مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

2

QUARTERLY CULTURAL
العدد الثاني ▲ السنة الأولى ▲ ربيع 2014

A L B A B

ألباب

فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد الثاني
ربيع 2014

A L B A B

ألباب

فصلية محكمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

زنقة غابس - مدينة الرباط - المملكة المغربية
info@mominoun.com
تلفون: 212537730450+
فاكس: 212537730408+
ص.ب: 10569
www.mominoun.com

صورة الغلاف: مقطع من لوحة تشكيلية للفنان خالد شاهين.

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».
No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).

الآراء الواردة في المجلة لا تمثل بالضرورة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ولا تعبر بالضرورة عن رأي أي من العاملين فيها.

A L B A B

ألباب

مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

الهيئة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور فهمي جدعان
الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي
الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي
الدكتور فيصل دراج
الدكتور محمد شوقي الزين

رئيس التحرير:
الدكتور موسى برهومة

مستشار التحرير:
يونس قنديل

كلمة رئيس التحرير 6

دراسات وأبحاث

الإيالة والعيالة:
نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة
محمد شوقي الزين 10

الدولة المدنية:
تدقيقات مفاهيمية
فريد لمريني 37

المناسبة بين القيم الدينية والقيم الإنسانية
توفيق فائزي 60

سؤال الدين والأخلاق والسياسة:
المسارات الكونية وانغلاقات العالم العربي الإسلامي
رشيد سعدي 87

التحوّلات العقلانية العربية:
في الأنموذجين الديني واللغوي
عمارة الناصر 116

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين:
قول في البنية والوظيفة
محمد صلاح بوشتلة 127

ألباب الكتب:

نحو نهضة إسلامية يقودها العقل المعرفي والوجداني
زهير توفيق 141

نزع الصفة الدينية عن الأسس السياسية للاجتماع
إبراهيم غرايبة 154

نقد العقل الإسلامي في ضوء اعترافات أركونية جديدة
منتصر حمادة 159

البديل الحضاري الإسلامي في حمّى العولمة: اللغة أنموذجاً
معاذ بني عامر 165

مجلة "ألباب": الإطار النظري وشروط النشر 173

التحوّلات العقلانية العربية: في الأنموذجين الديني واللغوي

عمارة الناصر*

ملخّص:

يُقارب هذا البحث تحوّلات العقل العربي من خلال الأنموذجين الديني واللغوي وصراعهما من أجل التحكّم في الرأسمال الرمزي للتراث النصّي الإسلامي، وبحث طريقة عملهما ومجال اشتغالهما والآثار التي تَرَكاها على حركة التاريخ العربي الإسلامي، بما انعكس على عملية التحوّل نفسها بوصفها خاصية تاريخية وتاريخانية، انطلاقاً من النظر إلى الأنموذج الديني بوصفه طريقة للعيش وفق تقاسمٍ أنثروبولوجي لتصورات المذهب، الطريقة والطائفة، والنظر إلى الأنموذج اللغوي بوصفه طريقة للعيش داخل اللغة والاحتماء بمقاصدها والتصدّي بتأويلاتها.

ويتّجه البحث إلى رصد تحولات العقل في البنية التاريخانية للثورة بما هي حالة عارضة في تاريخ ينمو وفق التصورات الأساسية عن الحياة والتاريخ، ملاحظاً الفرق في مفهوم الزمن في الثورات التقليدية والزمن في الثورات المعاصرة، ما يدل على أنّ معنى التاريخ نفسه قد تغيّر بفعل العوامل الفاعلة فيه.

*****

إنّ حاضر العالم العربي والإسلامي اليوم هو جزءٌ من حركة "عقلانية" لتاريخه، حركة تسير في منعطفات وانقطاعات وتعطّلات ولَّدتْها الحمولات التمثّلية عن الحياة داخل الدين والحياة داخل اللغة، لكونهما النشاطين التمثّليين الأكثر حضوراً في بنية المعيش اليومي للإنسان العربي وتراثه، ومن خلالهما يشعر بأثر التحوّل العقلاني في صيرورته التاريخية؛ أي في وعيه بدخول أزمنة جديدة تُعيد بناء علاقته بالعالم والتاريخ، حيث لا يقع خارجهما، وإنما يكون في صلب المعنى من وجوده في العالم، وفي داخل التاريخ بوصفه جزءاً منه، وهذا يفترض قبل ذلك إدراكاً عقلانياً لقابلية التحوّل، ووعياً تاريخياً بأنّ ما نفهمه ونتمثّله لا يمكن إلا أن يكون شيئاً نعيشه أو نحوّله إلى معيش.

غير أنّ مقاربة الحاضر العربي والإسلامي محفوفة بالغموض والتوهم المتولّدَين من الذات

*باحث وأكاديمي جزائري.

