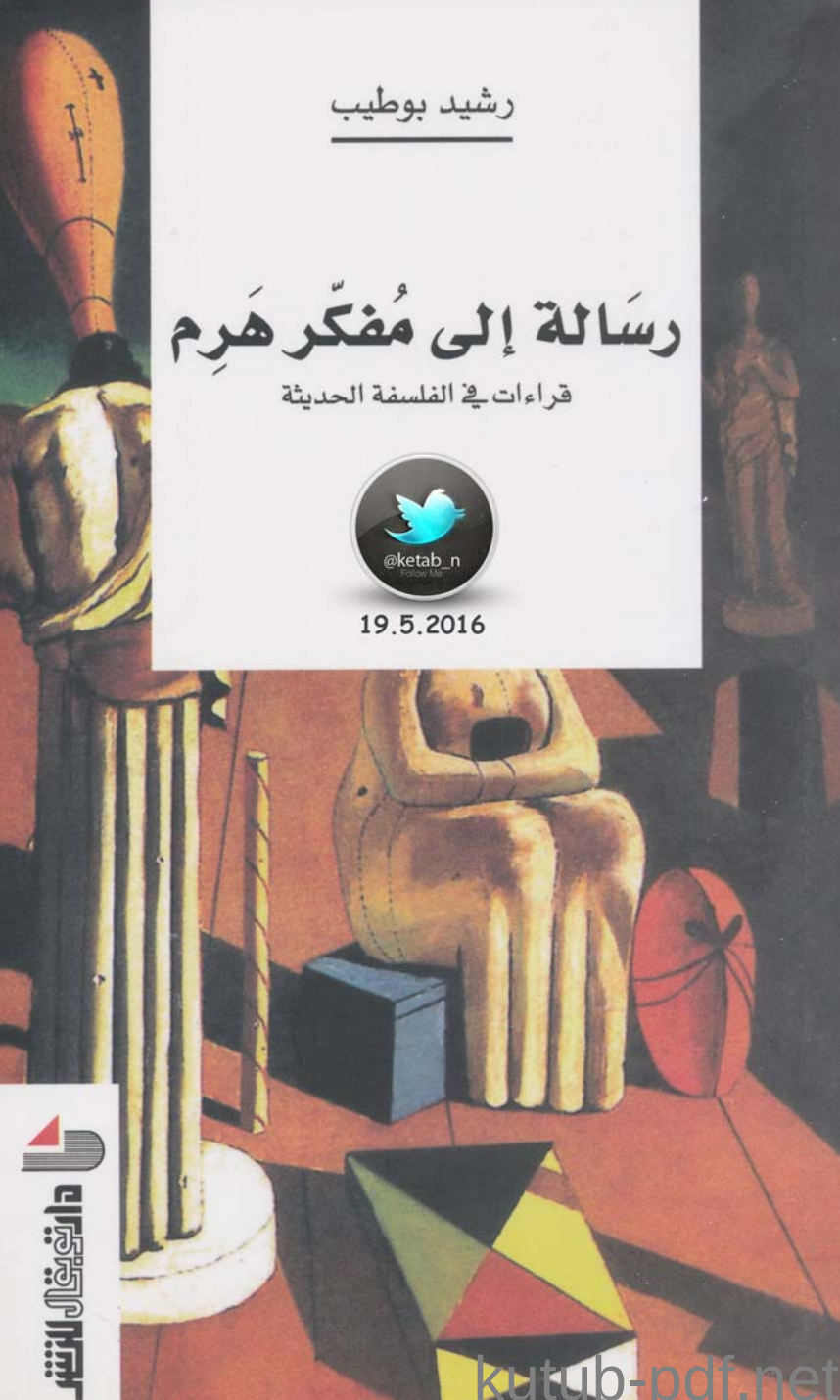
رشيد بوطيب

رسَالة إلى مُفكّر هَرِم

قراءات في الفلسفة الحديثة

19.5.2016



kutub-pdf.net

رشيد بوطيب

رسالةٌ إلى مفكِّر هرِم

قراءات في الفلسفة الحديثة

دار توبقال للنشر

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

Twitter: @ketab_n

رسالة إلى مفكر هرم

قراءات في الفلسفة الحديثة

kutub-pdf.net

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
ملتقى

الطبعة الأولى، 2015
© جميع الحقوق محفوظة

صورة الغلاف عمل الفنان
جورجيو دي شيريكو

دار تويقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300 – المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma
الموقع : www.toubkal.ma

الإيداع القانوني رقم : 2015MO 0186
ردمك : 978-9954-511-89-3
ردمد : 2028-9642

مطبعة النجاح الجديدة – (CTP) – الدارالبيضاء

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

رسالةٌ إلى مفكِّر هَرِم

ترددت طويلا قبل أن أبعث إليك بهذه الرسالة. فأنت لربما لن تجد وقتا لقراءتها وقد لا تلتفت إليها أصلا. لقد تعودت أن لا تقرأ الآخرين، واستمرئت أن تصغي لصوتك، ولكن، وإن لم تصلك الرسالة، فقد تصل إلى من تعودوا على ترديد أفكارك ولوكها، كما لو أنها حقائق ثابتة. ولتعذر قسوتي عليك وعلى أوهامك قليلا، فلم يعد الظرف يسمح بالمراوغة. وسأبدأ من حيث يجب أن أبدأ. فأنت ترى أن الانسان هويته، وتربط هذه الهوية بالدين مرة وبالعرق مرة أخرى وباللغة مرة ثالثة، ولا أدري إن كانت الهوية دينا أم لغة أم عرقا، ولكنك في كل ذلك لا تفهمها إلا كشيء ثابت ومنته ومغلق، بل وكمنظومة مقدسة لا يتوجب المساس بها. ومع ذلك، فلم يكن الدين يوما ثابتا، وهو يتحرك ويتغير في اتجاهات مختلفة، أما اللغة فهي بنت أخطاءها وهبة احتكاكها بالعالم وباللغات الأخرى، حتى أنه يمكننا القول بأن تاريخ اللغة هو تاريخ أخطاءها، وأما العرق، فإنه لم يكن يوما صافياً وواحداً، ففي عروقنا تجري دماء أمم وشعوب مختلفة. والواقع أن المشكل يكمن في فهمك للهوية. فهل هي بالضرورة مغلقة ومنتهية

Twitter: @ketab_n
kutub-pdf.net

أم هي وجودي في هذا العالم، وهل يحتاج الانسان فعلا إلى هوية، أم إلى أكثر من هوية ؟ وأنت تعرف أن فهمك المرضي للهوية لا ينتشر إلى في سياق التخلف، وأنه يبدأ فكرة ويتحول إلى عقيدة، لينتهي إلى مذبحة. فأنت مشارك للجلاد العربي في قمعه للشعوب ومشترك معه في الجريمة وأنت من بايعه على الطاعة العمياء، فالهوية العمياء طاعة عمياء. وأراك حين تفكر في الدين، تريده ديناً وسيفاً مسلطاً على الرقاب في آن، وفي أحيان أخرى أراك تأنف منه، وتحقد عليه وتلصق به كل تهم التخلف والظلم، كما لو أن الدين رجل أو حاكم أو نظام، ولأنك لم تتعلم تبادل الأفكار ومقارعة الحجة بالحجة، فأنت واحد في الحقد والأنانية والانغلاق، كنت من هذا الطيف أو ذاك. وأنت حين تفكر في الغرب، تراه مرة سبب مصائب العالم، رغم أنك تأكل من طعامه وتستقل سياراته وتسكن بيوته. ومرة تنظر إليه نظرة إعجاب مطلق وتتماهى معه دون أن تتماهى مع روحه النقدية ودون أن تشك لأنك لا تفكر، ولأنك درجت على الخلط بين التفكير والتغريب، التفكير والتكفير. ثم إنك خرجت علينا يوما بأسطورة التراث، وأنه لا تجديد ولا تقدم إلا به، وأن علينا أن نعيد قراءته، لكن ما يفيدنا إحياء جثة هامدة، انفصلت عنا وانفصلنا عنها ولم يعد لها ما تقوله للحاضر؟ لماذا تقلق راحة الأموات؟ لماذا تصرّ على العبث بأشلائهم ؟ وحين تعوزك الحيلة ويخونك المنطق، تستسلم لنظريات المؤامرة التي يرددها رواد المقاهي، وكل من يفضل الكسل على التفكير، فتخرج علينا بأفكار مضحكة ومثيرة للسخرية، من أن اليهود سرقوا ابن رشد وسموا شارعاً في إسرائيل بإسمه، أو من أن كانط فيلسوف يهودي أو أن الفلسفة الغربية، التي أعطت البشرية الحرية والإنسان والنقد، مجرد

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

مشروع استعماري وأفكار مرتبطة بسياقها لا ضرورة للأخذ بها، وتتناسى أن أفكارك من صنعت عقلية استمرأت العبودية والذل واستسلمت للكسل فسمته فكرا وللظلم فسمته قدراً. ولعل مشكلتك تكمن في شيء واحد، وهو أنك لم تتعلم يوماً الإصغاء لنبض الحياة من حولك، وتسمية الأشياء بمسمياتها، وأدمنت المراوغة وخلطت بين الثقافة والتجارة. ولو تحلّيت بقليل من التواضع، لعرفت أننا تحولنا إلى مهزلة تاريخية، وأننا نحارب بعضنا وندمر أوطاننا ونعيت فيها فسادا ونسرق مستقبل أجيالنا القادمة. إن تكبرك من منعك من أن تتعلم أن الفكر قضية وأنه لا فكر بدون انخراط في زمن العالم وبدون استعداد للتعلم، بدون قليل من التواضع، وأن دم الطفل الذي يسفكه الجلاد أكثر قداسة من كل أرض ومن كل فكر ومن كل تراث. وحين يثور شعبك ضد الظلم، تسمي ثورته «ناصرية» أو «إسلامية»، لأنك تفضل الوهم على الألم والحنين المرضي على شجاعة القطيعة، ولأنك مصمم على الإدلاء برأيك رغم أنه لا رأي لك وأنه كان أجدى بك أن تجنح إلى الصمت، إن لم تكن قادرا على الاعتراف بأخطاءك. وحتى إذا اخترت الصمت، وتعلّلت بأن المؤرخ ليس صحفيا وأنه يحتاج لوقت ليصدر حكمه، فإنك في علمويتك الباردة لا تخون إلا التاريخ نفسه.

فهل كان كانط سطحياً لما خرج يعدو في شوارع كونيغسبرغ حين وصلها إعلان حقوق الإنسان من باريس الثورة ؟ وهل كان هيغل واهما لما رفع قبعته تحية لروح العالم ؟! أراك تردد بأنه لا ديمقراطية مع الأمية، كما لو أن الديمقراطية خلقت للأسياد فقط، وكما لو أنه يمكننا محاربة الأمية دون ديمقراطية وكما لو أن الناس الذين خرجوا يهتفون بسقوط الطاغوت، لا يستحقون الحرية. أسمع اللحظة كلمات

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

غوته، كما لو أنه كتبها في حقك، كما لو أنه كتبها لنا : «مت وكن» أو مت لنكون !

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

التواصل

لم تشغلني قضية مثل قضية التواصل، بكل تفاصيلها وأبعادها، ولهذا كنت أتابع ايضا ما يكتبه مفكرون عرب عن هذه القضية، وكان أهم ما قرأته في هذا السياق للمفكر اللبناني ناصيف نصار، الذي يؤكد أهمية الصراع والتواصل في كل ثقافة. وحتى وإن كان يتبنى مفهوما تقليديا عن الاختلاف كمقوم للتواصل «يستلزم وجود حد من الاشتراك أو من التماثل بين الأطراف الداخلة فيه»، لأن الاختلاف المطلق في رأيي هو شرط التواصل، وديناميةالتواصل كما بين نيكلاس لوهمان تحدث بالصراع وليس بالإجماع كما يرى هابرمس، كما أن التواصل الدينامي لا يبغي إقناع الآخر وربطه بنظام الأنا. فالاحترام المتبادل بين أطراف التواصل، أهم من إلتقاءها عند حقيقة واحدة. يقول نصار ذلك، وإن لم يكن يدرك أبعاده وهو يتحدث عن الاعتراف المتبادل بين طرفي التواصل. فالاعتراف أخلاق وليس معرفة، ولقاء بالآخر وليس اتفاق معه، وعلاقة وليس وعيا مطلقا. وبالفعل، فإن فعل التواصل القائم على الاعتراف يتصمن تجاوزا للأنوية وللمركزية الذاتوية كما بين ذلك أحد كبار فلاسفة الاعتراف الألمان آكسيل هونيث في

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

كتابه كفاح من أجل الاعتراف. لكني أعتقد، على الرغم من ذلك، بأن نصار أول من تحدث في الفكر العربي المعاصر عن ذلك الربط بين فعل التفكير وفعل التواصل. فلا تفكير بدون تواصل، أو كما يقول «لأن الحق يقتضي، في جملة شروطه، شرط التواصل». لكن ألا يخطئ ناصيف نصار حين يتحدث عن «طريق للاستقلال الفلسفي» داخل الثقافة العربية إزاء الفلسفة الغربية، أي حين يحذرنا من التبعية ؟ ألا يحق لنا أن نميز بين تبعية إيجابية وأخرى سلبية ؟ أن نميّز بين تبعية مستلهمة ومنتجة وأخرى مستهلكة ومريضة ؟ وألا يحق لنا أن نتساءل عمّا إذا لم تكن تبعيتي، أنا العربي المتخلف حضارياً، أنا البهيمة، كما يصف الكندي من لا نطق له، لغرب منتج للحضارة، أصلح لي وللأجيال المقبلة من انغلاق على الذات وقبول بالمكتوب؟ ثم، من قال بأن الفلسفة الغربية تهدف إلى السيطرة عليّ وهي في واقع الأمر لا تأبه بوجودي ؟ ثم أليست سيطرة التخلف والقمع والتعصب الديني والطائفي أسوء من سيطرة الثقافة الغربية، المطالبة بحرية الانسان والمؤسسة لهذه الحرية ؟

إن الحديث عن الهيمنة الثقافية يخفي الهيمنة الحقيقية، هيمنة التخلف، وهو حديث يلغي كلام نصار عن التواصل من أساسه. فأي تواصل نقدي بين «الفلسفة العربية» والفلسفة الغربية، لا يجب أن يقوم على «مبدأ الشراكة» كما يريده نصار، ولكن على مبدأ التعلم من الآخر والانفتاح غير المشروط عليه. ولهذا أندهش في هذا السياق أيضاً، لمفكر مغربي، عبد السلام بنعبد العالي، أصدر كتابا بعنوان : «حوارنا مع الفكر الفرنسي». أتساءل: من نحن حتى نحاور ؟ لماذا لا نتحلى بقليل من التواضع ؟ ولننتقل الآن إلى طامة أكبر، وأعني بذلك طه عبد الرحمن وما طرحه في كتابه «الحق العربي في الاختلاف

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الفلسفي» وفكرته عن «قومية الفلسفة». فكرة أقل ما يمكن القول عنها إنها بعيدة عن مفهوم نقدي وحر للفلسفة، لفلسفة لا ارتباط ديني أو عرقي لها. إن الباحث عن تأسيس فلسفة عربية واهم. والوهم أقصر الطرق إلى التخلف. فهو واهم أولاً، لأنه يطلب تأسيس فلسفة عربية عبر فك الارتباط مع الفلسفة الغربية، وثانياً لأنه يعتقد أن كل فلسفة ترتبط بهوية قومية محددة، في حين أن الفلاسفة عبر التاريخ كانوا أكبر المفككين لهوياتهم وثقافاتهم منذ سقراط، مرورا بكانط ونيتشه، وانتهاء عند فوكو ودريدا وجيل دولوز. إن ما يدافع عنه طه عبد الرحمن ليس حق الاختلاف ولكنه حق التقوقع على الذات والتمترس خلف أقانيمها الواهية، إنه يدافع عن الحقد لا عن الحق، وعن الانغلاق لا عن الانفتاح والتواصل، وهو بعيد أشد البعد في ذلك من رموز الفكر المغربي الذين كانوا رموزا للاختلاف في الفكر العربي المعاصر كمحمد عزيز لحبابي وعبد الكبير الخطيبي ومحمد أركون. إن نصار محق وهو يبين أن التواصل عند طه عبد الرحمن محكوم من «خارج الفلسفة»، لكن الفلسفة تخاطب الانسان، وهنا تمكن كونيتها. فأسئلتها تتمحور حول الانسان ووجوده، أصله ومآله، علاقته بالزمان وبقية البشر، إلخ.. وهي أسئلة عبر ثقافية، حتى لو كان من يطرحها فيلسوف مسيحي ككيركغارد أو فينومينولجي كهايدغر أو وجودي كسارتر أو يهودي كمارتين بوبر، لأنها فلسفات أو أسئلة لا ترتبط بقومية معينة. وحجاج طه عبد الرحمن بأن كل تفلسف مرتبط بسياق تاريخي واجتماعي معين، لا ينفي البتة، كما بيّن نصار، كونية الفلسفة، كما أنه لا يؤكد قوميتها. فالكونية لا تعني البتة التباث ولا تتعارض مع التاريخية، بل تمتح منها أسئلتها، كما أن ارتباط الفلسفة بلغة معينة لا ينفي أهميتها بالنسبة لثقافات أخرى. وأضرب هنا مثلا بتأثير فلسفة

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

التنوير الغربية على ثقافات عالمية مختلفة، منها العربية. علاوة على ذلك فإن اللغة تموت وتنقرض حين تتحول إلى سلاح أيديولوجي بيد القوميين، أي حين تفقد صلتها بالآخر والعالم.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ملحق

يربط المفكر التقليدي طه عبد الرحمن بين الشعر والهزيمة في كتابه «الحوار أفقاً للفكر»، ويضع الشعر في مقابل العقل والمعرفة الاستدلالية، وبلغة أخرى في مقابل الحداثة. لكن أليس في ذلك جهلاً بالحداثة وتاريخها الثقافي؟ تؤرخ الثقافات الكبرى لنفسها بشعرائها الكبار، وكان الايطالي بيترارکا يوصف بأنه أبو النزعة الإنسية. وهل يمكننا أن نفهم الثقافة الألمانية بعيدا عن هولدرلين وغوته وشيلر وقل الأمر نفسه عن الفرنسية والإنجليزية وعن مختلف ثقافات العالم ؟ لكن لندع قضية الشعر جانباً، فما يهمني في هذا السياق هو دعوة طه عبد الرحمن وغيره كثير إلى ضرورة قراءة التراث وفق منهجية مستمدة من داخله، وهي دعوة تجهل بدءاً أن تراثنا، شأنه شأن كل تراث آخر، لا «داخل له». إن التراث نتاج حواره مع واقعه الثقافي والتاريخي. ليس نصاً عذرياً، وهذا أمر لا ينقص شيئاً من قيمته. ليس التراث نصاً، بل هو علاقة. إن صاحبنا يناقض نفسه وهو يؤكد بأن الأصل في «الكلام هو الحوار». إنه يتحدث عن الكلام بالمطلق، ما يعني أن الكلام الإلهي نفسه يندرج في هذا السياق، لكن ألا يخطئ حين يختزل الحوار

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

في «ممارسة القوة الاستدلالية للانسان» ويتابع قائلا : « فعن طريقه تستطيع أن تظهر قوتك العقلية وقدرتك الاستدلالية» وبلغة أخرى إنه يتحدث هنا عن الحوار وعن الممارسة الحوارية كما لو أن الأمر يتعلق بحلبة ملاكمة يتوجب علي فيها أن أطرح الخصم أرضا، لكن هذه المرة بقوة غير قوة العضلات، أي بالسفسطة والمعاضلة في الكلام ! والنتيجة واحدة، وهي أن أطرح خصمي أرضا. أي حوار هذا ؟! إن الحوار لديه مسكون برغبة إمبريالية في السيطرة. لقد تضخمت الأنا بشكل لم يعد فيه يرى وجها آخر في هذا النهر غير وجهه، والأكثر من ذلك إنه يبني الحوار كله على تملك آليات الاستدلال، ومن يطلب التملك يطلب لا ريب الهيمنة، والملكية سرقة كما كتب ماركس، والأدهى من هذا وذاك أن يسمي الحوار في النهاية «هبة إلهية للانسان» ! هل يفكر صاحبنا فعلا ؟! وهل يحاور ؟! إنه حوار مع الآخر يقود إلى الأنا، وهو حوار لا يحاور بقدر ما يناور وبلغة أخرى، إنه حوار لا أخلاق له. ألم يكتب : « فحواري مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات» ؟ في حين أن الحوار الذي ننشده تجاوز لهذه الذات وخروج مستمر منها، فالذات ليست أصلا والذات ليست هوية وهي أيضا ليست معرفة. ومع ذلك يقول في موضع آخر إن «الهوية فرع من الغيرية»، ولكن مع ذلك يظل فهمه للغيرية ضبابيا ومتناقضا، إذ لا وجود للغيرية في منطق يقوم على الاستدلال وحوار يبدأ من الذات لينتهي إليها. إن الحوار يتأسس كرغبة في التعلم، وكتأكيد للضعف الانساني، لحاجة الانسان. إنه تعبير عن هذه الحاجة، ولذلك فهو أخلاق أكثر منه معرفة وهو لا يتحقق إلا بين ذوات «ضعيفة»، أي بين ذوات لا تطلب السيطرة ولا فرض رأيها على الآخرين ولا استعراض عضلاتها الاستدلالية شأن

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الذات السقراطية وإنما هي يد ممدودة لمصافحة الآخر، فأول الكلام وآخره شكر. يتحدث صاحبنا عن الأصل وفي الآن نفسه يجعل من الغيرية أصلاً. يصعب علينا أن نمسك بمنطق هذا الرجل. إنه يتحدث عن القوة الاستدلالية للنص الديني، وهو حديث قد يعجب بعض الرؤوس المغلقة وأغلبها اليوم مغلق وصدئ، لكنه يتناقض وروح هذا النص ـ العلاقة، الذي يطالبنا بالايمان والذي في لغته و«منطقه» لا يطلب الاستدلال ولا يحترف البرهان، لما في ذلك من تناقض ومنطقه الغيبي. يتحدث المفكر الهرم عن اليقين الديني، السابق لعقل الاستدلال، ثم يتحدث عن القيم التي لا يمكن استنباطها في علاقتنا بالواقع، بل فقط في علاقتنا بالنص، بالنص كما يريده ويفهمه، كما لو أن النص لم يكن حوارا مع واقعه، وهكذا يظل التفكير في خدمة النص، وبلغة أخرى في خدمة السلطة، بدل أن يخدم الانسان، وهو يتناسى في سفسطته أن خروج فيلسوف ككانط بالأخلاق من ربقة الدين ـ السلطة أو بالأحرى من دين السلطة، فيه تحقيق للدين كأخلاق وتحرير له وفي لغة الإسلام، تأكيد لفعل الشهادة الذي يبدأ بكلمة لا، الذي يبدأ بالفرد لا بالهوية أو السلطة أو الأصل.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

محمد عابد الجابري

تكمن أهميّة فكره أولاً، في أن قراءته تقربنا أكثر من الفكر العربي في المشرق، هو الذي تناوله بالنقد والتحليل، وكشف في وضوح أوهامه ولا عقلانيته، خصوصاً في تناوله لكل من الخطابين النهضوي والقومي والخطاب الفلسفي، من جوانية ورحمانية وبرانية ووجودية. إن الجابري يحررنا من تلك الأوهام حين يمسك بلاعقلانية وتناقضات هذه الخطابات ويفضح غربتها عن الواقع. لكنه لم يستطع في رأيي أن يحررنا من أوهام هذا الخطاب. إن الفكر العربي بالنسبة إليه على اختلاف مدارسه وتعدد مشاربه أغفل نقد العقل، ما جعله يعجز عن فهم الواقع. وهذا ما يفسر أيضا سر «تضخم الأنا» الذي عرفه الخطاب العربي سواء في خطه «النهضوي» أو «الثوري»، وكلما تضخمت الأنا، فقدت قدرتها على رؤية الواقع وفهم الذات والتعلم من الآخر. إننا أمام نوع من «الميتومانية»، نلتقيها في كل صفحة وعند كل شعار داخل الخطابين الإسلامي والقومي، كأن العرب مركز الثقافة البشرية، وما على الآخرين من أمم وثقافات سوى الإذعان لهم. نجح الجابري، وإلى حد كبير، في تعرية لاعقلانية خطاب النهضة، هذا الخطاب الذي

