

تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحدائثي

. نحو مفهوم تعاقلي للإنسان .

د. إدريس هاني

الكلمات المفتاحية: إدريس هاني، تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحدائثي، حوار، الإسلام، الحدائث.

أجرى الحوار الباحث هشام الميلوي/كاتب وباحث من المغرب

س : حينما يجري الحديث عن الإسلام والحدائث، يبدو وكأننا أمام مكونين متعارضين ومتقابلين . إلى أي حد يمكن اعتبار هذا التقابل صحيحا؟

ج: المسألة في تقديري هي أكثر تعقيدا من أن نختزلها في مقابلة توحى بالتضاد. حيث يفترض في واضع المقابلة المذكورة أنه يتطلع إلى صياغة الإشكالية على أساس الثالث المرفوع؛ إما "إسلام" على ما هو عليه وضع المسلمين في تحلفهم الحضاري، أو "حدائث" تجعلنا نكف عن أن نذكر العالم عرب ومسلمون. والغريب أن هناك قسما من أهل الحدائث يشاطرون قسما من المسلمين هذه النظرة الحصرية ذاتها؛ إما هذا أو ذلك . وليس من باب المفارقة أن يكون هيئتغتون يشاطر طالبان نظرتهم تلك، فيشطب بذلك على تاريخ طويل من الفعل الحضاري العربي والإسلامي. فأن يكون العرب والمسلمون استطاعوا أن يبنوا لهم حضارة في التاريخ، فهذا معناه، أنهم حققوا في يوم من الأيام "حدائهم". فالمشكلة ليست إذن في الماضي أو التراث كما هو في لحظة التاريخية، بل المشكلة هي مشكلة الماضي كما يحضر في أذهان العرب والمسلمين اليوم. لقد صدمت وأنا أسمع أحد الأعلام الإسلاميين، يقول ذات مرة ، بأننا لسنا مطالبين ببناء حضارة أو تنمية أو تقدم ... فهذا ليس تكليفنا الشرعي. نحن نريد الآخرة . حسنا، لكن أين البعد الإستخلافي وموجباته في العمران البشري.. أين واجب إعداد القوة حيث الحدائث هي أكبر مصاديقها في اجتماعنا المعاصر. وإذا كان الأمر كذلك، فلما أسست حركة ودعوة ومشروعنا، وقلتم أنها مواجهة حضارية . وقد كان الداعية نفسه قبل أكثر من عقد ونصف من الزمان يؤكد على أن البديل المتوخى، يجب أن يكون متفوقا وأكثر حضارية من كافة البدائل المطروحة. وإلا فلن يكون بديلا. هذا هو الإفلاس الكبير، وهذا هو التهافت. إنها ضبايية الرؤية . وإذن ، إن كنتم طلاب آخرة وكفى ، فدعوا دنيا الناس. أو انخرطوا فيها بوعي تنموي وحضاري

واستخلافي بالمعنى الذي تحدده سنة الإجتماع البشري. أعود لأقول، بأن هذه المقابلة خاطئة ولا تصح حتى من وجهة النظر المنطقية الصورية. فإذا كان المناطق قد حددوا للمقابلة أحكاما، وحصروها حصرا عقليا وليس استقرائيا في أربع صور، ففي أي صورة ياترى يتعين علينا وضع ثنائية الإسلام والحداثة؟ هل نقول ياترى أنهما نقيضان؟ فهذا لا يصح، طالما أن الإسلام والحداثة، كليهما أمران وجوديان، في حين، أن النقيضين أمران يفترض أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا. فهل نقول إنهما ضدان؟ وهذا مدفوع أيضا، لجهة كونهما ليسا متواردين على موضوع واحد. فالأقرب أن يقال إن ضد الحداثة هو التقادم، وضد الإسلام هو الجاهلية. وليست الحداثة بالضرورة جاهلية إلا برسم "الحاكميانية القطبية" الواصفة إياها بجاهلية القرن العشرين. كما أن الإسلام ليس ماضويا متقادما إلا برسم "العلموية" الواصفة إياه بالخرفاني. فهل نقول إنهما المتضايقان؟ وهذا لا يصح أيضا، مادام كل منهما قابل للتعقل باستقلال عن الآخر، فلا أحد منهما يعرف بالقياس إلى الآخر. ويبقى أن نتساءل، هل هما إذن، من جنس الملكة وعدمها. وهذا مدفوع، بما أننا نفرض في الملكة وعدمها وجود الموضوع الواحد القابل بهما معا. وفي حال ثنائيتنا المذكورة، هذا لا يصح، لأن المجتمع الواحد يمكن أن يكون مسلما وحدائيا ويمكن أن لا يكون لا هذا ولا ذاك، بخلاف الملكة وعدمها. إذن، منطقيا لا تصح المقابلة. فإن كنا ولا بد مصيرين فلنعالج المشكلة في ضوء العلاقة الممكنة بين الحداثة والمسلمين. وذلك بلحاظ، أن جهة التقابل في "المسلمين"، ليس هم من حيث هم. وإنما هم من حيث حال زمانيتهم الجماعية، ووعيهم بين حد التقادم وحد التعاصر. فهذه المقابلة، تتيح لنا بناء موضوع إشكاليتنا وفق منطق جدلي، خارج شقاوة المنطق الصوري. فالمنطق الصوري يريد أن يستحضر الإسلام، ليس بوصفه تعاليم، بل بوصفه تجربة مشخصة، قامت في زمان ما وفي جغرافيا ما. من هنا نقول بخصوص الضفة الأخرى، أن المسيحية طريفة الحداثة في الغرب لم تبحر الغرب إطلاقا، ولا كان الغرب غير مسيحي نهائيا. إن الحداثة حدث سوسيو. تاريخي وحضاري، يتعلق بتجربة أمم وشعوب، وليست مسألة عقائد وأفكار. وهذا هو المأزق الذي وقعت فيه "الفويرية" نفسها، حيث بدا أن ثمة سوء استيعاب لجدل التعاليمي مع التاريخي. الأمر الذي أدى إلى بروز أحكام تصنيفية غير معللة وغارقة في النقائص. لأننا لاحظنا أن المبدأ نفسه الذي شكل قوة دفع للرأسمالية، موجود بالقدر نفسه وزيادة في أديان أخرى. فالمبدأ الواحد الذي تشارك فيه البروتستانتية والكاثوليكية، يصبح فاعلا في الأولى دون الثانية؟ إنه لم يدرس مفاعيل الأخلاق في جدلها الموضوعي، وفي سيرورتها التاريخية وانتظامها داخل النسق. فلم يعلل كيف ولماذا الأخلاق نفسها فاعلة هنا وغير فاعلة هناك، ليختزل الأمر في نهاية المطاف في مجرد إحصائيات في طول الظاهرة التقدمية نفسها للحداثة، حيث أكدت الأرقام على أن معدل الإنتاج في الوسط البروتستانتية هو أعلا منه في الوسط الكاثوليكي. لكن بالنتيجة، ففرنسا الكاثوليكية وبريطانيا البروتستانتية، كلاهما ينتميان للخط البياني الحداثي.

هذا، إذا لم نضف إليهما اليابان الشنتوية أيضا! ذلك لأن الكاثوليكية اليوم ليست هي الكاثوليكية بالأمس في الموقف من الحداثة. بل ليس كل الكاثوليك سواء عصرئذ من الحداثة، ولا كل البروتستانتين سواء منها يومئذ، إذ منهم محافظون وظلاميون أبعد عن الحداثة وذوقها. ولا ننسى أن الكاثوليك كانوا أكثر انفتاحا على الفن القوطي، وأكثر إصرارا على اعتماده في زخرفة الكنائس والعمارة من البروتستانتين الذين بدعوا أهله وحرمو الفن ودعوا إلى التقشف.

ولذا أعتقد أن المأزق "الفويري" الذي حاول معالجة هذه العلاقة بين الدين والحداثة، راجع إلى بساطة المنظور الفويري ذي النزعة التصنيفية الإحصائية. ونظرا لجدله المقلوب أيضا. أولا، لأنه أعطى للمبدأ والقيمة قواما مستقلا بذاته. فلم يدرس كيفية تفاعل الكائن مع المبدأ أو القيمة، وتموقعهما داخل النسق. أي كيفية انتظام هذه القيم داخل النسق، كي تصبح مفاعيلها جدلية. وأيضا غاب عنه، أن البروتستانتية والأخلاق البروتستانتية هي إحدى آثار التحول الحداثي من وجهه، وليست هي علته التامة. فيكون أحرى، أن نبحث عن سبب آخر لبروز الرأسمالية في الغرب بشكلها التاريخي، بدل أن نجعل من النتيجة، علة تامة.

من هنا، يتعين علينا إعادة صياغة المقابلة بين المسلمين والحداثة، كي نخرج من نطاق المنطق البتي إلى فضاء المنطق الجدلي، أو النقل الافتراضي أو الإجمالي أو الضبابي الذي يفتح مجالا للممكن في وعينا وفي ممارستنا. حينئذ تصبح المقابلة ممكنة للمعالجة. فالمسلمون هم الذين يحددون الصورة التي يكون عليها إسلامهم. فليست المسألة أن يكونوا حداثيين أو لا. بل يمكن أن يكونوا مسلمين بأشكال ومراتب وصور متعددة. المقابلة الأخيرة، تجعلنا نتساءل: عن أي صورة من صور التكييفانية الإسلامية أو عن أي مرتبة من مراتب الوعي بالإسلام، تحضر المقابلة مع الحداثة. وهاهنا نكون أمام صورتين، لكل منهما أنصارها ومنظروها. تارة نفترض الحداثة أمرا ثابتا وعلى الإسلام أن يخضع لمقولاتها، وهذا هو مذهب دعاة "تحديث الإسلام". وتارة نفترض الإسلام ثابتا وعلى الحداثة أن تستجيب لمحدداته، وهذا مذهب دعاة "أسلمة الحداثة". أعتقد أن الأمر هنا راجع إلى موقف عقل تشرب المنظور الأرسطي والقروسطوري، الذي يقدم الثابت على المتحرك، ويفضل الثبات على الحركة. وأصل التفضيل عائد إلى أن العقل العربي والإسلامي كان قد تبني المنظور الإغريقي، وتحديدا الأرسطي الذي حدد الحركة في مجال الأعراض ونفاها عن الجوهر. فأشرفية الثبات آتية من أشرفية الجوهر الثابت. وهذا المنظور سرعان ما سيتبخر بمجرد القول بالحركة الجوهرية. حيث ندرك أن الحركة ليست شأننا للأعراض، إلا من حيث هي تابعة للجوهر. فأن يتحرك الإسلام في حركته الجدلية مع لحظته التاريخية هو كمال الإنسان المكلف الحامل لتعاليمه.

أما الشبهة الأخرى، فتتعلق بسنخية هذا الكمال. إذ هاهنا يبرز السؤال؛ كيف الكمال وقد اكتمل الدين بدليل النص؟ والواقع، أن القول بكمال الدين، هو اكتمال الشكل التعاليمي، أي اكتمال التنزيل. أما

التأويل فلم يكتمل إلى يوم الدين . فالإسلام يتكامل مع اللحظة التاريخية الممكنة تأويلا كما تكامل مع لحظته الأولى تنزيلا . وهنا، تكمن مشكلة العقل الإسلامي، أي أنه يتعاطى مع الإسلام تنزيلا لا تأويلا . إن الحداثة نفسها كمعطى اجتماعي . تاريخي، ستصبح يوما ما تراثا، وسيجد الإسلام نفسه مدفوعا إلى مستويات جديدة من التكيف مع أحداث أخرى، وهذا هو معنى أن يكون الإسلام خالدا ؟ إذ لا خلود إلا بحركة . هذه هي الصورة التي يتعين أن نعالج فيها علاقة الإسلام بالحداثة ، حتى لا يكون نقدنا للحداثة تصويبا على رجل القش!