المُقارِبة نفسها، إذ إنّ حالة الغموض متكونةٌ في صلبها، وأشكال التوهم متجذرة في عمقها، ومنه فإنه لا يمكن لهذه الذات النظر بوضوح إلى واقعها، ولا يمكنها أن تتبيّن الطريق الحقيقي إلى المستقبل، وحالة ضعف النظر والتبيّن هذه هي حالة عجز تاريخاني[1]؛ أي في عدم القدرة على "الانخراط في الصيرورة التاريخية"، بما هي تحوّلٌ عقلاني للذات، وبما هي حالة تلبّس فهمِ الذات بشكل الزمن؛ أي عندما ينعكس وضوحُ صورة الذات (في تاريخها) على حالتها الحاضرة، إذ وكما يرى غادمير (Gadamer) فإن "الوعي الذي يقرأ هو بالضرورة وعيٌ تاريخي يتواصل بحرية مع تراثه التاريخي"[2]، فكل وعي حقيقي يحوز بالقوة على تاريخه[3]، ومن ثمة فإن أيّة قراءة لتاريخنا تسير في اتجاه توضيح الجوانب المعتمة من الفعل التاريخاني الصانع لأهمّ أحداث التحول إلى حالات القوة والتأثير كما حالات الضعف والانحطاط، غير أنّ هذا التوضيح ليس مُعطىً مباشراً للعقل، بل هو نتاج مسار طويل من الحَفر وتتبع مجرى تدفق الذات في الحاضر إلى منبعه.

بُنيَ هذا المسار في الغرب من خلال حركة حفرٍ عميقة في الذات بواسطة الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع...، من خلال مناهج النقد، والتقويض، والتفكيك، والتأويل، والفهم، والحدس والتحليل...، لكشف مظاهر الخداع، والزيف، والنفاق، والوهم، والخطأ... في بنية الذات بوصفها مظاهر عجز وقصور عن التحول إلى داخل التاريخ، كتاريخ للذات، هو منها ولها، ليس خارجاً عنها، إنه فيها؛ فالتاريخ ليس إلّا "نحن"؛ أي هذا الزمن الخاص بنا، إذ "يظهر أن الأبديّ مؤسَّسٌ على الراهن، والحقيقة مؤسَّسةٌ على التاريخانية"[4]، فإذا كان "التحوّل التاريخاني" نفسه خاصية إنسانية وطبيعة تاريخية، فكيف نفهم حالة العجز العربي الإسلامي عن التحول داخل الصيرورة التاريخية تحولاً عقلانياً؟ كيف نفكّر تاريخياً في وضعنا داخل صيرورة التاريخ وتحولاته؟ انطلاقا من "أنْ نفكر تاريخياً (historique)، إنما يعني إجراء عملية النقل التي تخضع لها مفاهيم الماضي عندما نحاول التفكير بواسطتها"[5].

هي إشكاليات تنطلق من أسئلة بحثية مؤسسة، ما الذي تغيّر في الإنسان العربي؟ هل تحوّلت بنيته العقلانية ووعيه التاريخي ورؤيته للعالم؟ وما الأوهام التي ترسّبت في تاريخ التحول هذا؟

1- الخاصية التاريخانية (Historicité): بمعنى مخصوص يقوم في دمج الفعل أو الحدث أو الفكرة في صلب الصيرورة التاريخية.

2- Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique », trad. Pierre Fruchon, édit. Seuil, Paris, 1996, p.413.

3- IBID, p.413.

4- Hans-Georg Gadamer, « L'art de comprendre, écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine », trad. Pierre Fruchon et autres, édit. Aubier, 1991, p.281.

5- Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode », op.cit ; p.419.

سنجعلُ مقاربة هذه الإشكاليات في مَحليّن: أحدهما نظري (فهم براديغمات التاريخ العربي الإسلامي) والآخر عملي (تفسير البنية التاريخية للثورات المعاصرة).

المحلّ النظري:

أ. صراع الأنموذجات:

يسيرُ تاريخ أيّ شعب ويتطور من خلال حركة أنموذجات (براديغمات Paradigmes) بوصفها أشكالاً ثقافية (بالمعنى الأنثروبولوجي) تجمع في داخلها نمطاً فكرياً وسلوكاً معرفياً وقالباً أنثروبولوجياً، تتشكل كظواهر متجانسة تتحرك بإيقاع مستمر في الزمن، وهو ما يسمح بتوصيف وتصنيف وتمييز الشعوب والحضارات بعضها عن بعض في حقول معرفية كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم التاريخ...، غير أنّ هذه البراديغمات (الموازين) لا تحافظ على سيرها الإيقاعي المتجانس في بعض فترات التاريخ العام، مما يجعلها تنتقل من حركة متوازية إلى حركة متقاطعة، مُولّدةً صراعاً هو تعبير عن حالة "الأزمات" التي تمثل عطباً يصيب براديغمات تاريخ أمّة أو حضارة ما.