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ربط تقدم العرب بسقوط الغرب، كما لو أن الغرب لم يكن ذاك الذي أيقظهم من سباتهم الحضاري. لكن الجابري يخطئ حين يساوي بين السلفي والليبرالي العربي، ويرى أن كليهما يعتمد التقليد، تقليد السلف أو تقليد الغرب. ليست المشكلة في التقليد، بل في الجمود والاستسلام لما قاله السلف. إن تقليد الغرب، المتقدم تقنياً وعلمياً وحضارياً، لهو سياسة كل عقل براغماتي يريد اللحاق بزمن العالم ولنا في التجربتين الهندية والصينية خير مثال. إن التقليد أساس التطور الحضاري، في حين يتضمن رفض التقليد، رفضا للآخر في نهاية المطاف، ومن ثم الانكفاء على الذات. إنني لا أعتقد بوجود استقلالية دون قدرة على التقليد، أي بدون انفتاح مبدع وخلاق على الآخر، بدون رغبة في التعلم. إن المصطلحات التي يصادفها الجابري في كتابات النهضويين والقوميين وينادي بإعادة تحليلها وتفكيكها، يجب أن لا تنسينا تفكيك بعض من مصطلحاته، ومنها فهمه السلبي للتقليد ورؤيته المتحفظة إلى الغرب. لهذا أعتقد أن أصدق دعوة إيديولوجية داخل الإطار الفكري العربي هي دعوة عبد الله العروي إلى الاستفادة من مكتسبات الليبرالية لمواجهة السلفية، على الرغم من راديكاليتها، وهو ما لم يدركه الجابري إلا جزئيا، لأنه ظل مسكونا بوهم «الاستقلال الذاتيّ»، الذي دفعه، رغم انتقاده للتجربة الناصرية، إلى اعتبار أنها أحدثت تغييرا أساسيا وعميقا في الساحة العربية. فأي تغيير هذا الذي لم يستمر ولو لبضع سنوات بعد وفاة صاحبه؟ كان خطاب «الثورة» ـ والأحرى أن نسميه خطاب الانقلابيين والعسكر ـ أقل ثورية وحرية وتنوعا وحركية من خطاب النهضة، بخلاف ما اعتقده الجابري. خطاب الثورة هذا، كان خطاب الزعيم الملهم والفكر المطلق والقومية الصافية وكانت

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

هزائمه نتيجة طبيعية ومنطقية لأوهامه. إن التغيير الكبير الذي أحدثته الناصرية يكمن خصوصاً في إلغاء تطور الديمقراطية في مصر ومناطق أخرى من العالم العربي. ولعل النماذج الدموية التي استنسخت التجربة الناصرية في العالم العربي أكبر دليل على فداحة الإيمان المرضي بالذات والتقوقع عليها وطلب الوحدة بدلا من احترام الاختلاف. بل دعونا نصغي قليلاً للجابري، الذي كتب في «الخطاب العربي المعاصر» يؤكد مرة أخرى، رغم نقده لمخاتلات هذا الخطاب، أن اسرائيل أكبر خطر على الوجود القومي العربي من المحيط إلى الخليج. ألا يندرج هذا الرأي في إطار ما وصفه الجابري نفسه بالغربة عن الواقع، بالميتاواقعية واللاعقلانية؟ وهل اسرائيل هي التي تقف حجر عثرة أمام الاتحاد المغاربي مثلاً، أم هي الأنظمة التي لا تزال تفكر بعقلية الحرب الباردة؟ وهل يجادل أحد اليوم في أن العقبة الأساسية أمام تطور المجتمعات العربية هي أنظمتها الديكتاتورية وسياساتها اللاعقلانية وأحزابها المستقيلة وفكرها الظلامي وليس إسرائيل أو الغرب؟ إن انحصار الجابري في إطار قومي، كان له أكثر من نتيجة سلبية، أولا: الإخفاق في معرفة أن الآخر، ولنقل الغرب، جزء ومكوّن إيجابي لنظام الأنا. وأن التقليد المبدع للغرب سيجعلنا ننتقل من «الخطاب الإشكالي» و«الخطاب الماورائي» إلى خطاب إيجابي يرى أن طريق التقدم رهين بقدرتنا على التعلم من الأمم المتقدمة. ثانيا، رغم أن الجابري وجّه نقده لتهافت الخطاب القومي فإنه أغفل خطورة أهداف هذا الخطاب. فهو لم يعمد إلى تفكيك أهدافه، بل دافع عنها، وعلى رأس هذه الأهداف مشروع الوحدة والاشتراكية وتحرير فلسطين. وكلها أهداف وشعارات رفعت لتكميم أفواه المطالبين بالحرية والعدالة

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

والخبز ورفع نظام الطوارئ. وهي بلغة أخرى، أهداف معادية للديمقراطية. لقد نجح محمد عابد الجابري في تفكيك سلطة النموذج ـ السلف كخطاب، لكنه ظل مع ذلك يدور في فلكه وهو ينادي بعقلنة من الداخل. إن «نقد العقل العربي» ليس ما أنجزناه فقط، بل ما يجب أن ننجزه باستمرار، لأننا أمام عقل لا تاريخي، يفكر اليوم بمنطق الأمس. وحتى إذا اتخذ النقد سلاحا ومنهجا، فنحن نجده يتوقف في نصف الطريق، غير قادر على المضي قدماً في معركته مع الظلام والوهم. ولعل هذا موضع الخلاف الكبير بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، التي لا تتوقف عن مراجعة أسسها الفكرية بل وعن مراجعة إنجازاتها الكبرى كالحداثة والعقلانية والديمقراطية والعلمانية إلخ.. ولم يضرها يوماً الإعتراف بأخطائها، لأنها تسلحت بالنقد والنقد الذاتي، حتى أضحى النقد عقيدتها. وهو ما نعدمه جملة وتفصيلا في ثقافتنا، التي تضم أناسا، سمحت لهم وقاحتهم بتكفير الجابري والاحتفاء بموته، لأنه اختار النقد وليس الوهم، ودافع عن حرية الفكر في مقابل تقديس النص. ولربما تكون وصيته إلينا جميعا، نحن الذين نختلف معه في أشياء كثيرة، أشبه بما كتبه كانط، في آخر «نقد العقل المحض : «وحده طريق النقد مازال مفتوحا».

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

رهان الحضارة

لا يقدّم عبد الوهّاب المؤدب تحليلاً اجتماعياً لظاهرة العنف في الإسلام، بقدر ما يعمد إلى استعمال نصوص ضد أخرى وتراث ضد آخر، مؤكداً بأن الإسلام لا يختلف كثيراً عن الديانات السماوية الأخرى ـ اليهودية والمسيحية ـ وأن العقائد الوحدانية تتضمن بداخلها فعل عنف، كما ذهب وأوضح ذلك الباحث الألماني المعروف يان آسمان، لأنها تقوم على احتكار الحقيقة لذاتها ونفيها عن الآخرين. يدعو عبد الوهاب المؤدب في كتابه الأخير إلى تحييد الآيات القرآنية التي تتضمن دعوة واضحة إلى استعمال العنف ضد أهل المعتقدات الأخرى، سواء باسم الله أو الجهاد أو الشريعة بصفة عامة، محتفيا بالمدرسة الصوفية داخل الإسلام، كما تمثلت في كتابات ابن عربي، الذي كان يقول بضرورة أن نجد الله في كل الأديان، بل في الوثنية وفي كل شكل وعقيدة. دعوة المؤدب هذه، تستدعي قراءة جديدة للنص الديني، تحرره من سلطة التقليد الرابضة عليه. وفي هذا السياق يتوجب قراءة الآيات التي تحثّ على استعمال العنف في الإطار التاريخي الذي نزلت فيه، إذ هي برأيه آيات تخص مرحلة محددة دون غيرها ولا تملك

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

صلاحية دائمة. وهنا يؤكد المؤدب ضرورة التفريق بين ما هو أبدي وما هو تاريخي أو نسبي في النص الديني، دون أن يحدد لنا كيفية تحقيق ذلك، لكنها فكرة يستقيها من المصلح السوداني محمد محمود طه «الرسالة الثانية للإسلام» الصادر سنة 1967. يرى محمد محمود طه بأن الأولوية في القرآن والإسلام للسور المكية، لأنها تخاطب البشر كافة، في حين أن السور المدنية تتوجه إلى «أمة المؤمنين» في مرحلة تاريخية معينة، ولهذا لا يجب النظر إلى الشريعة كقانون فوق التاريخ. يعود المؤدب مرة أخرى، وكما رأينا ذلك في كتابه الشهير «مرض الإسلام»، المترجم إلى العربية بعنوان «الإسلام السياسي» لتوجيه سهام نقده للسياسة الدينية في أرجاء واسعة من العالم العربي، التي تؤبد في رأيه ممارسة أورثدوكسية مغلقة. لكنه لا ينسى في المقام نفسه انتقاد السياسات الغربية التي استثمرت الكثير في الإسلام السياسي ودعم الحركات الأصولية من أجل مواجهة النفوذ السوفياتي والأنظمة الحليفة له. لكن المؤدب على الرغم من ذلك لا يفرق كثيرا بين التيارين القومي والإسلامي، فكلاهما، إذا استعلمنا لغة محمد أركون في «الفكر العربي»: «إيديولوجية كفاح»، رفضت كل ما له علاقة بالغرب وثقافته، بل وذهبت إلى اعتبار الديمقراطية نفسها حيلة للامبريالية العالمية من أجل تأبيد سيطرتها على المنطقة العربية. لقد نهج التيار القومي سياسة توحيدية في المجالين السياسي والثقافي، رفضت التعدد ومعه حرية الثقافات والإثنيات الأخرى التي تعيش في المنطقة العربية، كالأمازيغ والأكراد والمسيحيين واليهود الخ.. إن الحضارة هبة التهجين والاختلاط، لكن خطاب الهوية السائد الذي يقوم على قراءة إقصائية للآخر، وعلى أحادية للأنا وتراثها الثقافي والديني، ينهج سياسة خالصة، تشكك

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

بقيمة التعددية. لقد بعث سلفيو اليوم الحياة في كتابات ابن تيمية الذي كفّر الفلاسفة والمتصوفة، معتبراً هذه الاتجاهات دخيلة على الإسلام، لكنه تناسى في المقام ذاته أن الطب أيضا والعلوم الأخرى كالفلك والفيزياء والرياضيات، كلها علوم أخذها المسلمون عن غيرهم. هذا الموقف الفصامي هو ما يعيد السلفيون إنتاجه اليوم، وهم يقبلون في شره على استيراد آخر صيحات التقنية الغربية رافضين في الآن نفسه الانفتاح على الرؤية الغربية للإنسان والتاريخ والحياة. إنهم يطلبون بذلك تأبيد سيطرتهم على المجتمع ومحاربة كل أشكال التجديد الفكرية، فهم يريدون «أسلمة» الحداثة وبلغة أخرى إفراغها من مضمونها الحضاري الذي يتمثل في الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان، ويطمحون في رأي المؤدب، إلى تأسيس دولة إسلامية، على الرغم من أن الإسلام لم يعرف دولة، كما يقول المؤدب استنادا إلى ما كتبه علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وأن نظام الخلافة نفسه لم يكن أكثر من تقليد لأنظمة الحكم التي عرفتها فارس وبيزنطة. من الخطأ إذن، في رأي علي عبد الرازق، البحث عن شكل للحكم في التجربة النبوية، لأن النبي محمد كان قائداً روحياً، والإسلام رسالة إلهية وليس نموذجا للحكم، دين وليس دولة. وفي هذا السياق، وانسجاما مع كتاباته الأولى بصدد هذه القضية، يدافع المؤدب عن ذاتية بعد ـ إسلامية، مستعدة للتعلم من الغرب أو لـ «التغرّب» على حد تعبيره. لكنه في الوقت ذاته يكرر دعوة محمد أركون إلى إعادة النظر بتجربة «الأنوار» الغربية وتعميم فوائدها على كل البشر. إن المسلمين أحوج ما يكونون اليوم إلى نقد ذاتي، وهو نقد لا سبيل لهم إليه، إذا تكلمنا بلغة المؤدب، إلا بانفتاحهم على الغرب وانسلاخهم عن تراثهم، وهي فكرة

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

تتكرر في كتابات كل اليعاقبة العرب، الذين فهموا العلمانية كفكر معاد للدين، رافضين كل المحاولات التوفيقية التي طلبت المصالحة بين التراث والعصر، لكن المؤدب يقع في تناقض كبير وهو يدعو العرب إلى التغرب، لأن نقد الأنوار، يقتضي القبول بغيرية الآخر وثقافته وتجاوز فعل التبشير والمركزية الأوروبية، وحين نطالب العرب بالتغرب، فإننا نساهم في تفقير الحضارة الإنسانية ونجهز على تعددها. إن العرب أحوج ما يكونوا اليوم إلى «النقد المزدوج» بلغة الخطيبي، وهو ما يعني الدخول في علاقة نقدية مع الأنا وتراثها أو تراثاتها من جهة وفضح نزعات السيطرة داخل الثقافة الغربية من جهة ثانية، أو امبريالة العقل وتجلياته اللاعقلانية في الأطراف. إن الدعوة إلى «التغرب» لا تختلف كثيرا عن الدعوة إلى الأسلمة، في حين أن كل نقد مزدوج يبغي التأسيس، بلغة الخطيبي، لفكر في لغات مختلفة، ويقتضي تجاوز مثل هذه الدعوات الإيديولوجية رغم بريقها المفهومي واستعاراتها الرنانة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

النقد المزدوج

نكتشف في الثقافة العربية التراث قبل أن نكتشف الذات أو«الأنا». بل وتبدو هذه «الأنا» صغيرة، مرذولة، أمام ذلك التراث «العظيم»، لا خيار لها، سوى أن تنحني أمامه وتجتر ذكراه وتقدّم له القرابين، أو أن تعمد بدلا من ذلك، إلى بناء فكر مرتبط بعصرها ومنفتح على أسئلته، وما يترتب عن ذلك من مجابهة نقدية لتراث الآباء، وفق منطق الحاضر لا منطق السلف. فهل تحقق بناء ذلك الفكر فعلا داخل الثقافة العربية المعاصرة؟ وأعني هذا الفكر الذي له الارتباط النقدي وليس الايديولوجي بفكر الحاضر وتراث الأنا؟ نتعرف في الفكر العربي المعاصر على محاولات أسّست ومارست ما يسميه عبد الكبير الخطيبي بـ«النقد المزدوج»، ومنها محاولة الخطيبي نفسه رغم شذريتها. وقد مضى أبعد من الآخرين في هذا المجال وهو يفكك الخطاب الحمدلي واشتغاله داخل الجسد واختراقه للعلامات المختلفة. ثم هناك محاولة محمد عزيز لحبابي ومحمد أركون، في حين ارتهنت المحاولات الأخرى في أغلب الأحيان بالايديولوجيا. يقول الخطيبي: «ينصبّ ـ النقد المزوج ـ علينا كما ينصبّ على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة. ويبدو لي أن مثل هذا السبيل هو الكفيل بأن يدعم استراتيجيتنا: فيمكن للبلدان التي تخضع لسيطرة الغرب ـ مهما كان شكل تلك السيطرة ـ من أن تدرك إدراكا أحسن أسس الهيمنة الغربية». سنجد تعبيرات عن هذا «النقد المزوج» وأصداء له عند مفكرين آخرين، يندرجون في السياق النقدي للثقافة العربية المعاصرة، مثل عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي، لكن في شكل غير مقنع وملوّن أيديولوجيا. بل يمكننا أن نقول بأن «النقد المزدوج»، بوصفه تأسيساً للاختلاف، يجب أن يتوجه أيضا ضد بعض أفكار وطروحات هؤلاء المفكرين. وبعبارة أخرى، إنه موجه ضد تيار القطيعة التاريخية والابستيميائية الذي يمثله عبد الله العروي خصوصا وعزيز العظمة وتيار العقلنة من الداخل أو «الاستمرارية التاريخية» الذي يمثله محمد عابد الجابري وحسن وحنفي وآخرون. وحتى نفهم «النقد المزودج» بشكل أوضح، ونتعرف على موقع محمد أركون، هذا الناقد المزودوج بامتياز، داخل الفكر العربي المعاصر، يجب أن نلقي نظرة على الأفكار الأساسية لتيار «القطيعة» وتيار «الاستمرارية». سأبدأ بعبد الله العروي، وخصوصا ببعض الأفكار التي طرحها في كتابه الهام: «العرب والفكر التاريخي». وهي تتلخص في سؤاله المركزي: «هل اللجوء إلى منطق الماضي يقتصد الطريق، يقنع العامة، يدفع الناس إلى قبول الجديد، أم يخضع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكد، ويقوي بالتالي، رغم المكاسب الجزئية، دعاة الماضي، غير المقتنعين بضرورة الاصلاحات ؟». يدعونا العروي، في لغة يعقوبية، إلى الوقوف

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

في وجه ممثل الثقافة الأصلية، وتجليات هذه الثقافة في الواقع والسلوك، مؤكداً بأن التشبث بالهوية، من أجل مواجهة الامبريالية، يتضمن تنكّراً للواقع والمستقبل. إن العروي ينظر إلى هذا التشبث المرضي بالهوية كنوع من الانفصام ويتنبأ لنا بنكسات قادمة ـ نعيش بعضها اليوم ـ مؤكداً بأن كل محاولة «ادخال أفكار جديدة مستترة في ثوب أفكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت ورسوخ التأثير، أو الوفاء للماضي وتدعيم الشخصية القومية، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة». هكذا يعتبر أننا غير قادرين على التأثير في العالم إذا استسلمنا لاجتهاد السلف، ويفرق بين «الخصوصية» التي تستلهم ثقافة العصر، بما هي «حركة متطورة» وبين «الأصالة» التي تؤبد الوضع القائم. إنها في لغة العروي: «سكونية، متحجرة، ملتفتة إلى الماضي». ويعمد العروي بعدها إلى الهجوم على أنصار تيار الاستمرارية التاريخية، ويندهش لأمر أولئك الذين يرفضون الأفكار المستوردة من الغرب، مؤكداً بأن علاقتنا بالتراث قد انقطعت، ودعاوي الاستمرارية الثقافية أقرب إلى الوهم منها إلى الواقع. هذه الرؤية القائمة على الاستمرارية التاريخية تؤكد التخلف والانفصال عن هذا الواقع. ثم ما يلبث العروي أن يكشف عن الأصل النظري الذي يمتح منه أفكاره. إن ذلك الأصل النظري موجود في الماركسية، التي يعتبرها «مدرسة للفكر التاريخي»، وحصنا منيعا أمام السلفية والانتقائية. ومن ثم ندرك سرّ ذلك الهجوم على كل تعامل مع التراث. أما تيار الاستمرارية التاريخية أو العقلنة من الداخل، فرغم تأكيده المتكرر بأنه يطلب في قراءته للماضي وعودته إليه، احتواء هذا الماضي لا العكس، إلا أنه يؤكد من حيث لا يشعر غلبة الماضي على الحاضر وتبعيتنا له. ويظهر ذلك واضحا عندما يحتمي

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

هـذا التيّـار بالمـاضي، رغـم كل دعـاوي الاسـتقلالية، في مواجهـة تحديـات الثقافـة الغربيـة. وأضرب مثـالا عـلى تيّـار الاسـتمرارية التاريخيـة بأطروحـات الجابـري عـن العولمـة والهويـة الثقافيـة. يمـزج الجابـري بـين الثقافـة والأصالـة، دون أن يـدرك بـأن في هـذا المـزج رفضـا للتعـدد ورفضـا للآخـر وتأثيره وتناسياً للواقـع وحركيتـه، كـما يتبـدى بوضـوح بـأن الجابـري يريـد أن يواجـه العـالم وتطوراتـه المرتبطـة بالعولمـة وانتشـار النمـوذج الأمريكـي بهويـة ثقافيـة غـير واضحـة المعـالم، ترتبـط في جزءهـا الكبـير بالمـاضي. عندهـا نسـأل: كيـف نواجـه الحـاضر بالمـاضي؟ وبالتـالي ألا تمثـل الاسـتمرارية التاريخيـة تخريبـا للرؤيـة التاريخيـة؟ أمـا فكـرة الجابـري عـن وجـود عقـل عـربي، منتـج للثقافـة والفكـر العربيـين، فتتناسـى أن هـذه الثقافـة هـي نتـاج تفاعلهـا مـع الثقافـات الأخـرى، وأن العقـل ليـس لـه حـدود عرقيـة. إن حسـن حنفـي لا يبتعـد كثـيرا عـن الجابـري وفهمـه للآخـر وإدراكـه للأنـا وتراثهـا. ورغـم الفـوارق المنهجيـة بينهـما، إلا أن حسـن حنفـي يظـل أقـرب منـه إلى الأيديولوجيـا والشـطط المفاهيمـي. ويبـدو ذلـك واضحـا في تقديـم كتابه:«مقدمـة في علـم الاسـتغراب» . نلمـس، رغـم دعـاوي العلميـة، أن مفهومـه عـن الاسـتغراب مسـكون برغبـة ملحـة في تحويـل الآخـر إلى موضـوع، وهـو فهـم شـبيه بفهـم المسـتشرقين للشـرق، القائـم عـلى نزعـة التفـوق والسـيطرة. كـما أن حديثـه عـن الأنـا والآخـر يظـل حديثـا ملتبسـا وأيديولوجيـا رغـم الانطبـاع الموضوعـي الـذي يمكـن أن يوحـي بـه عنـد الوهلـة الأولى. فـلا وجـود لأنـاً خالصـة وواحـدة ومنتهيـة ومطلقـة، كـما أنـه لا وجـود لآخـر واحـد وخالـص. وإذا عرّجنـا عـلى فهـم حنفـي للـتراث، فـلا نملـك إلا أن نتفـق مـع نـصر حامـد أبـو زيـد ونقـده لليسـار الإسـلامي، كمـشروع توفيقـي، يـمارس التقيـة، ويخضـع الحـاضر

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

للماضي، ويغلّب الأيديولوجي على الابستمولوجي، متجاهلاً، في تعامله مع التراث كبناء شعوري، مثالي، السياق التاريخي والاجتماعي لهذا التراث. يتموقع «النقد المزدوج»، كما يمارسه محمد أركون ضد التيارين معاً وليس بينهما. فهو يرفض مبدأ القطيعة التاريخية والابستيميائية، كما يرفض أيضا الهوية المنغلقة ودعاوي العقلانية من الداخل. وهو بذلك يؤسّس لعلاقة نقدية، ورؤية تفكيكية للعقل الغربي والعقل الإسلامي على السواء. وهو ما نلمسه بوضوح في نقده للسياج الدوغمائي الذي يحكم الثقافة الإسلامية من جهة، وللاستشراق والعلمانية والمركزية الغربية من جهة ثانية.

إن أركون يدعونا إلى كتابة تاريخ نقدي للعقل الإسلامي، ويدعونا بعبارة أخرى، إلى النظر إلى ما هو أبعد من التاريخ الرسمي للثقافة الإسلامية. يعتقد التاريخ الرسمي بوجود عقل ثابت ومفارق للزمن. وفي هذا السياق تندرج دعوته إلى إعادة قراءة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، من أجل تحقيق هدفين أساسيين. الهدف الأول يبغي تجاوز الرؤية التاريخية الخطية لكل علم من هذه العلوم، من أجل الإمساك بنظام الفكر الإسلامي «الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتأريخ وعلم الأصول والأدب الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى». أما الهدف الثاني فهو «توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره» ويعني بذلك مساهمة علم الأصول في الارتفاع بقوانين ارتبطت بسياق تاريخي محدد إلى مستوى المقدس والمتعالي. وهو ما يدعو أركون إلى تفكيكه، بل وتفكيك هذا

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

اللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي، المتمثل في تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول. ويرى أركون بأن الفكر الإسلامي المعاصر، المرتبط بإيديولوجيا الكفاح، غير قادر على الدخول في هذه القراءة النقدية ـ التاريخية للتراث، لأنه يعمد أكثر إلى استغلاله أيديولوجيا من أجل تجييش الجماهير. ويضرب مثلا على ذلك بالثورة الإسلامية في إيران. إن هذه الثورة، وإن رافقتها عودة لمظاهر وعلامات ثقافية «إسلامية»، تظل بعيدة عن كل دراسة علمية لهذا التراث الديني، إن هي لم تكن تقف ضد تحقيق ذلك. إن أركون يطالب بمقاربة جديدة للحقيقة الدينية، تقوم على تحليل مستوياتها اللغوية والسيميائية والتاريخية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية، بهدف الخروج من خطاب الاكتفاء الذاتي. وفي هذا السياق، يؤسس أركون لما يسميه باالإسلاميات التطبيقية مقابل التعامل التبجيلي مع الإسلام. والهدف هو الانتقال من الاجتهاد التقليدي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي، وتجاوز الاسلاميات الكلاسيكية التي تمثل الخطاب الغربي حول هذا الدين، وتركز عملها على دراسة الثيولوجيا والفلسفة والقانون، أي تنحصر في دراسة الثقافة العالمة. إنها دراسات تتجاهل الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني. وهي بذلك تنغلق في مقاربتها للظاهرة الإسلامية، على فتوحات علوم الإنسان، فضلا عن أن نقد العقل الإسلامي لا يمكن أن نبحث عنه في بنية النصوص، بل في العلاقات المتشابكة التي ينتجها المجتمع في تفاعله مع تلك النصوص. وهذا الفراغ كما يقول محمد أركون هو ما تطلب الإسلاميات التطبيقية سدّه. ويوضح البعد النقدي المزدوج لمشروعه قائلا : «ونظرا لتقدم البحث العلمي في العالم الغربي، فالمجتمعات الاسلامية تجد نفسها

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

دائما تحت الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي. إن الاسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة. ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أيضاً أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الاسلامية، ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. هذا هو الهدف المزدوج للاسلاميات التطبيقية».