س: لقد استبدلت الحداثة الغربية مركزية الإنسان في الخطاب الديني بمركزية العقل . عكس ما يقول به عبد الوهاب المسيري في أن الحداثة أو خطابها جعل من الفرد مركزا لها في حين أن هذا الحال يصدق على الخطاب الديني أكثر من الحداثة التي استبدلت النص الديني المتمحور حول الإنسان، بالعقل . إذ لا سلطان فوق سلطان العقل الذي يبدأ وينتهي بالهدم الذي طاله هو نفسه كما يرى فايران في : "وداعا أيها العقل" . كيف يمكننا إنشاء مصالحة بين خطاب يتجه نحو الإنسان وآخر ينطلق من العقل وينتهي إليه؟

ج:علينا بادئ ذي بدء، التمييز بين الحداثة كما هي في تجلياته الممارسة، وبين سلسلة الأحكام التي تسعى إلى اختزالها في جملة أوصاف وأحكام وثنائيات حصرية تجريدية، قد يكون بعضها صحيحا وقد لا يكون . وقد يكون بعضها صحيحا، لكنها أحكام تسعى إلى تسوية الفوضى، كما يفعل أكثر نقاد الحداثة العمائين . على أساس، أن نقد الحداثة هو نفسه أصبح في حاجة إلى تحليل ونقد ومراجعة، باعتباره نقدا له تاريخه وشروطه وهو الأحر محكوم بهواجس تختلف من البيئة الأم إلى البيئات المستقبلية لهذه اللغة الجديدة لغايات أخرى، كما تختلف من ناقد إلى آخر . فليس نقد الحداثة بهذا المعنى، هو نهاية القول فيها . فقد يكون ممكنا أن ننطلق من تصورات تجريدية لا مأوى لها خارج هذه الأذهان المفلسة، من أجل محاكمة واقع ما بمنطق الفعل والممارسة . حتما ها هنا سنقف على أخطاء، بل على فضاعات بنيوية لا تحتاج إلى كل هذا التهويل المسكون بالخواء . لكن ترى، ماذا لو أخضعنا كل تلك العمائية إلى محك الفعل والممارسة ؟ أفلا نكون أمام فوضى أو لنقل أمام إعلان موت جماعي؟ إن ما يبدو من تلك الحركة "النقدية" للحداثة، هو أنها تعرضت هي الأخرى إلى ضروب شتى من التميع والعمائية، ما يجعل النقد برسم الموضوعية في عداد المستحيل . فيتعين إذاك توخي الحذر من هذه اللعبة المغرية . حتى يكون نقدنا للحداثة وسيلة لمزيد من

الإستبصار وليس وسيلة لارتكاسنا في وعي زائف بواقعنا .

إن نقاد الحداثة يصفونها بأوصاف نمطية حصرية مطلقة، وهم بذلك لا يرون وجهها الآخر، ويقعون فيما يزعمون أن الحداثة واقعة فيه . ويسقطون في اللغة الحصرية ذاتها، ويعتقدون بأن تفكيكانيتهم الذهنية والذهانية هي أحكام مطلقة لارجعة فيها. هذه واحدة من مفارقات نقد الحداثة حينما لايزود ببوصلة هادفة بعيدا عن غواية قلب الأوضاع وتفتيت الأنساق.. لكن ماذا بعد؟

إننا بالتجريد العقلي نجد كل شيء ممكن، لكن ما يجري بالفعل لايجري إلا تحت غلبة النسق. وهذا ما لا يدركه نقاد الحداثة، إذ يتعنثرون ذهنيا في تفكيك وتجريد الواقعي والتحكم به في هذه اللعبة الذهنية العبثية، لكن أفكارهم بالنتيجة غير قابلة للفعل. وإذا اتفق أن تنزلت إلى الفعل، فإنها لا تنزل إلا في إطار النسق . فالواقع لا يستع إلا للأنساق.

فاللعبة إذن تصبح واضحة ؛ أن ما يبدو إعلان نهايات، ماهو في واقع الأمر إلا تأسيسا لبدائيات وأنساق خادعة غير معلنة. فطبيعة الأشياء ترفض الفوضى . من هنا لن أنقاد إلى بعض هذه الأحكام المملة، لاسيما حينما تطرح في عالمنا العربي بصورتها المبتسرة أو المسرحية والمضللة... لن أنقاد انقياد من أغرتم العمائية وسلكوا دروبها المتلوية، متخذين منها ملجأ ومهريا من استحقاقات الحاضر والمستقبل وأخفوا نزوعهم المرضي إلى المفارقة وغواية جنون العقل، بلا قصود مرسومة أو غايات موسومة . إنها اللغة التقليدية لنقاد الحداثة بلا هدف . وهي حماقة من حماقات الموقف الرفضوي للتقدم، أكثر منها نقدا حيويا للحداثة، إغناء لها وتكيفا مع شروطها التاريخية. فالخيار التكييفاني، هو الإمكانية الوحيدة لتغيير التاريخ، بالتكيف الأمثل مع حركته. وهو ما يتوقف على حد أدنى من الوعي التاريخي وحركة التاريخ؛ النقد الذي نخرج منه بمخطط يسعف كياناتنا المريضة، ويسهل علينا مأمورية الإختراق الأمثل للحداثة، ويمكننا من تقنيات ومداخل خلاقة وناجعة لولوج الكون الحديث، بالإصرار الممكن والمناورة القصوى. لا أن يساهم هذا النقد في تغذية نزوعنا الوهني تسويغا لكسلنا وانزوائيتنا وتبريرا لتخلفنا وتبشيعا للحداثة كلا. الأمر الذي يساهم في بروز الرهاب الإسلامي المعكوس من الحداثة ، أو لنسميه: *la modernophobie* . فماندعو إليه، هو النقد الحيوي للحداثة الذي يمكننا من مداخلها، وليس النقد الذي يؤدي إلى تسويغ الرفض الكلياني لها.

في هذا الضوء نستطيع فهم إشكالية التحول من مركزية الإنسان في الخطاب الديني، إلى مركزية العقل في الخطاب الحداثي كما جاء في سؤالكم. أقول، كفانا تبسيطا وجريا وراء تنميطات مابعد الحداثة . وحتى الآن لا أدري كيف أننا نتمسك بمقولات مابعد الحداثة للدفاع عن خصوصيتنا، ولا نستطيع أن نقبض على ملاك خصوصية متطلباتنا في صلب النقد المابعد حداثي. بهذا المعنى نزرع الصفة الكونية من الحداثة ونسلم بكونية النقد ال "مابعد . حداثي". وهذه الإزدواجية تفضح عمق انصدامنا وانغلابنا أمام الحداثة. إننا ننكر

كونية الحداثة ونسلم بكونية جنونها. وننكر فعل التبعية للحداثة لكننا نمارس التبعية الهوجاء إزاء النقد المابعد الحداثي.

من جهتي، لا أعتقد أن ثمة تحولا في مستوى المركزية بقدر ما هناك فقط إعادة إخراج لعناصر التمرکز نفسه . ربما، هو تغيير في التراتبية المنطقية لعناصر النسق نفسه. ربما يمكننا الحديث عن تمرکز ونزع للتمرکز داخل النسق نفسه، لأن للتمرکز مركزه وللبنية بنيتها؛ بنية النبي. أو لنقل على حد تعبير لوي الوسير : surdetermination . وأعتقد أن لهذا المفهوم أهمية كبرى في فهم ديناميكية فعل البنى ونشاطها . إن فعل العناصر لا بد أن يتم من خلال هذا المركز الجامع لنشاط مكونات البنية . من هنا أقول، لقد كان الإنسان دائما موضوعا أساسيا للخطاب الديني مثلما كان دائما موضوعا للخطاب الحداثي . الشيء الذي اختلف هنا هو طبيعة المنظور للعقل والإنسان في سياق التفويت التاريخي للسلطة إلى الخطاب الحداثي، عبر أكثر من ثلاثة قرون من الصراع، وبعد أن عجز خطاب اللاهوت الكنسي عن تحقيق مطالب الإنسان وإعادة تجديد منظوره للعقل. هذا التفويت لم يقطع دابر الوفاء للتراث الديني والتعاليم المسيحية، بدءا بالإصلاح الديني وانتهاء بمقاييسات كانط الدينية والتعليل الفويري للدينامية الأخلاقية للرأسمالية. إذن ، ليس الأمر تغييرا في المركزية، بل هو تغيير في المنظوريات. وهذا يتضح تاريخيا في الموقف المتوازن لأحد أبرز هؤلاء الرموز النهضويين، أعني إرازموس، الذي رفض إقامة آرائه "الهيومانية" على أساس الشرخ بين الخطاب الديني المسيحي والخطاب النهضوي المتأغرق . لقد بدا له عبثا أن نحقق ما حققناه بناء على عملية إحياء كبرى للتراث الوثني اليوناني، مادام بإمكاننا تحقيق الشيء نفسه انطلاقا من المبادئ والقيم الدينية المسيحية . وليس غريبا أن يكون هذا الموقف هو الذي أرهص للنقد الشوبنهوري للقانون الأخلاقي الكانطي، على أساس فكرة المقاسية الدينية . ومثل هذا الإحساس، كان قد انتاب رواد الإصلاح العربي والإسلامي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . أذكر في مقدمتهم رفاعه الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكي وشكيب أرسلان... أولئك الذين وقفوا موقف إرازموس وتوماس مور، بحثا عن شروط إنسانية وتحررية وتقدمية من حي القيم المحلية والإرث الثقافي المحلي . فهؤلاء وأولئك، لم روا في الأمر ما يتطلب تغييرا في المركز، بل طالبوا قضايرهم بإقامة الأمر ذاته على معايير القيم الدينية، دفعا لتوتر المجال المحلي، وقطعا لدابر التطرف في هذا الإتجاه أو ذاك كما حدث بعد ذلك. حيث بدأ الفصام والشرخ واضحين في الطرف المحافظ مع رشيد رضا طرديا بالإتجاه الذي سينتهي إلى لحظة المرحوم سيد قطب ومن جاء بعده . كما بدا في الطرف الآخر بالإتجاه الذي سينتهي مع سلامة موسى ولطفي السيد. حينئذ افتقدت البوصلة، وأصبحت الدعوة إلى التطرف في أقصىه. فلم نظفر بعدها بفكر ديني معافي من نزلة اللامعقول، ولاحقنا حداثة خارج ملحمة التبعية والذيلية والتخلف المزمّن. نعم، يمكنني هنا الحديث عما

يميز ماهية الإنسان الحدائي؛ وهو كونه إنسانا عاريا أو لنقل هو مشروع رغبة. وبما أن الرغبة تكاد تغطي على ماهيته الفردية، بدا الأمر وكأن الحداثة هي اختزال للرغبة لايسمح بتفتق الأبعاد الأخرى للإنسان . إن مشكلات الحداثة تبدأ من حيث بدأت الحداثة نفسها. أي من خرق هذا التوازن الذي نادى به إرازموس وتوماس مور. فالخطاب "الإنسانوي" يحمل الإنسان مسؤوليات لايمكن أن تتعايش مع المنظور الإختزالي للإنسان بوصفه محض رغبة. وأعتقد أن هذا نقد مشروع للحداثة سيظل مشروعا كذلك مع مابعد الحداثة . لأن التأكيد على هذا الإختزال الرغبوي لماهية الإنسان هو اختزال مابعد حدائي أكثر مما هو اختزال حدائي.

س: كيف نحقق المصالحة بين العقل والإنسان .. وهل المنظور الإسلامي قادر على حل هذه الإشكالية ؟

ج : المصالحة قائمة في الممارسة، وإن كان العقل أحيانا تستدرجه غواية النظر إليها برسم الإثنية المغالطة . فأني يمكننا الفصل بين ماهو عقلي وماهو إنساني حتى بالمنظور الديني . إنما المشكلة تبدأ في أذهاننا وتحديدنا لما نشرع في رسم الحدود للعقل والإنسان . المصالحة تتوقف على طبيعة نظمنا العقلي لما يجري في الواقع. وأعتقد أن الفكر الإسلامي يملك إمكانية تحقيق هذه المصالحة، على خلفية ما تؤكدته التعاليم الإسلامية، من حيث أن العقل " هو أول ما خلق الله". وعليه انبنى النظام الكوني. إذ لا نظام إلا بعقل . فالعقل هو نفسه النظام؛ "ومن كل شيء موزون" . فنحن إذن، موجودون ضمن عالم معقول كلا . ومشمول بهذا المعطى الذي يجعل "المعقولة" بهذا المعنى العام، سمة لماهية هذه الأنطولوجيا.

إنما الأمر الفارد هاهنا، هو أن عقلانية الإنسان، هي مرتبة ضمن تراتبية هذا المعقول الكوني. على أن للإنسانية شأنية داخل هذا الفضاء المعقولي. لا أتحدث هنا عن العقل بوصفه "ملكة" بالمعنى السائد منذ أرسطو ومرورا بالقرون الوسطى. حيث استعاد ديكارت برسم الوزعة العادلة بين فلول البشر للعقل le bon sense ، بما يوحي بانفراد الإنسان بخصوصية العقل في هذه التراتبية الأنطولوجية الغامضة، وليس بخصوصية تموقعه في التراتبية المعقولة للكون. ومايوحي أيضا بقابلية الفقد وإقصاء بعض الفعل الإنساني من دائرة المعقولة .

