسم، تعيش حياتها كما نعيش نحن تمامًا، بل قد لا نتمكن أيضًا من التمييز بين البشري والآلي! يطلق عالم المعلومات والمستقبلات الأميركي رايموند كوروزويل Raymand C Kurzweil، في كتابه

الإنسانية 2.0 ، على هذا الطور من المزج بين الآلة والإنسان "الفردة". ويعتقد -بتفاؤل- أن حضارتنا الإنسانية/ الآلية ستقدم، وتتمكن من تجاوز حدود مئات المليارات من الترابطات البطيئة للدماغ الإنساني، وستضعف بذلك قدراتنا الإبداعية. ولكن عن أي حضارة إنسانية نتحدث، في ظل وجود نمط من الذكاء مستقل ومنفصل تمامًا عن أي أصل بيولوجي أو إنساني؟ هل سنستطيع بعد ذلك أن نتحكم في هذه التطورات والانفجارات التكنولوجية الهائلة؟ بات من الجلي أن الهدف من التطور التكنولوجي لم يعد مجرد اختراع مساحات وطرق جديدة لحفظ وتخزين المعلومات، أو تقوية الكفاءات البشرية وتطوير إنجازاتها وحضارتها، ولا يمكن اعتبار هذه الإبدالات تقدمًا على الإطلاق؛ ذلك أن تسلل الآلة إلى حياة الإنسان وتفوقها على الإنسان ذاته، من شأنه أن يخلق حالة من انحسار المدى الذهني والمعرفي والثقافي، ومن شأنه أيضًا أن يستبدل الإنسان بآلات سايبورغ متطورة، تحل محله، وتتقلد جميع أدواره ومناصبه. نعم إن تقوية نفوذ الآلة أدى إلى إلغاء فاعلية الوجود الإنساني والاستيعاض عنه بآلات ديجتالية مرقمنة، تناسب تمامًا ما مهّدت له التكنولوجيا من تصورات جديدة للوجود والفضاء والزمان.

إستطيقا السيلفي: من المرئي إلى الرائي

ابتداءً بالذات، مرورًا بصورة الذات (السيلفي) وليس انتهاءً بالكائنات المزيدة، ترصد غودار، في نهاية المطاف، اضمحلال الانفعالات وصعوبة الحكم على المواضيع الجمالية التي باتت تتجاوز الحساسية البشرية ذاتها. فنظرنا الخاضعة لسيل من الصور اللامتناهية تجد صعوبة في الإحساس بانفعال جمالي ما. تتساءل غودار: هل يمكن تصنيف التقاط السيلفي ضمن الفن؟ هل يمكن للسيلفي أن يندرج ضمن البحث عن الجميل؟ هل يظهر السيلفي الذي تزامن مع ظهور الأنا الافتراضية، كردة فعل على البورتريه الذاتي الكلاسيكي الذي أبصر النور مع ميلاد الذات الكلاسيكية؟ ما هي طبيعة الانفعال الجمالي الذي يمدنا به السيلفي؟ إن ما يتسم به السيلفي من عمومية لا يجعله شكلاً فنيًا معاصرًا، والسبب -برأي الكاتبة- هو أن السيلفي يفتقر إلى الفردة والقدرة على الانتصاب في ذاته. فبينما يمكن لموضوع سيلفي أن يتضاعف إلى ما لا نهاية، فإن العمل الفني يظل نموذجًا فريدًا يفرق بين الصانع والفنان.

هل نعلن اليوم موت الفن؟ أم إن العصر الافتراضي يتطلب ميكانيزمات جديدة للحكم على الأثر الجمالي؟ فمع ظهور السيلفي -كفن معمم وشعبي- لم يعد ممكنًا الحديث عن الجميل والجميل

والسامي. نحن اليوم أمام شكل فني يروم مقارنة صورة للذات بشكل مرتبط بمادية الآلة، حيث تكون النتيجة صورة افتراضية متشظية، يصعب معها التعرف إلى النموذج الواقعي. إن الانعكاس المرآوي للذات على سطح شاشة، من شأنه أن يحدّد انفعالاتنا بدلاً من أن يثيرها ويستفزها. لقد شلّت الصورة قدرة الإنسان المعاصر على التخيل، وبددت قدرته على الإمساك بالعالم. إننا شهود على عالم بات بلا لغة ولا لوغوس ولا مخيلة، حيث تجاوز فائض المعروض الصادم قدرة الفرد على التحليل والتخيل، وتحولت الرغبة إلى مجرد حاجة تفرض نفسها في كل لحظة، وتتطلب إشباعاً محمومًا سريعًا وفوريًا. هل يمكن تمرير عالم كهذا بلا ضحايا؟ ستجيب إلزا غودار، على طريقتها الخاصة، بأن عالمنا الحميم ورغباتنا الجنسية بشكل خاص هي أولى ضحايا هذه الإبدالات الجديدة، فالحياة الجنسية – على حد تعبير الأميركي هنري ميلر – "تزهو أكثر في الضوء المعتم الدامس، إنها تعيش وتترعرع تحت الأضواء الخافتة، لا تحت وهج أضواء النيون".