إن «الخطاب الديني» يلعب اليوم دورا أساسيا في إنتاج الأيديولوجيات الرسمية، كما يلاحظ أركون وغيره، ويساهم في الحفاظ على التوازنات النفسية والاجتماعية. وهو ما يحتم علينا إعادة قراءة الرسالة القرآنية قراءة جديدة، أو قراءة موضوعية، بعيدة عن الخطاب الرسمي الجامد، الذي يرتكز على مسلمات معرفية، تمزج الأسطوري بالتاريخي. وهذا يعني أن الإسلاميات التطبيقية تريد دراسة «اللامفكر فيه» و«المحظور التفكير فيه» ضمن الفكر الإسلامي. وفي هذا السياق أيضاً يندرج اهتمام أركون بتاريخ العقول المهمشة ـ تاريخ من لا تاريخ لهم ـ داخل الثقافة الإسلامية، مدافعاً عن تحقق إنسانوية عربية في التاريخ الإسلامي رغم أنه لا يمكن مقارنتها بالحركة الإنسية في أوروبا، لأنها حركة اصطدمت دموياً بالدين، في حين لم ير الإنسانويون العرب تضادا بين الحقيقتين الدينية والعقلية. وقد ندفع بالنتائج إلى حد أبعد من ذلك ونقول بأننا أحوج اليوم إلى تلك الإنسانوية العربية ـ أو ما يمكن أن نسميه بـ «الإنسانوية المزدوجة» ـ وإلى روحها المنفتحة التي عرفت كيف تزاوج بين الدين والعقل، منا إلى الإنسانوية الغربية التي انتصرت للعقل على الدين ولمركزية عقلية اتخذت في أحايين كثيرة وجوها

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

عنيفة في رفض الآخر. كان محمد أركون سباقا في دعوته إلى إعادة النظر بالمغامرة التاريخية التي كرّست في الغرب نهاية النظام الديني، دون أن يبخس الدور التاريخي للعلمانية، والتي جاءت لتضع حدا للحروب الدينية. إن أركون يفرق بصرامة، بين الفكر العلماني المتطرف في رفضه للدين وبين الفكر العلماني المنفتح على أقاليم التفكير الأخرى. وفي هذا السياق لا يسع قارئ أركون إلا أن يندهش لوصف رضوان السيد لمحمد أركون بالداعية العلماني المتشدد، وهو الذي وصف تجربة مصطفى كمال أتاتورك بالتطرف والكاريكاتورية، ولم يبرح يؤكد بأنه يتوجب على العلمانية ألا تتحوّل إلى عقيدة، أو إلى ما أسماه بالعلمانوية المناضلة، التي أسست لها المدرسة الوضعية خصوصا، والتي رأت بأن المرحلة الثيولوجية أو اللاهوتية هي في حكم الماضية والمتجاوزة. إنه موقف تفاقم في الغرب، كما أشار أركون، بسبب انتشار الفلسفة الماركسية. ولكن ليس في الغرب فقط، إذ يكفي أن نعرّج في هذا السياق على رؤية المفكر السوري عزيز العظمة للعلمانية في:«العلمانية من منظور مختلف»، لنمسك من جهة، بالوجه الحقيقي لهذه العلمانوية النضالية، المتطرفة، التي ينتقدها أركون، ومن جهة أخرى بحقيقة الموقف الأركوني من العلمانية، التي لا يرى فيها أكثر من علمانية إجرائية، تسمح بحرية الفكر والتعبير واقتسام القناعات والحقائق..

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

العلمانية

تمثّل العلمانية، في رأي عزيز العظمة، انتصارا للفكر العلمي على الفكر الديني. بذلك يضع منذ البداية الحواجز أمام إمكانية أن تقوم للعلم قائمة في إطار ديني، وهو ما يكذبه تاريخ الأفكار. فالدين نفسه جزء من العلم البشري، كيفما كانت رؤيتنا إلى هذا العلم، وحتى إن وصفنا «حقائقه» بالخاطئة، فإن ذلك لا يحط من شأنه أو لا ينفي صفة العلمية عنه، خصوصا وأن الابستمولوجيين ما برحوا يؤكدون بأن «تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه»، بل إن الدين، وبغض النظر عن «حقائقه» و«أباطيله»، يسمح لنا بمعرفة أشياء كثيرة عن الطبيعة البشرية وعن ماضي الإنسان وحاضره ومستقبله ولغته وسيكولوجيته إلخ.. فحين أدرس القرآن مثلاً، أعرف أشياء كثيرة عن طبيعة المرحلة التي نزل فيها، بل وأتعرّف أيضا على رؤية تلك المرحلة وناسها لمراحل سبقتهم وأديان جاءت من قبلهم. إن الكتاب الديني هو كتاب علم، بل إن العلم يشمل حتى السحر والأساطير والحكايات وما إلى ذلك مما تعوّدنا على حشره في خانة الفكر الغيبي أو الفكر الخاطئ. يدفعنا هذا إلى إعادة النظر في مفهوم العلم، وتحريره من قبضة

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

العقلانية التجريبية، إذ من شأن ذلك أن يمثل أيضا تحريراً للإنسان ذاته من نفق معرفي محدد، احتكر لنفسه حق الكلام عن الانسان والطبيعة والله. ومع ذلك لنواصل قراءة أفكار عزيز العظمة. إن العلمانية تمثل في نظره تغلغل مفاهيم سياسية وإدارية ذات طبيعة عقلانية في المجتمع العربي. وهذه السيرورة تتضمن تهميشا للثقافة الدينية، التي سادت لقرون خلت. إن الفكر العلماني في نظره شكّل في المجال الثقافي العربي رفضا لرفض الواقع، أو رفضا للرؤية اللاتاريخية إلى الواقع، كما تمثلت حسب رؤيته للفكر الديني. إنها في نظره، رؤية ذات مضمون معرفي، لأنها ترفض التفسيرات الميتافيزيقية للطبيعة والتاريخ. ومضمونا سياسيا، لأنها تفصل بين السياسة والدين، ومضموناً أخلاقياً، لأنها تهدف إلى تحرير الأخلاق من ربقة الدين من أجل تأسيس أخلاق إنسانية. لكن ألا نصادف تفسيرات علمية للطبيعة داخل الثقافة الإسلامية وغيرها من الثقافات الدينية ؟ ألم يتأسس الدين نفسه على أخلاق الأمم التي سبقته؟ فحتى وإن جبها الدين وردّها في غالب الأحيان، فهو يظل مرتبطا بها، ويظل «لا وعي النص» الديني مسكوناً بها. يصر عزيز العظمة على اختزال الحداثة وإنجازاتها في علمانية دوغمائية، وهو ما لا يمكن أن نتفق معه. فالدين نفسه، يقول الفيلسوف الألماني أودو ماركفارد، لا يموت في الحداثة. بل إن فيلسوفاً ألمانيا آخر هو يورغن هابرماس يدافع عن فلسفة غير مكتفية بذاتها، ومدركة لبنيتها وموقعها غير المستقر في البناء المتعدد للمجتمع الحديث. إنها فلسفة لا تسير على خطى كانط وهيغل وتحاول أن تحدد ما تبقى من الخطاب الديني أو ماهية هذا الخطاب، وهل هو صحيح أم خاطئ. بل إنها تقوم على احترام الخطابات الأخرى وأشكال الحياة المختلفة، وليس فقط ذلك،

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

بل إنها مستعدة للتعلم من الخطاب الديني. إن العالم العربي ـ الإسلامي عاش ابتداء من القرن التاسع عشر، وكما أوضح ذلك عزيز العظمة، نوعا من التمرد على التقليد وسلطته، وبدا ذلك جليّا في أشكال اللباس وفي تأسيس محاكم مدنية وإبطال العمل بالحدود الإسلامية إلخ..

لكن الحركة الإصلاحية في نظر العظمة لم تمثل أكثر من «ميكيافيلية موضوعية». فهي لم تحاول غير التوفيق بين الزمن العلماني والتقليد، ولذلك كانت تعيش في زمنين، زمن الخرافات وزمن الواقع. هذا الموقف «اللاعقلاني» في نظره، هو الذي في النهاية قادها إلى الفشل الذريع. أما الفكر العلماني فقد تمثل في رأيه في الدولة ومؤسساتها. كانت ثقافة الدولة غربية، وسياسة محمد علي أو كمال أتاتورك هدفت إلى علمنة المجتمع، لكن ضغط قوى التقليد ساهم كثيراً في نهج سياسة وصولية، انتهت غالبا إلى التراجع عن العلمانية وإلى تحالف الدولة مع المعسكر الديني كما هي الحال اليوم مثلا في مصر وعديد من الدول العربية. لا يخفي عزيز العظمة موقفه، بل يعبر عنه، مثل يعقوبي فرنسي تأخر به الزمن، في حدة وعنف، رافضاً كل مصالحة مع التراث الثقافي، ومنتقداً دعاوي الاستمرارية التاريخية كما يجدها في كتابات بعض من معاصريه، الذين أنجزوا قراءات انتقائية للتراث، كان يعقوبيّ آخر قد وصفها بالمذبحة. لكن أليس حريّاً بنا في هذا السياق، أن نقف إلى جانب عزيز العظمة، وإلى جانب ملهمه عبد الله العروي، خصوصا أمام خطاب يدافع عن وهم العقلنه من الداخل، مغلقا عينيه أمام سيرورة التاريخ ورافضاً العلمانية مثلاً، بدعوى أن المجتمعات الإسلامية في غنى عنها، بل هي لا تحتاج لما هو أكثر من العقلانية والديمقراطية، كأن العلمانية، وأعني

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

هنا العلمانية الإجرائية وليس العلمانية اليعقوبية، ليست جزءاً لا يتجزأ من العقلانية والديمقراطية ؟ إن عزيز العظمة محق عندما يؤكد بأن مثل هذه الدعاوي لا تمثل فقط رفضاً للعلمانية والرؤية التاريخية، ولكن تمثل أيضا شرعنة للديكتاتوريات القائمة. إنه ينتقد اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع، وهو ليس وحده من يتبنى هذا الطرح.

فحتى داخل تيار «العقلنة من الداخل» نجد أصواتاً، مثل المفكر التونسي محمد الطالبي، ترفض الشريعة وتنفي عنها صفة القداسة. وعزيز العظمة محق حين يرى في هذه العودة إلى الشريعة تسييسا للدين وتأبيدا لسيطرة النخب الدينية على المجتمع والثقافة. لقد شهدنا ونشهد النتائج الدموية لهذه السيطرة على حرية الفكر في مصر ولبنان والعراق وغيرها من الدول العربية والإسلامية. لكن نقد عملية التسييس هذه لا يجب أن تقودنا إلى إصدار حكم الإعدام بحق الدين، لسببين: أولا لأن الدين ليس ملكية خاصة لهذه النخب الدينية، بل هو ملك مشاع للجميع، للمسلمين وغير المسلمين. وثانيا، أن الرفض العنيف للدين رفض للاختلاف، ولحقّ الآخر، المتدين، في الوجود.

«إن الشعوب المتخلفة تفهم الدين بشكل متخلف»، يقول سمير أمين، وهذا الفهم المتخلف للدين، هو ما يجب علينا أن ننتقده ونفضحه، ونعرّيه على الملأ. لا يخطئ عزيز العظمة حين يؤكد بأن الهوية ليست كلاً ثابتاً، وهو لا ريب محق حين يرفض التماهي بين الهوية والأصالة. لكن، ألا يرتكب خطأ مماثلاً وهو يربط الهوية بالحاضر، وينظر إلى التراث الثقافي كحجر عثرة ضد التقدم؟ أليس هذا الجنون بالحاضر شكلاً من أشكال فقدان الذاكرة ؟ إن ديمقراطية واعية (أو ديمقراطية

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ضعيفة) ستسمح لا ريب للخطاب الإسلامي بالتعبير عن نفسه بل وبالمشاركة في العملية السياسية. وكل محاولة لفرض الصمت على هذا الخطاب، ستنتهي إلى إرهاب لن يساهم سوى في تثبيت دعائم الديكتاتورية في المنطقة، وتاريخنا القريب والمعاصر لا يقول غير ذلك.

إن العلمانية التي نبتغيها علمانية إجرائية، وهي لا تعني أكثر من رفض الاستغلال السياسي للدين. طبعاً، لا ديمقراطية بدون علمانية، لكن الديمقراطية تتأسس على تواصل متعدد الأصوات، ومتحرر من الراديكالية. إن اليعقوبيين لم يحاولوا أكثر من تغيير العالم، في حين أن المهمة الصعبة تكمن في اقتسامه مع الآخرين.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الدين

يؤكد ناصيف نصار أن العلمانية مرتبطة بالتطور البشري، وأن النظرة الدينية نفسها تتأثر بهذا التطور وبالتغييرات التي ترافقه. ويرى نصار أنه إذا كان الصراع، الذي اتخذ أحياناً طابعاً دموياً، هو المنهاج الذي اتبع في مواجهة الدين و«تسلطه» في الماضي، فإن العلمانية، جاءت لتتجاوز أخطاء المعسكرين : الديني والسياسي وترسم حدودهما، بشكل يضمن تعايش مختلف وجهات النظر إلى العالم، ويضمن من خلال ذلك التنوع الثقافي والتعدد الاجتماعي.

لكن قبل أن أستمر في عرض أفكار ناصيف نصار بشأن هذه المسألة، لا بدّ من الإشارة إلى سوء فهم وشطط كبير، يعود في جزء منه إلى تعامل بعض وجوه الفكر العربي المعاصر تعاملاً لا نقدياً ولا تاريخياً مع فلسفة التنوير ومفاهيمها. وهو ما نلمسه مثلا في اللغة العنيفة التي يستعملها وينتجها هؤلاء المفكرون. فحين يتحدث نصار، وغيره كثير، عن «تسلط الدين»، يعتقد القارئ بأن الدين مسخ جاء لابتلاع البشرية. وهو أمر قد يصدق على الحروب الدينية في أوروبا ولكن لا يمكن يأي حال من الأحوال تعميمه على مناطق وتواريخ

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أخرى. والأصوب رغم ذلك هو الحديث عن استغلال سياسي أو دنيوي للدين. فالدين، ولنأخذ الإسلام مثلاً، نص متعدد يتجاوز النص القرآني، بل القرآن نفسه لا يمكن الحديث عنه كنص مغلق، أي كنص منتج للعنف ونهائي، لأنه لا ينحصر في تأويل أو ترجمة محددة، إن شكله هو ذاته متعدد ومفتوح وملتبس. وتكفي في هذا السياق الإشارة الى القرآت القرآنية المختلفة، وهو ما أوضحه بشكل كبير المفكر الألماني توماس باور في كتابه «ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام»، والذي يفكك جناية الحداثة الغربية ووكلاءها المحليين على تعددية الثقافة الإسلامية. إذن، لنقل بأن المواجهة لم تكن بين الحداثة والدين ولكن بين مجتمع بورجوازي أنتج قيما جديدة، ضد مجتمع فيودالي كان يحتكم إلى الدين بشكل متضخم أو بالأحرى يستغله للمحافظة على وضعه وسلطته وتبريرهما، كما نختلف مع نصار، عندما يربط التقدم نحو العلمانية بتعزيز «العقلانية المنتجة للعلم والفلسفة والصناعات..» لأن العلمانية ليست رؤية إلى العالم، بل هي نظام إجرائي لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع، بشكل مرن ومفتوح، يقوم على مبدأ التعلم من الآخر. حين أؤكد على إجرائية مفهوم العلمانية، فإن ذلك يعني أنه غير مرتبط بـ «العلم» والتقدم العلمي بالضرورة ولا بـ «العقل»، بما هما وجهتا نظر إلى العالم، بل إن العلمانية «مفهوم «غير مفهومي»، أي حر من كل مضمون معرفي، أخلاقي، أو أيديولوجي. لهذا يتوجب رفض النظرة الثقافوية إلى العلمانية. فالتطور نحو العلمانية لا يمر جبرا، كما يعتقد نصار وآخرون، «بنزع الصفة الدينية عن الدولة ونظامها» بل بالإنتقال من مجتمع تقليدي، متخلف، تضخم فيه دور الدين وأقحم فيه الله في كل مكان وفي كل قضية، ومن مجتمع يحمّل

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الديـن مـا لا يتحمّـل، ويسـتغله كإلـه للثقـوب، وصكـوك غفـران وصـلاة استسـقاء وقـدر ومكتـوب، إلى مجتمـع متعـدد، ولا أقـول إلى مجتمـع حديـث، لأن الحداثـة ليسـت أقـلّ عنفـا مـن التقليـد. ومـن شـأن مجتمـع التعـدد، أي مجتمـع تحكمـه رؤى ضعيفـة إلى العـالم، أن يعيـد إلى الديـن «دينيتـه» المغتصبـة.

إن العلمانيـة لا تلغـي الديـن حتـما، كـما يقـول نصـار، لكـن مجـرد وضـع الديـن في مواجهـة الحداثـة، يفـرغ العلمانيـة مـن كل حيـاد، ويحولهـا إلى حقيقـة، إلى سـلطة ضـد الديـن. ولهـذا لا يخطـئ الإسـلامويون اليـوم حـين يماهـون بـين العلمانيـة وبـين العـداء للديـن، لأن العلمانيـة، كـما مارسـها النظـام العـربي الرسـمي وكـما نظّـر لهـا المفكـر العـربي القومـي أو الماركـسي أو الليـبرالي، كانـت محكومـة بنـوع مـن الحقـد المـرضي عـلى الـذات وتراثهـا الدينـي. لقـد تحـدث المفكـر العـربي الحداثـوي وغـير الحداثـوي بجرعـات تفـوق الحـد عـن الديـن، لكنـه لم يعمـد مـرة إلى تحديـد مفهومـه، وهـو مـا تسـبّب ومـا زال في سـوء فهـم كبـير. وقـد أقـول بـأن الديـن علاقـة مزدوجـة، فهـو، مـن جهـة، علاقـة الإنسـان بخالقـه، وهـو، مـن جهـة ثانيـة، علاقـة الإنسـان بأخيـه الإنسـان. وإذا كانـت العلاقـة الأولى محصـورة في المجـال الدينـي البحـت، يحـدد تفاصيلهـا وطقوسـها وأبعادهـا الرمزيـة، فـإن العلاقـة الثانيـة لا يعمـل الديـن أكثـر مـن رسـم عناوينهـا الأخلاقيـة الكـبرى، فاتحـا البـاب، في لغـة دينيـة، للاجتهـاد بـل و لـ «النسـخ»، أي للتجـاوز. والعلاقتـان متربطتـان بالفـرد لا بالجماعـة. «فـالله يخلقنـا أفـراداً ويحاسـبنا أفـراداً»، تقـول إحـدى شـخصيات نجيـب محفـوظ. وترتبـط العلاقة الثانيـة بمجموعـة مـن الأوامـر والنواهـي الأخلاقيـة، التـي تتميـز بطابـع كـوني ونصادفهـا في أغلـب الأديـان، بـل وفي أغلـب الشرائـع الوضعيـة. إن تحديـد مفهـوم واضـح للديـن، والاعـتراف بـه كجـزء

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

لا يتجزأ من المصير الإنساني، أمر لا مندوحة عنه في طريق رسم معالم مجتمع متعدد، بل ومن أجل تحقيق فهم أفضل للعلمانية. إن نصار يقدم تعريفا تقليديا للدين، فالله الذي يطالبه بالطاعة، يطالبني بالعمل، وفي عملنا فقط نكون مؤمنين، والعمل هو العلاقة بامتياز، لأنه يشترط الآخر، وبلغة أخرى المجتمع والأخلاق. كما أن الله ليس سلطة مطلقة، وأنّى له أن يكون كذلك وأنا قادر على الإلحاد به وعدم الانصياع لأوامره ونواهيه. إن الإنسان مشارك لله في الخلق، كما كتب محمد عزيز لحبابي في «الشخصانية الإسلامية»، ولأنه مشارك في الخلق وبالتالي خالق، فهو حر في تقرير مصيره. فالأصل في الدين الحرية، وإلا بطل شرط قيامه. إله ضعيف، كتب بونهوفر، هو وحده الذي يمكن أن ينقذنا.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ابن رشد

بقي أن تساءل عن العلاقة التي نسجها مفكرنا العربي المعاصر بتراثه، ولماذا كانت علاقة إيديولوجية اكثر منها تواصلية. وسأتعرض في هذا السياق لموقف ناصيف نصار من هذه العلاقة. يعمد نصار إلى تفكيك العلاقة شبه البكائية مع فيلسوف عربي قديم إسمه ابن رشد، ونحن نتحدث هنا عن علاقة المفكر العربي المعاصر مع ابن رشد. لقد كانت المستشرقة الألمانية آنكه فون كيكلغن قد درست حضور ابن رشد والرؤى المختلفة إلى فلسفته داخل الفكر العربي المعاصر في القرن العشرين دراسة نقدية، مستفيضة، وسلطت الضوء أيضا على البعد الإيديولوجي لهذه العلاقة أو بالأحرى لهذه العلاقات القائمة مع فلسفة ابن رشد، وكان أغلبها يهدف إلى استثمارها من أجل خلق حداثة عربية تجابه قوى المحافظة والتقليد. يختلف موقف ناصيف نصار جذريا عن تلك المواقف التي يمكن أن ننعتها وفي لا حرج ـ في لغة محمد عزيز لحبابي ـ بـ «التأرخ». فتجاوز التراث لا يمكن أن يتحقق بالعودة إليه بل بالقطيعة معه، وأعني التراث الميت الذي لم يعد يربطنا به شيء. قد يكون التراث موضوعا للدراسة في مجال تاريخ الأفكار كما

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ندرس الأساطير اليونانية أو الفلسفات القديمة. لكن لا يمكننا البتة التفكير فيه ومن خلاله في قضايا عصرنا. ثم ما التراث بالنسبة لي اليوم ؟ أليست الثورة الفرنسية وتراثها الفكري الذي أسس للحداثة أحق بالعودة إليه والإصغاء له والاستفادة منه من تراث ابن رشد أو ابن خلدون ؟ من حق ناصيف نصار أن يحذرنا من القراءات المدائحية. وأفضل في هذا السياق، استعمال تعبير أكثر دقة: «القراءة البكائية للتراث»، لأن الأمر بلغ حالة العصاب. وفعلا يصيب حين يبيّن بأن دفاع ابن رشد لم يكن عن الفلسفة عموما، بل عن فلسفة هدفها النظر في الموجودات وفي علاقاتها بالصانع، فلسفة هدفها معرفة الله. فالفلاسفة هنا ليسوا أكثر من ورثة للأنبياء، و الفلسفة محصورة في البعد الديني لا ممارسة حرة للعقل، بل ممارسة مقننة بالشرع لا تتجاوز أفقه أو نفقه، هدفها الإثبات لا الاختلاف والتبرير لا التفكيك، تستمد شرعيتها من الشرع لا من العقل، وتنادي «بقتل الزنادقة»، أي بقتل الخارجين عن الحقيقة الشرعية. فأي فلسفة رشدية يريد عابد التراث بعثها من الموت؟ لا عجب إذن أن عنون ابن رشد أحد كتبه بـ «بداية المجتهد»، إذ الأمر يتعلق بمجتهد لا بمفكر، والاجتهاد «مصطلحا» و«ممارسة» و«وجهة نظر» في السياق الثقافي الإسلامي، تفكير مقيد، وليس بتفكير حر، قد يلجأ إلى القياس لكنه يرفض حتى اعتبار الإجماع كمبدأ مستقل، «لأن ذلك يعني إضافة قانون بشري خالص إلى الشرع المنزل» كما أوضح نصار منتقداً ابن رشد. فهل من الممكن أن نقول مع محمد عابد الجابري في «نحن والتراث» : «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا»؟ قطعاً لا، فلم يتبق شيء من تراثنا الفلسفي يمكننا

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أن نستعين به لحل مشاكل عصرنا. ليس المجتهد من نحتاجه اليوم ولكن الفيلسوف، هذا الفيلسوف الذي يتحقق في علاقتنا بالآخر واستعدادنا للتعلم منه في ممارستنا للنقد المزدوج. علينا أن نركن قليلاً إلى التواضع ونعترف بأننا لا نملك في التراث الفلسفي شيئاً يساعدنا على مواجهة أسئلة عصرنا. وحين أقول بالقطيعة مع التراث، لا أعني قتله ونسيانه ولكن أعني التعامل معه في سياقه التاريخي وعدم إخراجه من هذا السياق ومحاولة فرضه على سياق آخر له شروطه وأسئلته المختلفة. فإذا أخذنا قضية الدين مثلا، باعتباره جزءا من التراث ومن راهننا أيضا، فأن نفهمه في سياقه اليوم، يعني ضرورة أن نفهمه بشكل مختلف، وإلا تحول إلى عقبة حقيقية. أعني بشكل مختلف أن نفهمه كعلاقة شخصية مع الله، وليس كمشروع للانقضاض على السلطة. وقس على ذلك من قضايا مشابهة وملحة، كشكل الدولة والعلاقة بين الجنسين والتربية إلخ.. ولكن، حتى نعود إلى ابن رشد مرة أخرى، أريد أن أشير إلى قضيتين أساسيتين، تتعلقان إلى حد ما بموقف ناصيف نصار من فيلسوف قرطبة. فرغم تأكيده القاطع على ارتباط الفلسفة بالشرع لدى ابن رشد وانحصارها خلف جدرانه، إلا أنه يرى بأن هناك ما يستحق الأخذ به لدى ابن رشد وهو دفاعه عن مبدأ كونية الفلسفة وبأنه لا قومية لها. وهوكلام من وجهة نظري مردود لسبب واضح، هو أن حصر دور الفلسفة في مجال النظر في الموجودات وعلاقتها بالصانع أفرغ الفلسفة من كل بعد كوني وعطّل فعل التفلسف الحر من قبل الشروع فيه. فشرط الكونية هو الاستقلال العقلي وحرية ممارسة النظر في الصانع وغير الصانع. أمّا دفاع ابن رشد عن العودة الى كتب القدماء، وإن تميز بنوع من التسامح مقارنة بأهل عصره، إلا أنه