المشكلة هنا، هي أن الفكر الأرسطي في كل أطواره عجز عن التفريق بين "العقل" بالمعنى الخاص، والمعقولة الكونية بالمعنى العام. فما لا يكون عقلا برسم الإنسانية ليس خارجا بالضرورة من صقع المعقولة. فما خرج عن المعقولة هو بالنتيجة خارج عن الكون رأسا. فكل عقل هو معقول، لكن ليس كل معقول هو عقلي

بالمعنى الخاص. من هنا نفهم، كيف أن المعقول أحيانا يجد مكانه داخل ديوان الحماقة. إن العقل في نظري يعقل ولا يعقل. وإذا لم يعقل فهو مشمول بالمعقول الكوني، لجهة العلة بين العقلي الخاص والمعقول العام من حيث هي علاقة عموم وخصوص من وجه. إن وجود أي كائن آخر في هذا المعقول الكوني يتحدد بمرتبته الخاصة في التراتبية الكونية، وبها تتحدد ماهيته وبها يكون هو هو. فما معنى أن يكون الإنسان عاقلا في كون موصوف كلا بالمعقولة. ما المائز في ماهية الإنسان؟ أقول: إن العقل الإنساني هنا يدرك في مرتبته وفي إحساس هذا الأخير ووعيه بمرتبته، وبأنه ميسر لما خلق له. إنها معرفة ووعي بالمراتب المحددة. أن يدرك بأن عقلانيته كإنسان تتقوم بموقعيته في التراتبية المعقولة للكون. وبأنه يتعين عليه ألا لا يتعدى حدوده.

إن المسألة هنا، هي في أن يدرك الكائن حده ثم يستقيم. إنها قصة الإستقامة. وهنا نصل إلى بيت القصيد؛ فالإستقامة في باقي الأنواع هي ثابتة بالحمية. هذا هو الفارق؛ الإنسان عاقل بالإختيار فيما هي عاقلة بالإكراه. وكونه عاقلا ليس تميزا بالعقل بل تميزا بوعيه بالعقل وبقدرته على أن يعقل أولا يعقل داخل هذا الفضاء المعقولي. أي أن يستقيم أو لا يستقيم. إنه هو المعنى بالإستقامة، لأنه يملك أن يتجاوز حدوده. وعلينا بعد ذلك أن ندرك أهمية ذلك؛ حيث الإنسان هو الكائن القادر على تجاوز حدوده دائما، بالمعنى الإيجابي والسلي للعبارة. إنه كائن يجد معقوليته الخاصة في التقدم. ولا معنى للإستقامة إلا في إطار التحول والتقدم والإختيار. فالدعوة إلى الإستقامة تنطوي ضمنا على الدعوة إلى التقدم. ليست الحدود الأخرى ممنوعة في حق الإنسان. وهنا أحب أن أتحدث عما أسميته بالـ "تخارج النوعي" للإنسان؛ الكائن الوحيد القادر على الإفراط والتفريط في مرتبته. إنه كائن مفرط و مفرط في إنسانية. إنها حركة مرنة داخل النظام. التخارج النوعي هنا مراتي ليس إلا. أعني بذلك، أن الإنسان وهو يتدنى إلى منزلة "الأنعام" أو "أضل سبيلا"، يظل مشمولا بمعقولة هذا الكون وتوازنه. وأيضا وهو يصعد في مدارج الكمال النوعي يكون الأمر سيان. لكن العقلانية المطلوبة التي يتحقق بها التواصل والتعايش الإنساني برسم الإجتماع، تتحدد بما أسميه أيضا "التعاقلية". إن كل الكائنات هي عقلانية وفق المشمولية العقلية للمعقول الكوني. لكن ليس كل الكائنات هي تعاقلية إلا في المرتبة المخولة لها في التراتبية الكونية. التعاقلية "مشتقة من" العقل" كمصدر وأيضا عن فعل التعقل. وكل هذا مقبول في نظري؛ الإشتقاق الإسمي أو الفعلي. بصرويا وكوفيا. على أن إجازة هذا الإشتقاق إسميا وفعلا، يتسع له القول الفلسفي، بل وفيه ما يعزز المضمون المزوج لمفهوم "التعاقلية" الذي يوحي إلى العقل كمعطي سابق وناظم للتراتبية الكونية، وإلى العقل كفعل ووعي بالمرتبة. فالعقل كان قبل الإنسان وسيظل بعده. إن ما به امتياز الإنسان هو نفسه ما به اشتراكه. فهو يتميز بالعقل ويشترك بالعقل، أي أن تميزه مراتي ووعي بالمرتبة. وخاصة هذا التميز، مكنة الإنزياح نزولا وصعودا، خارج المرتبة أو

ضمورا واشتداد داخل المرتبة. التميز هنا درجي وكيفي واشتدادي. مايلحظ على هذه التعاقلية، أنها تشتمل على أبعاد بها يصبح المعقول معقولا واللامعقول لامعقولا في إطار المرتبة المحددة لماهية الإنسان. لتوضيح ذلك أقول ، بأن هناك ثلاثة أبعاد لهذه "التعاقلية" .

. التعاقلية بما تحيل إليه من فعل "التعقيل" ، برسم الوعي بالمرتبة.

التعاقلية، بما تحيل إليه من فعل "المعاولة" ، برسم التواصلية مع النظر.

. التعاقلية، بما تحيل إليه من فعل "التعاقد" ، إذ التعاقل يأخذ معناه من التعاقد الذي صيغ على وزنه، برسم الاجتماع. أي أن العقل الإنساني أو المعقول الإنساني الخاص يتحدد بطبيعة التعاقد حول حد أدنى من معقولية الموضوع المراتبي للإنسان . التعاقلية التي تحفظ له مكانته ورتبته ومعناه في الوجود، كإنسان مستقيم في مدها، لا ككائن منزلق في مديات غيره .

لهذا تحديدا أقول إن الإنسان لا يتميز بالعقل؛ من حيث هو الكائن الوحيد الذي يملك أن يعقل وأن لايعقل. لم يعد الإنسان إذن متفردا بالعقل، بل متفردا بقدرته على الجنون، بهذا المعنى، يمكننا قلب الطاولة على التعريف الأرسطي، لنقول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد غير العاقل. لنقل : إنه كائن مجنون .

س: كيف يتحدد العقل بالمفهوم الإسلامي، أو بتعبير آخر، ماهو العقل بالمنظور الإسلامي؟

ج . قلت: إن العقل يعقل و لايعقل. وأحسب أنها عبارة تلخص مفارقة العقل. وقد نتساءل : مامعنى أن يكون الفعل عقليا أولا يكون، بما أن العقل يعقل و لايعقل ؟ في الواقع ، لا وجود لأي نشاط لا يقف وراءه عقل. إننا أمام عقل عام وعقل خاص، والمعتبر هو العقل الخاص، بما أنه عقل يجري على وفق المعايير التعاقلية ؟ فهو معتبر لا لكونه عقلا عاما، بل لكونه عقلا خاصا؛ أي، عقل تعاقلي. والتعاليم الإسلامية تؤكد على ذلك إذا ما أحسنا قراءتها. طبعاً ثمة كلمتان متفرقتان للإمام علي بن أبي طالب، إحداهما في وصية خاصة لكميل بن زياد النخعي، مفادها: ياكميل، أعلم أن كل حركة لا بد فيها من فكرة، أما الثانية، في قوله : "العقول أئمة الأفكار". وقد تبدو المسألة في غاية الوضوح بمنطق التعددي *Transitivité*؛ أي، وراء كل فعل فكرة ووراء كل فكرة عقل. فلاشيء يجري خارج العقل إذن. لكن، مامعنى أن توصف بعض أفعالنا بالعقل وأخرى باللاعقل؟ الحقيقة، أن المعقول واللامعقول هنا منظور إليهما بلحاظ التعاقلية. إن اللامعقول هو عقل خارج التعاقلية. فليس كل معقول هو معقول بالمعنى الخاص، وإن كان كذلك برسم المعقول الكوني. قلت قبل قليل، إن "التعاقلية" هيئة مصاغة على وزن "التعاقد" بالمعنى الموحى إلى التعاقد الإجتماعي، حيث الجماعية والتواصلية ركنان أساسيان في التعاقلية المذكورة. فما كان خارج التعاقلية لا

اعتبار له وإن كان معقولا في ذاته أو معقولا بلحاظ المرتبة التي انزاح إليها . ليس كل معقول هو تعاقلي . وليس كل تعاقلي هو معقول برسم المنطق الصوري . تماما مثل ما أنه ليس كل فعل مهما كان معقولا في ذاته هو معقول بلحاظ التعاقد الإجتماعي . فكما أن هناك تعاقد في الإجتماع، هناك تعاقد عقلي ضمنى. الرسول "ص" لم ينعت المجنون بالجنون حيث نعت إياه بالمبتلى. لكنه قال لهم إن العقل ما اكتسب به الجنان. وبأن المجنون هو من فوت ذلك على نفسه. وهنا نوسع من مفهوم الجنان، لتحدث عن المصلحة. إن المجنون بالمعنى الشرعي هو مبتلى وليس مجنوننا. لكن ثمة عقلاء بعين الشرع لكنهم مجانين برسم التعاقلية . وإلا ما معنى قوله عن العقل : بك أثيب وبك أعاقب. وما معنى أن يقول أولئك المستصرخون: لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير؛ طالما أن المجنون الشرعي قد رفع عنه القلم؟! سأعود هنا إلى إرازموس في مدح الحماسة؟ فلو أحصيناكم من تلك الحماقات التي تبدو لنا لامعقولة برسم الأقيسة المنطقية، لكنها معقولة برسم لابديتها الإجتماعية. فيكون أحيانا من العقل أن لا نعقل؛ الشرط الوحيد لقيام النظام. وهذا ما يتجاهله دعاة التفكيكية العمائية، ومثالهم الأبرز في العالم العربي، علي حرب. إنهم يفككون بعضا من هذه الحماقات، ويعتقدون أنها "شطاره" تفكيكية منهم، أن يكتشفوا خدعة النصوص أو الوجه الآخر للمعقول، ويعتقدون أنهم يفكرون فيما لم يفكر فيه أو ما كان التفكير فيه ممتنعا. والحال، ليتهم أدركوا أن تلك هي لعبة العقل نفسه. وبأن العقل يقيم في ديوان "الحماسة" قيامه في ديوان "العقالة".

إن العقل من العقال، فهو يشد بقدر ما يرخي . فشده عقل ورخيه عقل. فلا جدوى من القول إن الوجه الآخر الذي تخفيه الحدائث هو القمع الفلاني أو الإخفاء الكذائي. وليتهم أدركوا أن الحدائث ماكان لها أن تقوم خارج ديوان الحماسة؛ تلك التي تمثل الوجه الآخر للمعقول الحدائي. أي أن فعل إخفاء الحماسة وراء تمرکز المعقولة، ليس لعبة مقصودة في ذاتها أو بحسب المنطق الذاتي، بل هي إجراء طبيعي لأجل قيام النسق. المعقولة هنا ليست مقصودة في ذاتها حتى نحاكمها بمنطقنا الذاتي أو نكشف بفضيحة طفالية، المتوارى خلفها. إنها معقولة، لأجل هذا الذي يتقوم بها؛ أعني النسق الحديث. وهذا معناه أن العقل يعقل و لا يعقل. وأنه ديوان يتسع للأطروحة ونقيضها. فمأهو معتبر ومعيارى يتحدد بهذه التعاقلية التي تحدد الفعل والنظر الإنسانى. ما أريد قوله: أن كل شيء يتم بعقل، وكل شيء هو معقول، لأنه من "كل شيء موزون". لكن المطلوب، هو : أي عقل نبغى وأي معقول نريد ؟ طبعاً، العقل الخاص الذي تحدده تعاقلية المرتبة الوجودية، بما يجعل فعل المعاقله نفسه ممكنا ومطلوبا. وبهذا نكون قد أثبتنا تعدد المعقول دون أن نجرف ضرورات التواصل الإجتماعى، ودون أن نقع في عمائية تساوي الأدلة.

إن التعاليم تؤكد لنا، بأن العقل هو وضع الشيء في محله، ومثاله الحكمة. وليس غريبا أن يرتد أصل الحكمة إلى الحكمة . بفتح الحاء والكاف . اللاجمة، شأن العقل العاقل والرابط والعاقد. من هنا التعاقل على وزن

التعاقد، كما أكدنا قبل ذلك . ونفهم من ذلك، أن عدم وضع الشيء في محله هو وقوعه في غيره. أي خروجه عن الحد . فهو غير معقول برسم الحد "التعاقلي" ، لكنه يظل معقولا بحكم ماهية الإنسان المتحددة باقتدار على الصعود والنزول خارج الحد أو التضعف والإشتداد داخل الحد . وأيضا يظل معقولا برسم المرتبة التي حل بها. أي أن العقل بحسب الرتبة الإنسانية، هو أن يوضع الشيء في محله برسم التعاقلية الإنسانية. لكن إذا ما انزاح الإنسان خارج حده المقرر له في التراتبية الكونية، فستتركب عليه، بحكم "التخارج النوعي"، ماهية المحل. فيكون كالأنعام؛ فهو عاقل برسم الأنعامية لا عاقل برسم الإنسانية. فتكون شقوته بنزوله في المعقولة الكونية لافي افتقاده لملكة العقل. وذلك هو معنى أن لا يعقل الإنسان.