وفق هذا الفهم، تؤكد غودار أن فائض الانكشاف والمعرض البصري قد خلق فيضاً جنسانياً ضخماً ومتنوعاً خالياً من أي عاطفة أو اشتها. الآن أصبح الجميع على علم بالأمور الجنسية، ولكن لا أحدي يجرّ جوهرها وخباياها الحميمية، ولم تعد هناك أي قيمة للأسرار والحدائق السرية للعشاق. تزيد السيلفي نسبة التعاسة الجنسية، ف"التذاذ الذات بنفسيها" من خلال الصورة، أحلّ الاستيهاام محل المتخيل؛ فصارت الذات نرجسية متفككة في عملية تحوّل وتبدّل مستمر. تتوهم الذات باستيهااماتها أنها تملك ما تتخيله، ولكنها في الحقيقة قبلت أن تتخلى عن نفسها وعن مخيالها الخاص، وعن أي كائن آخر. ولم تعد الرغبة الجنسية ممتدة تجاه الآخر، أو تستدعي حضوره وتطمح إلى الاتحاد معه، لقد تحوّل الآخر إلى وسيلة لا إلى غاية، فالسيلفي عادة سرية تعيشها الذات النرجسية المتفككة المنكسرة على ذاتها بشكل فردي منتشية ومتلذذة بصورتها المعكوسة على شاشة "السمارت فون". نعم إن الإنسان الجنسي المعاصر "يتيم ومحروم من المستقبل والتوقع والالتزام"، كما قال الفيلسوف زيجمونت باومان Zygmunt Bauman. يبحث عن اللذة بعيداً من الآخر، يتخلى عن العالم، ويعمّق صلته الاغترابية بالواقع الافتراضي الذي يقذف به في عزلة مملوءة بالأشباح والاستيهاامات والنسخ التي تُوهم الفرد بأن له سلطة مطلقة على نفسه وعلى العالم، في حين أنه يعيش وجوداً منفرداً، سائلاً، شاحباً، شائهاً، نحيلاً، وجوداً منشغلاً أبداً بإنفاق أشكاله، على نحو متسارع ورتيب، كحبات رمل لا تتوقف عن السقوط في ساعة رملية معطلة.

ثمّة شيء ما يدعو إلى التساؤل عمّا يمكن أن يفعله المرء، حيال مآل الإنسانية القادم بشكل أسرع مما نتخيل! لكن أما نزال بالفعل ذواتاً حرة ومسؤولة عن مصير هذا العالم السائر نحو هلاكه الرقمي