يمكننا النظر في الحضارة العربية الإسلامية إلى أنموذجين أساسيين في تاريخها، هما أنموذجان متصارعان داخل بنية العقلانية العربية الإسلامية: الأنموذج الديني والأنموذج اللغوي.

الأنموذج الديني:

إنّ الفرق الكلامية، والمذاهب الفقهية، والشخصيات الدينية النموذجية (فقهاء، أصوليون، صوفية...) هي في جوهرها صناعة أنموذجية يتحرك داخلها نمط محدد من التفكير وسلوكٌ من المعرفة يُوجّه "الأتباع" (بالنسبة للمذهب) و"الأنصار" (بالنسبة للفرق الكلامية) و"المريدين" (بالنسبة للصوفية)، يوجههم إلى "تبنّي" الأفكار نفسها و"توحيد" القناعات ذاتها وتمثّل "التصورات" عينها. ويشرح لنا أبو حامد الغزالي الطريقة التي يُختار بها الناس المستعدّون لتلقّي الآراء الكلامية وفق أنموذج ديني محدد بقوله: "فإن قيل وهل يجوز ذكره هذا الظن مع كافة الخلق والتحدث به كما اشتمل عليه ضميره وكذلك لو كان قاطعاً فهل له أن يتحدث به؟ قلنا تحّدثه به، إنما يكون على أربعة أوجه: فإما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله تعالى أو مع العامي، فإن كان قاطعاً فله أن يحدث نفسه به، ويحدث من هو مثله في الاستبصار أو من هو متجرد لطلب المعرفة مستعد له

خالي الميل إلى الدنيا (...). وأمّا العامي، فلا ينبغي أن يحدث به"[6]. وعليه، فإن صناعة الأنموذج الديني تَمُرُّ عبر صناعة أنثروبولوجية للمتلقي للخطاب الديني بالأوجه التي ذكرها الغزالي؛ أي عبر تحديد الميزات والخصائص التي ينبغي أن تتوفر في أنصار الرأي الكلامي.

غير أن صناعة الأنموذج الديني، في هذه الأشكال النمطية، تقوم في القدرة على تحويل تأويلات النص الديني (القرآن) إلى معقولات فاعلة في حركة الأنموذج نفسه (الفرقة، المذهب، الطريقة...) وليست فاعلة في حركة المعاني القرآنية، إذ "إنّ تمييز معنى ظاهر وعلني ومعنى خفي أو باطني لَأمرٌ مألوف عند مفكري الإسلام، علماء نظريين كانوا أم متصوِّفين. لكنه لا يتطابق مع تمييز الممكن والجوهر"[7]، ومنه فإن تجاوز الممكن والجوهري في النص الديني يؤدي إلى الصراع على امتلاك الرأسمال الرمزي للنص الديني (التأويل) وتقاسم الثروة الفقهية للأحكام والدلالات (الفقه) أو التعارج في الوصول إلى مقامات التجلي والمشاهدة (التصوف)، ثم يتحوّل هذا الصراع حول امتلاك المعنى إلى استدعاء الدفاعات التأويلية الحصرية من تخطيء وتكفير...

وفي هذا السياق، يقول أبو المواهب الشعراني:" التكلّم على حصر مراد الغير في معنى واحد أغلبه خطأ قطعاً، إذ لا يتّحد اثنان في ذوق واحد ومرتبة واحدة، لِوسع الطرق لأنها بعدد أنفاس الخلائق. فكل صاحب نفس له طريق تخصه. فلا يصحّ أن يقال مراد القائل من هذا الكلام كذا فقط، وإنما الأدب أن يقال الذي فهمته منه كذا. ولا يقطع لأنه حصرٌ للحق في مذهب واحد، فمن لم يشهد بأن الشريعة واسعة تسع جميع المذاهب لزمه أمرٌ شنيع لا يمكنه الخروج عنه، وهو تخطئة بقية من خالفه من الأئمة المجتهدين"[8]. غير أن هذه التخطئة لا تبقى مجرد آلية دفاعية فقط، بل تتحول إلى طريقة في العيش؛ أي إلى نمط أنثروبولوجي هو جزءٌ من خصوصية الحياة، إذ إن "الدين هو شكل للوعي، طريقة بواسطتها يتمثل البشر علاقتهم بالعالم ومكانهم في المجتمع والطبيعة"[9]، ويشير هذا المعطى الأنثروبولوجي إلى أن "الإنسان" في الحضارة العربية الإسلامية تحوَّل من العيش وفق أنموذج القبيلة والعشيرة إلى العيش وفق أنموذج الفرقة والمذهب والطريقة، باعتبارها أنظمة تمثّلية بديلة للعيش، التجانس والتفاهم، حيث إنّ "أنظمة التمثّل هي أشكال اجتماعية للوعي"[10]، في ما يمكن أن نسميه "أنثروبولوجية الحاجة إلى تمثّل الأنموذج الديني".