س: إذا كان العقل يمارس الخداع، فما قيمة العقل وما قيمة الحداثة؟

ج: أجل، إن العقل برسم التعاقلية، قيمة كبرى. ومن هنا أحاول أن أفهم الحداثة نفسها. ثمة فرق بين أن نستوعب هذه اللعبة المزدوجة للعقل؛ بين أن نقبل بالحماقة إذا ما كانت مقدمة للمعقول، ونرفض "العقلي" إذا ما كان مقدمة للحماقة. وأقول هنا "العقلي" ولا أقول "المعقول"، لأن الحمق إن كان مقدمة للمعقول، فهو معقول. ليس كل عقلي هو معقولا. وإذا شئت أن نمضي في هذه الرياضة المنطقية، فسأقول لك: إنه منطقيا يوجد حصر عقلي لهذه الجدلية في صور أربع. فإما أن تكون الحماقة مقدمة للمعقول، وإما أن يكون المعقول مقدمة للحماقة، وإما أن يكون المعقول مقدمة للمعقول أو الحماقة مقدمة للحماقة. فأما كون الحماقة مقدمة للمعقول، كما بيناه في مثال مدح الحماقة لايرازموس، فإن الأمر لا يعدم أن يكون معقولا. لأن معقولة الحماقة مستمدة ههنا من نتيجتها. أي أن معقولة المقدمة مستمدة من ذي المقدمة. و أما أن يكون المعقول مقدمة للحماقة، فذلك دليل على أن المعقول ينتج الحماقة، فتكون الحماقة بما هي منتج للمعقول، معقولة. و أما بخصوص الصورتين الأخيرتين، فالأمر أوضح من ذي قبل. فأن يكون المعقول مقدمة للمعقول، هذا بديهي. وعليه، فأن تكون الحماقة مقدمة للحماقة ليس أقل معقولة من الصورة السابقة. إن ما أريد التأكيد عليه هنا، أن العقل والحماقة كليهما محكوم بالمعقولة الكبرى، لهذا الكون الموزون المعقول. أجل، أعود لأقول، بأن المشكلة ليست في لعبة العقل وخداعه وتقلبه وتعددده. فالمشكلة هي حينما نخدع أنفسنا بخصوص مصلحتنا. ليس عقل العقل هو مناط تعاقليتنا الاجتماعية. بل إن عقل المصلحة هو مناط هذه التعاقلية . إن قيمة العقل فيما يجرزه من مصلحة. وأعتقد أن الإسلام والحداثة يلتقيان في هذا الموضوع، وإن ظل الإختلاف جاريا في مضمون هذه المصلحة. وإذن، لا ينبغي أن نياس، متى ما استوعبنا "التعاقلية" بأبعادها الاجتماعية والتواصلية والمصلحية. وعليه فليس ثمة فعل عقلي متميز إلا بعقد

التعاقلية. لذا كان أولى أن نقول: هناك فعل إنساني بدل أن نقول ثمة فعل عقلي مطلق. وبعد ذلك يمكننا الحديث، عن فعل إنساني رفيع وفعل إنساني وضع أو فعل غير إنساني رأسا. وهذا في حد ذاته أفضل مدخل لأنسنة الفعل الإنساني.

س: يرى العروى في الثورة الثقافية وترسيخ الوعي التاريخي مدخلا أساسيا للتحديث في حين يبدأ الطريق مع الجابري بنقد العقل العربي . ترى ما السر وراء تعدد هذه المداخل لكائن واحد هو الحداثة؟

ج: أعتقد أن المثقفين العرب راكموا من التنظير للحداثة وشروطها ما لو قرأه "فولتير" لحر في أمره وأصيب بالغثيان . هذه الرياضة الذهنية التي توسلها العقل العربي إغراقا وانزياحا في سؤال الحداثة، حولت الحداثة من حدث تاريخي فرض شروطه على من لم يلتحق بدورته إلى معادلة رياضية صرفة، تارة شديدة التعقيد حد اليأس، وتارة سهلة إلى حد الغرور. وفي الحالتين معا تتأكد المسافة بين واقعنا ومعقولنا. فليس كل عقلي هو واقعي عندنا بالمعنى الهيجلي، بل كل معقول عندنا هو واقع ذهني يشكو غربة الواقع وتمنعه. وذلك، لأننا دخلنا الحداثة من أسوأ بواباتها؛ أي البوابة الأيديولوجية. لقد دخلناها حجاجيين ومجادلين ومزايدين ومغالبين... لم نستشعر نداءها الحر والمستقل خلف هذا الصخب الحداثوي نفسه. ولم نستدق فيها إرادة الإبداع والإبتكار... بل الحداثة طارئ، وافد، صادم لنا، فرض علينا إيقاعا في التغيير أربك إيقاعنا البطيء . ولذا تعددت المداخل، والموضوع واحد. و الأخطر من ذلك، أن المخارج من الحداثة تكاثرت هي الأخرى. ففي أقل من عقد من الزمان، قدمت مشاريع شتى ورسمت مداخل قدا. إذا أخذنا مثال العروى والجابري كمثالين لهذا الاختلاف في المنظور أو التعدد في المداخل، فس نجد عندئذ أنفسنا أمام موقفين، أحدهما يمثله العروى، يفتح مدخلا وحيدا وضيقا للحداثة بثمن يبدو سهلا لكنه مكلف ومستحيل؛ أي، أن نتخلى عن أن نكون "نحن". ومن هنا مثالية طرحه وطوباوية حلوله. إنه لم يبذل أدنى جهد في اجترار الحلول الممكنة. لأن الإمكان في نظره مستحيل. فلا وجود إلا لطريق الواجب؛ واجب تبني الحداثة كما هي . فهل ياترى بمجرد أن نتخلى عن آل "نحن"، سننجح في دخول البوابة الضيقة والوحيدة للحداثة العروية. هل التخلي عن "النحن" هو وحده الشرط الضروري لتحقيق الحداثة؟ هذا تبسيط للأمر، واستسهال لتعقيدات الحداثة. إنه يمنح تاريخانيته مضمونا أنطولوجيا، كما أشار تقريبا وصدق، د. عبد الكبير الخطيبي. لقد أهمل النظر في أن الحداثة اليوم لم تعد أمرا قابلا للتبني بهذه السهولة . إنها اليوم تملك ديناميات طاردة. فالحداثة في نظره تقدم لنا خيارات ممكنة، لكن لا مندوحة لنا إلا أن نختار من هذه الممكنات التي لاجدوى منها، ممكنا واحدا،

هو الممكن /الواجب؛ الحداثة بمدخلها التاريخاني. إن ما قدمه العروى ممتع ومهم في سعة ثقافته وخبرته المعرفية والتنظيرية، لكن العروى لا يفعل سوى أن يقول: هاهي ذي الحداثة كماهي، أدخلوها بسلام ، عراة ، وتعمدوا في معامد ضرورتها، في صمت ودون ثرثرة. لا تبحثوا لا تحتجوا لا ترفعوا أي قائمة للمطالب أو أي شروط مسبقة. أنتم لستم كما أنتم. عليكم أن تدخلوا الحداثة كماهي لا كما أنتم. تتجردون من شروطكم مطلقا وتدخلون شروطها مطلقا. أمام هذه النزعة الأصولانية الطوباوية العروية التي تخدعنا بواقعيتها، تصبح الحداثة برسم القطيعة المطلقة مع التراث والتجرد الكامل من كافة الأذواق الخاصة، دعوة تبسطية غير جادة. أما الجابري، الذي قلب الطاولة على هذا النوع من التبسيط في فهم سؤال الحداثة في المجال العربي، فقد أحالنا إلى طوباوية من مستوى آخر، فالقطيعة التجزيئية ليس أقل طوباوية من القطيعة الجذرية مع التراث. فالحداثة لن ندخلها بلا "نحن" كما لن ندخلها رشديين فقط. الحداثة هي موقف ندخله "نحن" بكل فعالياتنا، رشديين وسينيويين .. أرسطيين وأفلاطونيين ..برهانين وعرفانيين وبيانيين...ذلك لأننا لو فككنا تاريخ النهضة الأوروبية والحداثة لوجدناه يتسع اليوم وليس فقط بالأمس، للبرهان والبيان والعرفان. إنها قطائع لا توجد إلا في الأذهان. أما على صعيد الواقع فهذه كلها تنتظم فيه وتعبّر عن نفسها في جماع بنية البنى، التي يحددها الموقف من الحداثة. إن مداخلنا للحداثة هي نظرية وأيديولوجية وطوباوية، لأننا لم نعرف كيف نقبض على "الدينامي" داخل هذه البنية الأمشاج المختلطة. إننا لم ندرك بأن النهضة والحداثة هي موقف تاريخي ووعي بهذا الموقف. وفي تقديري، يمكننا القبض على دينامية هذا الموقف داخل كل ثقافة تستطيع أن تدرك جدل الكوني والخاص، وجدل التاريخ العام والتاريخ الخاص. إننا لو أحصينا حجم الأفلاطونيين في النهضة الأوروبية لوجدناهم أكثر من الأرسطيين والرشديين اللاتنيين.هذا إن لم نجد آثار هذه الأفلاطونية في الرشدية نفسها. وأحسب، أن النظام الحديث منذ فجر تاريخه إلى اليوم، هو أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، في الإجتماع والنفس والعلم والإقتصاد والسياسة. وهذا ما يتطلب علاوة على ضرورة إعادة كتابة التاريخ الغربي، أن نعيد كتابة تاريخ النهضة والحداثة نفسه!

س: "نحن و التراث" .. "الإسلام والحداثة" .. "الإسلام والتنوير"...عناوين تحيل على إشكالية واحدة ومركزية في الفكر العربي المعاصر، و حالة الإخفاق التاريخي الذي يعاني منها العرب والمسلمون اليوم، ومحاولة التجاوز وتحقيق النهضة المأمولة. لذا فهم يرون في الحداثة والتحديث الأفق أوالجسر الذي سيعبرون منه إلى التاريخ الحديث وتملك منطق العصر. بداية ، هل يمكن اعتبار التجربة الغربية نموذجا لعالمنا العربي والإسلامي رغم اختلاف السياقين؟

ج: التجربة الغربية حقيقة لا يمكن تجاوزها. إنها تجربة فيها وبها تحقق أضخم حدث حضاري فرض تحولات جذرية في أكثر من أفق وفي أكثر من مجال. إنه حدث لا أبالغ إذا اعتبرته ثاني أكبر حدث بعد "الطوفان". ولذا، إذا كان من حقنا أن نبحث عن طريقة ما تمكننا من تهذيب الحداثة كما هذب أسلافنا الحداثة الإنسانية في زمانهم واستدمجوا مقولاتها في ضوء التكييفانية الخلاقة، حتى بدت وكأنها جزء لا يتجزأ من حركتهم الحضارية، فإننا مدعوون إلى هذا الضرب من التهذيب أكثر من أي وقت مضى. إننا نستطيع أن نتساءل حول الكيفية التي ينبغي الدخول بها إلى الحداثة، لكن لا نستطيع أن نغفل التجربة الغربية، ونتجاوزها في صمت وتناسي ممسرح كما لو أن حدثا ما بذلك الحجم لم يحدث يوما في هذا العالم. إن الإلتفات إلى التجربة الغربية والإهتمام بهذا الحدث ودراسته واستيعابه، موقف طبيعي ومطلوب. لكن ماهو ليس طبيعيا، بل ما هو جنون وغباء، هو أن نمارس النسيان ونظواهر بالإستغناء، ونحاول أن نعطي دروسا للغرب من خارج الحداثة ومن خارج استيعابنا لهذا الحدث ذي الأبعاد الكوسموبوليتيكية. أنا شخصا أهتم كثيرا بما يكتبه نقاد الحداثة الغربيين، لكنني أشمئز من هذه اللعبة حينما تصبح تقليدا أو حينما يبالغ فيها من قبل بعض المثقفين العرب. إن نقاد الحداثة الغربيين هم حدثيون في نقدهم لها. لكن نقدنا لها ليس حدثا ولا مابعد حدثي. وإن أي نقد للحداثة لا ينطلق من قاعدة الإستيعاب لمقولاتها وذوقها، لاعتبار له البتة. اللهم إلا إذا كان جزءا من النقد الحيوي للحداثة من أجل ماهو أمثل، وليس ارتداد وانتكاسا وعماءا. إن نقاد الحداثة الغربيين، هم محكومون بالحداثة مقوليا وذوقيا، نظرا وفعلا. إنهم على أية حال منتج ثقافي للحداثة. أما نقادها في العالم العربي، فهم خارج مقولاتها وذوقها ونظرها وفعالها وثقل مركزها، لأنهم يعانون من شروط ذيليتها وهامشيتها. إنهم يجادلون في قضية لا موضوع لها. نعم، ثمة اختلاف في الأسيقية. لكن اختلاف الأسيقية هنا هو بالمعنى التاريخي. ليس اختلافا لا اشتراك فيه. التميز هو في شكل التكيف مع المحيط. إنه موقف إيجابي داخل التاريخ وليس استقالة منه. ثمة مساحة للكوفي في صلب هذا الاختلاف السياقي. لأن الاختلاف هنا يكمن في وجه من الوجوه، وليس في كل الوجوه. إنه اختلاف يعود إلى مابه الإشتراك. وهوما نعتناه بجدل الكوفي والخاص. باعتبار، أن الخاص ماهو إلا الكوفي مشخصا تشخيصا ما في سياق ما. إننا لا نتحدث عن منطق مقابلة، بل عن جدل، لا يؤدي فيه الاختلاف السياقي إلى انفراط عقد الكونية. إن مثل هذا التمايز وارد في المجال الواحد. فإذا، هو بالفحوى، أولى أن يكون مقبولا في المجال المختلف. بل إن الكائن نفسه تتغير أحواله في سياقات مختلفة، وتتعدد شخوصه حسب تشخيصاته الفكرية والروحية، دون أن يفقد مناظ وحدته.