الوشيك؟ أما زال بالإمكان الحلم بنهضة جديدة تعود فيها الذات قادرة على الدفاع عن العالم؟ كيف سنتمكن من ضبط وبلورة قواعد إيتيقيا جديدة تتيح لنا استعادة ذواتنا المنفية في عالم خرج عن طوره، أنطولوجيًا وأخلاقيًا وثقافيًا واجتماعيًا؟ هل ما نحتاج إليه لمواجهة هذه الإبدالات -ربما الإبادات- الخطرة اللانهائية، هو توجيه الآباء وتنبههم إلى أهمية دورهم التربوي تجاه أطفالهم؟ أم أن ما نحتاج إليه هو فقط إعادة تخليق الروابط الإنسانية ضمن قالب التغير، كرابط إنساني متعال يستمر على الرغم من انهيار كل شيء؟ هل ثمة طائل من تأسيس عقد اجتماعي جديد؟ هل سنتحدث اليوم عن الحب والالتزام والحرية، كحلول شاعرية تمكنا من استعادة المعنى في عالم فقد لوغوسه ولغته؟ ماذا يعني الاستعمال الجيد والمتوازن للتكنولوجيا؟ يبدو أن ما تقدّمه السيدة غودار، في خاتمة كتابها، لا يبدو أن يكون مجرد حلول سهلة وتوصيات بيداغوجية ذات نكهة نوستالوجية فاقعة، لن تفلح في استعادة ثقتنا بإنسانيتنا المتجاوزة وواقعنا المتلاشي. ربما لا أحد يستطيع أن يتصور ملامح العالم بعد عقد من الزمن، فثمة روبوتات تُجهّز وتزوّد بجسد وفكر ووعي، لتكون الخليفة المنتظرة للإنسان الذي ما يزال، على الرغم من قرب نهايته، يفكر في الزاوية المناسبة لالتقاط صورة سيلفي، تقف كبديل افتراضي يمنحه تحقيق حلمه بالخلود الأزلي، على الرغم من موته وانمحاء اسمه ووجوده الفعلي! كل الحلول السهلة تؤدي إلى الكارثة. يدفع الفكر اليوم، بوصفه المسؤول الوحيد عن هذا التواطؤ بين الوجود والتكنولوجيا، ضريبة عدميته اللامبالية، ببقائه مكبلاً في خانة ضيقة موشكة على الانمحاء، فالفقدان التام للمعنى والمعقول والواقعي فرض على البشرية نمط وجود جديد، بعلاقات وترابطات معكوسة تمامًا تظهر التكنولوجيا فيها كقوة جديدة خالقة ومشركة ومسيطرة علينا وعلى هذا العالم بأسره. ها هو فكر اليوم، وقد تحول إلى ثقب مأسوي عميق، يشل ويعوق أي إمكانية لرؤية واضحة للعالم المصاب بالامتلاء التكنولوجي، إلى حد يتعذر معه التحرر من سلبيات هذه التكنولوجيا الحاكمة، ومن إيجابياتها أيضًا. ها هو إنسان اليوم، وقد تحول في تكاينه الرقمي الغريب إلى كائن مستلب لا تبدو عليه أمارات الحياة، كائن يمكن القول -بلا خوف- إنه بات خارج كل حساب بشري، خارج كل فكرة خلود أو هلاك، خارج كل فكرة وجود أو عدم وجود. يبدو أن هذا هو المصير الذي ينتظرنا؛ ما دمنا نتمسك أكثر فأكثر بالتقدم، أي بالتحول، مشدوهين ومنهريين بمزايا التكنولوجيا التي تزعم أن حضارتنا الإنسانية ستزدهر بفضلها على نحو غير مسبوق. يمكن القول إن الخطورة الحقيقية تكمن في عدم الانتباه إلى فكرة أن هذا التقدم، بجميع مزاياه المغرية، لا يبدو أن يكون سوى أمانة على كارثة منقطعة النظير في عالم نساها في تدميره وخرابه بكامل إرادتنا.

يمكن القول أخيرًا: سواء اتّفقنا مع حدوس ومطالعات غودار أم لا، فإن الكتاب الذي بين أيدينا يجمع بين دفتيه أفكارًا وحدوسًا بالغة الأهمية، تنبّه القارئ العربي إلى شساعة المسافة التي تفصلنا

عن عالم غدا ديجتاليًا من دون علمنا، بلا رجعة. ومع أننا -في كثير من الأحيان- حاولنا تجاوز هشاشة وبساطة بعض التصورات، وافتقارها إلى اللغة المناسبة للتعبير عن الفكرة المراد شرحها، فإننا نقدر للكاتبة جرأتها في لفت الأنظار إلى مرحلة بات فيه تحالف الذكاء الإنساني مع الذكاء الرقمي علنيًا. كل ما حولنا اليوم مزيد ومرقمن، ويكاد يتجاوز شروط الحساسية الإنسانية. ولكن ماذا بعد؟ هل سيكون لنا وجود في العالم في المرحلة المقبلة، أم أن الغزو التقني يبشرنا بقدوم إنسان آلي مزيد بشروط ما بعد إنسانية تلغي الوجود البشري تمامًا؟ ما الهدف من تطوير آلات ذكية بقدرات فائقة تتجاوز قدرات البشر؟ لماذا يريد الإنسان أن يتم استبداله بآلة؟ لماذا يريد أن يستعويض عن الواقع الحي بالصورة/ السيلفي؟ ها هي البشرية تستعد اليوم لتسليم العالم إلى روبوتات مدركة ومفكرة بقدرات تفوقنا بيولوجيًا وذهنيًا. بل ها هي البشرية المعاصرة تسير بخطى متسارعة ومتلاحقة، فرادى وجماعات، نحو هلاكها الكامل في ضعفها الليزري. هل ثمة طوق نجاة من عالم كهذا؟ ستكون قراءة هذا الكتاب بمنزلة محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات. إنه بحث محموم عمّا تبقى من وجوداتنا وأشكالنا ووجوهنا، في عصر السيلفي، عن ربة لم تبلغها بعد تشويهات الافتراضي والديجتالي والليزري، عن مساحة بريئة يمكن أن تذكرنا بالذات وبالوجود والمعنى، قبل انمحائها التام وإبادتها الكاملة.