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

لا يؤسس لاستقلال فلسفي حقيقي. فالنظر في كتب القدماء، بالنسبة له، واجب شرعاً وفي ربطنا للنظر بالشرع نعمل من حيث لا ندري على اعتقال النظر داخل الشرع، أو نحن نمارسه انطلاقاً من مسلماتنا الشرعية وأحكامنا الدينية المسبقة بشكل لا يسمح لهذا النظر أن يؤسس لحقيقة مختلفة. فالأمر أشبه بعوليس الذي كان بعد كل مغامراته يعود دائما إلى إيتاكا. وهذا شأن المجتهد، قد يشطح في كل اتجاه لكنه يعود خاضعا ليقبل يد الشرع. القضية الثانية، التي أختلف فيها مع نصار وأتفق فيها جزئيا مع ابن رشد، هي تأكيده أن «العقل عاجز عن إدراك بعض الحقائق في الشرع المنزل، وأنه يجب قبول الشرع وتقبله، بمبادئه الميتافيزيقية..» أتفق جزئيا، لأني أريد الاحتفاظ هنا فقط بمسألة عجز العقل عن معرفة كل شيء، وليس بالمعنى الرشدي الضيق، الذي يصم العقل بالعجز حتى يحرمه من الشك. وبلغة أخرى، قد نتحدث انطلاقا من ابن رشد وضده عن «عقل ضعيف»، أي عقل واع بقصوره وأخطائه ونسبية حقائقه، لكنه في الآن نفسه منفتح على الشك ليس فقط بالشرع ولكن بنفسه وقدرته على إدراك كل شيء. لم يكن ابن رشد ليؤسس بالطبع لهذا «العقل الضعيف»، بالمعنى الابستمولوجي والأخلاقي للكلمة، لكن ما أحوجنا اليوم إلى هذا العقل، عقل متواضع لأنه نقدي، ونقدي لأنه متواضع، عقل لا يتحجر عند مسلمة ولا يستسلم ليقين. وحتى إن هو فعل ذلك، فهو يفعله عن وعي بحدوده وحدود إدراكه، كأن نقول اليوم مع أودو ماركفارد بأن الانسان يحتاج إلى الأسطورة وأن علينا أن نكون مواطنين في عوالم مختلفة أو أن الحياة قصيرة ولا تقبل المغامرة والخطر... وبلغة أخرى، أن نتحلى بقليل من التواضع.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الحجاب

في أجواء أبعد ما تكون عن النقد والنقد الذاتي، انتشرت وتنتشر في أوروبا رؤى وقراءات للمرأة المسلمة ووضعيتها، تتلون في غالب الأحيان بالأيديولوجيا وتنحو إلى التسرع وتستند إلى أحكام مسبقة بدل أن تعمد إلى تفكيك الفرضيات التي تنطلق منها في قراءتها للآخر. وساهم في خلق هذه الأجواء غير النقدية والمتخمة بالحقد شخصيات لها حضور إعلامي قوي، في حين تغيب كليا عن المشهد الإعلامي الألماني مثلاً، شخصيات تتبنى مقاربة نقدية لقضية الإسلام، إلا فيما ندر وفي حيز ضيق أوهامشي فقط. إن الفكرة الأساسية للثقافويين في الغرب تقول «باستحالة الجمع بين الإسلام والديمقراطية»، وبأن «الإسلام عدو للتنوير»، وأن «المشكلة تكمن في الإسلام وليس في المسلمين». وأن «الحجاب تعبير عن القمع الذكوري للمرأة في الإسلام»، إلخ.. وهذه بطبيعة الحال مزاعم لا تصمد البتة أمام نقد علمي. فالاتهامات نفسها يمكننا أن نكيلها لبقية الأديان التوحيدية، إن لم يكن لكل الأديان الأخرى، وهي في نهاية المطاف اتهامات تنطلق من واقع الإسلام في مرحلة تاريخية معينة، يعيش فيها العالم الإسلامي تخلفاً على جميع

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

المستويات. وبدلاً من أن تبحث في الأسباب التاريخية لهذا التخلف، تلصقه بالدين. إنها النظرة الثقافوية التي سادت الاستشراق التقليدي ويتبناها اليوم «التسطيح الإعلامي» في الغرب عند حديثه عن الإسلام، لأنها تتوافق مع النموذج الإعلامي السائد، القائم على تقديم وجبات سريعة على حد تعبير بيير بورديو، تعيد إنتاج الكليشيهات والرؤى السطحية، غير الديمقراطية، عن الآخر. وفي ظل هذه الأجواء المسمومة، يظهر كتاب كريستينا فون براون وبيتينا ماتيس:«الواقع المحتجب: المرأة، الإسلام والغرب» ليفكك المسلمات التي تنطلق منها الرؤية الغربية في قراءتها للإسلام ولوضعية المرأة المسلمة خصوصا. إن الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها هذا الكتاب، الذي يمكن أن نعتبره استمراراً لكتاب «الاستشراق» لإدوراد سعيد، لكن بوسائل نسوية، تقول بأن المرأة الغربية في رغبتها المحمومة إلى نزع حجاب المرأة الشرقية أو «تحريرها» كما تزعم، يجب النظر إليها أيضا في سياق النظام الجنسي الغربي، وبالنظر إلى وضعية المرأة الغربية نفسها في المجتمعات الغربية. إن الباحثتين تلتقيان في ذلك مع الفكرة التي دافعت عنها الإثنولوجية ماريون باومغارت في كتابها:«كيف تنظر النساء إلى النساء: باحثات غربيات لدى النساء العربيات» التي ترى بأن صورة «المرأة الشرقية»، التي انتشرت في هذه الكتابات الغربية منذ القرن التاسع عشر «تتوافق صميميا مع القطائع والاستمراريات المتعلقة بصور النساء في البلدان الأوروبية الأصلية لهاته الباحثات». وبدلاً من أن توجه الباحثات الغربيات سهام نقدهن للفكر التنويري الذي رغم «دفاعه عن أولوية العقل على الإيمان واعترافه بالفردية، إلا أنه يقوم على فهم للعلاقة بين الجنسين، ترى في الرجل ممثلا

Twitter: @ketab_n
kutub-pdf.net

للذات الكلية، في حين تبقى المرأة تجسيدا للانحراف واللاعقل والطبيعة»، لجأن إلى التحايل على وضعيتهن في المجتمع الغربي، عن طريق إسقاط كل القمع الذي تعانينه في هذه المجتمعات على المرأة الشرقية. إن العلاقة مع المرأة الشرقية تمنح المرأة الغربية إحساساً بالتفوق والحرية والكونية، أي تحقق أمنيتها في أن تخرج من الطبيعة إلى الثقافة. كما أن «تحرير» المرأة الشرقية يعني قدرتها على أن تمارس سلطة مفهومية، هي لا تملكها داخل ثقافتها، إن ذلك يحولها إلى مركز ويخرجها من الهامش الذي تعيش فيه داخل مجتمعاتها:«ولهذا ليس من الخطأ ـ نقرأ في «الواقع المحتجب»ـ أن نزعم بأن الاعتراف بالمرأة الغربية كذات لم يتحقق إلا خارج حدودها الوطنية، في التقائها بنظيرتها جنسيا، ولكن المختلفة عنها ثقافيا. وهنا تتحقق الاستمرارية بين نساء القرن التاسع عشر اللواتي فتحن أبواب الحريم أمام أعين غربية وبين ناشطات نسويات يعشن في الغرب ويحاولن اليوم تحرير المسلمات من الحجاب». إنها استمرارية تؤكد استمرار الأحكام المسبقة نفسها التي بلورتها الحركة التنويرية في الغرب ضد الدين والإسلام خاصة من جهة، و تفضح من جهة ثانية نزوع المرأة الغربية إلى إسقاط العنف الرمزي الذي تعيشه في مجتمعها ـ والذي يظل خفيا ومحتجبا ولكن ناجعا في آن ـ على المرأة المسلمة المتحجبة. لقد أكّدت ذلك جوليا كريستيفا، وهي تتحدث عن المرأة الغربية كغريبة في ثقافتها، بأنها آخر العقل أو آخر الثقافة، المسجونة في الطبيعة التي طمح عقل الأنوار إلى تجاوزها كما طمح إلى ذلك الدين من قبله. إن زيارة الرحالات الغربيات إلى الحريم في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لم تكن مسكونة برغبة في التعرف على الآخر، ولكن بنزوع إلى التحرر من الذات، وإسقاط إخفاقاتهن على

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

المرأة «الأخرى»، وتأكيد انتمائهن إلى «الثقافة» مقابل «الطبيعة» أو مقابل «الطبيعة الخالصة للنساء الشرقيات». ولتحقيق ذلك تطلق المرأة الغربية العنان لأحكامها المسبقة وأمراضها الداخلية وصورها العنصرية التي تنكر على المرأة المسلمة إنسانيتها. فها هي الرحالة الألمانية إيدا فون هنهان تكتب في رسالة إلى أخيها عن زيارتها للحريم قائلة: «أمر مرعب بالنسبة لي أن أرى هذه الكمية من الإناث المتوحشات» وتتابع: «أفضل رؤية قطيع من البقر أو الغنم، الحريم ينزل بالمرأة إلى مستوى الحيوان». يشعر القارئ وهو يتابع كتابات الرحالات الغربيات عن الشرق بهذه الرغبة المرضية في نزع صفة الإنسانية عن الآخر، وهي رغبة مازالت حاضرة بقوة في كتابات الحركة النسوية في الغرب، ومن يسير على طريقها، وفي الخطاب الإعلامي السائد عن النساء المسلمات، و هي رؤية تدخل في إطار أكبر: النزعة الكولونيالية التي سبق لإدوار سعيد أن فضح عنفها الرمزي ورفضها المرضي للمختلف والمغاير.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الهايمات

ما الذي دفع مارتين توميس، مؤلف كتاب «هل ما زال الموطن ممكنا ؟» الذي يتمحور حول أفكار هايدغر عن الموطن أو«الهايمات»، لإنهاء كتابه بتفكير حول وضع المسلمين في ألمانيا ؟ ينتقد توميس ذلك الغثاء الإعلامي والسياسي، الذي ما برح يكرر بأن الإسلام يتعارض والمبادئ الغربية. لم يتوقف أمام كلمة «المبادئ» التي تحيل إلى عكس ما يزعمه الخطاب السائد عن الإسلام، لكن كم هي مقنعة فكرته التي تقول بضرورة القبول بناس يعيشون ـ وبشكل متزامن ـ في مواطن مختلفة، بناس من حقهم أن يكون لهم أكثر من وطن، أو بعبارة أخرى : أكثر من حقيقة. هذا ما سبق ودافع عنه الفيلسوف الألماني أودو ماركفارد وهو يتحدث عن ضرورة اجتراح «فصل للسلطات داخل المطلق» أو عن «مواطنة في عوالم مختلفة»، وبلغة جاك دريدا، عن مواطنة قادمة. يقارن توميس بين ما يعيشه المسلمون اليوم في أوروبا وما عاشه اليهود بالأمس، إذ لا يجب أن ننسى أنه حتى اليهودي الذي اعتنق المسيحية، ظل ينظر إليه بارتياب أو «كمسيحي عمّد بشكل سيّيء» ! أفكار توميس تحثنا، وإن بشكل غير مباشر، على التفكير بالديمقراطية

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

وإلى أي حد هي قادرة على تجاوز فكر الموطن إلى فكر المواطنة الذي تحرر من «عبقرية» المكان، من أشباحه وطلاسمه. إن فكر الموطن هو فكر تملك، يرتبط مرضيا بالأرض والأصل والأب. وحتى السماء في هذا التصور الأنوي للمكان ليست أكثر من «الموطن الأخير للمؤمن»، يقول رجل الدين الألماني كارل ليمان، حتى السماء يتم افتضاض أفقها، لغزها، تعددها واختزالها في موطن. حتى السماء يريدونها سماءهم فقط. ففكر الموطن، وإن لم يفصح عن ذلك، موجه بالأساس ضد الغريب، هذا الذي لا موطن ولا سلالة ولا سماء له. كلمة «البؤس» نفسها في اللغة الألمانية القديمة، كانت مرادفة للغريب، هذا القادم من بعيد، ناقل الأمراض والمصائب، الذي يزعج سكينة الموطن ويحرج إيقاع اللغة و«يهدد» نظام الأشياء. يتحدث المفكر الألماني هانس أولريش غومبريتش في كتابه «الكمون كأصل للحاضر» عن الأجواء الثقافية العامة التي سادت ألمانيا بعد الحرب الثانية. وسيلتفت هو الآخر إلى قضية الموطن والسكن والتجذر بالأصل. كان الشاعر غوتفريد بن نشر سنة 1950 نصّه الشعري «سفر». يحذرنا غوتفريد بن، كما يعلق غومبريتش، من الاستسلام لوهم أن الحياة السعيدة هبة الغربة والتغرب، ففي رأيه، لا سبيل للإنسان إلى السعادة إلا في صمت أناه الداخلية. «عبثا هو الرحيل» يكتب غوتفريد بن، منافحا عن البقاء ومدافعا عن الصمت، عن التحلي بالصمت، عن التماهي بالداخل. وليس غريبا أن يمسك غومبريتش بالمنطق نفسه في فكر هايدغر وهو يتحدث عن «السكن» و«البناء» وعن ضرورة إلتحام العناصر الأربعة «الأرض والسماء، الإلهي والفاني». إلتحام، يتحقق طبعا كموطن، كأصلية، كأصل.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

سرير بروكست

هل نحتاج إلى تحديث الإسلام ؟ أم أننا نحتاج بالأحرى إلى فهم حديث للدين، يراه علاقة شخصية وروحية بالإله ؟ يتحدث عديد من المتخصصين الألمان في الدراسات الإسلامية عن ضرورة تحديث الإسلام وإصلاحه، إنهم يريدون حشر الإسلام في سرير بروكست، وهو بالضبط ما يقوم به أستاذ بيداغوجيا الإسلام في جامعة مونستر مهند خورشيد في كتابه «الإسلام رحمة»، والذي وصفته المستشرقة الألمانية أنغيليكا نويفيرت بالمشروع الثوري ! إذ يبدو أن انغماسها في الثقافة العربية جعل رأسها ولسانها يزدحمان بالمبالغات ويجنحان إلى السفسطة. يبدأ خورشيد منذ أول صفحة في كتابه بمهاجمة التراث الديني للإسلام، دون أن يحدد ما الذي يعنيه بذلك، بل دون أن يدرك أنه لا يمكن الحديث عن تقليد ديني واحد داخل الإسلام، كما لا يمكن الحديث عن إسلام واحد، بل نعيش منذ قرون في إسلامات. محق هو المؤلف وهو ينتقد اختزال الإسلام في الشريعة، حتى وإن لم يكلف نفسه عناء الإشارة بالإسم إلى المفكرين العرب والمسلمين الذين سبق وانتقدوا ذلك، كالتونسي محمد الطالبي أو السوداني محمد محمود

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

طه، الذي دفع حياته ثمناً لذلك، لكن ألا يعمد هو الآخر من حيث لا يشعر إلى اختزال الإسلام في الرحمة ؟ إن فكرته الأساسية تقول بأن جوهر الإله الإسلامي هو الرحمة، وهو بذلك لا يختزل الله في جوهر محدد، بل يغفل صفاته الجوهرية الأخرى، كما نعرفها من القرآن الكريم والسنة. لا يمكننا في الإسلام، وحتى نقول ذلك في لغة واضحة، الحديث عن «إله ضعيف»، كما في المسيحية. إن الله حاضر في كل كبيرة وصغيرة، والإسلام يرسم حياة الإنسان ويتحكم في تفاصيلها، وعلاقة المسلم بربه، علاقة مخلوق بخالق وعبد بسيد وليست علاقة صداقة كما يصفها خورشيد. إن الله في الإسلام لا أصدقاء له، فهو مكتف بذاته، متعال في جوهره، يقف فوق البشر، يأمر وينهي ويعاقب. جزاء وعقاب. وكما نعرف ذلك من أرسطو ولكن أيضا من التوحيدي، فإن الصداقة لا تقوم لها قائمة إلا بين أشخاص متساوين، وهناك فقط حيث السلطة ضعيفة. إن الله يطلب الطاعة ويطالبنا بالإيمان وهو «أقرب إلينا من حبل الوريد»، وكل دعوة إلى قراءة حداثية للقرآن هي أقرب إلى الشطط منها إلى التفكير. لأن ما نحتاجه داخل الإسلام هو فهم حداثي وعلماني للدين، هو تحرير للدين من عبث السياسة. إن مقولة «الرحمة» : مسيحية. إنها تنتمي إلى تقليد ديني آخر، أو إلى مسيحية عاشت الإصلاح الديني والتنوير وتطورت في سياق مختلف عن السياق الإسلامي. وكل محاولة لتمسيح الإسلام، لا يؤكد إلا تلك الرغبة الدفينة في السيطرة على الآخر، على لغته، وجهه، على اختلافه وغيريته. إن «الحب المسيحي»، كتب نيتشه، هو مجرد رغبة في ملكية جديدة. إن الإسلام تعبير عن خوف المسلم وضعفه وطاعته وليس عن علاقة حب ورحمة. فالأمر لا يتعلق بمسيح ضحى بنفسه من أجل البشرية ولكن

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

بإله يطالب البشر بالتضحية. إن ما يحتاجه المسلمون في أوروبا اليوم ليس تمسيح الإسلام، بل تربية ديمقراطية وسياسة عادلة، تتجاوز أخطاء المونوديمقراطيات الغربية، التي ما تزال تنظر إلى المسلم كمواطن سيء.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الإيمان

لا غرو أنه سؤال مركزي، ذلك السؤال الذي طرحه عالم الأديان هانس كونغ في بداية حواره الشهير مع المستشرق جوزيف فان إس: ما هو موقفي من الأديان الأخرى ؟ يؤكد كونغ بأن «معرفتنا بالآخر محدودة». ومحدودية هذه المعرفة هي لا ريب السبب الرئيس الذي يقف خلف سوء الفهم والأحكام المسبقة، بل وخلف الرغبة في السيطرة. ومع ذلك، يغفل كونغ، بأن توفر هذه المعرفة، لا يقود مباشرة إلى الإعتراف، ولم يكن في غالب الأحيان أكثر من رغبة في السيطرة. يدعو كونغ في شجاعة إلى التأسيس لما يسميه بـ «جماعة الأديان الكبرى»، ومنها الإسلام. ومرة أخرى، رب سائل: وماذا عن الأديان الصغرى ؟ ماذا عن الأديان المنسية ؟ وعن أولئك الذين لا دين لهم ؟ أليس لهم أيضاً حق الإنتماء إلى هذه الجماعة الكبرى؟ وهنا نقف أمام سؤال بديه وصارم في آن : هل الإيمان من يحدد الإنتماء، أو هل يشترط الإنتماء الإيمان ؟ أم أن الإنتماء طريقة حياة لم تعد تتمتع بأي راهنية؟ لم يطرح هانس كونغ هذه الأسئلة، هو القادم من اللاهوت المسيحي، حدود خطابه واضحة، ومع ذلك، فهو ينتقد ما يسميه بالمطلقية،

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ويعني بذلك اعتبار حقيقتي مطلقة، وتمييزي لها عن حقيقة الآخرين. لكن، هل يستطيع الدين، أي دين، أن يقتسم الحقيقة مع الآخرين ؟ وهل تقبل الحقيقة، ويسمح منطقها الداخلي، بالقسمة ؟ أم أنها، كانتماء، لا تتجزأ؟ تقودنا الحقيقة المطلقة إلى الدوغمائية ومنها إلى رفض الآخر، ومنه إلى السيطرة عليه. فهي غير مستعدة للإصغاء، ولا لاستبدال الأدوار، لأنها لا تعرف التواضع، بل تجد في الموقف المتواضع أكبر خطر عليها. ولربما تكون القاعدة الكاثوليكية التي تقول بأن لا خلاص خارج الكنيسة، قد ترجمت نفسها اليوم إلى مستويات أخرى ولغة دنيوية في الظاهر. أفلا نسمعهم يرددون يوميا بأن لا خلاص خارج الحداثة الغربية ؟! لكن السؤال الثاني، المركزي في هذا الحوار، وقد طرحه هانس كونغ أيضا، هو : هل تمثل العلمانية على المدى الطويل نهاية للإسلام؟ لم يكن كونغ ليطرح هذا السؤال، لو لم يؤكد فان إس الفرق القائم بين المسيحية والإسلام، والذي يقول بأن المسيحي يعيش دينه بداخله، في حين يعيشه المسلم بخارجه، في الحياة اليومية وفي أدق تفاصيلها. وبلغة أخرى: إن المسلم يعيش دينه اجتماعيا وسياسيا إلخ، في حين يعيش المسيحي دينه بشكل شخصي. إلى أي حد يصحّ هذا التعريف ؟ وهل انحسرت المسيحية في الغرب فعلا داخل جدران الكنيسة ؟ إذن، كيف نفسر إطناب الساسة الغربيين، ودائما ضد الإسلام، في التأكيد بأن التراث الأوروبي، يهودي - مسيحي ؟

يؤكد تالكوت بارسونز، انطلاقا من ماكس فيبر، بأن مسلسل العلمنة لا يتضمن نهاية أو خلاصا من الدين، بل تغييرا في وظيفته فقط، إذ في مجتمع ازداد تعقيدا، توجب التخلي عن التماهي الأصلي بين الدين والمجتمع، الدين والسياسة،

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ليتحرر الدين من وظائفه الثانوية، ويركز على وظيفته الأساسية والأصلية. وظيفة أفهمها كإيمان أكثر منها كانتماء.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الجسد العربي الجريح

نفتح أعيننا ـ ونغلقها طبعاً ! ـ في المجتمعات العربية على السلطة قبل أن نفتحها على الجسد، بل قد يكون الجسد الغائب الأكبر عن الثقافة العربية المعاصرة، ولا يعود ذلك فقط إلى البنى التقليدية المستحكمة بهذه الثقافة. فهي، شأنها شأن ثقافات أخرى، محكومة بالرؤية الموسوية، القائلة بأن الروح ـ العقل ـ تبدأ هناك، حيث ينتهي الجسد، أولا تتحقق إلا ضده. ويكفي أن نلقي نظرة على تاريخ الجسد داخل الثقافة الأوروبية، عند أنثروبولوجي كروبر موشمبليد أو هانس مارتين ديرر، لنتحقق بأن المشروع التنويري نفسه، بل والفلسفة النقدية كما تطورت مع كانط وهيغل وغيرهما، لم تلق بالا إلى الجسد، هذا «العقل الكبير» كما يسميه نيتشه، بل ونظرت إليه، في أغلب الأحيان، في احتقار، و«الحياة الجنسية البئيسة» لفيلسوف كونيغسبرغ تقول عن ذلك الكثير. لقد احتاجت أوروبا لثورات كثيرة، قبل أن تكتشف الجسد وحقوقه، بل وتكتشف أنه عنوان الفردية والحرية والذاتية، و «بيت الأنا» كما يقول الأنثروبولوجي الفرنسي لوبروتون. لكن كيف يفكر العربي اليوم في جسده ؟ ما موقفه من الحرية

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الجنسية ؟ ماذا عن مكانة المرأة داخل المجتمع؟ أي دور للدين؟ وماذا عن السلطة السياسية ؟ أسئلة وأخرى، يطرحها كتاب شيرين الفقي : «الجنس والقلعة» بدون مواربة، وتكمن أهمية هذا الكتاب، الصادر في اللغة الإنجليزية، في أنه لم ينصرف إلى مناقشة النظريات المختلفة حول الجنس، بل سافرت مؤلفته وعبر سنوات، إلى بلدان عربية مختلفة، من الخليج العربي مرورا بمصر وتونس وحتى المغرب، قبيل وبعيد ما اصطلح عليه بالربيع العربي، والتقت متخصصين ومنظرين ورجال دين وممثلين عن منظمات المجتمع المدني، وأطباء ومتخصصين نفسيين وناسا عاديين و«غير» عاديين، وهي محقة حين تكتب في بداية كتابها، بأن «فهم شعب ما، يتطلب منا أن نلقي نظرة على غرف نومه»، كما أنها تكرر ما نعرفه ونعيشه جميعا، من أن المواطن العربي، يدرك، ومنذ سن مبكرة، ضرورة الابتعاد عن الخوض في ثلاث : السياسة والدين والجنس. وتؤكد بأن الاختلاف بين المجتمعات العربية والغربية، لا يتعلق بالضرورة بالقيم الديمقراطية، بل بالرؤية إلى المرأة والجنس، إذ أن «البون الثقافي بين الإسلام والغرب، يمس «الإيروس» أكثر مما يمس «الديموس». ولا تفوّت الكاتبة، خلال إقامتها في تونس ما بعد الثورة، فرصة اللقاء بأحد كبار المتخصصين في القضية الجنسية في الإسلام، وأعني عبد الوهاب بوحديبة، صاحب الكتاب الشهير « الجنس في الإسلام»، والذي صدر في بداية السبعينيات، وما زال صداه يتردد في عديد من المؤلفات الغربية منها والعربية، رغم أنه يظل كتابا، كما كتب الخطيبي منتقدا، أبعد ما يكون عن الروح النقدية، أو كما عبّرت عن ذلك مؤلفة كتاب : «المرأة في اللاوعي المسلم». وتعرّج الكاتبة على رحلة سيد قطب إلى الولايات المتحدة، وتلحظ أنه لم ير في

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أمريكا وحضارتها شيئاً آخر غير «التفسخ الجنسي» و«التفكك الأسري»، واصفاً أمريكا بالغاب، منافحا عن «إسلام» يسجن المرأة ويرسم سكناتها وحركاتها. إنها الأنظمة التسلطية، كما تحدث عنها فيلهلم رايش، تلك التي تجد في التعامل الصارم مع الحياة الجنسية للأبناء، وسيلة للحفاظ على سلطتها. والكاتبة محقة حين تردد مع رايش بأن «أي مشروع للحرية، لا يمكنه النجاح إذا لم يعد تشكيل الإنسان جنسيا»، مؤكدة بأن القراءة الذكورية للدين، وأزمة النظام التعليمي وارتباط ذلك كله بنظام سياسي مترهل، يعوق، رغم «الربيع العربي»، تحقيق تغيير جذري في النظرة إلى المرأة ومكانتها ودورها داخل المجتمع، ومعها، في النظرة إلى الجسد والحرية الجنسية، فالأبناء الذين خرجوا إلى الشوارع لطرد مبارك وغيره من السلطة، كما تكتب في خاتمة كتابها، اضطروا في النهاية للعودة إلى بيوتهم، وبلغة أخرى، إلى براثن المجتمع الأبوي، الذي أنتج مبارك وسينتج لا محالة غيره، وكأن لسان حاله يقول : «أحيانا، يجب أن نضحي باللحية، لكي نحافظ على الرأس»!