س: في نقده للحدثة الغربية . والعنوان نفسه يحيل إلى إمكانية تعدد الظاهرة في التاريخ . يستدعي الأستاذ طه عبد الرحمان أسئلة الأخلاق التي يستند عليها في تعريفه للإنسان ونقده للحدثة . فهل نقد الحدثة لا يكون إلا أخلاقيا أو خارج الحدثة كما أورد ذلك أحد النقاد..ثم هل الأخلاق خارج دائرة الحدثة؟

ج: لعل تلك واحدة من أكبر مفارقات مشهدها الثقافي، وواحدة من أبرز الغوايات التي تراود وتزاود على عقلمنا العربي المستباح، لهذا "المارستان" الذي حول الفكر عندنا إلى ممارسة للتدمير الذاتي. إن نقد الحدثة هو أمر مطلوب، بل هو أمر واقع من مكنات الحدثة نفسها ومن معروضاتها . فحينما لا يكون نقد الحدثة من مشمولات الحدثة، وضمن الإيقاع الرفيع الذي يتيح فعل الإستيعاب للحدثة في نقد الحدثة، فإن النقد حينئذ لا يعدو أن يكون خدعة محض. النقد الأخلاقي للحدثة عندنا هو تعبير عن هذا الإخفاق الذي امتد إلى مدارك أنظولوجيتنا، بعد أن عبث بمجالنا المعرفي ومارس فيه ما يمارسه الشطح العاري حينما يخلو المشهد من شروط الصحة النفسية، أو حينما يصبح نقد الحدثة طريقا لخلع صورة عقلانية مغشوشة على تخلفنا. أقول، إننا فشلنا في أن نحقق قدرا من التخلق على مستوى التداول الفردي، فكيف ياترى سننجح في إصدار أحكام أخلاقية ضد أم تجسدت أخلاقها في سلوكها الجمعي ومؤسساتها المدنية . فأخشى أن يصبح النقد الأخلاقي للحدثة مطية للتدجيل، لاسيما إذا كان هذا النقد لا يعدو أن يكون مجرد تقليد مقنع وماكر لما تقوم به الحدثة ضد نفسها في نطاق تقاليد النقد الذاتي وتحرر الفضاء ورسوخ تقاليد الصحة النفسية وشيوع لغة التحليل النفسي وآداب الإعتراف. إننا نحن من هم في حاجة إلى هذا الضرب من النقد الأخلاقي في خبرتنا الفردية والجماعية والمؤسسية. إن أولى فضائح النقد الأخلاقي للحدثة، كوننا نمارس السرقة الموصوفة للتقنيات النقدية نفسها للحدثة في نقدها لنفسها، ثم ننسبه إلى أنفسنا ونركب رؤوسنا ونضحك على الذقون، فيما نحن كافرون حتى أخص أقدامنا بالنقد الأخلاقي لسلوكنا وممارساتنا واجتماعنا...لايمكننا التماذي في التجريح الأخلاقي للغرب بهذه الكيفية الموسومة بالعمومية والإطلاق، ضد اجتماع أصبحت الأخلاق فيه محايدة لا مفارقة . فيما أخلاقنا لا تزال أحكاما في الرؤوس وثرثرة على أطراف الألسن. الأخلاق فعل وليست مجرد نظر. فما أسهل الحديث عن الأخلاق وفي الأخلاق. لكن ما أبعد الأخلاق في تناصفنا. فالحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف، كما قال علي بن أبي طالب. كيف ننفي الأخلاق رأسا عن مجتمعات يتعلم أبناؤه منذ صباهم أخلاقيات الإعتراف . أو ما أسميه بالإعترافات الثلاثة . ؛ سواء على كرسي الصابر طلبا للصحة النفسية أو في غرفة الإعتراف داخل الكنيسة طلبا للصحة الروحية

أو في آداب المعاملة اليومية طلبا للسلم المجتمعي. ينقل لي الصديق غريغوار مرشو ما كان يسر له به جاك لاكان، بخصوص متابعاته الإكلينيكية مع لوي ألتوسير. لقد كان هذا الأخير في وضع صحي غاية في الخطورة، وقد كان وهو المثقف الكبير، يخضع لجلسات العلاج النفسي مع زميل له يشاركه المشروع النقدي نفسه، فلا يجد في ذلك غضاظة أو انتقاصا. أقول، كم عندنا في مجالنا من مثقفين هم أسوأ حالا من ألتوسير من هذه الناحية، ولكنهم، وبسبب غياب تقاليد للصحة النفسية عندنا، يصلون ويجولون ويثون الكراهية ويستنفرون شياطينهم للنيل من أهل النهي. ومع ذلك نسمح لأنفسنا بأن نلقن للغرب دروسا في الأخلاق. إن المشكل الخلقى هو راسخ في جيلة الأفراد والجماعات. كن متخلفا أو حدثيا، فثمة على كل حال ظواهر من ذلك القبيل لن يخلو منها المجال. فالمشكل الخلقى في العالم المتخلف هو أيضا من البشاعة بمكان. ودائما وحتى داخل الحداثة هناك جبهات مناهضة للفساد الاقتصادي والاجتماعي والديني والبيئي.. نعم، هناك مشكل آخر يتعلق بتلك المظاهر التي نراها فسادا خلقيا فيما يراها غيرنا سلوكا اجتماعيا طبيعيا أو سلوكا حضاريا. فهذا ما ارتضاه المجتمع الغربي لنفسه. فنقل: إنه الدين عندهم أو الذوق عندهم أو الأخلاق عندهم. إن كان هناك ما يستحق نقدا أخلاقيا، فهو مجالنا وثقافتنا التي ران عليها من رواسب عصر الإنحطاط. وبدل أن ننقد الحداثة أخلاقيا، علينا أن ننقد تخلفنا أخلاقيا وأن نظهر الوجه الأخلاقى للحداثة أيضا. فلنتخلق في نقدنا الأخلاقى للحداثة. فالمتخلق هو من تستوقفه تلك المظاهر الأخلاقية عند الغير. أما غير المتخلق، فهو يرى في الغرب انحرفا فقط.

س: لا يخفى د. طه عبد الرحمان الغاية من مشروعه النقدي للحداثة، وهو إسناد الحركة الإسلامية في مواجهة الخصم الحدائى أو الداعى إلى الحداثة. فهل يفهم من هذه المقابلة، أن هناك تعارضا بين الإسلام والحداثة في فكر طه عبد الرحمان؟

ج: لو نظر الناقد المذكور إلى نفسه وما يحيط به، فسيجد نفسه غارقا في مظاهر الحداثة، مشمولا بقوانينها. ليس من حيث هي كل ما تنتجه اليوم وما نستهلكه أو ما ننتظم في سلوكه وحركته في يوميات حراكنا الاجتماعى فحسب، بل حتى على صعيد المعرفة أيضا. إن الحداثة ليست فكرا فقط، بل هي سلوك حياة وجملة مواقف إنسانية أيضا، حتى لا أقول عقلية. مايقوم به الناقد المذكور، هو كارثة في حق الفكر، ليس لأنه يرى نفسه متموقعا في خط مواجهة الحداثة. فمثل ذلك سبقه إليه أغيار كثر، من دون أن يقعوا في بدعة التقريب التداولى أو الأقيسة العقيمة. لأن الناقد المذكور يحاكم الحداثة من خلال إخضاعها لأحكام المنطق الأرسطى بكل مآزقه البتية الحصرية. إنه يحاول عبثا أن يبحث عن المعقولة المجردة لمقولاتها. وفي ذلك

تجاهل لأزمة المنطق وأزمة الإستقراء تحديدا، وعجزه عن إيجاد تفسير منطقي لنفسه قبل أن يجد ذلك للحدثة ومقولاتها. إن الحدثة حراك وفعل . إنها بالفعل أفلاطونية أكثر مما هي أرسطية . إنها هذا الكل الذي يندمج فيه النظر بالعمل، والخيال بالفعل، والمثال بالواقع. ليست الحدثة مثلا فقط، ولا مادية فحسب، بل هي هذا الجدل الذي يتداخل فيه المثال بالمادة..العقل بالحدس. إنها حلم و خيال ومغامرة... ولذا، فهي أكبر من أن تحاكم بمنطق أرسطي قروسطوي مفلس. لكن هذه المقابلة والضدية التي يسعى الناقد المذكور إلى ترسيخها، هي دون جدوى.

وفي تصوري، أنه لايسعى بذلك إلى إسناد الحركة الإسلامية، بقدر ما هو يستند إلى عنفوانها وعلى استغلال حسها التعبوي ضمن هذه القاعدة السوسبيولوجية الواسعة لتمرير خطاب، هو بالتأكيد ليس في صالح الحركة الإسلامية. لأن هذه الأخيرة أصبحت أكثر نضجا في بعض مواقعها من هذا الخطاب الإنزوائي المفلس. لأنه يخرجها من الموضوع الحقيقي الذي يجب أن يتجه نحوه نقد الحدثة، وهو ما يزيد الحدثة غموضا، حيث يربطها كما يربطها بعض الأيديولوجيين الحدائين أنفسهم بأعراضها التاريخية والسياسية والدوقية . إن نقدنا للحدثة يجب أن يكون حدثيا أو لا يكون. بل على نقد الحدثة أن يحدد هو الآخر غاياته، حتى لا يتسرب في البين من يمرر مشاريعه الما قبل حدثية . إن الحدثة ليست صنما، ولكنها أيضا ليست حدثية . بلغة إخواننا المصريين .. والذين جعلوا منها صنما هم أنصار الأيديولوجيا الحداثوية وأنصار الأيديولوجيا المابعد والمقابل حدثية . وأنا أسأل الباحث الذي يخفى تماميته خلف المقولات الإسلامية : أين هي وسطية الإسلام وتعادلته في كل هذا ؟ أين كل هذا الإسراف من القاعدة الإسلامية: "ولاتبخسوا الناس أشياءهم"، وبالتالي لا تبخسوا الشعوب والأمم أشياءها. وهذا هو أفضل مدخل للحوار بين الثقافات حتى لا أقول الحضارات. خصوصا وأن نقدنا للحدثة يبدو مسكونا بهذا الذهان البارانونياني لمجتمعاتنا التي عوضت البحث والإصرار على التقدم بهذه البكائية اللانهائية، وكأنها تسعى إلى أن تحول بكاءها على حظها العاثر إلى طقوس نقدية ، لها منشطون كثر في علمنا العربي .