دعوة إلى الكتابة في ملف العدد العاشر من قلمون





دعوة إلى الكتابة في ملف العدد العاشر من قلمون

التعليم العام ما قبل الجامعي للسوريين في المدارس التركية

ليس ثمة من لا يعلم اليوم أهمية التعليم في حياة الأمم والشعوب الراغبة في حفظ بقائها، فلم يعد وجودها وتأثيرها يقاسان بثروتها أو قوتها أو عدد سكانها، وإنما بقدرتها على تحقيق مستويات من التقدم تضمن لها القدرة على التنافس مع غيرها من الأمم في خلق الأطر الاجتماعية والأساليب الإنتاجية وشتى مظاهر القوة وتجلياتها. وذلك كله سيكون مرهوناً بمستوى المعرفة النظرية والتطبيقية، الأمر الذي يشهد على الأهمية المتزايدة للتعليم في مراحل كافة، وعلى ضرورة الارتقاء بالعملية التعليمية التي تسمح بتأهيل أجيال جديدة قادرة على الابتكار والإبداع.

وفي ضوء ما تقدم، وإحساساً بأهمية مشكلة تعليم السوريين في المهجر بصفة عامة، فقد قررت «مجلة قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية» أن تخصص الملف في عددها العاشر الذي يصدر في شهر ديسمبر/كانون الأول 2019 لقضية (تعليم السوريين في تركيا في المرحلة ما قبل الجامعية). وقد توجه التفكير في بادئ الأمر إلى طرح هذه المشكلة في بلدان الجوار مجتمعة. ولكن الدراسة المعمقة كشفت لنا أن إنجاز ذلك في ملف واحد محال، لاختلاف الأحوال التي يعيشها السوريون في تركيا من جهة، وفي لبنان والأردن والعراق من جهة أخرى، ولاختلاف القوانين الناظمة للعملية التعليمية في البلدان المذكورة فوق ذلك. لذا ارتأينا أن يُكتفى في ملف العدد العاشر من مجلتنا بدراسة الموضوع ضمن الظروف التركية. ويمكن العودة إلى دراسة الموضوع نفسه في أعداد لاحقة في البلدان العربية المذكورة. ومجلة قلمون إذ تقوم بهذا الجهد، فإنما تقدم لمسة وفاء متواضعة لشعبنا السوري الذي عانى الاستبداد طويلاً، وما يزال، وعانى النزوح والتهجير بما لا يليق بشعب مثل شعبنا السوري.

من هنا جاء الانشغال بالعملية التعليمية للطلاب السوريين في المدارس التركية، بعد أن حصرت هذه السلطات كل ما يتصل بتعليم السوريين بسلطتها وإشرافها، وبذا لم يعد هؤلاء الطلاب يتلقون تعليمهم، بحسب ما يتيسر لهم من أوضاع، تجعل بعضهم يلتحق بمدرسة تطبق منهجاً مصريةً،

وأخرى تطبق منهجاً سعودياً، وثالثة تطبق منهجاً ليبيا، ورابعة تطبق واحداً من المناهج العراقية المتنوعة، إلى غير ذلك من المدارس والمناهج. فمهما كانت الصعوبات التي يواجهها السوريون في المدارس التركية، فإن التعامل مع المشكلات الناجمة عن ذلك يظل محصوراً بصعوبات قابلة للحل، بدلاً من الصعوبات الكثيرة التي يفرضها على المتعلمين تعدد المدارس والمناهج.

وبما أن التعليم لا ينفصل عن الثقافة والهوية الوطنية، فمن الضروري الالتفات إلى مجموعة من الصعوبات التي يطرحها تعلم الطلاب السوريين باللغة التركية، وما يرتبط بذلك من صعوبات تتعلق بالتكيف الاجتماعي والتحصيل الدراسي، وعلاقة الطلاب والمعلمين بالإدارة المدرسية. وينبغي النظر أيضاً في إمكان إنتاج نوع من التعليم (اللاصفي) يكون من شأنه مساعدة الطلاب في تخطي بعض الصعوبات الناجمة عن التعلم باللغة التركية من ناحية، وإغناء معرفتهم بمزيد من المعلومات حول المادة الدراسية ذات الصلة من ناحية أخرى. وينبغي النظر في أسباب التسرب المدرسي، ومعالجتها في حدود ما تسمح به أوضاع السوريين الحالية في تركيا. كما سنحاول تقييم دور المنصات الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي بترجمة المادة التركية إلى اللغة العربية. ولن نغفل التساؤل عما يمكن للتعليم الإلكتروني أن يقدم من خدمات قد تسد بعض الثغرات في العملية التعليمية، ونختتم الملف بمراجعة التقارير الدولية حول تعليم السوريين إضافة إلى ما صدر عن مراكز البحوث حول الموضوع نفسه.