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

التوحيد

لم تشغل قضية الفكر الألماني المعاصر في السنوات الأخيرة كما شغلته القضية الدينية، أو ما أصبح يعرف بعودة الديني. فعلاوة على الحوار الشهير الذي جمع بين البابا السابق والفيلسوف يورغن هابرماس، وعلى كتابات عالم اللاهوت السويسري هانس كونغ المثيرة للجدل، والكتب المختلفة حول الإسلام، وتلك التي صدرت حول ما بات يعرف بالمجتمع ما بعد العلماني، إضافة إلى النقاش حول الهوية الدينية والثقافية لأوروبا، يمثل الجدل العلمي وغير العلمي الدائر ومنذ سنوات حول الديانات التوحيدية، والذي شارك فيه مفكرون ألمان من مختلف التخصصات، الأبرز في هذا السياق. وهو جدل يتمحور حول سؤال ما إذا كان العنف جزءاً لا يتجزأ من الديانات التوحيدية. لقد مثّل كتاب عالم المصريات الشهير يان آسمان: «موسى المصري» محور هذا الجدل، وخصوصا مفهومه «التمييز الموسوي»، ويعني بذلك تمييز الديانات التوحيدية بين العقيدة الصحيحة والخاطئة. إن آسمان يؤكد بأن تاريخ البشرية مليء بالعنف، وأن الأمر لا يرتبط بالتوحيد، لكن وعلى الرغم من أن الديانات التوحيدية تجاوزت طقوس التضحية بالبشر،

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

والتي كانت منتشرة لدى اليونان والرومان والفرس وحضارات وثقافات أخرى، إلاّ أنها أسّست برأيه لنوع جديد من العنف، وهو ما يسميه بالعنف بإسم الإله الواحد. غير أنه يستدرك ويصف هذا العنف بالإمكانية وليس بالضرورة، وهي إمكانية ترتبط بذلك التمييز بين الخطأ والصواب، والصواب يجبّ بالضرورة الخطأ والاعتقاد بإله واحد، يتضمن رفضا للآلهة الأخرى. إننا برأيه أمام حقيقة تؤسس لأورثدوكسية، تحدّد لأتباعها طريقة حياتهم ومماتهم، عبر عنف يتوجه خصوصا إلى داخل الجماعة. لا تقدم لنا أطروحة يان آسمان جديدا، فهي لا تختلف كثيرا عما كتبه فلاسفة التنوير ومن بعدهم شوبنهاور ونيتشه عن الديانات التوحيدية. بل يمكننا أن نقول أيضا بأن آسمان يبالغ حين يعمّم اللحظة الموسوية على كل اليهودية ومنها على الديانات التوحيدية كلّها. فحتى فيما يتعلق بقراءته لتلك اللحظة، يمكننا أن نعترض ونقول بأنه يصعب حصر النص الديني في تأويل نهائي، فقراءة هرمان كوهين ومارتين بوبر وليفيناس لتلك اللحظة نفسها، تذهب في اتجاه مناقض، وتؤسس لما يمكن أن نسميه بـ «أخلاقيات الضعف»، كما أنه من الصعب الحديث عن حقيقة وخطأ داخل الأديان، لأن الإله التوحيدي منزّه عن الحقيقة نفسها، ولأن الخطأ أو الخطيئة جزء لا يتجزأ من الحقيقة الدينية، بل الطريق لمعرفة تلك الحقيقة كما يقول بن ميمون. لكن لنتابع قراءة موقف آسمان. إنه يرى بأنه داخل الأديان السابقة على التوحيد، لم يكن الإنسان مرغما على اتخاذ قرار بالوقوف مع هذا ضد ذاك، معتبراً بأن الصيغة التوحيدية تتلخصّ في «إما وإما»، منافحاً عن صيغة بديلة هي « صيغة هذا وذاك»، وهو لا يعني بها البتة إمكانية أن أكون، مثلاً، مسلماً ومسيحياً في آن، ولكن أن أمارس ديني

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

وفي الآن نفسه أن أعترف بحقيقة الأديان الأخرى، أو ما يمكن أن نسميه أيضاً باقتسام الحقيقة مع الآخرين. فالمشكلة لا تكمن مع ذلك، برأي آسمان، في الاعتقاد بإله واحد، ولكن في الاعتقاد بحقيقة واحدة، نزلت على شعب مختار، وتمتلك صلاحية كونية. انتقد عالم اللاهوت رولف شيدر لغة آسمان ومفاهيمه المركزية التي أسقطها على سفر الخروج، معتبراً أن النبي موسى لم يقاتل ضد ديانات أخرى بقدر ما سعى لتأسيس دين جديد، كما أنه لم يهدف إلى التمييز بين الحقيقة والخطأ، بل بين الحرية والعبودية. وصف شيدر نقد آسمان للتوحيد بالرومانسية الدينية، التي تدافع عن تعدد الآلهة، زاعمة أن ذلك التعدد مصدر للتسامح.

أما عالم الاجتماع برنهارد غيزن، فيرى بأن منطق التوحيد لم يقض البتة على التعدد، بل يمكن القول بأننا نعيش جدلا بين المنطقين داخل المجتمع الحديث، فهناك ترجمات كثيرة للتعدد داخل المجتمع، كتعدد اللغات والثقافات والمعتقدات الدينية، كما أن هناك وجوها عديدة للتوحيد، كالأديان التبشيرية والتنوير ذي النزعة الكونية والعولمة إلخ.. مؤكداً بأن منطق التوحيد لا يمكنه أن يرى في الآخر، المختلف، سوى عدوّ، يتوجب إبعاده عن الجماعة، فقيم الأخوة لا تسري عليه. وهو يرى أن التسامح يكمن في قدرتي على تحمّل وجود معتقدات أخرى إلى جانب معتقدي، والتسامح لا يطالبنا فقط باحترام المعتقدات الأخرى، ولكن أيضا بالقدرة على الشك بمعتقدنا. ولا يتعلق الأمر هنا سوى بإمكانية الشك وليس بالتنازل عن المعتقد، فوحده من يمتلك معتقدا، يمكنه، برأي غيزن، أن يكون متسامحا مع الآخرين. أما الفيلسوف سلوترديك، فهو يتحدث عما يسميه بالفوبوكراتيا، أو سلطة

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الخوف داخل التوحيد، مؤكدا بأن الديانات التوحيدية تطالب البشر بـ «العضوية الكلية»، وهو أمر لم تتنازل عنه هذه الأديان أو بعضها على الأقل، إلا مع صدمة الحداثة، ما حرّر هذه الأديان أيضا، ودفعها للاهتمام بقضيتها الأولى، ألا وهي وجود الإنسان على هذه الأرض، وهو ما نتج عنه أيضاً تحرّر للإنسان من منطق «العضوية الكليّة»، ليصبح في لغة فيلسوف ألماني آخر، هو أودو ماركفارد، «مواطنا في عوالم مختلفة».

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

التخلف

مثير لا ريب هو عنوان الكتاب الذي أصدره عالم السياسة والمتخصّص في العالم العربي الألماني ثورستن غيرالد شنايدر: «العرب في القرن الحادي والعشرين». فمن جهة، هو يظلم العالم العربي حين يلقي به في سلّة ـ مهملات ـ واحدة. إنه تبسيط تعوّدنا عليه في الكتابات الغربية والعربية على السواء. علينا أن نتوقف عن الحديث عن عالم عربي. فنحن نعيش في عوالم عربية مختلفة ومتناقضة. وكم مرّة رددت على محاوريّ الألمان وهم يتحدثون عن الإسلام أو عن القومية العربية، بأني لا أعرف ولم أعش إسلاما بالمطلق، ولكني عشت إسلاما مغربيا، لم أشعر فيه برفض أو تكفير للآخر. وأنه لا وجود في المغرب لحزب قومي على شاكلة البعث، دون أن يعني ذلك مني أي دفاع عن النظام الملكي في المغرب. إن «العالم العربي» هو من المفاهيم أو الأوهام الكليّانية التي أنتجتها حقبة تاريخية معينة، نشهد منذ أكثر من عقد سقوطها المدوّي. والجانب المثير في عنوان الكتاب أيضا، شقّه الثاني، «القرن الحادي والعشرين». فهل العرب يعيشون فعلا في القرن الواحد والعشرين أم أنهم مازالوا يقفون كالأيتام أمام أبواب القرن الثامن عشر؟ علينا أن

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

نعترف بأن مجتمعاتنا العربية، وعلى اختلافها، لم تدخل بعد زمن الحداثة. فمن يقول الحداثة، يقول إنجازاتها العلمية وتحولاتها الاجتماعية وثوراتها السياسية كالديمقراطية وحقوق الانسان وتجاوز النظرة السحرية إلى العالم والطبيعة والسلطة. فأين هي عقليتنا الاستسقائية من كل ذلك؟ إننا لسنا أكثر من مستهلكين للحداثة، نعيشها خارجيا وليس داخليا. عالة عليها.

ومع انفجار ما اصطلح عليه بالربيع العربي، تحاول بعض المجتمعات العربية الخروج من نفق السلطوية والتقليد، وإن كانت المؤشرات على الأرض تبعث أكثر على التشاؤم، ليس لأن الإسلام السياسي وصل إلى السلطة في عديد من تلك البلدان، ولكن لأن الإسلام السياسي لم يفهم في رأيي لا الإسلام ولا الحداثة. لا أقول ذلك لأني أدافع عن استبعاد الإسلاميين من السلطة، كما فعل كثيرون في مصر وخارجها ـ فالديمقراطية، قالها يوما المهدي بن بركة، «تعلّم بالممارسة» ومن يقول غير ذلك، يطلب تمييع العملية السياسية لا غير ـ ولكن لأن خطاب الإسلام السياسي أبعد ما يكون عن الحداثة وأبعد ما يكون عن الإسلام، أو عن إسلام يحثّ على الحداثة وعلى التعلّم منها وعلى القبول بالآخر وعلى رفض وصاية الأموات على الأحياء. إن الإسلام السياسي لا يعيش الحداثة فقط خارجياً، بل الإسلام أيضاً، فهو ابن ثقافتنا ومجتمعاتنا المتخلفة. وكان سمير أمين على صواب حين كتب بأن «الشعوب المتخلفة، تفهم الدين بشكل متخلف». وهي في الواقع لا تفهم الدين وحده بشكل متخلف، بل السياسة والحداثة والمرأة والتعليم وهلّم جرّا... إن شنايدر على صواب حين يرفض التفسير الثقافوي للوضع العربي، داعيا إلى البحث عن أسباب التخلف في الشروط السوسيو ـ اقتصادية والحركة العالمية للرأسمال

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

والسياسة الدولية التي تدعم منذ عقود الديكتاتورية في منطقتنا. وطبعا فإن العوامل الخارجية ليست وحدها المسؤولة عن الأمراض المستشرية في المجتمعات العربية، بل الأمر يرتبط أيضا بفشل المشروع التحرّري، هذا المشروع الذي نجح فقط في تعويض استعمار باستعمار آخر، شعاره كان هذه المرة «الوحدة والحرية والاشتراكية». إن ما تعيشه اليوم العديد من المجتمعات العربية، يؤكد من جهة الثقل الكبير لقوى التقليد والتخلف من جهة وغياب مشروع جديد وبديل من جهة ثانية. إنها تؤكد بأنه لا يمكننا أن نقود ثورة لندخل الحداثة، بل علينا أن نتبنى الحداثة وثوراتها حتى نصنع الثورة ونجني فعلا ثمارها. وفي الكتاب نفسه، الذي ضمّ مساهمات للعديد من الباحثين الألمان والعرب، يتساءل مروان أبو تميم، عن حق، قائلا: «لماذا تمّ انتخاب تلك القوى التي لا تخفي مواقفها المعادية لليبرالية وتوجهاتها التوتاليتارية؟». يعيد أبو تميم ذلك إلى البنية الأبوية للمجتمعات العربية، وهو تحليل نعرفه في علم الاجتماع من هشام طرابيشي وفي التحليل النفسي من فتحي بنسلامة وغيرهما كثير، والذي يؤكد بأن سلطة الأب هي أولا وآخرا سلطة سياسية. ومع ذلك، فإني أعتقد بأن البنية الأبوية ليست السبب ولكنها عارض من أعراض المرض فقط، وهي ظاهرة لا نجدها فقط في المجتمعات العربية أوالإسلامية. ومن العوارض الأخرى للتخلف، القمع والتنكيل بالأقليات، وهو أمر لا يرتبط في رأيي بالإسلام، ولا بطبيعة المجتمعات العربية التي كانت لقرون ملاذا للهاربين من القمع. لكن من أوّل ضحايا «الوحدة والحرية والاشتراكية»، كانت الأقليات الدينية والعرقية، والتي ازداد وضعها سوءا حتى بعد ما اصطلح عليه بالربيع العربي.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

فضيلة الشك

ينظر إلى أودو ماركفارد في ألمانيا باعتباره فيلسوفا نجح في المصالحة بين الفكر المحافظ و«ما بعد الحداثة». فباسم الفكر المحافظ دافع ماركفارد عن التعدد والاختلاف وتجاوز الحقائق الثابتة، لكنه في الآن نفسه ظل يؤكد أن «المستقبل في حاجة إلى أصل». فهل نحن أمام تناقض منطقي وفكر يغفل حركة التاريخ؟ يرفض ماركفارد بدءاً القول بأن ما بعد الحداثة تجاوز للحداثة، بل هو لا يعتبرها البتة حقبة قائمة بذاتها، ويرى أن «الحل التعددي» صنعته الحداثة، وساهم فيه التقليد الشكي بدفاعه عن الفصل بين السلطات. يصف ماركفارد نفسه بالرافض للرفض ويرى أن كلمة «نعم» صغيرة أصعب بكثير من قول «لا» كبيرة. إنها أصعب أنواع النقد وأهمها. ويضرب مثلا على ذلك بالفن. فالفن الذي يرافق الثورة، أو كلمة لا، غالبا ما ينتهي إلى خادم لها، إذ كما قال لينين: «ليس الفن بنشاط فردي، ليس مستقلاً عن النشاط العام للبروليتاريا». وقديما قال الأصمعي: «الشعر إذا دخل الخير لان»، وبالتالي، إذا ربطنا الفن بثورة دينية أو سياسية فإن مصيره هو أن يفقد استقلاليته. إن تحرير الفن من السياسة أو

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

من الايديولوجيا عموما، جزء من الليبرالية الديمقراطية، ولا تحقق لمقولة «كل شيء سياسة» إلا في الأنظمة التوتاليتارية التي لا تعرف فصلا بين السلط. فلا وجود لمرجعية واحدة داخل الليبرالية الديمقراطية، بل لحريات مختلفة ومنها حرية الفن. ولهذا يرى ماركفارد أن المشكلة اليوم لا تكمن في المجتمع البورجوازي ولكن في الهجوم الذي يتعرض له هذا المجتمع. ويشرح موقفه من خلال قراءته لحياة شاعر ألمانيا الكبير هاينريش هاينه. أوّل سؤال يتبادر إلى الذهن هو: كيف يمكننا أن ندافع عن المجتمع البورجوازي انطلاقا من هاينريش هاينه، هذا الشاعر المتمرد الذي لم يسبق أن عرفت ألمانيا شبيها له؟ أودو ماركفارد يرى في هاينه فنّاناً شكّاكاً لم يعتنق يوما حقيقة ما بشكل مطلق، وشاعراً كانت له دائماً القدرة على التمرد على قناعاته وإعادة النظر بها، وكان بلغة ماركفارد، قادراً دوماً على التخلي عن الراديكالية وممارسة الشك وهو ما يميز المجتمع الليبرالي وإنسانه. لكن هاينه انتقد الألمان وإغراقهم في التنظير مفضلاً واقعية الفرنسيين وثورتهم عندما كتب قائلا: «فلسفتنا ليست سوى حلم الثورة الفرنسية». وقد دعا الألمان إلى التوقف عن الحلم و« تعويض الهيرمونيطيقا بالثورة»، مطالبا في « ألمانيا: حكاية شتوية» بتحقيق جنة السماء على الأرض.

اعتمد هاينه، كما بين ماركفارد، «شعرية هجومية» من أجل التعبير عن أفكاره الثورية، منتقداً ما سماه بالوهم الجمالي. إنها شعرية تدافع عن نهاية «الحقبة الفنية»، فلم يعد هناك مكان لشاعر مطلق مثل غوته أو فيلسوف مطلق مثل هيغل، بل فقط لكاتب منخرط في قضايا المجتمع ومبشر بالثورة القادمة. لكن ما يجذب ماركفارد إلى شخصية هاينه ليس إيمانه بالثورة، بل تقلبه وتناقضه، حتى أنه لا يمكننا الحديث عن

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

هوية واضحة المعالم لهاينه. تناقض يتمثل في عودة هاينه إلى الدين التي لم ير فيها خيانة للتنوير. فالدين، يقول ماركفارد، لا يموت في الحداثة. كما أن هاينه حذر من تحويل الفكر المطلق إلى ثورة مطلقة لأن ذلك سيقود إلى شكل مطلق للعنف، وهو موقف شكي بامتياز، بعيد عن الراديكالية. لقد استطاع هاينه الحفاظ على فرديته وحريته الشخصية وأبدع في تناقضاته وتمرده على قناعاته. وهو ما يصنع مثقف الحداثة، الذي يتصف بما أسماه ستاندال «عبقرية الشك». لكن ما الذي يعنيه ماركفارد بالشك؟ إنه أولا ممارسة لا تتحقق إلا داخل نظام ليبرالي، يقبل بالفصل بين السلط وتقسيم القناعات. والشكّاك ليس ذاك الذي لا يملك رأيا أو موقفا، بل ذاك الذي يملك أكثر من رأي، بل هو في لغة ماركفارد «ذاك الذي يحمل روحين في صدره»، شأن هاينه الذي لم يكن بالنسبة لماركفارد صاحب موقف واحد بل موقفين على الأقل: التحرر والدين، الثورة وضدها، نهاية عصر الفن وحرية الفن في آن. وهو ما صنع منه شخصية قلقة، ليس فقط لأنصار الملكية بل أنصار الثوار أيضاً. فقد رفض أن يكون راديكالياً في قبوله ورفضه، ولأنه اختار اقتسام الحقيقة أو السلط فقد أغضب المعسكرين، وهذا ما صنع منه شاعراً ومثقفاً حداثياً. فالحداثة تحييد للموقف المطلق عبر التعدد، يقول ماركفارد، واجتراح مستمر للشك. «إن فلاسفة التاريخ لم يقوموا بشيء آخر غير تغيير العالم، في حين يتوجب علينا حمايته»، أو بالأحرى يتوجب علينا أن نقول نعم للمجتمع الليبرالي، لأنه يقبل بأكثر من حقيقة وبأكثر من موقف. «فحياة الإنسان قصيرة، لا تحتمل التغيير» أو المواقف الراديكالية. إن ماركفارد يتحدث هنا وبطبيعة الحال عن حياة الانسان داخل المجتمع الليبرالي، مجتمع المواطنة والحقوق

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

المدنية. لكن سيكون من الجرم التفكير على منوال ماركفارد في مجتمعات ثيوقراطية لا مكان فيها للشك ولا للحقيقة، بل ولا لحياة إنسانية، قصيرة كانت أم طويلة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أوروبا

تميزت «المدرسة النقدية» بانخراطها العميق والنقدي في قضايا المجتمع والسياسة، وفاء منها لمقولة هيغل الشهيرة «الفلسفة هي الصياغة الفكرية لزمنها». بمعنى أنه لا إمكان للفلسفة إلا داخل وضد مرحلتها التاريخية، ولا تحقق للوعي إلا إذا تحول إلى وعي من لحم ودم. تلك أيضا هي الفلسفة كما يمارسها يورغن هابرماس، أحد الوجوه المركزية لمدرسة فرانكفورت، وهذه رؤيته إلى المثقف التي لم يفتأ يدافع عنها كما هو الحال أيضا في آخر كتبه. إنه يؤكد على ضرورة أن يمتلك المثقف تأثيرا على صناعة الرأي العام. ولا يتحقق هذا التأثير في نظره إلا في ظل مجتمعات ليبرالية يحكمها القانون، أو في مجتمعات لا تقتصر فيها السياسة على عمل الدولة. إن النموذج المثالي للمثقف في نظره، هو ذاك الذي يكون لديه إحساس بالقضايا الأساسية للمجتمع، ويوسع من مجال الاستدلال، مساهماً بذلك في تحسين الجدال العمومي. لكن هابرماس يتساءل عما إذا لم يكن الرأي العام الحالي قد شهد تحولاً بنيوياً، بالنظر إلى غياب المشاريع والبيانات الثقافية الكبرى وغروب نجم المثقفين النقديين الذين تعودنا عليهم في العقود السابقة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ويلاحظ أن ثورة المعلوماتيات وانتشار استعمال الأنترنت قد وسع من مدى الرأي العام الإعلامي وكشف من شبكات التواصل أكثر من أي وقت مضى، على أن ذلك لم يخدم الثقافة النقدية في شيء. فعلى الرغم من أن الأنترنت يمثل تمرداً على أنظمة الرقابة في الدول التسلطية، ورغم أنه يسمح لجميع مستعمليه بالوصول إلى المعلومة، محققاً نوعاً من المساواة، فإن هذه اللامركزية تحول في نظر هابرماس أمام تشكّل مراجع ثقافية. بل إن التلفزيون مثلا، نجح في تشويه صورة المثقف، الذي أضحى «ظهوره» أهم من «المضامين» التي يدافع عنها، حتى إنه استمرأ اللعبة، وبدأ يخلط بين دوره المتمثل في «التأثير على الرأي العام» وفعل السلطة. لم يعد بالإمكان في البرامج التلفزية التمييز بين السياسي والخبير من جهة، وبين المثقف من جهة ثانية. ولهذا يدعو المثقف، حتى يتميز عن الآخرين بما هو أكثر من طريقة ظهوره، أن يلعب دوراً طلائعياً، أن يكون دوره أشبه بنظام إنذار مبكر، فيتدخل في الشأن العام كلما استدعى الأمر ذلك. ومن ثمّ، يتوجب عليه أن يطرح الأسئلة ويشعل النقاش في وقت يرتاح فيه الآخرون للسير اليومي للأشياء. يسوق هابرماس في هذا الصدد خصالا خمسا يرى ضرورة توفرها في مثقف اليوم، حتى يكون له تأثير في الرأي العام وهي:

1. القدرة على التشكك بالعاهات المعيارية التي تلمّ بالبنية التحتية للرأي العام.
2. استباق الأخطار التي تحدق بالبناء الذهني لشكل الحياة السياسية العام.
3. إدراك مواضع الخلل وسبل تجاوزها.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

4. التحلي بقليل من الخيال في طرحه للبدائل.
5. التحلي بقليل من الشجاعة في التعبير». وانسجاما مع رؤيته إلى الدور المنوط بالمثقف، يتعرض هابرماس في كتابه لموضوع الوحدة الأوروبية وهدفها.