س: إذن، ما قصة الحدثة السياقية وغير السياقية التي أوردها الباحث في إحدى محاضراته عندما أمر بحق كل ثقافة في إبداع حدثتها الخاصة؟

ج: أن يكون لكل أمة تراثها، هذه فهمناها. أما أن يقال إن كل أمة تصنع حدثتها كما لو كانت مخيرة في ذلك، فهذا أمر غير مفهوم جدا. سأوضح ذلك أكثر : إن لا أحد يختلف حول ضرورة أن تصنع المجتمعات حدثتها باستقلال وضمن تكييفانية محلية ؟ إذ لا قيمة للحدثة إذا ما حلت بالعالم العربي

والإسلامي دون أن تزدان بنكهتها العربية والإسلامية. فهذا إغناء للحدائثة وأمر ينسجم مع فلسفتها . لكن ما معنى أن نصنع حدائثنا الخاصة، وكيف؟ هاهنا ندرك عدم جدية هذه الطرحات . إننا مطالبون بأن نصنع حدائثنا في صلب هذا الحدث الكوني إكمالاً له لا استبدالاً له . فلا يمكننا أن نكون فاعلين فيه دون أن نندمج فيه، وإلا تحولنا إلى وحوش مترنحة خلف أسلاكه، لا نصلح إلا للفرجة. إن د طه، لا يحدد خصوصية مجاله داخل انتمائه للحدائثة، بل يحاول أن يوحي للمتلقي بأن خصوصيته هي نقيض تام لما هو حدائثي. وهذا أمر يخالف الوجدان، لأننا غارقون في نظام الحدائثة سلوكاً وذوقاً ومعاشاً وثقافة وفكراً... إننا نخفي الشمس بالغربال . فالذين جعلوا من الخصوصية وسيئتهم الوحيدة في نقد الحدائثة، هم واهمون لا محالة . لأن الخصوصية، هذا المفهوم الذي نشأ من داخل الحدائثة نفسها، لم يكن ليقوض من دعائم الحدائثة. على أن الأثرولوجيا التي هي علم حدائثي، جعلت من مفهوم الخصوصية مبرراً لانزوائية أقوام وحشية، ليس في طريقة التفكير فقط، بل حتى في الوسائل المادية وفقدان التقنية. إن عدم وجود صنائع متطورة في هذه البلدان، هو أيضاً مفسر عندهم بناءً على مسوغ الخصوصية . وربما ولولا الحرج والحياء، لفعل هؤلاء الأمر ذاته في مجالنا العربي؛ أقصد نقاد الحدائثة من العرب. لقد حاولنا يوماً أن نواجه الغرب بهذه الطريقة إبان الأزمة النفطية، حيث هددنا بأننا مستعدون للعودة إلى ركوب الجمال. وكنا قد حسبنا ذلك تحدياً، فيما هو انتحار . إن ركوبنا على الجمال، سوف يعطي مبرراً للغرب، بأن يبيدنا وجمالنا فوق هذه الكتبان الرملية، لأن أمة تملك أسلحة الدمار الشامل، لا مكنها أن تقبل بأن يقتلها البرد وتتخلى عن حدائثها، فقط لأن هناك قوم قرروا أن يرفضوا الحدائثة وأن يركبوا الجمال. إن حروبنا المصيرية هي نفسها لم تدار بوسائل حدائثية. وبفعل الإغراق في الخصوصية وفصلها عن جدلها الكوني، حصدنا هزائم منكرة. إن إسرائيل، هذه الدولة العارية من كل القيم الإنسانية ومن كل الحجج والمسوغات التاريخية، هزمت بحراً من العرب، وهزمت الحق العربي بأساطيرها التي عرفت كيف تجعلها تنهض على تقنيات حدائثية. إن الحدائثة قوة ؛ وعلينا أن لا نجادل كثيراً في ذلك. إذن، فالذين يستندون إلى الخصوصية كوسيلة لمواجهة الحدائثة، هم عاجزون عن أن يندمجوا فيها، ويمارسون النقد الجواني لمقولاتها. أما حديثكم عن الحدائثة السياقية وغير السياقية بلحظ ما سبق، فهو مجرد لغونة والتفاف على الأزمة. لأن الأمر سرعان ما يترد إلى رفض الحدائثة بناءً على الخصوصية، التي أضحت لها مضمون أنطولوجي في الفكر العربي. ما البديل إذن؟ إن د. طه يعرض علينا بديلاً : أن نحمل صخرة "سيزيف" أو صخرة "أوبيليكس"، لنبدأ رحلتنا اللانهائية صعوداً في جبال من قواعد التقريب التداولي شديدة الارتفاع. وهنا يعود الأمر كما بدأ ؛ أن تكون حلولنا طوباوية. والحال، أننا مطالبون بصناعة حدائثنا، صناعة خاصة وليس أن نصنع حدائثة خاصة. كل هذا راجع إلى تلك النزعة الطوباوية التي ترى أن الحل في استبدال الحدائثة كما لو كنا أمام بضاعة ولسنا أمام لحظة تاريخية، لا نملك إزاءها سوى خيار واحد، أن نلتمس ما هو

أمثل وماهو أنفع منها. فأن يكون الإسلام خالدا، معناه أن يكون حدثيا أو لا يكون. لأنه لم يأت ليوقف حركة التاريخ أو حركة الطبيعة، بل جاء ليرشد إلى الأفضل ويهذب ويخلق شروطا مثلى في كل شرط تاريخي. فبدل أن نتمسك ونصر، بغباء، على تغيير التاريخ وفرض الفوضى على قانونه، كان أولى وأيسر لنا أن نتحدث عن ضرورة تغيير شروط تكيفنا في ضوء معطيات اللحظة الراهنة، وأن نسمح للإسلام بأن يتفتق عن أمكاناته الهائلة في سياق تكيفانيته الخلاقة.

يبدو لي أن الأفكار التمامية كتلك التي تصدر عن الفكر الأصولاني، هي أقرب إلى الحداثة، من أيديولوجيا التقريب التداولي التي أفرزت جملة من الهيامات والأحكام المعيارية المعشوشة. وربما قطعة آخر الجبال التي كانت تربط بين العرب والإسلام من جهة والحداثة من جهة أخرى.

س: يرى كمال عبد اللطيف أن نقد طه عبد الرحمان هو ما قبل . حدثي، كما يرى أبو يعرب المزروقي النقد الأخير مابعد . حدثيا .. أين تموقعون أنتم نقد د. طه من الحداثة؟

ج: كلا الحكمين ثابت في حق الباحث المذكور، على أنني أضيف إلى ذلك، أنه ما قبل . حدثي النزوع، مابعد . حدثي الطريقة. وهذا ما يعني أننا نقف على مفترق الطرق، حيث بتنا نواجه حالة فريدة من نوعها، وهي طبعاً لا يمكنها أن توجد إلا في مجال كمجالنا، أعني التواطؤ التاريخي بين ما قبل . الحداثة وما بعدها. إن النقد الطهائي للحداثة ليس حدثيا خالصا. لأن غاياته ليست تجاوزية، بل هي ظلامية مقنعة بإجرائية منطقية بالغة لم نشهد لها مثيلا في التاريخ العربي الحديث. ولعل تلك ميزتها. إن للناقد غايات معلنة وأخرى غير معلنة.. كما أن له قائمة مرجعية معلنة وأخرى باطنية، فمأهو معن دائما هو تضليلي . إن الباحث يخفي أكثر المصادر المؤسسة لأفكاره، فيما يظهر لنا ما كان عارضا منها . وأيضا يظهر من غايات نقده للحداثة ما يحجب به غايات أخرى، ولذا، لا بد أن نقرأ ما بين السطور ونحلل ونفكك.

إن سذاجة الخطاب وبساطة التفكير تحتفي وراء هذه الإجرائية المملة ذات الطابع المدرسي التعليمي، أي أن ما يقدمه الناقد المذكور، يصلح مقررات تعليمية أكثر منه أعمالا فكرية نقدية وهذه في تقديري نكسة خطيرة، وخيبة أمل كبرى.

س : كيف تنظرون إلى مسألة علاقة الفلسفة الحديثة بالترجمة، وأثر ذلك على ترجمة المفاهيم الحديثة، كما يشيرها د طه عبد الرحمن؟

ج: هذا موضوع يتطلب وقفة خاصة ليس هاهنا مجالها . ولكن، أعيد ما ذكرته سابقا، من أن هذه مغالطة، تستبعد البعد التاريخي للعلم والفلسفة واللغة ... إنها تسقطنا في دور منطقي . فكيف يمكننا الجمع بين حاجتنا للمفاهيم الجديدة، وقدرتنا على ممارسة الرقابة عليها وإخضاعها للمجال التداولي. لا أدري من هو المطالب بالارتفاع إلى منزلة الآخر؟ المفهوم أم الفاهمة. إن تقريب المفهوم لغاية الفهم لاعلاقة له بأن ننتهك المفاهيم ونحرفها. لقد جعل الباحث مبدأ التفضيل أصل الأصول في التقريب التداولي. معللا المبدأ إياه بأنه ضروري للمجال التداولي كي يمضي في الإبداع. وأعتقد أن هذا المبدأ العنصري، يضعنا أمام واحدة من أغرب المفارقات؛ أعني ما موقع مبدأ التفضيل لما نشتغل على تقريب المفاهيم الجديدة من التراث المنقول؟ إن الباعث على تقريب المفهوم هو الشعور بالحاجة إليه. وطبيعي أن يشعر المتلقي بالفقر المعرفي وبالتالي بأفضلية المجال الذي يمدّه بالمفاهيم الجديدة التي هو في ميسس حاجة إليها. على أن أسلافنا أدركوا أن لغة الصنائع تختلف عن لغة العامة . وأدركوا أن لكل صنعة اصطلاحا خاصا بها . وحال الأمم جميعا على ذلك المنوال، حتى يومنا هذا وفي الغرب نفسه، هناك لغة فلسفية لا علاقة لها بالخطاب الطبيعي. إن تغيير كلمة "أنا أفكر إذن أنا موجود " هي رياضة لغوية ليست في كبير . لأنها العبارة الأقرب إلى فهم الناس للمراد من "انظر تجد" الشعرية التي وجد لها قرينا تراثيا في سياق لا صلة له بالكوجيتو الديكارتي .

فإذا اقتضت الضرورة الفلسفية إعادة تظهير الضمائر في اللغة الطبيعية، فلا مشاحة في ذلك.

صحيح أن "الأنا" العربية مضمرة كغيرها من الضمائر الأخرى بخلاف ما هو عليه وضع اللغات الأخرى . ربما قد تكون تلك من لطائف ما بلغه التركيب اللغوي العربي . لكننا، لسنا هنا في مورد الإخبار البياني الشعري أو الترجيح البلاغي... نحن هنا أمام مفاهيم وخبرات فلسفية وألفاظ تحمل مداليل فلسفية خاصة؟ نحن هنا أمام ضرورات فلسفية وأمام ضرورات تفرضها الصنائع، وأحسب أن التضمير الحاكي عن لطافة حس لغوي وبيان قد يصبح حاجبا في لغة الصنائع الفلسفية، التي تقتضي استظهار المخفي من الضمائر في اللغة، كضمير المتكلم والمخاطب وغيرها . وكذا فعل الكينونة "كان" -être-. فإظهار الضمائر نزولا عند ضرورات الفهم والتحليل والصناعة، لا يفسد اللغة إلا بالنسبة إلى من يخلطون بين لغة الصنائع واللغة الطبيعية. بل، إن كان هذا النوع من النزول عند الضرورات قائما في الشعر، حذفنا أو تغييرا في التصريف، فهو من هذه الجهة، أولى في لغة الصنائع الأخرى العلمية . إن الخوف على اللغة من طرو مفهوم أو اصطلاح، نابع من فهم خاطئ لوظيفة اللغة وانسيابها. فإذا كان الناقد قد أعطانا يوما مثلا عما تقوم به بعض اللغات الأخرى في ضوء التقريب التداولي في الترجمة الفلسفية، فلا يخفى أن اللغة الفرنسية مثلا على ذلك، هي اليوم ليست كالأمس. فوضع اللغات الغربية شهد من النمو والانسياب ما هو حاكي عن

حياة أمة وتطورها، يشهد عليه تطورلسانها. وإذا كان الباحث قد ضرب لنا مثلا بجون بول سارتر في مثال الترجمة التأصيلية، فإنه يتجاهل نماذج أخرى نظير جاك ديردا في انتهاكاته المبدعة للغة الفرنسية بتراكيب غريبة على التركيب اللغوي الفرنسي، شأن كلمة *différance* الشهير. وإنه لمن البهتان أن نسقط قواعد التقريب التداولي على ممارسة الترجمة في المجال التداولي العربي، حيث جرى العرف كما جرى دائما في تراثنا، بأن نخلع وزنا محليا على اللفظ المنقول استدماجا له في حقل التداول العربي لتيسير جريانه على وفق اللسان المحلي. هكذا يترجم الغريون الإنتفاضة والجهاد والفتوى... بالإبقاء عليها كما هي في لغتنا العربية مع إعادة تكييف الوزن. وكان يفترض لو كانوا تأصيليين على طريقة التقريب التداولي أن يجدوا لها مقابلا من صلب لغتهم. فلم يطلقوا على كلمة الجهاد *la guerre sainte* مثلا ولا على الإنتفاضة *rebellion* أو *revolte* أو *revolution*... وكلها ممكنة من داخل المجال التداولي الفرنسي وعموم اللغات اللاتينية. إن "طه" في إعادة ترجمة العبارة الديكارتية المشهورة، كان حريصا على اللغة لا على المضمون. وقد حمل اللغة العربية وزر هذه المحاولة الخزمية. نسبة إلى بن حزم. الخصيمة للوفد، إلى حد الولع بالاستبدالات. لأن مشكلته لغوية بالدرجة الأولى. هذا مع أن إظهار ضمير المتكلم حتى في العربية، قد يكون من باب التأكيد، وهو وارد أيضا، كقول الذي عنده علم من الكتاب لسليمان: "أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك".