6- أبو حامد الغزالي، "إلجام العوام عن علم الكلام"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985، ص69-70.

7- روجيه أرنلديز، "رُسُل ثلاثة لإله واحد"، ترجمة: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1، 1988، ص39.

8- أبو المواهب الشعراني، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، (في هامش: الطبقات الكبرى)، دار الجيل، بيروت، 1988، ص93.

9- Michèle Bertrand, « Le statut de la religion chez Marx et Engels », Editions sociales, Paris, 1979, p8

10- IBIB, p.11.

الأنموذج اللغوي:

بينما كانت حركة اللغة في الغرب تسير نحو تركيز الأفكار وتجميع القضايا في بؤر دلالية موحدة (المفاهيم، الاصطلاحات، الرموز، العلامات...)، ومن ثمة "تتغلّب اللغة على جميع الاعتراضات الموجهة ضد كفايتها، وتتساوى كُلّيتها مع كلية العقل"[11]، مما يسمح بجعل اللغة حاملة لمبادئ العقل، فيكون كل خطاب فكري، سياسي، ديني...خطاباً عقلانياً استناداً إلى اللغة التي يتكلمها، إذ إنّ "اللغة هي لغة العقل ذاته"[12]، بينما كانت حركة اللغة في العالم العربي الإسلامي تسير نحو التشتيت والتكاثر والتوسّع (الشعر، البلاغة، المجلدات الضخمة لنصوص التفاسير، الشروح والحواشي...)، حتى كان ذلك "طابع" بعض العصور في الحضارة العربية الإسلامية[13]، في اتجاه مختلف عن بنية النص الديني الأساس نفسه (القرآن) الذي "جمعَ الكثير من معانيه في القليل من لفظه، وذلك معنى قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أوتيت جوامع الكَلِم"[14]، كما تجلّت هيمنة الأنموذج اللغوي على العقل العربي الإسلامي في ظاهرة "العناوين"؛ أي عناوين المؤلفات التي تتخذ من ميزان السجع (براديغم الميزان الشعري) آلية في التأثير على القارئ بطبعه منذ البداية بطابع حجاجي أنموذجي يسيطر عليه (مثل خاصية السجع في الأمثال والحِكم) عبر كامل متن المؤَلف[15].

إنّ هذا يشير إلى حالة الإشباع اللغوي للحضارة، حيث قال ابن قتيبة: "إنّ العَجم لم تتسع في المجاز اتّساع العرب"[16]، بوصف المجاز مجالًا لاتساع اللغة نفسها، إذ إنّ كل إشباع من هذا النوع يَحُول دون إمكانية التحوّل العقلاني، حيث تصبح اللغة أكثر من الأشياء والأحداث والوقائع، ممّا ينتج عنه في النهاية بطءٌ في حركة التاريخ العربي الإسلامي، فيكون زمن العيش داخل اللغة أطول من زمن العيش داخل التاريخ ضمن عقلانية العيش والحدود الأنطولوجية التي تتمثلها هذه العقلانية لنفسها. واللغة المقصودة بالعيش هنا تعني بالأساس التاريخ الذي تشكّل داخلها بوصفه رؤية إلى العالم وليست مجرد القواعد والبنيات (النحوية والصرفية والدلالية...) التي تحكمها.

---

11 - Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode », op.cit ; p.424.

12- IBID, p.424.

13- فخر الدين الرازي، "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، دار الفكر، بيروت، ط3، ج1، 1985. حيث صّرح فخر الدين الرازي في بداية تفسيره، بأنه بصدد التوسّع وتوليد مسائل كثيرة في تفسيره تحدّياً لخصومه في هذا الشأن.

14- عبد الله بن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973، ص3.

15- نلاحظ عناوين، مثل: "إعلام الموقعين عن ربّ العالمين" (ابن القيم الجوزية)، "إلجام العوام عن علم الكلام" (الغزالي)، "الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ" (السخاوي)، "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" (ابن القيم الجوزية)، "ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار" (ابن قطعة)... وغيرها كثير.

16- ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن" مرج سابق، ص21.