فبعد النكسات التي عاشها الاتحاد الأوروبي أخيرا، سواء تلك المتعلقة بالتصويت سلبا على اتفاقية الدستور أو المرتبطة بالشرخ الكبير في السياسة الخارجية لأوروبا، يرى هابرماس أن المشروع الأوروبي يواجه لأول مرة في تاريخه خطر أن يعود القهقرى إلى مرحلة ما قبل الوحدة، مؤكدا على وجود ثلاثة مشاكل ترتبط بالعجز الذي يسم الاتحاد: المشكلة الأولى تعود إلى الشروط الاقتصادية العالمية التي تغيرت بفعل العولمة، مما تسبّب بحرمان الدولة من التحكم بمصادرها الضريبية وما ترتب عن ذلك من فشل في تحقيق أهدافها السياسية والاجتماعية، إضافة إلى تحديات أخرى مثل التطور الديمغرافي وتسارع وتيرة الهجرة وكلها قضايا لا يمكن الإجابة عنها إلا في إطار أكبر من الدولة القومية، إذ بدون نظام ظريبي موحد وتوحيد للسياسات الاقتصادية والاجتماعية على المستوى الأوروبي، لن يملك الأوروبيون زمام مصيرهم. المشكلة الثانية، تعود في نظره إلى السياسة الأحادية التي تنهجها الولايات المتحدة الأمريكية، إضافة إلى الصراع القائم بين الغرب والعالم الإسلامي وانهيار الدولة القومية في مناطق كثيرة من العالم والآثار الاجتماعية للتاريخ الاستعماري والسياسات الخاطئة لحركات التحرر. كل ذلك يستدعي سياسة خارجية للاتحاد الأوروبي، جديدة وقادرة على الحركة إلى جانب الولايات المتحدة والصين والهند واليابان، وقمينة بتقديم بديل للسياسة الأمريكية سواء داخل المؤسسات الاقتصادية

Twitter: @ketab_n
kutub-pdf.net

العالمية أو داخل حلف الناتو. المشكلة الثالثة تتعلق بالتبعية العسكرية والأمنية الأوروبية للولايات المتحدة، وهي تبعية لا بد من وضع حد لها، عن طريق بناء قوة عسكرية أوروبية، تستطيع الدفاع عن رؤيتها لحقوق الانسان ورفضها التعذيب أو ارتكاب جرائم حرب. ولهذا السبب يرى هابرماس ضرورة إصلاح الاتحاد الأوروبي، ليس فقط من أجل دعم فاعليته على المستوى العالمي، ولكن أيضا من أجل أن يكون للاتحاد وزير للخارجية، ورئيس منتخب بالاقتراع العام المباشر، وقاعدة مالية خاصة به. إن العودة الحالية إلى التفكير في إطار الدولة القومية أثر سلبا على الفكرة الأوروبية، وفتح الباب في وسائل الإعلام أمام نوع من الوطنية الضيقة، التي من شأنها على حد زعم أنصارها إعداد البلاد لمواجهة التحديات العالمية. كما أن أعداء الفكرة الأوروبية يرون أن تعميقا للمؤسسات الأوروبية ليس ضروريا ولا ممكنا، لأن الحوافز التي كانت تقف وراء فكرة الاتحاد تحققت، ومنها خلق سوق موحدة وتحقيق السلام بين الشعوب الأوروبية، علاوة على أن استمرار التنافس بين الدول الأوروبية يشي بصعوبة تحقيق وحدة سياسية على الصعيد الأوروبي. يصف هابرماس كلّ هذه الاعتراضات بالخاطئة. ويبدأ بتعداد الأخطار التي سيواجهها الاتحاد إذا توقف في نصف الطريق، ويرتبط الخطر الأول بالقضية الديمقراطية، ففي ظل عملية الوحدة الأوروبية، فقدت الدول الأعضاء جزءا من جوهرها الديمقراطي، إذ أن العديد من القرارت يتم اتخاذها في بروكسيل، في حين يكتفى بتطبيقها داخل كل دولة عضو. والسيرورة كلها تتم بعيدا عن الرأي العام للدول الأعضاء. وهذا النقص الديمقراطي يعود إلى نقاط ضعف مرتبطة بغياب دستور أوروبي يضمن مشاركة أكبر للمواطنين

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

في القرارت السياسية التي تتخذ في ستراسبورغ وبروكسيل. أما المشكلة الثانية فترتبط بعجز الأوروبيين عن تبني سياسة خارجية موحدة، فبعد أن فقدت الولايات المتحدة شرعيتها الأخلاقية، ينتظر المجتمع الدولي الدور الأوروبي الذي لا يمكن أن تقوم له قائمة بدون سياسة خارجية موحدة.

إن تهميش الأمم المتحدة من طرف الولايات المتحدة الأمريكية، والحرب غير الشرعية على العراق، والاستمرار في خرق حقوق الإنسان، وسياسة الكيل بمكيالين، كل ذلك أجهز على الأساس المعياري للسياسة الغربية. إن هذا ما يستدعي ترجمة العقل السياسي الأوروبي إلى سياسة أوروبية خارجية موحدة تعيد التوازن إلى النظام الدولي. دون أن ننسى المشكلة الثالثة والمرتبطة بالحفاظ على مكتسبات الدولة الاجتماعية، والذي لا يمكن أن يتحقق في إطار وطني، لأن ذلك يستدعي تصحيح مسار الاقتصاد العالمي ومواجهة ما يسميه هابرماس بأكاذيب الأورثدوكسية النيوليبرالية ومنطقها الاقتصادي. وبدون فاعل دولي كالاتحاد الأوروبي، لن يتحقق توازن بين ذوات نظام اقتصادي عادل. أما المشكلة الرابعة فترتبط بالطرح المتطرف للتعدد الثقافي داخل المجتمعات الأوروبية، أو بسؤال المهاجرين والهجرة عموماً. وهنا يرى هابرماس أن الحل الأمني أثبت فشله، مؤكدا بأن «المهاجرين وأبناءهم أصبحوا جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الأوروبي. ولأنهم كذلك، فهم يمثلون تحدياً للمجتمع المدني وليس لوزارة الداخلية». وهنا يطالب هابرماس باحترام الثقافات الأخرى والمجموعات الدينية المختلفة وربطها بالتضامن المواطني. بل إنه يرى أن من شأن ذلك أن يدعم تكوين هوية أوروبية. فمتى قامت الشعوب الأوروبية باحترام مهاجريها لن تجد غضاضة في القبول بالأوروبي الذي ينتمي إلى

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

بلد آخر. وفي هذا السياق، ومن أجل تجاوز القداسة المرتبطة بالدولة القومية، يرى هابرماس ضرورة التعلم من التجربتين الأمريكية والأسترالية. إن هابرماس يقلب المعادلة السائدة داخل دول الاتحاد الأوروبي، التي تطالب المهاجرين بالاندماج، مؤكداً أن على هذه الدول أن توسّع من مدى أفقها وأن تكون مستعدة لتقبل الثقافات الأخرى. بل إن الانفتاح على الديانات الأخرى مثلا يعيد تشكيل علاقة الأوروبي نفسه بدينه. إن الاندماج الناجح مدرسة للجانبين. فالمسلمون يواجهون ضغطاً كبيراً، يدعوهم إلى التصالح مع واقع المجتمعات الغربية المتعددة والعلمانية، والدولة الليبرالية تطالب كل المجموعات الدينية بالاعتراف بالتعدد الديني ومبادئ القانون العصري التي تحكم حتى داخل الأسرة، لكن تحول الوعي، الذي سيسمح للمسلمين في أوروبا بتبني هذه المبادئ، يتطلب كذلك انفتاحاً نقدياً من طرف الأغلبية على أشكال حياة أخرى. ومن يرفض هذه الدعوة ويعتبرها استسلاماً لما يسمى كذباً بالفاشية الإسلامية، فهو يعارض حسب هابرماس المبادئ الديمقراطية. كما أن حصر العقلانية في الديانة المسيحية دون غيرها من الأديان، كما يفعل البابا، بدعوى تأثرها بالتراث الهيليني أو، كما يزعم رجال دين مسيحيون آخرون، بدعوى التقائها بالفكر ما بعد الميتافيزيقي لكانط وكيركيغارد، لا يخدم مصالح المجتمع المتعدد. فعلى الدولة الليبرالية أن تدافع عن موقفها الذي يرى بأن كل الأديان قابلة للتصالح مع العقلانية، وليس الأمر حصرا على تقليدي ديني غربي.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

نقد الحرية

يواصل الفيلسوف الألماني آكسيل هونيث في «حق الحرية» قراءته وتحيينه للمشروع الفلسفي لهيغل الذي كان قد شرع فيه منذ كتابه الشهير «كفاح من أجل الإعتراف». إنها قراءة تنطلق هذه المرة من فلسفة الحق الهيغلية وتؤسس لما يسميه هونيث بالحرية الإجتماعية. يبدأ هونيث بنقد مفهوم الحرية كما تطور في الفلسفة الحديثة وهو نقد يلتقي إلى حد كبير مع ما كتبه أدورنو في «الجدل السلبي». إنه نقد للحرية ومن أجلها. إذ بحسب أدورنو لم تتحقق تلك الحرية التي نافح عنها التنوير وظلت مجرد حرية محضة، أو أداة للسيطرة على الطبيعة، موجهة ضد الفرد. يتتبع أكسيل هونيث في كتابه «حق الحرية» خطى هيغل ويمضي أبعد منه، متجاوزا أيضا تشاؤمية آدورنو، وهو يفكر في مبادئ العدالة الإجتماعية إنطلاقا من تحليل إجتماعي لأجل التعبير عن ما يسميه بالشروط الأساسية لأعرافية ديمقراطية. هونيث ينتقد كانط، وينتقد معيارويه فلاسفة كراولز وهابرماس، لكن خصوصا تلك الحرية السلبية التي ظلت عمياء أمام كل ما هو اجتماعي. يؤكد هونيث ارتباط المعايير بالواقع واستحالة استنباطها قبليا، بل إن الاستنباط

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

يصبح ممكناً فقط عند الانطلاق من الممارسة الإنسانية. إنه بذلك يدافع عن حرية اجتماعية يفهمها، انطلاقاً من هيغل، كاعتراف، كأعرافية ديمقراطية. فبالنسبة لهيغل، وكما أوضح هونيث، لا وجود لعدالة مجردة، خارج العالم، تأتينا من خارجه، معيارية محض كما هو الحال عند كانط ولوك. فأن تكون عادلا يعني أن تنطلق دائما من الممارسات القائمة، تحديدا في العلاقة. ففي الحياة الإجتماعية وليس في المفهوم، تتحقق نظرية العدالة، وهي إما أن تسود في المؤسسات أو لن تسود. لكن حرية الفرد تظل في سياق العدالة شرطا أساسيا، يتوجب فهمها كحرية اجتماعية، أقتسمها مع الآخرين، وليست تلك الحرية التي لا تتحقق إلا ضد الآخر كما الحال عند سارتر. إنها حرية تقوم على الإعتراف. ينقذ هونيث الحرية من إفلاسها المفاهيمي، بعد النقد القاصم الذي تعرضت له على يد المدرسة الفرنسية. فهو يفهمها كحرية من لحم ودم، كعلاقة بالآخرين.

إن المعايير العادلة تظل مرتبطة بحرية الفرد، لأنه في ظل هذه الحرية يمكن دائماً إعادة النظر بهذه المفاهيم. فالحرية الفردية ضمانة ضد مختلف أشكال الدوغمائية، إذ غالباً ما نضحي بالعدالة أيضاً حين نضحي بهذه الحرية. يكتب هونيث:«من غير المفهوم بعد اليوم أن ننشد تحقيق نظام عادل دون أن ندافع وفي شكل متزامن عن حرية الفرد»، بل إنه لا يفهم العدالة إلا «كحماية ودعم وتحقيق لحرية أعضاء المجتمع مجتمعين». ولهذا ينتقد الحرية السلبية لهوبز وسارتر، اللذين حررا الحرية من كل شرط، لكنه ينتقد أيضاً الحرية التفكرية كما طورها كانط انطلاقا من روسو التي تفهم كنتيجة لقوانين أسّسها العقل. يرى هونيث أن وحده من يضع قوانين ممارسته،

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

يمكـن اعتبـاره حـراً. أمـا الحريـة التفكّريـة فهـي عقلنـة وليسـت تواصـلاً، ورغـم أنهـا اكتسـت لبوسـاً بيذاتيـاً مـع آبـل وهابرمـاس، إلا أنهـا لم تكـن اجتماعيـة بشـكل كاف. لا حريـة إذن إلا في ظـل اعـتراف متبـادل، اعـتراف يتحقـق كلـما انخـرط الأفـراد في عمـل المؤسسـات الإجتماعيـة. إننـا نتعلـم مـع هونيـث حريـة أخـرى، تدعونـا إلى الإنخـراط أكثـر في المجتمـع ومؤسسـاته وأسـئلته. فـلا حريـة خـارج العلاقـة، ولا حريـة خـارج الإعـتراف، و لا حريـة بـدون نضـال مسـتمر ويومـي مـن أجـل الحريـة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

تشريح الديكتاتورية

«كاستيليو ضد كالفن، أو ضمير ضد العنف»، هذا الكتاب الذي نشره ستيفان تسفايغ عام 1936، يشرّح في ذكاء ثاقب، ما يمكن الإصطلاح عليه: الديكتاتورية الدينية، رغم أن كل الديكتاتوريات هي دينية بشكل أو بآخر، حتى تلك التي قامت ضد الدين. إننا أمام كتاب، يتحدث عن الحاضر ويخاطب المستقبل، حتى وإن كان موضوعه كالفن، أحد مؤسسي المذهب البروتستانتي في أوروبا. كالفن هذا، لا تخلو منه ثقافة وقد لا يخلو منه بلد، وكثيرا ما تقوده الحرية أو الثورة أو الديمقراطية وصناديق الإقتراع إلى السلطة. فلا من نظام محصن ضده، بل ولا من عصر. إنه نموذج فكري ينتمي إلى تلك الجماعة من الناس التي درجنا على تسميتها بمحسنّي البشرية، الطوباويين وأنصاف الآلهة والأخ الأكبر وأمين القومية والمرشد الروحي وغير الروحي، أولئك الذين ينتصرون لحقيقة واحدة ولا يتحملون سماع صوت آخر غير صوتهم، وهم مستعدون أن يضحوا بكل الشعب من أجل مبدأ واحد ووحيد، قد لا يؤمن به أحد غيرهم، ولعلهم لا يؤمنون به في قراراتهم. لكن ما قيمة هذا المبدأ، هذا المثال العظيم أو هذه السردية المقدسة، إذا

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

كان الإنسان حطبها ؟ بإسم المسيح، طالب كالفن سكان جنيف الأحرار ومن بعد جنيف سكان أوروبا بالخضوع للكنيسة، التي لم تكن سوى كنيسته هو، فأعاد عن وعي أو غير وعي قصة القمع الكاثوليكي للبروتستانت، وبعث بشخص إسباني، إسمه سيرفيت، كان يشكك في الثالوث، إلى المحرقة، ودائما بإسم العقيدة نفسها وبإسم المسيح عينه الذي ظل سيرفيت يردد إسمه وقد بدأت النار تلتهم أشلاءه. فبحسب مفهوم كالفن، كتب تسفايغ :«لا تملك الكنيسة الحق فقط، بل عليها الواجب أيضا، أن تلزم الناس بالطاعة المطلقة غير المشروطة، بل وأن تعاقب بلا هوادة ذوي الحماسة الباردة». إلزام وعقاب وحقيقة واحدة، إنه منطق كل ديكتاتورية دينية، «فالإنجيل هو البداية وهو النهاية، وكل قرار فصل في كل المواضيع يجد أسبابه في كلمة الإنجيل المكتوبة». اللذة في هذا العالم خطيئة وحرية الإنسان كذلك، والفن «فيض قيحي مقيت»، «لا موسيقى، لا عزف على الأرغن خلال القداس ! »، وكل شيء يذكر المؤمن بالحياة ويصرفه عن خدمة الرب، دنس يتوجب التخلص منه. كان بلزاك على حق، وهو يكتب بأن اللاتسامح الديني لدى كالفن، أشد تماسكا وشراسة من اللاتسامح السياسي لدى روبسبيير. إن الأمر يتعلق بفكر يحشر أنفه في كل صغيرة وكبيرة، يحدد لباس المؤمن وعدد وجباته الغذائية والكتب التي عليه أن يقرأها ويحسب حركاته وسكناته، وتجده أشد حقدا وعنفا ضد أولئك الذين اختاروا التسامح واقتسام الحقيقة مع الآخرين، والذين رفضوا القتل منهجا للدفاع عن العقيدة. «ليتقبل أحدنا الآخر، ولا يدين الواحد عقيدة الآخر»، كتب سيبستيان كاستيليو إلى كالفن، وعلّق تسفايغ على كلامه قائلا : « دائما يخاطب العقائديون الآخرين وكأن هؤلاء تلاميذ

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أو خـدم، بينـما يخاطبهـم ذوو النزعـات الإنسـانية مـن رجـل إلى رجـل، مـن إنسـان إلى إنسـان». وهـذا بالضبـط مـا فعلـه كاسـتيليو ومـن بعـده تسـفايغ وقـد بـدأ الشـبح النـازي ينـشر سـدوله عـلى القـارة العجـوز، ولربـما هـو مـا يجـب أن ننجـزه اليـوم والظـلام يحـدق بنـا مـن كل ناحيـة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الحب

يؤكد الفيلسوف الألماني آكسيل هونيث بأن «الاعتراف أكبر من مجرد قواعد قانونية. لقد جاء هيغل من هولدرلين، وأكبر اكتشاف لهما هو الحب كشكل من أشكال الاعتراف المتبادل. تلك كانت التجربة الأصلية لهيغل». لكن ألا نظلم الحب حين ننزل به إلى التاريخ أو إلى الواقع ؟ حين نربطه بالاعتراف؟ نختزله في منطق ؟ ألم يكن الممثل إيفرت ماكغيل صادقا وهو يقول في فيلم

O Brother, Where Art Thou ?

«أحمق، من يبحث عن منطق في دهاليز القلب البشري» ؟ ومع ذلك، فإن الفلسفة لم تتوقف عن القيام بشيء آخر، في نزوعها المستمر ورغبتها العنيفة في الإمساك بحقائق الأشياء والعواطف، إلا أن المعاصرين يفضلون الحديث عن الجنس أكثر من الحديث عن الحب، هذا ما لمسه رولان بارت بوضوح، مؤكدا بأن الأمر يعود إلى كون الحب مقلق وضارب في الخصوصية، وأنه يصعب الصدع به، إظهاره أو التفكير فيه. وكما أوضح الفيلسوف الفرنسي آندريه كومت ـ سبونفيل في كتابه «طعم العيش»، فإن «الجنس أصبح قاعدة، يتوجب علينا الخضوع

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

لها والحب استثناء» وبلغة أخرى، يلصق المعاصرون بالحب كل الصفات السلبية، فهو مرض، وهو تعبير عن الضعف وأقرب إلى اللغز. لهذا على كل عقل سليم أن يحمي نفسه من السقوط في هوته التي لا أول لها ولا قرار. يؤكد كومت ـ سبونفيل أهمية الحب، على الأقل لأنه يسمح لنا بالتمييز بين من نحبهم ومن لا نعطيهم أدنى قيمة. ويعرض كومت ـ سبونفيل لرأي سبينوزا الذي يوضح هذه «القدرة التمييزية» للحب قائلا بأن الأشياء التي لا نحبها، لا يحدث حولها خصام، ولا نحزن لاندثارها كما لا نشعر بالغيرة إذا سقطت بين يدي الآخرين»، وبلغة أخرى: لا وجود لحب دون ألم. ورغم أن حياتنا ستكون أكثر راحة دون حب إلا أنها ستكون في الآن نفسه أقل حياة. إن الحب أكبر من مجرد اعتراف متبادل، إنه ما يعطي لحياتنا معنى، قد لا نجده في كل الفلسفات والأرصدة البنكية أو العلاقات الجنسية العابرة. إن «الانسان لا يمكنه العيش بدون حب، يقول سبينوزا، فالحب هو ما يمنحه القدرة على الحياة»، وحتى الفيلسوف، لا شيء يعصف بكيانه مثل الحب، وبلغة أخرى، سرعان ما تنهار عقلانيته الباردة أمام الحب، أو أمام المرأة. هذا على الأقل ما يكتبه ألان باديو في «مديح الحب»، منطلقا من مقولة أفلاطون الشهيرة:« من لا يبدأ من الحب، لن يفهم البتة معنى الفلسفة». إلا أن الحب ارتبط دائما عند أفلاطون بالخير أو الحكمة، كما ارتبط عند كيركيغارد بالرب، وليس بالآخر. إنه حب داخل مبدأ الواحد. وليكن، فلدى أفلاطون، كما لدى كيركغارد، مثّل الحب مغامرة داخلية وحياتية عظيمة، نحن في أشد الحاجة إليها في زمن الوصلات الإشهارية المعاصرة التي تتحدث عن حب بدون ألم، وبدون تضحية، وبدون مغامرة، حب سريع، يقبل البيع والشراء

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

مثل أي بضاعة أخرى، أو هو «التصور الأمني عن الحب» كما كتب باديو، تصور كان فيلهلم رايش قد انتقده بشدة في خطابه إلى الرجل الصغير، تصور يقتل الحب ويجهز على شعريته الوجودية. محق باديو وهو يطالب، شأنه في ذلك شأن رامبو بإعادة خلق الحب، لكنه يتعجل في حكمه على ليفيناس، ورؤيته إلى الحب، إلى حب الآخر، أو إلى هذا الحب المطلق للآخر، لأنه حب غير مشروط، حب هو خروج من الذات أو خروج عليها، لا وجود للرب في هذا الحب، أو هو لا يتحقق إلا في هذه العلاقة، حيث الرب نفسه، هذا الآخر المطلق، لا يتحقق كإيمان وإنما كعلاقة بالآخر وفناء فيه. إنه حب خارج مبدأ الواحد، وخارج الأخلاق التي تأسست على ذاتوية حرة. إنني لا أحب لأني حرّ، بل إن الحب تجاوز للحرية ومشكّل لها، ولأنه كذلك، فهو أكبر من الأخلاق. إنه تمرد على مبدأ الهوية كما كتب باديو في نهاية كتابه، بلغة باول سيلان: «مديح للبعاد».