نعم، صحيح أن تظهير الضمير في اللغة العربية يوحي بزيادة في المعنى يحتاج إلى قرينة ما لتعليه. كأن يكون من باب التأكيد مثلا. ومع أن الباحث حاول استبعاد التعليل بالتأكيد في الصيغة الأصلية للكوجيتو، إلا أنني أعتقد أن التأكيد في الصيغة متضمن فيه، ليس لجهة نفي الفعل عن الغير، بل لجهة التأكيد على يقينية التفكير الذاتي بمقتضى حالة الشك العام، التي هي النكته في الكوجيتو الديكارتية. فالأنا هنا هي من باب التأكيد على ما ليس مورد شك. أي أنه استثناء من عموم الشك كما لا يخفى. أما ما يتعلق بالترجمة الرجعية للصيغة العربية للكوجيتو، لبيان عدم إيفائها بالمطلوب، فإن الأمر سيان فيما لو حاكمنا عبارة: انظر تجد، بالترجمة الرجعية نفسها. حيث هناك سنجد أن معناها بمقتضى المتبادر العربي في المجال التداولي الفرنسي هو: qui cherche trouve. فيصبح معناها: من بحث وجد. إنه المتبادر إلى الذهن من ظهورها. وقد علمنا أن الظهور العربي حجة في المعنى التصديقي الحقيقي. وأن كل معنى آخر لها يقتضي قرينة وإعدادا شخصيا أو نوعيا في المقام. فالترجمة الرجعية لصيغة الخضير هي أقرب للمراد من الترجمة الرجعية لصيغة طه عبد الرحمان. فالحديث بصيغة الأمر موجود في كل اللغات. أما النقاش في المضمون الفلسفي للصيغة العربية للكوجيتو باعتبارها واقعة في ضرب من التوتولوجيا، فهذا استشكال موجه للكوجيتو نفسه في صيغته الأصلية نفسها، لأن كلمة *je pense* كافية لإثبات الكينونة. فلا حاجة للمكمل "*je suis*". فليس

الخضيري هو من كان مطالباً بالإكتفاء بـ "أنا أفكر" أو "أفكر"، بل هذا ما كان مطلوباً من واضع الصيغة اللاتينية نفسها، أي ديكارت. لا مجال إذن لمزيد من الإطناب في هذه الصيغة العربية للكوجيتو ، لأن الأستاذ الخضيري ما كان له أن ينتظر أكثر من ستين سنة ويحرم القارئ العربي من الإطلاع على صيغة الكوجيتو الديكارتية كل هذه السنين، قبل أن يرد من سيكشف عن صيغة: انظر تجد. لكن ، لما جاءت مناقشة الباحث لهذه الصيغة إلا في هذا الوقت المتأخر جدا حيث انتهى العالم والناس من ديكارت وكوجيتوه ، حيث برزت الدعوة إلى تجديد الكوجيتو والبحث عن كوجيتوهات جديدة. وهل العرب جهلوا مراد الكوجيتو كل هذه العقود حتى يأتي الباحث بصيغة هي أكثر غموضاً وتكلفاً من نظيرتها السابقة. وهل لو أتينا قارئاً عربياً عادياً وقلنا له : إن ديكارت يقول انظر تجد، سيقف على محل النزاع. ما أقوله هنا ، هو أن قراءتنا للصيغة الفرنسية للكوجيتو لم تضيف شيئاً على ما فهمناه يوماً من صيغة الخضيري. فالعربي يمكن أن يفهم مراد الكوجيتو من العبارة المذكورة مباشرة. لكن عبارة انظر تجد لا تفي وحدها بالعرض. وتحتاج إلى شروح وضميمات إضافية، وقرائن متصلة و منفصلة؛ وهذا بخلاف مقاصد الترجمة التأصيلية التي نادى بها الباحث ، نظراً لتكلفتها وجعلها ملتبسة ، وإن كانت مختصرة في تركيبها اللغوي ، إلا أن دلالتها تقتضي تطويلاً باستحضار القرائن والإعدادات الشخصية في صرفها عن ظهورها العرفي لصالح معناها الصناعي الخاص. هذا بالنتيجة إسراف. وإذا أردنا أن نفعل ذلك مع كل الصنائع التي تتقدم بشكل جنوبي، أو أردنا أن نقضي في صناعة الترجمة أكثر ما يقضي أصحاب الصنائع في صناعة المفاهيم، فلن نلحق أبداً. مع ذلك أتساءل لماذا لم يكفنا الباحث شر هذه الترجمة التأصيلية ويقدم لنا مثالا واحداً، فيقوم بترجمة سفر عظيم أو ينجز قاموساً فلسفياً للمفاهيم الداخيلة، كي يعطينا مثالا عن هذه الترجمة التقريبية المعجزة.

إن التقريب التداولي هنا، يرمي إلى استقطاب عناصر إبداعه من صلب الخطاب الطبيعي، وليس التأملي . هذا المطلب الطهائي هو تحيين للخطاب "التمييزي"، القاضي بمحاكمة الفكر التأملي والصناعي بآراء نابعة من العقل "الأمي"، الذي يساوق عند بن تيمية الفطرة. وأيضاً مفهوم الشريعة الأمية التي تحمل واحدة من مقاصد الشريعة عند الشاطبي. وفي إخضاع القول الفلسفي لهذه الإجراءات الفقهاءية، نكون حقاً أمام محاولة لتفقيه الفلسفة وليس أمام فقه الفلسفة.

وقد تكون تلك واحدة من أكبر مفارقات التقريب التداولي القاضي بأن نعيد أجراء الأفكار نفسها الراجعة في الخطاب الطبيعي. فإذا كانت مضامين تلك الأفكار راجحة ومعاشة، فما جدوى أجراءها في قوالب منطقية برهانية. فهل يعد ذلك تقريبا معكوساً، أن نقرب ماهو عامي إلى عقل النخب والخاصة؟ لقد أعطى الناقد مثالا عن طبيعة هذا التفلسف الذي دعى إلى الاستقلال به والتماس الحق العربي في ممارسته، مظهراً إفلاسا فلسفياً لما ظن بأننا نستطيع إثبات هذا الحق بإعادة إنتاج ثقافة الشارع، والحديث عن منطلق الفتوة و

"الكبضانية". ففي حديثه عن مفهوم "الفتوة" وإعادة إخراجها فلسفيا كان يغرقنا في خصوصية لا جدوى منها. لكأن فعل المقاومة وفلسفته خاص بنا. في حين أن كل أمة وكل شعب هو مقاوم إما بالقوة أو بالفعل. وأن الفتى العربي هو أخ الكبضاي التركي أو غيرهما، هي صفة للإنسان كلا وليس العربي فقط. ولا نحتاج أن نفلسف المقاومة بوصفها ثقافة عربية، بل بوصفها فعلا إنسانيا. إن الحق العربي في التفلسف عبر عن نفسه برفضه الحداثة. فالفلسفة الغربية هي فلسفة يهودية. والمقاومة هي صفة للفتوة العربية وليست حقا إنسانيا أو صفة للفتى الإنساني في مختلف مطارحه. أعود لأقول، بخصوص الفلسفة والترجمة التي تخفي موقفا مسبقا من الحداثة، بأنها تسبب التباسا فلسفيا، وتضع عصا غليظة في عجلة تطوير القول الفلسفي. لأنها تصنع اصطلاحات بديلة تقوض المفهوم وسياقه وتاريخه. خذ مثلا على ذلك. مفهوم "الأيدولوجيا" الذي ترجمه الناقد "بالفكرانية" أو ربما تبني هذه الترجمة. حيث يجعل القارئ يقع في الالتباس. مسألة مضمون. ولذا أعتقد أن عبد الله العروبي كان صائبا حينما أبقى على اللفظ وأعطاه وزنا عربيا، أي "أدلوجة"، وهذا تقليد جرت به العادة عند الأسلاف وحتى عند الحداثاء، الذين استقطبوا اصطلاحات ومفاهيم من تراثنا وأعطوها وزنا من لغاتهم المحلية. "فأدلوجة" تلخص موقفا أصيلا من علاقة الفلسفة بالترجمة لم يضطر العروبي أن يؤلف فيها أسفارا، بلا جدوى.

س: كيف تفسر نقدكم للحداثة في أعمال سابقة ونقدكم لنقاد الحداثة الآن..ألسنا أمام تناقض في الموقفين؟

ج: هذا صحيح. وقد يبدو الأمر كذلك بالنسبة لمن يعتقد جازما أن الفكر يجري خارج ما يتطلبه فعل التعاقل. لقد انتقدت الحداثة ولازمت انتقدها في حدود ما ينتقده أهل الحداثة أنفسهم. لقد تراءى لي في نهاية المطاف أننا وقعنا في الفوضى. وميعنا الأهداف الكبرى والنبيلة التي يسعى للتذكير بها بعض نقاد الحداثة الذين اکتبوا بنار قمعها المنهج. إنهم أبناء الحداثة الحاملون لشامتتها والباحثون على هامش مركزها في الإمكانيات المستبعدة والتي هي من مشمولات الممكن الحداثي. نقد الحداثة من داخل الحداثة هو نقد جاد وهادف، يسعى لتجاوز طبيعتها التمركية بحثا عن فضاء أوسع ومديات عقلية أخرى. لقد تمكنا من الحداثة وملأوا بها حتى المشاش. فهم بالتالي متمكنون من نقدها. أما ما فيمنا يخلصنا نحن، فإن نقد الحداثة أحيانا يستغل كواجهة لإخفاء فوضويتنا وظلاميتنا. إن ما بعد الحداثة هو استكمال للنقاش المفتوح في الغرب. وهي على كل حال ليست بديلا لنا عن الحداثة، بل تبصيرا ومزيلا من الاستيعاب لأخطائها. والحال أن الحداثة ليست فقط أخطاء. ولكن مالنا وما يجري داخل المركز. نحن ضحايا أمم حداثية تتصرف سياسيا

بطريقة غير عقلانية أو غير إنسانية أو غير عادلة. بمعنى آخر، أنها سياسات غير حداثية، حتى لو تذرع أصحابها بشعارات حداثية. فلا ينبغي أن نكون أحكاما عن الحداثة من خلال حجم الأكاذيب التي تتمتع بها الديبلوماسية الغربية أو في مخططات الأجهزة العسكرية والأمنية والسياسية الخارجية. علينا أن نكون أحكاما عن الحداثة كما هي ممارسة في الأجهزة الداخلية لهذه الدول. ربما لا وجود اليوم لمن يملك محاكمة الولايات المتحدة الأمريكية أو يفرض عليها القعود في طاولة المساءلة، حتى لو تعلق الأمر بجهاز في مستوى منظمة الأمم المتحدة. لكن داخل هذا البلد، رأينا كيف يجلس كلينتون وبوش ورايس وغيرهم، كأعضاء لاحيلة لهم أمام لجان التحقيق التابعة للكونغريس. لقد أتاحت لنا الحداثة وسائل وميكانيزمات محاكمة الدولة العظمى وإفقادها المصداقية، متى ما تنكرت للقيم الحديثة. وقد رأينا كم ظهر وحوش أبي غريب في منتهى السقوط بالمعايير الحداثية نفسها. وبالمقابل، يمكننا أن نرفع شعارات معقولة حينما نتحدث عن قضايانا الخارجية وعن المصير وعن الاستقلال وإرادة الأمة. ولكننا حالما ندخل حرم "البيبي"، نجدنا أكثر همجية واستئصالا وتوحشا في إدارة شؤوننا. نرفع شعارات الوحدة ونقبل في شعاراتنا بوحدة الأمة العريضة، لكننا غير قابلين بتحمل المواطن الواحد المختلف داخل القطر الصغير...