وعلى هذا الأساس، أمكننا القول بأننا لم نتغيّر تاريخانياً، لأننا لم نُضمِّن لغتنا أيَّ حدث تاريخي يمكنه أن يُحوّل تفكيرنا نحو وجهة عقلانية مختلفة، وجهةٌ يمكننا العيش داخلها أيضاً، إذ إن العيش وفق تفكير مختلف هو عيش ممكنٌ كذلك؛ أي في إعادة تعديل أنموذجنا اللغوي بما يكفي للخروج من حالة الإشباع إلى حالة التركّز والمفهمة (ومنه توليد خطاب فلسفي كذلك)، وهي الحالة التي تسمح بعقلنة "اللغة" وتهيئتها، لامتصاص الحدث التاريخي وإعدادها لفهم الذات وليس تشتيتها.

أمكننا الآن، بعد هذا التحليل، أن نَعي بأن الصراع البراديغمي الديني هو صراع براديغمات لغوية حول امتلاك المؤسسة الرمزية الدينية؛ أي فيما يمكن أن نسميه قاعدة أنّ "مَن يمتلك اللغة يمتلك "الدين" (بالمعنى الرمزي)، والأزمات الناتجة عن ذلك هي نتاج صراع الأنموذجين؛ أي بتداخلهما غير المعرفي، والذي يؤدي إلى التباس الفهم والخلط بين ما يمكن أن يُفهم عن الأنموذج الديني (الذات الإلهية المتكلمة في النص الديني) وما يمكن أن يُفهم عن الأنموذج اللغوي (لغة النص الديني)، إذ "ينبغي لك أن تفرّق بين الفهم للكلام والفهم عن المتكلم، وهو المطلوب؛ فالفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا من أنزل القرآن على قلبه، وأمّا الفهم للكلام فهو للعامة. فكل من فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام، وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على اليقين له من كل الوجوه أو من بعضها"[17]. وعليه، فإنه عند العجز عن الفهم عن المتكلم، في الأنموذج اللغوي، يتمّ اللجوء إلى مساواة المتكلم بالكلام؛ أي بجعل المتكلم حاضراً بكليته في الكلام (اللغة)، وتختلف أشكال الحضور هذه حسب الحاجة التاريخية لكل مرحلة من مراحل تطوّر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

العقل والاستدعاء:

يمكن القول، إننا "فكّرنا في التراث لكن التراث لم يفكر فينا" (بالمعنى الإبستيمولوجي وليس بمعنى الحكم القيمي)؛ أي أننا قمنا بالدراسات والأبحاث حول التراث بأفكاره ومذاهبه وتياراته، غير أننا لا نعثر إلا نادراً على تصورات تراثية تستهدف أجيالاً لاحقة وتقدم رؤية للمستقبل، بالشكل الذي نُدرك فيه وضْعنا داخل هذا التراث، بل على العكس من ذلك يقوم جزء من هذا التراث بترسيخ المسافة بيننا وبين التراث نفسه، فهذا ابن رشد يقول: "إنّ الصدر الأول، إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل [البرهانية، الجدلية، الخطابية] دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يرَ أن يصرّح به. وأما من أتى بعدهم، فإنهم لمّا استعملوا التأويل قلّ تقواهم وكثُر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرّقوا فرقاً"[18]، وفي هذا المعنى نشعر بتباعد التراث نفسه عنّا (الزمن القيمي) ونشعر بأن الدائرة التاريخية بدأت تضيق من حولنا؛ فعند

17- الشعراني، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، مرجع سابق، ص93.

18- ابن رشد، "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1961، ص56.

الإصغاء إلى التاريخ العربي الإسلامي نسمع صوتاً بعيداً، ويجعل هذا التباعد من التاريخ عاجزاً عن التحوّل الفاعل، "فالتاريخ لا يتكرر حتّى وإن قال الشيء نفسه"[19]، بل على العكس من ذلك إنه "يتحدّث عمّا لن نراه مرّتين"[20]، وهذا يعني أن الاستدعاء الوحيد للتاريخ هو الاستدعاء العقلاني وليس الاستدعاء الاستحضاري. وبناء على ذلك، فإن الأبعاد التي نتخذها عن العالم اليوم هي أبعادٌ مشوّهة ومزيفة، لأنها استدعاءات استحضارية للتاريخ تنعكس في منظوراتنا إلى قضايا الهوية، والسياسة، والاقتصاد، والمعرفة.

على المستوى الفلسفي، يتجلى المظهر العقلاني للتاريخ في خاصية "الاستدعاء" كشكل من أشكال استحضار التراث وتقليص مسافة تباعده، للمساعدة في النظر إلى العالم وتحليله، ويتجلى هذا المظهر اليوم في الفرق المعرفي بين استدعائنا لأفلاطون وأرسطو مثلاً في الفلسفة اليونانية واستدعائنا للفارابي وابن سينا وابن رشد مثلاً في الفلسفة الإسلامية، وهذا يعني التأسيس للفرق بين العقل القريب (اليوناني) والعقل البعيد (الإسلامي) من منظور تاريخي (بوصفه استدعاءً)، وهذا يعني أننا لم نتحوّل بالشكل العقلاني الكافي، ويظهر هذا جليّاً في استدعاء فلاسفة الإسلام أنفسهم للتراث الفلسفي اليوناني لحلّ مسائل عقائدية، ثمّ سرعان ما تحوّل إلى حلّ مسائل معرفية والمساهمة في تحريك التاريخ.