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

بين ثقافتين

إن أحد أهم المفاهيم التي يطرحها يورغن هابرماس في سياق مناقشته لمسألة الإعتراف في الدولة الديمقراطية، مفهوم القدرة على التحول الذاتي. إن دولة الحق والقانون بنظر الفيلسوف الألماني ليست عمياء أمام الاختلافات الثقافية، كما أنها ليست عمياء أمام الفوارق الإجتماعية، ولهذا فإن كل نظرية للحق، مفهومة بالشكل الصحيح، تتطلب أيضا سياسة للإعتراف بالأفراد وثقافاتهم وحماية هوياتهم، ولهذا السبب لا تحتاج الدولة الديمقراطية إلى التنصيص على حقوق جمعية أو ثقافية. لكن ماذا عن مفهوم قوة أو قدرة ثقافة ما على التحول الذاتي، الذي طرحه هابرماس في هذا السياق، وأعني في سياق رده على الفيلسوف الكندي تشارلز تيلور ؟ إن كل ثقافة تطلب لنفسها البقاء في عالم اليوم، لا بد أن تتوفر على هذه القدرة، يقول هابرماس، ويرى بأنه حتى ثقافات الأغلبية لا تحافظ على حيويتها إلا عبر مراجعة مستمرة وصارمة لأسسها وعبر قدرتها على اجتراح بدائل جديدة وانفتاحها على ثقافات أخرى، وبلغة أخرى عبر قدرتها على التعلم المستمر. فالثقافة لا تختزل في أصولها والمثقف «خائن» أبدي، فهو لا يتورع على

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

إعادة النظر بهذه الأصول وفاء لثقافته، أو وفاء لاستمراريتها وليس لجمودها. إن مضمون المفهوم نفسه يتردد صداه أيضا في سياق مناقشة هابرماس للمسألة الدينية، إذ يؤكد ضرورة أن يترجم الخطاب الديني مضامينه إلى لغة العقل أو إلى لغة دنيوية، تواصلية. إن فعل الترجمة مرتبط لا غرو بالقدرة على التحول الذاتي، أي القدرة على الإنخراط في عالم اليوم وما يتطلبه ذلك من قدرة على التواصل. فالتحول السريع الذي تشهده المجتمعات المعاصرة، يقول هابرماس، يعصف بأشكال الحياة والتفكير الجامدة ولا يمكن لأي ثقافة أن تستمر، إذا لم تكن منفتحة على النقد، بل ومستعدة للتضحية بقيم تجبها روح العصر. إن هابرماس لا يجد حرجا في تأكيد كلام الأمريكي راولز وهو ينتقد رؤى العالم الأصولية، كرؤى دوغمائية، لا تسمح بالتفكير ولا بالتواصل مع رؤى العالم الأخرى، إنها لا تترك مكاناً «للخلاف العقلاني». يتحدث هابرماس هنا عن المجتمع الديمقراطي المتعدد الثقافات، لغته وفكره هما أيضا أبناء هذا المجتمع وهذه الثقافة التي لم تتورع يوما عن إعادة النظر بالأصول. لكن ماذا عن الثقافة السياسية العربية الراهنة؟ هل تملك هذه القدرة على التحول الذاتي ؟ أو هل من إرهاصات تشير إلى ذلك ؟ لن أبالغ إذا اخترت في هذا السياق طريق التفاؤل لا طريق التشاؤم. فالانتفاضات العربية وعلى الرغم مما أفرزته من تناقضات وانتكاسات، تؤكد على الأقل بأن المجتمعات العربية تعيش صراعا بين ثقافتين، ثقافة ترى أنه لا سبيل أمامنا للاستمرار بدون تحول، وبلغة أخرى بدون ثورة ثقافية وسياسية واجتماعية، وثقافة ترى في الحفاظ على الوضع القائم، السياسي منه أوالثقافي أو هما معا، حفاظا على الاستقلال الذاتي. لكن رب سائل: أي استقلال هذا الذي

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

امتهن كرامة الإنسان وحاربه في لقمة عيشه وضيع مستقبل أجيال بأكلمها؟ وألا يتطلب الاستقلال الذاتي تحولاً ذاتياً وقدرة مستمرة على اجتراح بدائل جديدة أكثر استقلالية ؟ إن الصحوة التي يعيشها المجتمع المدني اليوم في دول عربية عدة لهي شاهد على أن الثقافة السياسية العربية اختارت طريق التحول، مدركة بأنه الطريق الوحيد الذي سيسمح لها بتجاوز إرث الديكتاتورية الثقيل واللحاق بالشعوب المتمدنة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

حقوق الإنسان

يؤكد الفيلسوف الألماني هانس يورغ زاندكيلر بأن حقوق الإنسان ضرورية في كل عيش مشترك، لأنها تحمي الحريات وحقوق كل عضو من أعضاء المجتمع، بغض النظر عن انتماءه الثقافي أو الديني أو العرقي. ويرى أن كل محاولة لتنسيب هذه الحقوق تتأسس على «أسبقية للأخلاق الخاصة على الحق العمومي». لهذا يدافع عن مفهوم محايد للحق، يؤسس لعيش مشترك في ظل العدالة. حياد نلمسه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي يتسم بالحياد اتجاه مختلف رؤى العالم، الدينية منها والدنيوية. وفي هذا السياق يضحي ضروريا فهم كل ثقافة كهبة للقاء بالآخر، للحوار والهجنة. ولا يمكننا البتة أن نتكلم باسم ثقافة معينة، فنحن لسنا أكثر من صوت من بين أصوات أخرى، ووظيفة حقوق الإنسان تكمن في حماية البنية البوليفونية لكل ثقافة. إن النسبية الثقافية، وحتى وإن لم يقل ذلك زاندكيلر، هي الخطر المحدق بالبوليفونية الاجتماعية والثقافية، بل وحتى الدينية. إن عملية تنسيب كونية حقوق الإنسان، تلك العملية التي تختفي خلف الهوية، بل خلف فهم مغلق لها، تعمد إلى ربط هذه الحقوق بسياق محدد هو السياق

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الثقافي الغربي، معتبرة إياها مجرد شكل من أشكال الإمبريالية الثقافية. وحتى نتكلم ضد فوكو، فليس العقل هو الجلاد، بل فقط تلك العقلانية التي ترغم الآخرين على الارتباط بها، أو كما عبّر بيير بورديو بحق، تلك المركزية العقلانية التي تدعم اللاعقلانيات في الأطراف. ويكفي أن نلقي نظرة على ما يحدث اليوم في منطقتنا العربية لنتأكد من ذلك. في الشرق كما في الغرب، وفي الشمال كما في الجنوب يطمح الناس إلى حياة كريمة وحرة، وكل سفسطة ثقافية تعترض على كونية حقوق الإنسان باسم الهوية والأصالة والخصوصية هي من تشكل في الواقع امبريالية ثقافية وتؤسس للقهر السياسي. وتذهب مساهمة الفيلسوف الألماني جورج مور في الاتجاه نفسه، فحقوق الإنسان تمثل في نظره «حقا ذاتيا وبيذاتيا للبشر»، لأنها تلتقي بالإنسان كانسان وليس كعضو في نظام أخلاقي أو ثقافي معين. لكن فهمه للخصوصية «ككونية للاحترام المتبادل والكوني للثقافات»، يظل ساذجا، فدعاوي الخصوصية الثقافية حتى في أوروبا، وحرب البلقان ليست ببعيدة، لا تتأسس إلا ضد حقوق الخصوصيات الأخرى. إن الخصوصية نتاج منطق مكتف بذاته، يؤسس للجدران وليس للقاء وللحدود وليس للعيش المشترك ويرى في التعدد خطراً وفي احترام التعدد كفراً. لكن اللقاء مع الآخر يجب أن يتأسس على النقد وليس على السيطرة. إن عليه أن يتأسس على ما أسميه بالضيافة النقدية. والسياسة الغربية التي انتقدها فرانز فانون، سارتر وألبير ميمي وغيرهم، هي السياسة نفسها التي أيقظت المنطقة من سبات عميق. لا أدافع في هذا السياق عن الاستعمار، لكني أعترض فقط على الموقف الذي، باسم التحرر الوطني في الأمس وباسم الهوية اليوم، امتهن ويمتهن كرامة الانسان، حارب ويحارب التعدد، وقهر

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ويقهر الأقليات. إن مور نفسه يصف عملية التحرر الوطني وما نتج عنها بـ «الحرية الحزينة». لهذا لا يخطئ من يدافع عن المواطنة ضد الثقافة، ففي ظل المواطنة يمكن للاعتراف المتبادل أن يصبح واقعا. وحتى وإن كان ضرورياً أن نوجه سهام نقدنا للاستعمار، فلا يجب أن نشتط في النقد كما يفعل المفكر التونسي فتحي التريكي ونتحدث عن بنية للعقلانية الغربية تتضمن الاستعمار كشكل ممكن في علاقتها بالآخر. ربّ سائل: هل هناك بنية أم بنى لهذه العقلانية ؟ عقلانية أم عقلانيات ؟ وأليس الغرب جزءاً مكوناً ومؤسساً للهوية المغاربية مثلاً، ليس فقط منذ الاستعمار؟

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الحداثة

لا ينكر أحد أن الحداثة الغربية تأسست أيضاً على «خروج من الدين»، كما وصف ذلك الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشي. وأن تعيد هذه الحداثة اليوم النظر بهذا الخروج وبالعنف الرمزي وغير الرمزي الذي رافقه، بل وأن تعيد النظر بمسلماتها الفكرية، لا يعني البتة رفضاً لهذا الخروج، بل إعادة تنظيم للبيت الحداثي بشكل يدعم تنوعه وانفتاحه. إن ذلك الخروج لم يمثل «خروجا من الإيمان الديني. إنه بالأحرى خروج من عالم كانت فيه السلطة الدينية تتحكم في كل مجالات الحياة»، كما كتب غوشي في «الدين في الديمقراطية»، واصفا هذا الخروج من الدين، وأفضّل تسميته بالخروج على السلطة الدينية، فشتان بين الدين والسلطة الدينية، بانتقال «إلى عالم، تستمر فيه الأديان في الحياة، لكن في إطار سياسي ونظام جمعي، لم تعد هي من يحدّده». وفي لغة أخرى : إن الحداثة ليست خروجاً من الدين ولكن خروجاً على «سلطته»، أو على تحويله إلى سلطة مطلقة. إلا أن أدبيات الحداثة، وهو ما لم يذكره غوشي، ظلت تخلط بين الدين والسلطة الدينية، ما تسبّب في كثير من سوء الفهم، بل وما يجعل كثير حتى يومنا هذا، ينظرون إلى

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

المشروع الحداثي وقيمه التحررية كعدو للدين، كما هو الحال في مجتمعاتنا العربية. لهذا فإن أي إصلاح ديني، لا يمكن إلا أن يبدأ بالتمييز بين الدين والسلطة الدينية، وبهذه السلطة أعني خصوصا سطوة المآرب الشخصية والنزعات الطائفية البغيضة على الدين واشتغالها بإسمه. إنه لمن الخطأ الاعتقاد أو حتى الظن بأن الإصلاح الديني عمل على النصوص المؤسسة أو اجتهاد ينطلق منها، إذ لم تعد هذه النصوص مؤسسة لشكل التدين عندنا، ولم تعد ترسم شكل السلطة الدينية وسياساتها، ولا أبالغ إذا قلت بأن إسلاما يكفّر الآخرين ويهدر دماءهم لا علاقة له بتلك النصوص وبقيمها. إن الإصلاح الديني، وإن كنت أشكّ أصلا بجذوى هذا المصطلح وإجرائيته، إذ المطلوب إصلاح البشر لا إصلاح الدين، ليس تأويلا دينيا جديدا لنصوص قديمة، بل تفكيكاً زمنياً أو دنيوياً، أي تفكيكاً لسلط وعلاقات قوى قائمة داخل الفضاء السياسي والمجتمعي والثقافي، فلا إصلاح دينياً دون إصلاح يعيد النظر بتلك السلط وينتقد سياساتها. ومن يحشر نفسه في كتب الأقدمين، على أهميتها، ويحصر عمله في تأويل النصوص المؤسسة، زاعما أن من شأن ذلك تحقيق نهضة مجتمعية، واهم أشد الوهم. إن الارتباط والانفتاح على الثقافة الغربية في السياق العربي الراهن وخطها النقدي والاستفادة من إنجازاتها ومن شجاعتها الفكرية أقصر الطرق إلى ذلك «الإصلاح الديني» المنشود، الذي لا يجب أن يطلب في النهاية أكثر من تحرير للدين والإنسان من ربقة السياسة وعبثها. فالمشكلة لا تكمن في الدين ولكن فيمن يتكلم ويحكم بإسمه، أي في السياسة نفسها التي تريد أن تسيطر على كل مجالات الحياة. وكما كتب عبد الله العروي: «في ظلّ الأمية، السياسة طاغية ومنحطة. في ظلّ

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الديمقراطية، مجال السياسة ضيق وقيمتها عالية. فالديمقراطية تحرّر السياسة، تنقذها من كل ما ليس منها». إن الثورات السياسية الكبرى في تاريخ الحداثة، الأمريكية منها والفرنسية، طلبت كلها التحرر من السلطة الدينية، أي من تلك السلطة التي مارست بإسم الله، قمعا للحريات الشخصية والعامة. وكل ثورة تذهب في الاتجاه المعاكس، لم تفهم الدين ولا تهدف إلى الحرية، ولن تستبدل في النهاية سوى سلطة مطلقة بأخرى شبيهة. ومحقّ غوشي حين يكتب بأن ما أصبح يعرف اليوم «بعودة الديني»، لا يمثل قطعا «عودة إلى الدين».

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أي تجاوز للفلسفة؟

يفهم الباحث الفرنسي جيل هانيس فلسفة إيمانويل ليفيناس كمحاولة للإفلات من الفلسفة. وهو إفلات لا يتحقق بالطبع إلا فلسفياً. إن المظهر الفلسفي لكل فلسفة هو راهنيتها، يقول ليفيناس. فالراهنية دليل على حياة الفكر وعلى انخراطه في أسئلة الحياة. ولهذا كانت فلسفة ليفيناس منسجمة وعلى مستويات عدة مع حاضرها، فهي من جهة جواب على المحرقة، وعلى الفكر الذي أنتجها، ومن ناحية أخرى هي فلسفة بيوغرافية بامتياز، لأن ليفيناس، كمفكر يهودي، قادم من أطراف أوروبا، لم يتوقف طيلة حياته عن التفكير في العلاقة بين اليهودية والحداثة أو الغرب. لكنّ وظيفة المفكر لا تتمثل في «حماية القبور» كما قال سارتر، وبلغة أخرى، في فرض منطق الهوية على منطق التاريخ، فليفيناس أعاد من جهة كتابة اليهودية، وبلغة أخرى، إن يهوديته هي ابنة القرن العشرين أكثر منها ابنة عصور خلت، وهو يفعل ذلك بالموازاة مع نقده للفكر الكلياني في الفلسفة الغربية، هذا الفكر الذي ظل ينظر إلى اليهودية كعقبة يتوجب التخلص منها عبر مطالبة اليهود بالانصهار في ثقافة الأغلبية، أي بمغادرة «التيه»

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

(الدياسبورا) الذي اعتبره ليفيناس الشاب، مؤسسا للهوية اليهودية وعلامتها الفارقة، حتى أنه يمكننا القول أننا مع ليفيناس أمام عقلانية دياسبورية، أي عقلانية لا تطلب إكراه الآخر على الالتحاق بنظام الأنا أو بكونية ما، بل كعقلانية هي بلا ـ هوية، كما كتب في «إنسية الإنسان الآخر».

إنها عقلانية تتمرد على سيرورة التحرر، التي تتضمن بالضرورة الالتحاق غير المشروط بالكونية الغربية. وكما كتب جيل هانيس فإن معنى التحرر كان يعني «تحويل اليهودي إلى إنسان مثل الآخرين، إلى مسيحي»، وأن رمز ذلك الانصهار، يقول ليفيناس، التعميد، لكن الحقبة الهتلرية أظهرت وهم الكونية الغربية ومشروعها، والمتمثل في تحويل اليهودي إلى إنسان، أي إلى شبيه. فهذه الكونية التي طلبت تبشير الآخر وتحويله إلى شبيه هي التي ستعمد في النهاية إلى حرقه. إن الذات بنظر ليفيناس ليست أصل نفسها، ليست «أصلاً، حرية، حاضر»، أو ليست «ذلك الإبن الذي لا أب له أو الإبن الذي هو أب نفسه». ولهذا يتحدث ليفيناس عن «القرب» وليس عن الحرية، بما هي نزوع إلى السيطرة وإلى الكلي. فالقرب علاقة، والقرب احترام غير مشروط لغيرية الآخر، والقرب لغة، حفاظ على المسافة، إن لم يكن المسافة نفسها، تلك المسافة المستحيلة التي تفصل بين الأنا والآخر، والتي تقف ضد تشكيل الآخر وفقا لمنطق الأنا. ومن هنا نفهم نقد ليفيناس لمفهوم سارتر عن الحرية، والذي يمكن اعتباره تلخيصا لمفهوم الحرية كما تطوّر في القرن التاسع عشر، وأعني بذلك ما أصبح يصطلح عليه بـ «الحرية السلبية». لا، إن الوجود الإنساني ليس محكوماً بالحرية، بل إن فعل التفلسف نفسه يطلب منا تجاوز

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

امبريالية الحرية، أي تحريرها من اعتباطيتها، وبلغة أخرى ربطها بالآخر. إن الآخر حريتي، ووجهه سابق لكل معنى. فهو أصله ومآله. لم يكن ليفيناس فيلسوفاً محافظاً، لم يدافع عن الهوية، عن هوية أو خصوصية مغلقة، لم يدافع عن اليهودية إلا كغيرية وتيه وليس كهوية وذات، ولهذا يظل فكر ليفيناس قلقاً ومقلقاً في آن، داخل اليهودية وداخل الحداثة، فهو انتصر للغة على الوعي، اللغة باعتبارها علاقة، خروجاً من وعلى الذات، وللوجه على العقل، للوجه كصمود ضد منطق الشبيه، كضيافة لانهائية.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

بين العلمانية والكونية

يؤكّد الفيلسوف الفرنسي اتيان باليبار على الحمولة الإيجابية للعلمانية والكونية على السواء، باعتبارهما يحددان السياسة الديمقراطية. إلا أنه يشير في الآن نفسه إلى التناقض العميق الذي يفرّق بينهما، حين ننتقل من ثقافة إلى أخرى.

يتساءل باليبار: لماذا تصبح العلمانية، التي تعني تحرير الفضاء العام من سيطرة الدين، أمراً مرفوضاً في مجتمعات أخرى، أي حين ننتقل من قومية معيّنة إلى ما يسميه «العالم» أو «الانسانية»؟ لنتوقف قليلا أمام هذين المفهومين اللذين يسوقهما باليبار دون أن يقول شيئاً عنهما. إنه يفهم «العالم» لا ريب فهما ثقافوياً فحسب، وهو يغفل بذلك ما يمكن أن نسميه بالتاريخ المادي للعالم، وأعني هويته الزمنية. فمجتمعات تقبع تحت سلطة التخلف والاستغلال السياسي للدين وتعيش ما قبل العلم في علاقتها بالطبيعة والثقافة والسلطة، هي مجتمعات تعيش العالم كجغرافيا فقط، وليس كزمنية، أي أنها، في لغة نقدية، تعيش خارج زمن العالم، الذي، قبلنا بذلك أم لم نقبل، هو زمن الحداثة. وحتى مفهوم «الانسانية» لا يقول غير ذلك. فالانسان مفهوم جاءت به الحداثة، وهو يتحقق كإرادة حرة، أو كتجاوز لكل أشكال الوصاية على العقل، كما

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

كتب كانط معرّفاً التنوير، أو الوصاية على الجسد، هذا العقل الكبير، كما كتب نيتشه من بعده. ومع ذلك، لا يمكننا إلا أن نتفق مع بالليبار في نقده لعلمانية يعقوبية، تحكمها الهوية القومية أو الثقافية. إن العلمانية نفسها في حاجة إلى علمنة، أو كما كتب: «يتوجب دمقرطة الديمقراطية». ويضرب مثلاً على ذلك بقضية الحجاب في فرنسا، ويرى أن المدرسة الجمهورية قد قررت، استنادا إلى المبدأ العلماني، حرمان فتيات مسلمات، يرتدين الحجاب، من دخولها.

إن الأمر يتعلق هنا بهوية سياسية. وهنا أو هناك، حيث يسود منطق الهوية، تشرع الأبواب على مصراعيها أمام إقصاء الآخر، المختلف، لكن هذه المرة باسم الديمقراطية نفسها، ليصبح القانون أو المبدأ أكثر حرية من الناس الذين جاء لتحريرهم. فحين تعجز الديمقراطية عن التبشير، تلجأ هي الأخرى إلى المنع. إنه صراع بين هويتين، لكن ألا يتضمن التحاق الفتيات المحجبات بالمدرسة الجمهورية، أو على الأقل رغبتهن في ذلك، في حد ذاته اعترافا ضمنيا بالهوية السياسية لفرنسا التي تمثل هذه المدرسة أحد أعمدتها؟ ومع ذلك، فإنه لا يطلب منهن الاعتراف في ظل الغيرية، بل إن الهوية السياسية لفرنسا لا ترضى بغير نزع رداء الغيرية، حتى لو تعلق الأمر بقطعة قماش. إنه إذن، صراع بين كونيات مختلفة، يكتب بالليبار، وهو صراع لا يمكن فهمه، كما يقول، إذا لم ندرس ما تفعله الهويات والمعتقدات الدينية بالفضاء العام، وما تفعله السياسة بهذه الهويات والمعتقدات، ويضيف بأنه «متى أردنا المضي حتى النهاية في مشروعنا التفكيكي، فإن مقولة الثقافة، شأنها في ذلك شأن مقولة المجتمع والقانون والسياسة والأمة والدولة، يجب أن تتبدّى لنا كمقولات أورو ـ مركزية أو غربية، كمقولة الدين

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أو العلمانية». إن المشكلة لا تكمن إذن في الدين أو في العلمانية، بل في الخطابات التي تستند إليها وتستمد منها مشروعيتها، وهي في الغالب خطابات مكتفية بذاتها، متمركزة حول نفسها، ترفض اقتسام الفضاء العام، ومعه الحقيقة، مع الآخرين، وفي لغة فيلسوف فرنسي آخر، هو ليفيناس، إنها ترفض أولوية الوجه على الشبيه.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

الإنسان اللامرئي

إن اللامرئي هو ما لا يمكن رؤيته. لكنه في لغة الفلسفة النقدية هو ما لا نريد رؤيته، أي ما لا نريد الاعتراف بوجوده. لكن في ظل علاقات اجتماعية يحكمها الاعتراف بالآخر واحترام غيريته، تصبح اللامرئية نشازا، يستحق الاحتقار. إن اللامرئية الاجتماعية هي في أحد أشكالها نتيجة مباشرة للموقف العنصري أو الاستعلائي، وقد تعود أيضاً إلى بنية العلاقات الاجتماعية، التي ترفض الحرية، هذا المبدأ الذي يتأسس عليه مجتمع الاعتراف أو مجتمع الاختلاف. يتحدث السارد في رواية رالف إليسون «الانسان اللامرئي»، والتي صدرت لأول مرة عام 1952، عن لا مرئيته في مرارة وتوجّع، رغم أنه انسان من لحم ودم ولا يحق لأحد أن يتجاهل وجوده في احتقار، أو أن «ينظر عبره»، كما ظلّ يردد. لكن الآخرين يمعنون في تجاهله، كما لو أنه عدم. يعيد السارد ذلك إلى ما يسميه بالعين الداخلية، فالأمر لا يتعلق هنا بمرض ألمّ بالعين الحسية، فحرمها الرؤية. وسنكتشف بعد ذلك، بأن السارد في الرواية، رجل أسود بعكس الآخرين. وإذا عدنا إلى كانط، فسنجد أن احترام الآخر يمرّ دائما عبر تجاوز «حبّ الذات»، أما إذا

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

تضخم وتغوّل هذا الحب، فإن الآخر يضحي شيئا لا مرئيا، أو لا يستحق ذلك، فحينها لا ترى الذات سوى نفسها. يرى آكسيل هونيث، انطلاقا من كانط، في الذات التي تعترف بالآخر تجاوزا للمركزية الأنوية، لأننا أمام ذات تتحقق أصلا كاعتراف لا كذاتوية. إن عدم رؤية الآخر فعل إرادي، وهو بالتالي فعل عنف. فالأمر يتعلق حسب هونيث بأفعال وسلوكيات تؤكد في وضوح الرغبة الشعورية في عدم رؤية الآخر، أي في الحطّ من شأنه، كما هو الحال مع الرجل الأسود في رواية إليسون، التي تقدم، حسب هونيث، فينومينولوجيا لظاهرة اللامرئية الاجتماعية. يفرق هونيث في معرض نقده للامرئية الاجتماعية بين «المعرفة» و«الاعتراف»، فمعرفة الآخر، أي رؤيته، لا تعني البتة اعترافاً به أيضاً. إن فعل الاعتراف تعبيري أكثر منه تفكّري، فهو يتحقق في العلاقة، أي في الخروج من الذات. إنه ليس فعلاً ذهنياً، خاصاً، منفصلاً عن الآخرين، بل هو يشترط التعبير بمختلف أشكاله، المادية منها والرمزية. لكن فعل الاعتراف يشترط مع ذلك لدى هونيث فعل المعرفة، وإن كان لا يتوقف عندها، فلا يمكنني الاعتراف إلا بشخص أراه رأي العين. لكن ما لا يطرحه هونيث في فلسفته، هو أن هذه المعرفة قد تقف أحياناً حاجزاً أمام الاعتراف، فالمشروع الكولونيالي كان أيضاً مشروعاً معرفياً، وكانت المعرفة في هذا السياق طريقاً للسيطرة على الآخر، لا للاعتراف به، كما أن سياسة الجدران التي تنهجها اليوم الديمقراطيات الغربية، تقوم هي الأخرى على المعرفة، فهي تعرف بوجود الآخرين، بل هي تنتج هذه المعرفة عبر علاقات نيوكولونيالية، لكنها لا تبالي بهذا الوجود، بل لا تريد أن تعترف به، والأكثر من هذا، إنها تمارس نوعاً من الديمقراطية الانتقائية، اعتراف نحو الداخل

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

ومعرفة (لامرئية) نحو الخارج. فأضحى السارد الأسود، أكثر من مجرد شخص، بل قارة بأكملها، قد تشتعل فيها الحروب ويقضي فيها عشرات الألولوف من سكانها دون أن يؤثر ذلك شيئاً في مصير البشرية. إن الاعتراف التزام تجاه الآخر واحترام لغيريته، سواء كان فرداً أو ثقافة أو شعباً، ولنقل إنه احترام نقدي وليس تواطئاً. وأحد مظاهر أزمة الديمقراطية لا ريب، هو هذه اللامرئية السياسية، هذه العين الداخلية التي لا ترى ولا تريد أن ترى سوى نفسها.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أخلاقيات النقد المزدوج

يكتب رورتي مؤكداً كلام الفيلسوف الإيطالي فاتيمو بأن الانتقال من السلطة إلى الحب داخل الدين، ومن العقل الميتافيزيقي إلى الفكر ما بعد الميتافيزيقي، تأكيد للفردية، ولحرية الفرد على أن يعيش حياته دون تقديم فروض الطاعة لأحد. لكن هذا الخروج من العلاقة، من التبعية ومن الجماعة هل هو بالضرورة حرية؟ أم أننا بالأحرى نقف أمام عقل ميتافيزيقي جديد، يؤسس لعلاقات تبعية من نوع آخر، تقوم على تشتيت الجماعة إلى أفراد أو إلى فردية مكتفية بنفسها منطوية عليها، مرتبطة قسريا بنموذج جديد، قد لا يكون مفارقا شأن النموذج السابق ولكنه لا يقل عنه تسلطا وهيمنة؟ في ظل هذا النموذج يصعب تحقيق حتى تلك التغييرات البسيطة التي ينشدها ما بعد اليتافيزيقيون شأن رورتي وفاتيمو، إذ في ظل علاقات اقتصادية واجتماعية اتخذت شكل الدين الجديد، ـ لكنه دين لا يحرر كما يزعم بقدر ما يستعبد أو بالأحرى لا يحرر إلا ليستعبد ـ تتحقق الفردية ولكن لا تتحقق الحرية. يتحدث فاتيمو في حواره مع رورتي عن التدين ما بعد الميتافيزيقي كتدين تحرر من الرغبة في التبشير. ما أكبر هذا الوهم الذي

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

يدافع عنه أحد كبار فلاسفة القرن. فعلاوة على أن فاتيمو يربط كل إنجازات الغرب بالمسيحية، فإنه من قبيل التناقض أن نتحدث عن تدين في سياق ما بعد ميتافيزيقي، لأننا بذلك نناقض مفهوم الدين ومفهوم ما بعد الميتافيزيقا، كما نغفل من جهة أخرى أن منطق التبشير ليس فقط منطقا دينيا، فالعولمة على الطريقة الأمريكية تبشير، وانتشار القيم المادية في أنحاء العالم كله تبشير، والأحادية اللغوية تبشير، يتخذ في أحيان كثيرة أشكالاً عنيفة، لا تسمح ببدائل أخرى. وحتى إذا حررنا الدين من الكنيسة، كما يريد فاتيمو، فهل يمكننا أن نمارسه اليوم بعيدا عن تأثير القيم الرأسمالية واستعمارها لـ «عالم الحياة»؟ بل وحتى إذا تحدث الفيلسوف الغربي عن الثقافات الأخرى ، لا يمكنه أن يتكلم عنها بغير لغته، فهذا رورتي يأمل أن تنجح الطبقة الوسطى في العالم الإسلامي في إنجاز شيء يسميه «تنويراً إسلامياً». إن الأفق الذي يمكننا الحلم بداخله في العالم الإسلامي، يظل مرتبطاً، وفقاً لهذه الرؤية، بالغرب وتاريخه ولغته، فمصيرنا أن نلهث خلف هذا التاريخ لنحقق تنويراً إسلامياً. هذا على الرغم من أن الفكر ما بعد الميتافيزيقي جاء رداً على عنف التنوير وأحادية لغة العقل. لكن هل هذا شأن رورتي وحده ؟ ألم يتحدث دريدا عن «ضرورة استخراج المضمون الديمقراطي للقرآن» ؟ في لاوعي، يعيد المفكر الغربي إنتاج لغة تبشيرية، حتى وهو يدافع عن الاختلاف، ليس هذا ذنبه، «فلسنا نحن من يمتلك اللغة، بل اللغة من تمتلكنا» يقول ميرلو بونتي. لكن كيف أفكر أنا العربي في الدين ؟ طبعاً لا يمكنني أن أغفل هذه التجربة العميقة للحضارة الغربية، لا يمكنني أن أصم أذني أمام جرس لغتها وهي التي أضحت لغة من لغاتي، لغة داخل لغتي، أي أنه في هذا السياق لا يمكنني أن

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أنخدع بوهم الاستقلالية الفلسفية الذي ما برح الفكر العربي المعاصر وغير المعاصر يدافع عنه. وحتى أتجنب السقوط في هذا الوهم الكبير من جهة والاكتفاء بترديد ما ينتجه الفكر الغربي من جهة أخرى، سأكون مضطراً لممارسة نقد مزدوج.