كل ما أتينا على ذكره لا يشكل جردة تامة بما ينبغي أن ينطوي عليه هذا الملف من بحوث ودراسات. لذا فإن ما سنقدمه من أفكار ومحاوّر للدراسة، على أهميتها، يظل محتاجاً إلى الإغناء بما قد يتقدم به بعض الباحثين من الأفكار والمقترحات. وعليه فالمحاوّر والمقترحات المذكورة أدناه تشكل نقطة ابتداء لهذا الملف، وليس نقطة انتهاء.

وعلى الراغبين في المشاركة في تحرير هذا الملف التفضل بإرسال ما يأتي:

ملخص من خمسمئة كلمة متضمناً عنوان البحث ومشكلته وأهميته وأسئلته ومنهجه والكلمات المفتاحية، أي التعريفات الإجرائية، ونبذة عن الدراسات السابقة، إضافة إلى السيرة الذاتية الأكاديمية. وستنظر لجنة علمية في هذه الملخصات وتخطر أصحابها بالموافقة أو عدم الموافقة على ملخصاتهم.

الموعد النهائي لتسلم الملخصات هو اليوم الخامس من الشهر العاشر (أكتوبر) 2019 وسيتم إخطار الجميع بما توصلت إليه اللجنة العلمية في اليوم العاشر من الشهر العاشر (أكتوبر) 2019.

وينبغي الإشارة أخيراً إلى أن قبول الملخصات ما هو إلا خطوة تمهيدية لعرض البحوث في صورتها النهائية على التحكيم عند إنجازها.

نلفت انتباه الباحثين إلى ضرورة مراعاة سياسة النشر الخاصة بمجلة قلمون، ولا سيما في التوثيق العلمي لبحوثهم، وهي مبينة في الرابط أدناه:

<https://kalamoon.harmoon.org/سياسة-النشر>

ملاحظة: سنحاول التواصل مع بعض الباحثين الأتراك، أملين أن يعدّوا بحثاً مستقلة حول المحاور الثلاثة الأولى لإجراء المقارنة بين نتائج البحث السوري ونتائج البحث التركي.

يرجى إرسال الملخصات على الإيميل الآتي: youssef.salamah@harmoon.org

المحاور البحثية المقترحة

1. التكيف الاجتماعي والنفسي بين الطلاب السوريين والأتراك. (سوري تركي)
2. الطلاب والمناهج الدراسية التركية. (سوري تركي).
3. الإدارة التركية وعلاقتها بالطلاب والمعلمين السوريين. (سوري تركي).
4. دور النشاط اللاصفي في الحد من الصعوبات المدرسية.
5. التسرب المدرسي بين الطلاب السوريين في تركيا: أسبابه وعلاجه.
6. تقييم دور المنصات الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي في ترجمة المناهج التركية للغة العربية.
7. دور التعليم الإلكتروني في حل مشكلات تعليم السوريين.
8. تقارير المنظمات الدولية عن تعليم السوريين ومراكز الأبحاث السورية في تركيا.

في هذا العدد

رشيد الحاج صالح

الثورة السورية ومجلس الحكماء والدولة
الأمنية والإصاصة الأولى
قراءة في مواقف الطيب تيزيني من الثورة
السورية

حسن اشرواو

مبادئ الاجتماع الفاضل وغير الفاضل
وأفكارهما في فكر الفارابي وطيب تيزيني

روزين شيخ موسى

المرأة في فكر المفكر العربي الطيب تيزيني

غسان علاء الدين

النقد الأيديولوجي عند الطيب تيزيني
محمد عابد الجابري أنموذجاً

جمال الشوفي

في النقد المنهجي: الطيب تيزيني بين
الموسوعية المعرفية و"التماهي" التراثي

سمير ساسي

إشكالات المنهج في "إسلام" طيب تيزيني

عبد الباسط سيدا

رؤية طيب تيزيني حول شروط الإنتاج الفلسفي
وأفكاره في الفكر العربي المعاصر

جاد الكريم الجباعي

حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني

عمار ديوب

قراءة ماركسية في ماركسية طيب تيزيني

راتب شعبو

الطيب تيزيني فيلسوف الأفكار الشائعة



ISSN 25481339



9 770254 813398