لماذا لا يُستدعى فلاسفة الإسلام اليوم لحلّ قضايا معرفية ذات طابع كوني؟ هل يعني هذا أننا لم نسهم مطلقاً في بناء مبادئ العقل العامة؟ ومن ثمة بقيتْ تركيبتنا العقلانية واحدة كما هي؟

إنّ المسافات التي يحددها الاستدعاء العقلاني في التاريخ تعكس صورة العقل العربي الإسلامي في بنيته التاريخية والأبعاد التي يتخذها داخل العالم. لا يعني هذا التصور النقدي جلداً للذات، بل هو وضعُ العالم العربي الإسلامي ضمن حدوده الأنطولوجية الحقيقية؛ أي ضمن المدى الذي يمكن أن تصل إليه تمثلاته وتصوراته بوصفها إدراكات الذات نفسها أيضاً، فإذا كان غادمير ينسب "ضعف فلسفة اليوم إلى ضعف تأويل التراث القديم واستغلاله"[21]، فإنّ هذا يعني أنّ عملية التأويل هي الطريقة الأكثر قدرة على استدعاء التراث، ليقدم حلولاً تاريخية للحاضر وتعديل التصورات المشوّهة عن حدود العالم الذي هو "في الواقع لا يُساوي ما اعتقدنا أنه يساويه وهذا أيقن شيء

19- Paul Veyne, « Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie », édit. Seuil, Paris, 1971, p.19.

20- IBID, p.9.

21- Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode », op.cit ; p.12.

أمكن لحذرنا أن يفهمه"[22]؛ فالاستدعاء هو تعديل العقل لنفسه عبر التراث؛ أي عبر تاريخ العقل نفسه.

ج. تحولات الذكاء: "التاريخ الذكي"

يمكننا أن نحدّد عاملاً أساسياً في تحولات العقلانية العربية الإسلامية، وهو عامل الذكاء، متسائلين: هل تطورت مستويات الذكاء في التاريخ العربي الإسلامي؟ هل كان فلاسفة التراث وعلماؤه أكثر ذكاءً من مفكري العرب والمسلمين المحدثين؟ وهل تحولات التاريخ العربي هي تحولات ذكاء كذلك؟

إننا ننطلق من افتراض أساسي هو وجود علاقة بين الذكاء والتاريخ؛ ففي كلمة "التراث" نفسها تُوجد دلالة "الوراثة" و"الميراث"، فهل ورثنا "ذكاءً" ما عن التراث؟ بالمعنى البيولوجي للكلمة وكذلك بالمعنى المعرفي أيضاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار الانقطاعات التاريخية الهائلة في تاريخ العرب والمسلمين بفعل الحروب والاستعمار...، مستثمرين نظرية العالم النيوزلندي جيمس فلين (James Flynn) حول ما يسمى "أثر فلين" (Flynn Effect)، والذي يعني حاصل الذكاء العام (Intelligente Quotient (IQ))[23] مقارنة بمعطيات الذكاء للجيل السابق، وهو ما يسمح بفهم تحولات الذكاء لأجيال متعاقبة وتحليل الانعكاسات الأنثروبولوجية والمعرفية على مجتمع ما.

إذا ربطنا هذه الفكرة بالأنموذجين المتصارعين في الحضارة العربية الإسلامية، الأنموذج الديني (بمعنى التفكير الديني) والأنموذج اللغوي، أمكننا التساؤل: هل انعكس هذان الأنموذجان على ذكاء الجماعة العربية أو مَنَحها تطوراً عقلانياً؟ وليس المقصود من "الدين" و"اللغة" في ذاتهما، بل أنموذجيهما (أي في استخدامهما ضمن سياق نظري نمطي)؛ أي بوصفهما مجموعة التصورات والطروحات والتأويلات التي نصبغها عليهما عبر مسار تاريخي وأنثروبولوجي محدد. ومنه سنتحدث عمّا يمكن أن نسميه "التاريخ الذكي"؛ أي تلك اللحظات الزمنية التي تصنع الفارق العقلاني للحدث، بما يسمح بمعرفة مظهر التحول التاريخي لمجتمع أو حضارة ما، كمعرفة أنّ هذا

22- نيتشه، "العلم المرح"، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص208.