إنه نقد يقوم على الشك بالمسلمات، أيّاً كان مصدرها، أيّاً كانت سلطتها. فالناقد المزدوج لا يمكنه أن ينخدع بعبارات من قبيل «ما بعد الميتافيزيقا» أو «التنوير» أو «الاستقلال الفلسفي» أو «الثقافة القومية» أو «العقيدة الواحدة، الوحيدة». إنه حين ينتقد لا يطلب استقلالاً ذاتياً، فنحن نعيش في عالم أضحى قرية صغيرة ولا نعيش في قبائل تعيش على تخوم الصحراء، بل هو لا يطلب أكثر من التواصل مع الواقع المحيط به، لا يطلب أكثر من الحوار، وحين نقول الحوار، نتجاوز العقل والوهم معاً، ومنطقهما الأحادي ولغتهما الامبريالية. أي فقط حين نكون على استعداد للشك في المسلمات ـ ووحده من يؤمن يمكنه الشك ـ الموروث منها والسائد، أي في الشك في السلطة وعلاقاتها وقيمها، حينها يبدأ الحوار، فمن يدخل الحوار ليدافع عن موقفه، لم يفهم موقفه بعد، كما لم يفهم أن الحوار تضامن أكثر منه تفكير ورغبة أكثر منه عقل وضيافة أكثر منه سيطرة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

نقد التديّن

تعرّض البناء الديني في أوروبا مع بدايات القرن العشرين لثلاث هزات كبرى، تمثلت في فلسفة الدين وسيكولوجيا الدين وعلم اجتماع الدين، وكان رموزها كل من نيتشه وفرويد وماكس فيبر. لم يتعرض الفكر العربي في القرن العشرين لهذا النقد بالنقد أو التحليل، كأن الأمر لا يعنيه، وحتى المفكرين الذين اشتغلوا على التراث الديني والنص القرآني لم يناقشوا إلا فيما ندر هذا النقد، لربما لقناعة خاطئة، ترى أن هذا النقد ينتمي إلى السياق الأوروبي وبأنه موجه على الخصوص إلى المسيحية، وهو لذلك، لربما، لا يعنينا في شيء. وبغض النظر عن اتفاقنا من عدمه مع أشكال النقد الثلاثة هذه، إلا أنها شخّصت، وبشكل علمي، وعلى الأقل مع ماكس فيبر، تحول الفعل الاجتماعي عن الدين إلى فعل اقتصادي، وتحول التديّن إلى أمر سطحي، واختفاء مظاهر التدين من المجال العمومي، ومع ذلك، فإن هذا النقد الذي وجّه إلى الدين، يخلط في رأيي بين أمرين: الدين من جهة والتدين من جهة ثانية ويتناسى أن التدين غالباً ما يتحقق ضد الدين نفسه، وما يتخذ أشكالاً ويتبنّى أفكاراً ويمارس طقوساً تتعارض مع الدين كلياً أو

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

جزئياً. لكن ربّ سائل: من أدراك بذلك؟ من منا يمسك بحقيقة الدين النهائية والمطلقة؟! قطعاً لا أحد، ومن يزعم ذلك، فهو أفّاق مخادع، لكن هل من المنطقي أن نختزل الدين في التديّن؟ لنكن أكثر تواضعاً ولنعترف بأن التدين مجرد تأويل اجتماعي وثقافي ونفسي للدين، وأنه ليس الدين نفسه. ويمكننا، من هذا المنطلق، أن نقول بأن التدين نسبي وبأنه لا قداسة له ولا لرموزه، بأنه متحول ومختلف، بأنه إنساني، مغرق في إنسانيته، في حين يظل الدين ثابتاً ومقدساً ومطلقاً ومستعصياً على الاختزال، على كل أنواع الاختزال والأدلجة. ولهذا سيكون من الخطأ أن نماهي بين الدين والتدين أو بين التدين والحقيقة الدينية، لأن التدين لا يمسك في أحسن الأحوال إلا بجزء منها، ومتى زعم عكس ذلك، فأبشروا بأننا نقف على أعتاب توتاليتارية دينية، آخر همها الدين، أول همها السلطة. إن التدين حوار بين الانسان والنصوص المقدسة، وهو حوار ينطلق ويتحقق في ظل شروط تاريخية معينة، فتدين جيلنا يختلف عن تدين الجيل السابق فبالأحرى عن تدين أجيال قضت قبل قرون، وهو لذلك قابل للنقد، مقبل عليه، بل هو لا يتقدم في فهم روح الدين بدون نقد ونقد ذاتي، أي بدون جرأة مستمرة على التأويل. إن عصر التأويل الذي يتحدث عنه الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو هو عصر الخروج من الحقيقة إلى تعدد الحقائق، وبلغة أخرى هو خروج من الدين إلى التدين، ولعل هذا الخروج وحده القمين بأن يقربنا أكثر فأكثر من روح الدين، فالموحّد الحقيقي، كما كتب ليفيناس يوما، هو الذي ألحد بوجود الله في الأسطورة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

محمد عزيز الحبابي

هل كان الأمر مجرد صدفة ؟! أعني أن أتوصل برسالة من لاهوتي كاثوليكي، هو الألماني ماركوس كنير، يخبرني فيها نيته تنظيم لقاء فكري بمناسبة مرور خمسين عاماً على صدور كتاب الفيلسوف محمد عزيز لحبابي في باريس: «الشخصانية الإسلامية». لم ولن يتذكر المثقف المغربي هذا الحدث. وكيف له ذلك والشخصانية ظُلمت مرتين، مرة في حياة صاحبها، لأن الكلمة يومها كانت للنزعات الماركسية والقومية، التي اختارت الطريق السهل، أي تصفية الدين ونسيانه أو كبته، ومرة عقداً بعد وفاته، حين عاد هذا المكبوت ليطفو على السطح، في ظل نعرات طائفية بدائية، تنتشر حتى في أوساط من يزعموا لأنفسهم دور المثقف، وفي سياق قراءات دينية مغلقة، حولت الدين إلى سجن كبير عنوانه التخلف وديدنه العنف. يسألني صديقي اللاهوتي، الذي كان أول من علمني أهمية الحبابي وراهنية فلسفته، يسألني عن حضور هذه الفلسفة اليوم في الثقافة المغربية؟ حرت جواباً. فهو لا يعرف أن الحبابي لم يجد مكاناً حتى في الكتاب المدرسي، وأن جدران الجامعة لفظت فكره وإسمه، وفي نوع من قلة الذوق وانعدام الوفاء،

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

رغم أنه أصلاً من المؤسسين الأوائل لها وللدرس الفلسفي في شمال إفريقيا. كنت أيامها في الثانوية، حين كنت أراه كل يوم جمعة متوجهاً إلى المسجد أو جالساً إلى أصحاب المحلات الفقيرة يتجاذب معهم أطراف الحديث، وأحايين أخرى كان يخلد للصمت مكتفياً بالتأمل. كنت أسمع عنه بين الحين والآخر، ومازلت أذكر جملته الشهيرة :«هل تقولون صحوة؟ أنا لا أسمع غير الشخير.» ولو كان بيننا لعوّض الشخير بالنحير، لكني لم أكتشف الرجل وفكره إلا بعد أن ترجم عمله إلى اللغة الألمانية. يومها سألت ماركوس كنير عن سر اهتمامه بالرجل وفكره الذي ينتمي إلى مرحلة مضت وانقضت. يعترض مؤكدا بأنه، وعلى الرغم من أن فكر الحبابي تأثر كثيراً بالخطاب الفلسفي لعقود الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، لكن فهمه للاسلام يظل ثوريا، ويعني بذلك فهم لحبابي، شأنه في ذلك شأن محمد اقبال، للإسلام في بعده الوجودي. إن الفكرة الأساسية لـ «الشخصانية الإسلامية» تقول بأن المبدأ المركزي لهذا الدين يتحقق في علاقة الانسان بالله. وهذا يعني أن الدين في أصله علاقة، وبعدها وعليها تتأسس الواجبات والشرائع. فقط انطلاقاً من هذه العلاقة الوجودية بالواحد، يمكن أن نفهم ما يسمى بالعبادات والمعاملات. إن الإسلام فعل شهادة، أو هو شهادة الانسان بوجود الله ووحدانيته التي تتضمن تأكيداً لفردية الإنسان وحريته، أو لفردية الشاهد. ما يعني أنه لا يمكننا البتة تحويل هذا الشاهد إلى موضوع أو شيء، كما درج على فعل ذلك الاستبداد الشرقي، فالشهادة تبدأ بكلمة لا. إنها احتجاج على كل فعل اختزالي للانسان ونقد للسلطة، والشاهد يستمد هويته من فعل الشهادة، ولهذا فإنها تظل هوية فردية سابقة على كل انتماء جمعي، ومؤسسة له، ولن أبالغ إذا قلت

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

اليوم، وانطلاقاً من الحبابي نفسه، أن تكون مسلماً يعني أن تقول لا. أما ظهور الجماعة بعد ذلك، فهو يرجع إلى أن الإنسان في شهادته يتأسس ككائن علائقي، منفتح على الآخر الذي يقتسم معه فعل الشهادة، بل وعلى كل شخص، وإن رفض ذلك، إذ، وانطلاقاً من هذا الفعل نفسه، يتوجب احترام الآخر كشخص واحترام آدميته وحريته. وبذلك يفهم لحبابي الاسلام من وجهة نظر كونية، متجاوزاً صناديق الفقه المغلقة، وفي الآن نفسه كل الأحكام المغرضة، التي ترى فيه عدواً للحرية والتسامح. إن قراءة الحبابي تمتلك خصوصاً، بالنسبة لعالم اللاهوت المسيحي، أهمية مركزية في سياق الاعتراف القانوني والديني والسياسي بحقوق الأقليات. فالإسلام يمتلك الأسس النظرية للدخول في حوار مع الآخر، أي أنه دين لا يجبُ الحوار بل يؤسس له. فإذا كان تأويل الحبابي يدعم بقوة الهوية الاسلامية، إلا أنه في الآن نفسه يؤكد بأن هذه الهوية ليست مبنية بشكل مغلق، بل هي دائماً هبَة العلاقة المستمرة والمتواصلة بالله وبالآخرين، كما أن فلسفة الحبابي تقدم حججاً قوية لاحترام شريكنا في الحوار والاعتراف به، وهو أمر لا مندوحة عنه في كل حوار متوازن بين المسيحية والإسلام، وخصوصاً تأكيد الحبابي للبعد العقلاني للحوار الذي يظل برأي اللاهوتي الكاثوليكي شرطاً أساسياً، حتى لا ينزلق هذا الحوار عن هدفه الأساسي، وهو الاعتراف بحق الآخرين في الحقيقة الإلهية.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

المسيحية

يدافع الفيلسوف الفرنسي فيليب نيمو في كتابه «الموت الجميل للإلحاد المعاصر» عن المسيحية كدين حقيقي، ويرى أنه رغم كل الأبحاث التي تعرضت للمسيحية بالنقد والنقض وعمدت إلى محاربتها، فإن المسيحية تعود اليوم بقوة، وذلك على الرغم أيضاً من السياسة العلمانية التي أرادت أن تفصل المجتمع الفرنسي عن المسيحية. إنه يرى بأن الإلحاد المعاصر قد مات موتته الجميلة. نفرق في اللغة الفرنسية بين الموت الجميل والموت الخير. فإذا كان الموت الخير يمتلك حمولة دينية، إذ يموت صاحبه وهو مستعد للقاء ربه، فإن الموت الجميل يشير إلى أمر آخر، إنه موت لم يسبقه مرض أو ألم، موت عبر الشيخوخة، كما لو أن فيليب نيمو يريد أن يقول لنا بأن الإلحاد الذي يمكن اعتباره عقيدة الحداثة، قد شاخ ومات. ويرى أنه مات لأنه لم يتمكن من الوفاء بوعوده للبشر، ولم يجعلهم أكثر سعادة. وهو يؤكد بأن المسيحية هي حق، ولا يريد أن ينفي وجود الحقيقة خارجها، لكنه مع ذلك يؤكد بأنها الديانة الوحيدة التي تكشف أكثر من غيرها عن الحقيقة التي تهم الانسان. ومع ذلك ألا يصح لنا أن نتساءل لماذا

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

اختارت مجتمعات بأكملها الهروب من المسيحية إلى الإلحاد ؟ وأليس من المشروع أيضا أن نؤكد بأن مسيحية ما بعد الإلحاد تختلف جذرياً عن سابقاتها وأنها تعلمت كثيراً من الضربات التي تعرضت لها في الحداثة. إنها في صيغتها الحالية ابنة الحداثة وتراثها المتعدد والعقلاني أكثر منها ابنة الأناجيل أو الكنيسة.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

العضوية الكلية

ينطلق سلوتردايك من أطروحة يان آسمان التي ترى أن «التوحيد المغلق» يقوم على القطيعة والاقصاء والتبشير، وتلك هي خصائص ما يسميه سلوتردايك بالعضوية الكلية. فعبر ما يسميه بخطاطة سيناء، يتم إعلاء شعب لأول مرة إلى مؤسسة كلية تحظر على أتباعها الاختلاط بالآخرين وتفرض عليهم انتماء مطلقا إلى مشروع أخلاقي ـ طقوسي سام، وتعاقب بلا هوادة من يخون الميثاق. وتأخذ العقوبات، وإن تعلق الأمر بأخطاء صغيرة، طبيعة فوبوكراتية. إن الخوف هنا مؤسس للاجتماع، بل هو جوهر الإيمان الديني. لقد قامت الحداثة، وعبر تقديسها للشخص وفرديته ضد منطق العضوية الكلية، إذ أضحت العضوية في المجتمعات المعاصرة اختيارية ومتعددة، وأضحى أمراً لا يستدعي العقاب أن يغادر الفرد قوميته أو كنيسته، هذا ما يقوله الفيلسوف الألماني، لكنه لا يحدد ما الذي يعنيه بالضبط بالحداثة، أتلك التي أنتجت الاستعمار ومن ثم أجهزت، باسم المهمة التحضيرية، على كل قدسية وفردية وتعدد أم تلك التي خاضت حروباً في الشرق الأوسط باسم الدفاع عن حرية الشعوب وباسم حرية تؤسس هي الأخرى لعضوية كلية ومطلقة ؟! ونشعرمع سلوتردايك أن العقل الغربي لا يستطيع أن ينظر لما هو أبعد من صحنه كما يقول المثل الألماني، لأنه لا

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

يعتبر أصلاً كل ما يحدث خارج حدوده السياسية أمراً يستحق الانتباه، إلا إذا كان في ذلك تأكيدا لتفوقه وتفوق حضارته. إن العضوية الكلية تتعارض لا غرو مع الفكرة الديمقراطية، لكن أن يطلقها سلوتردايك على الثقافات الدينية التوحيدية دون غيرها، هو أمر فيه كثير من التعميم والعماء الإيديولوجي، بل هو يسقط في المنطق المغلق للعضوية ذاتها دون أن يدرك ذلك، لأن العضوية الكلية لا تختزل في دين، بل إنها بنت كل تلك الثقافات التي تؤمن بتفوقها وتحضرها وبدونية الثقافات الأخرى. إنها تعيد إنتاج نفسها وفق منطق السوق المتعدد والحر ظاهرياً، ولكن المحكوم دائما بمنطق الشبيه أو الأخواتية كما يسمي دريدا ذلك. يرى سلوتردايك أن العضوية الكلية تحولت إلى مشكلة من مشاكل الحداثة، وهو يتساءل في آخر كتابه إن كان بإمكان المسلم أن يكون مسلماً ومواطناً في دولة أوروبية في آن واحد دون أن ينافق ؟ وتفضح هذه الجملة الوجه الايديولوجي القبيح لعقل غربي لا يريد أن يرى سوى نفسه، فهي من جهة تتناسى أن الديمقراطية اعتراف بتعدد الرؤى وتعدد أساليب الحياة، وأن المواطن الديمقراطي هو في لغة أودو ماركفارد مواطن في عوالم مختلفة، وهو من جهة ثانية يطالب المسلم بالعضوية الكلية التي يدعي أنه يفكر ضدها، أي أن يتخلى عن إسلامه متى أراد أن يصبح مواطناً في دولة أوروبية، ومن جهة ثالثة، لا يتساءل البتة عما هو الإسلام. لا يعرفه، لا يريد أن يعرفه، وهو الفيلسوف، يستقي إسلامه من سفسطة وسائل الإعلام ويختزله في مجتمع الهجرة المهمش والمنسي من دولة الحداثة التي يدافع عنها. وهو من جهة رابعة، وهذا ما يقوله سؤاله أيضاً، يرفض الإمكانية مسبقاً، في انسجام مع أحكامه المسبقة. وهو من جهة خامسة يستعمل مفردة النفاق، التي هي جزء من اللغة الاقصائية للعضوية الكلية.

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

مديح الضَّعْف

يدعونا قاض مصري إلى التفريق أو التمييز بين الدين كقيمة خلقية مطلقة وبين أفعال المتدينين، باعتبارها أفعالا بشرية لا قداسة لها، وبلغة أخرى يتوجب علينا أن نتجاوز ذلك التماهي بين الدين والتدين، وأن نعطي لله ما لله وللبشر ما للبشر. ومع ذلك فقد نعترض عليه ونقول بأن الدين نفسه ليس قادماً من خارج المجتمع، وأنه لا يولد إلا في ظل الاجتماع، وأن الأخلاق الكلية لا تجد بالضرورة مصدرها في الدين، بل هي سابقة عليه، فنحن نكتشف الأخلاق قبل أن نكتشف الدين الذي غالباً ما نعيشه كسلطة وانتماء مغلق أو كعضوية كلية في لغة بيتر سلوتردايك، كما أنه لا يمكننا النظر إلى الأخلاق كمطلق كلي. فالأخلاق الكلية هي أيضا هبة الاجتماع، ولا إلى الدين كنص لا يقبل التطور والاختلاف، أي كنص قطعي. فالدين لا يوجد إلا في التدين، إنه لا يتحقق إلا كممارسة تأويلية إنسانية، مفرطة في انسانيتها. إن الدين هو ممارستنا له، هو تديننا. إننا نؤمن دائماً بشكل مختلف، ولكل جماعة ولكل تاريخ إيمانه الخاص به. إن القضية لا تنحصر في التمييز بين آيات مطلقة وأخرى تعالج قضايا اجتماعية، بل إن القضية

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

أكبر من ذلك بكثير، إنها تتعلق خصوصاً بأسلوب الحياة الذي نختاره ونريده. إن سؤال الأخلاق دنيوي، بل إن سؤالي عن الدين يجب أن يكون دنيوياً، فلن تحله العقلية الانتقائية، ولا ثنائيات مصطنعة من قبيل الدين والتدين، ولكن استعدادي لأن أعيش عصري بقضه وقضيضه، ومن ذلك أيضاً أن أعيش ديني بشكل معاصر... أو أن لا أعيشه. ينفي القاضي المصري صفة التباث عن الشق التشريعي في النص الديني، معتبراً أن الشريعة نتاج حوار النص مع الواقع ومنتقداً الرؤية التقديسية إلى النص بعد عصر التدوين، لكنه لا يفكك سردية الإيمان المغلقة وأبعادها الكليانية ومنها مطالبتنا بالعضوية الكلية. فالقضية أكبر من مجرد شريعة، إن الأمر يتعلق بسلطة وبطريقة حياة. إنسان ضعيف فقط هو الذي يمكنه أن يخلصنا !

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

فهرس

رسالة إلى مفكر هرم	5
التواصل	9
ملحق	13
محمد عابد الجابري	16
رهان الحضارة	20
النقد المزدوج	24
العلمانية	32
الدين	37
ابن رشد	41
الحجاب	45
الهايمات	49
سرير بروكست	51
الإيمان	54
الجسد العربي الجريح	57
التوحيد	60
التخلف	64
فضيلة الشك	67
أوروبـا	71

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

نقد الحرية	77
تشريح الديكتاتورية	80
الحب	83
بين ثقافتين	86
حقوق الإنسان	89
الحداثة	92
أي تجاوز للفلسفة	95
بين العلمانية والكونية	98
الانسان اللامرئي	101
أخلاقيات النقد المزدوج	104
نقد التديّن	107
محمد عزيز الحبابي	109
المسيحية	112
العضوية الكلية	114
مديح الضعف	116

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

Twitter: @ketab_n

kutub-pdf.net

والواقع أن المشكل يكمن في فهمك للهوية. فهل هي بالضرورة مغلقة ومنتهية أم هي وجودي في هذا العالم، وهل يحتاج الإنسان فعلا إلى هوية، أم إلى أكثر من هوية ؟ وأنت تعرف أن فهمك المرضي للهوية لا ينتشر إلا في سياق التخلف، وأنه يبدأ فكرة ويتحول إلى عقيدة، لينتهي إلى مذبحة. فأنت مشارك للجلاد العربي في قمعه للشعوب ومشترك معه في الجريمة وأنت من بايعه على الطاعة العمياء، فالهوية العمياء طاعة عمياء. وأراك حين تفكر في الدين، تريده ديناً وسيفاً مسلطاً على الرقاب في آن، وفي أحيان أخرى أراك تأنف منه، وتحقد عليه وتلصق به كل تهم التخلف والظلم، كما لو أن الدين رجل أو حاكم أو نظام. فهل كان كانط سطحياً لما خرج يعدو في شوارع كونيغسبرغ حين وصلها إعلان حقوق الإنسان من باريس الثورة ؟ وهل كان هيغل واهما لما رفع قبعته تحية لروح العالم ؟! أراك تردد بأنه لا ديمقراطية مع الأمية، كما لو أن الديمقراطية خلقت للأسياد فقط، وكما لو أنه يمكننا محاربة الأمية دون ديمقراطية وكما لو أن الناس الذين خرجوا يهتفون بسقوط الطاغوت، لا يستحقون الحرية. أسمع اللحظة كلمات غوته، كما لو أنه كتبها في حقك، كما لو أنه كتبها لنا : «مت وكن» أو مت لنكون !

30 الذكرى الثلاثون
1983-2013
دار توبقال للنشر

9 789954 611893

الثمن 42 درهما

kutub-pdf.net