23- قام فلين بدراسة حاصل الذكاء لأجيال أمريكية من خلال إظهار الفروق في تحصيل نقاط اختبارات الذكاء بينها، وهذا في بحثه الموسوم: Flynn, J.R.. «The mean IQ of Americans: massive gains 1932 to 1978». Psychological Bulletin, 95, (1984), PP:29 -51 غير أنه راجع مجموعة المشكلات والتناقضات الحاصلة في تطبيق "أثر فلين" من خلال تحسين مجال تطبيق الأثر باستخدام مقياس كيسلر لذكاء الأطفال (من نقطتين إلى 24 نقطة): "Wechsler intelligence Scale for children"، من خلال الاختبارات العشرة: المعلومة العامة- الحساب (حل المسائل الرياضية)- الكلمات والمعاني (القدرة على تجميع عدد كبير من الكلمات المستخدمة في الحياة اليومية)- الفهم- تصميم الكتلة - الموضوع المشترك - الترميز- ترتيب الصور- تحديد المتشابهات.

راجع:

James Flynn, “What is intelligence?”, Cambridge University Press, UK, New York, 2007, p.p4 -5.

عصر الحداثة أو عصر ما بعد الحداثة مثلاً، وبهذا المعنى أمكننا الحديث عن علم الكلام (الأنموذج الديني) بوصفه ذكاءً لغوياً (الأنموذج اللغوي).

فمتى عرفنا حاصل الذكاء بين جيلين (أو أجيال) استطعنا أن نحدد المعطيات الأنثروبولوجية التي تشكل "إنسان" عصر ما في بُعده العقلاني، كما نستطيع أن نفهم عمق تحولات المعرفة وتغيير وضعها في المجتمع العربي والإسلامي والأطر التي يتخذها العقل (بوصفه تاريخاً) في فترة من فترات تطور الحضارة العربية الإسلامية.

2. المحل العملي:

عقل الثورة:

عرف التاريخ العربي الإسلامي الكثير من الأحداث "الثورية" في صورة تقطّعات لمسار نموّ الأنموذجين (الديني واللغوي) في صراعهما الداخلي الذي يعكس انقلاب العقل العربي الإسلامي على نفسه محاولاً إعادة تغيير المعطيات الأنثروبولوجية والسياسية للواقع، لتتلاءم مع التصور المطروح في مظهر "الثورة" الذي يتجلى دائماً بوصفه "إصلاحاً"، "تصحيحاً"، "صحوة"، "تغييراً"، "عودةً إلى..."..، عبر منظومة من البراديغمات اللغوية التي تختزل في داخلها هشاشة العقل وتآكله بفعل ضعف الواقع نفسه. ومنه يُطرح السؤال: ما العقل الذي يتحكم في التحولات "الثورية" العربية؟

إن مَهمة فهم الحدث الثوري تكمن أساساً في إعادة الزمن الثوري إلى حياته العقلانية الأولى؛ أي في ردّه إلى صورته التاريخية الأصلية قبل الانخراط في تمظهرات الواقع التي تُخفي تحتها حالات التناقض والمفارقة بما هي عيوب تاريخية للعقل "الثوري".

في نص كتبه الفيلسوف الألماني ولتر بنجامين (Walter Benjamin) سنة 1940، عنوانه "أطروحات حول فلسفة التاريخ"، وملخصه أنّ "الثورة ليست نتيجة معينة لتقدّم التاريخ عبر زمن فارغ متجانس، بل هي وثبة نمرٍ إلى الماضي، تستجمع ذاكرة معاناة الماضي وقهره ضد الطبقة الحاكمة. إنّ الثورة هي انفجارٌ مفاجئ غير متوقع في تاريخ يُمثّل كارثة واحدة يتراكم داخلها الحطام بعضه فوق بعض"[24]، حيث أمكن القول إنه ليست كل "ثورة" تعني تقدماً في التاريخ بالضرورة، وإن طابع "المفاجأة" في الثورات يجعل من زمنها زمناً غير متجانس؛ أي أنه يمكن لثورة ما أن تعيد إنتاج الماضي من جديد بشكل أكثر مأساوية.

24- Walter Benjamin, Theses on the philosophy of history in: “Illuminations”, Translated by Harry Zohn, Schocken Books, New York, 1969, p.261.

أنْ نفهم الثورات العربية يعني أن نضعها في صلب التفسير التاريخي لها؛ أي من خلال تعيين الحدود التاريخية التي تحدّ الحدث الثوري بوصفه حدثا مفاجئاً، ومنه نستنتج أنّ الثورات في التاريخ كانت تنجح (أي تنتهي بالتغيير)، لأنها كانت تحدث في تاريخ جزئي خاص بمعزل عن العالم وحركة التاريخ العام (الثورة الفرنسية مثلاً). أمّا الثورات المعاصرة (ومن ضمنها الثورات العربية)، فقد حدثت في سياق التاريخ العام؛ أي ضمن تاريخ محكوم بالقوى العظمى المؤثرة وأجهزتها التنظيمية (مجلس الأمن بالخصوص) بالإضافة إلى الأجهزة الفاعلة في المجتمعات (الإعلام، وسائل الاتصال، الإنترنت...)، وهي عوامل مؤثرة على حركة التاريخ، بل معطّلة له أحياناً[25].

وعليه، فإننا نشهد زوال الثورات بالمفهوم التقليدي (التي تحكم نفسها بنفسها) إلى "فورات" (بالفاء بدل الثاء) يمكن إعادة توجيهها تاريخياً وفق مقتضيات التاريخ العام، لأنّ (الفورة) تتميز بخاصية الآنية أو الفور (انتهاء الحدث في حينه) وبخاصية التنفس (الفوران) (أي التخلّص من الضغط الزائد)، ليتحوّل مفهوم الثورة من وعي بالحدث إلى إيديولوجيا سمّاها أركون بإيديولوجيا نضال، وهي "تعرب عن الطريقة التي بها تدرك طبقة اجتماعية أو جماعة قومية علاقاتها بشروط وجودها، وهذا الطراز من حياة الفكر يسود في أوقات الفوران الاجتماعي والسياسي"[26]، وهو ما يعكس الفرق في مفهوم الزمن في الثورات التقليدية والزمن في الثورات المعاصرة، فما كان يحتاج إلى سنوات ليحمل معنى الثورة، أصبح يحتاج إلى أيام وساعات فقط، وهذا يدل على أنّ معنى التاريخ نفسه قد تغيّر بفعل العوامل الفاعلة فيه.

إنّ ما يهمّ في سياق الثورات "العربية" المعاصرة هو تجلّي مظهر التحوّل العقلاني؛ أي في استظهار تحولات الوعي بالتاريخ، ويتشكل هذا الوعي بوضع كل تغيّر اجتماعي في صلب الصيرورة التاريخية بما هي انتقالات عقلانية لمجتمع ما يعكس مدى تطوره وقدرته على نقل وضعه المعرفي إلى وضع تاريخي، وقدرته على تحويل المُدخلات الاقتصادية والثقافية والمعرفية والسياسية إلى مخرجات تاريخية (إلى نهضة، حداثة، إلى ما بعد حداثة مثلاً في سياق تطور التاريخ الغربي)، وهذا هو المقياس التاريخاني الفاعل في تحديد قيمة أي معنى لتحول اجتماعي أو حضاري لأمّة ما.

25- وبهذا المعنى نفسّر لماذا لم تتحول الحركة الاحتجاجية الكبيرة في اليونان منذ الأزمة الاقتصادية سنة 2009 إلى ثورة حقيقية، حيث تدخلت أوربا لإنقاذ اليونان وتعطيل تاريخ ثورتها، بينما تحولت بعض الاحتجاجات البسيطة (بفعل التضخيم الإعلامي والتدويل...) إلى ثورات فتّاكة.

26- محمد أركون، "الفكر العربي"، ترجمة: عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982، ص160.

المصادر والمراجع:

العربية:

1. ابن رشد، "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1961.
2. الشعراني، أبو المواهب، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، (في هامش: الطبقات الكبرى)، دار الجيل، بيروت، 1988.
3. الغزالي، أبو حامد، "إلجام العوام عن علم الكلام"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
4. أركون، محمد، "الفكر العربي"، ترجمة: عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982.
5. أرنلديز، روجيه، "رُسُل ثلاثة لإله واحد"، ترجمة: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط1، 1988.
6. ابن قتيبة، عبد الله، "تأويل مشكل القرآن"، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973.
7. نيتشه، "العلم المرح"، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1993.
8. الرازي، فخر الدين، "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، دار الفكر، بيروت، ط3، ج1، 1985.

غير العربية:

1. Flynn, J.R.. « The mean IQ of Americans: massive gains 1932 to 1978 ». Psychological.
2. Bulletin, 95, (1984).
3. Hans-Georg Gadamer, « L'art de comprendre, écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine », trad. Pierre Fruchon et autres, édit. Aubier, 1991.
4. Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique », trad. Pierre Fruchon, édit. Seuil, Paris, 1996.
5. James Flynn, "What is intelligence?", Cambridge University Press, UK, New York, 2007.
6. Michèle Bertrand, « Le statut de la religion chez Marx et Engels », Editions sociales, Paris, 1979.
7. Paul Veyne, « Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie », édit. Seuil, Paris, 1971.
8. Walter Benjamin, Theses on the philosophy of history in: "Illuminations", Translated by Harry Zohn, Schocken Books, New York, 1969.