من هنا، لابد أن يكون نقدنا للحداثة حداثيا. إن اللاعبين الماهرين البصاصين من نقاد الحداثة في مجالنا، أولئك الذين ولعوا برؤية الوجه الآخر دائما للأشياء، لا يفعلون ذلك حبا في هذا الوجه المستبعد، لأنهم في نوبة أخرى سيضطرون إلى نبذ هذا الوجه نفسه حالما يرونه ماثلا في جهة ما، بحجة البحث عن الوجه الآخر. إنها هرولة خلف الغياب، خلف ما تبقى من الأثر. إنهم عاجزون عن نسج علاقة إيجابية مع الحضور. ولذا ما كان لهم إلا أن يرسموا خرائط غيابهم على الهامش. ومع ذلك أقول: إن ذاك فعل من أفعال الحداثة تجاه نفسها. ليس فيما يفعلونه جديدا أو دون تاريخ. مثل هذا وارد في "مدح الحماسة" لآيرازموس. ربما، كان ذلك الموقف التفكيكي الأول الذي استطاع اكتشاف الوجه الآخر للحقيقة؛ أي الحمق المؤسس لمعقوليتنا. هذا الجنون الذي لو توقفنا عنده لانتهى عالمنا إلى فوضى. إنه الحمق الذي يثمر نتائج معقولة. وإذن، إنه الجنون الضروري للعقل. أو لنقل، إنه جنون العقل. فما جديد "فوكو" إذن؟ وليست غواية المعنى واللعب بالألفاظ تأويلا وتفكيكا بغريب عن آراء إرازموس، الذي عرف كيف يستغل صديقه توماس مور، حيث خال هذا الأخير "مدح الحماسة" كتابا في مدحه، لما أهده إياه أرازموس ذات يوم مداعبا بأن "مور" توحى له بالحمق، بالإحالة إلى "موراي" اللاتينية. وقد يكون ذلك هو أصدق التفكيك؛ لأن بيوتويا توماس مور، هي تجسيد لخلطة عقل يجد مداه الطبيعي في ديوان الحماسة. فبين "مور" أو "موراي" / الحمق الإرازموسي و"جنيه" / الخيل الدريدي، مسافة قرون. لكنها غواية التفكيك نفسها متولدة في ثنايا النهضة والحداثة. إن ما يضمن "التعاقلية" هو توسيع معنى العقل من جهة، وعدم الانزلاق إلى استحالة المعرفة أو

النسبوية المفرطة حد العماء. لأن المطلوب برسم الإجتماع التعاقدى والتعاقلي هو التواصل وفق أسس الالتزام التعاقلي . ومادون ذلك، إن هي إلا متاهات العقل. فما كان منها مغذيا لدارة التواصل أو ترسيخ التعاقد التعاقلي الإجتماعي فهو عقل نافع، وإلا لاعتبار له بحكم الإجتماع . تماما مثلما نتحدث عن إقليم نافع وآخر غير نافع، بما معا تتحقق جغرافيتنا . فما يفعله هؤلاء التفكيكيون والشكاكون الذين شهدتم كل العصور، وهم دائما يستقون بالمستوى الفكري والثقافي لعصرهم وبيئاتهم، هو أن يكلفوا أنفسهم هذا العناء المجاني للكشف عن الوجه الآخر لبعض أشكال ما يتبدا معقولا بحكم التعاقد التعاقلي. وكأنهم بذلك يسعون إلى زعزعة اليقين بمعقوليتها، بناء على مبدأ التناقض الذي هو مبدأ أساسي لقيام المعقولة برسم المنطق الصوري . وبذلك يدخلون في دور لا نهائي. إن الوجه البادي للمعقول قيد التفكيك إما أن يكون معقولا أو لا يكون. فإن كان معقولا ، فلا إشكال وإن كان جنونا، فهو من تلك "الحماقات" التي تراءت لإيرازموس، مؤسسة لنظمتنا الإجتماعية. فهي معقولة بناء على ما ذكرنا من قاعدة معقولة المقدمة المستمدة من معقولة ذي المقدمة. فغواية التفكيك وإن تمرت على قاعدة الإلزام، فإنها لا تفعل إلا أن تخدعنا بجنونها الكاذب، حيث هو في نهاية المطاف جنون مشمول في هذه الدينامية الجدلية للعقلي واللاعقلي في مشمولية المعقول الكلي.

س : سبق لكم أن أكدتم على ضرورة "البحث عن علاقة التراث بالمضمون الثقافي العربي الإسلامي كخطوة نظرية وتأسيسية لمشروع حداثة تستمد مقوماتها من وعينا التاريخي وثقافتنا الخاصة، وتقوم على أساس تماسك الهوية العربية الإسلامية"، في أي خانة يمكن إدراج طرحكم هذا، هل في أسلمة الحدثة أم تحديث ثقافتنا الإسلامية.

ج: تحدثت قبل قليل عن صورتين في التعاطي مع هذه المقابلة ، إحداهما تقول بضرورة "تحديث الإسلام" moderniser l'islame، والأخرى تقول بأسلمة الحدثة، islamiser la modernite . لكن ما أطمح إليه لا هذا ولا ذاك، لأن الأطروحتين تمثلان وجهين لعملة واحدة. تفرض حركة أحدهما باتجاه الآخر، وتنزيل أحدهما على الآخر، في حين دعوتي هي جدلية وتداخلية وتكاملية. جدل التكييفانية الإسلامية الخلاقة مع حركة التاريخ والإجتماع. أما ما يشكل الدينامية النازمة لهذا الجدل، فهو الحامل الجمعي للتعاليم الإسلامية، المنفعل والمتفاعل مع واقعه ومع لحظته التاريخية . وهذا هو سر دعوتي للتبني التأويلي الإسلامي، لأنه يختلف عن منطق التبني التنزيلي الإسلامي . فالتأويل جدل يتعاضد فيه الواقع

والنص في صياغة المعنى. فالنص يفعل ويتفاعل مع الواقع، بخلاف التنزيل. إن الإسلام كتعاليم، هو نهج إرشادي متعدد الحلول وذو أبعاد تكييفية. إن انبعاث الإسلام أول مرة في الجزيرة العربية ينبغي فهمه ليس على أنه مجرد فكرة أو مبدأ تفضيلي غير معلل، كما ينزع التقريب التداولي عند د طه عبد الرحمان، بل لعل واحدة من الأسباب الممكنة، أن الإسلام وجد في أكثر المناطق فقرا وجذبا وجاهلية، كي يبين للعالم حينئذ أو للمستقبل عموما، بأن الإسلام الذي استطاع أن يحقق تكييفا خلاقا في جغرافيا موسومة بالجذب والحول وخراب العمران، لقادر على تحقيقها في ظروف أفضل وأزمنة أحدث. ليس الإسلام هو وحده مجردا عن فاعلية حامليه، خيمياء تحويل الاجتماع الإنساني من نمط لآخر، بل الإنسان هو الذي يفرض هذه الدينامية على الإسلام بواسطة التأويل، الذي يستمد فلسفته من استراتيجيا "الاستنطاق"، التي أعني بها، أن الإنسان هو المكلف باستنطاق النص. فليس النص هو الذي ينطق عن نفسه في حالة من الخرص التي تصيب المتلقي. إنه وتعبير علي بن أبي طالب، لا ينطق بلسان، وإنما لا بد له من ترجمان. فاستنطقوا القرآن. على هذا الأساس، أرى أن مشكلة المسلمين منذ قرون، هي استمرار لفشل ذريع؛ الفشل في ولوج المرحلة الثانية من الحدث الإسلامي، أي الخروج من مرحلة التنزيل إلى مرحلة التأويل. ذلك، لأنه في المرحلة الأولى كان النص هو من يتدبر معاشهم ويواكب الأحداث ويتنزل برسم المورد الأول. لكن المرحلة الثانية، مرحلة التأويل، هي مرحلة استنطاقية واستنزالية. وفرق بين النزول والاستنطاق. ففي مرحلة التنزيل، كانت حركة المعنى تنزل من أعلى إلى أسفل، حركة عمودية. أما في مرحلة التأويل، فحركة المعنى تتم في إطار من شراكة المتلقي وفق آلية الاستنطاق، وهي حركة تبدو صعودية ونزولية. سوف نواجه هنا تعددا في المواقف وفي درجات الوعي ومستويات الاستنطاق. علينا في المرحلة التأويلية أن نسلم بأن الإسلام سوف يصبح موضوعا تعدديا. وهذا ليس مشكلا، بل هذا هو المطلوب من رسالة عالمية خالدة، لا تحقق لبعديها الآخرين إلا بالتعددية. وفي كل الأحوال فإن المشكلة ستصبح مشكل مجتمعات مسلمة وليس مشكل إسلام. نحن عمليا في العالم الإسلامي لسنا سواء، إزاء الحداثة والتحديث. علينا أن لا ننسى بأن اقتصادات جنوب شرق آسيا يلعب فيها اقتصاد الدول الإسلامية دورا نموذجيا. وعلينا أيضا أن ندرك بأن أندونيسيا أو ماليزيا مثلا، ليست أقل إسلامية من اليمن أو موريتانيا.

أعود إلى مفهوم "التكيفية الخلاقية" لأوضح ذلك أكثر؛ إن نشأة الإسلام في الجزيرة العربية هو أكبر دليل على فكرة "التكيفية الخلاقية"، حيث صنع من المجتمع العربي الذي لم يكن يتوفر حينئذ على أساليب إنتاج ولو ريعية، في مجتمع رعوي، مجتمعا منتجا في دولة أصبحت تتوفر على موازنة. بيت المال. وسياسة في المكاسب وفي التوزيع وشريعة تنظم المعاملات وتمأسسها. كل ذلك دليل على التكيفية الخلاقية التي هي صفة إسلام يتميز بالعالمية والخلود. ولا يمكنه أن يكون خالدا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكيفية في

كل جيل. ولا يمكنه أن يكون عالميا إلا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكييفانية في كل أشكال الاجتماع. فلو أنه حقق تكييفانيته الخلاقة برسم التنزيل في مجتمع حديث، لما كان ذلك دليلا كافيا وحجة بالغة على قدرته على فعل ذلك في مجتمع وحشي أو متخلف. إن الإسلام صنع من لاشيء شيء. إنه حول مجتمعات فوضوية إلى مجتمعات شكلت نواة لدولة عظمى في التاريخ. وإذن، الذي يصنع من لاشيء شيئا هو أقدر بالفحوى على أن يحول الشيء إلى شيء آخر. أو بتعبير آخر، فمن كان قادرا على الجعل البسيط هو أقدر على الجعل المركب. إن المسلمين عبر تاريخهم تفاعلوا مع شعوب أقل تحضرا. ويبدو لي أنهم أدمنوا التعاطي مع الأنماط الطبيعية والوحشية، ما جعل التكييفانية الخلاقة متشابهة ومتقاربة الأنماط. فسقوط غرناطة والعجز عن اقتحام بوتاييه، إيذانا بانسداد أوروبا في وجه التجربة الإسلامية مما جعلها تتجه شرقا وجنوبا. ليبقى السؤال، ماذا لو أثمرت التجربة الإسلامية في أوروبا تكييفيا خلاقا. والآن أن لنا اكتشاف إمكانات جديدة للتكييفانية الخلاقة في سياق المجتمع الحديث. فالمسلمون الذين طوروا لياقتهم التكييفية مع ما هو أدنى تحضرا، عليهم اليوم أن يدركوا بأن التكييفانية الإسلامية الخلاقة ممكنة مع ما هو أكثر تحضرا. سؤالي: لماذا نقبل كمسلمين، أن يصبح الإسلام طقسا فولكلوريا في أفريقيا وآسيا وأن يتحول إلى جزء من ثقافة محلية، لكننا نرفض أن يصبح الإسلام طقسا حدثيا في مجتمعات اختارت الحدائة والاندماج في الحضارة المعاصرة وأنماطها الحديثة. إن المسلمين كانوا دائما يحتفلون بزهدهم وعاطفتهم ليتقربوا إلى أمم متخلفة جائعة في آسيا وأفريقيا، وهذا ما جعله دينا للفقراء بامتياز، فهلا احتفلوا بقوتهم وحدائهم وعقلانيتهم في أن يتقربوا من الأمم الغنية والمتقدمة أيضا؟! هذه التجربة المسرفة للمسلمين التي سلكت طريقا واحدا، وأغرقت في التكييف الخلاق داخل المجال المتخلف والفقير، لم تطور إمكاناتها في التكييف الخلاق مع مجالات أخرى. والتبني التأويلي الإسلامي يتيح للمسلمين اليوم تحقيق قدر من هذه التكييفانية الخلاقة بما يدجهم في عصرهم كشاهدين على العصر، وليس كمهمشين ومطاردين. إن الإسلام جاء ليحج من الاجتماع الفقير اجتماعا غنيا، لا أن يكرس التخلف والفقير الذي قال عنه علي بن أبي طالب: لو كان الفقر رجلا لقتلته. ومع ذلك، لا أنفي وجود مظاهر للكفر في الحدائة، لأن مظاهر الكفر موجودة في الحدائة وما قبلها وما بعدها. لكن ذلك له علاقة باختيارات ثقافية وأذواق شخصية، وليس بالضرورة أن تكون الحدائة كافرة. وهذا ما يجعل دعوى أنصار أسلمة الحدائة، أيا كانت طريقتهم في معالجة الإشكالية المذكورة، شاهدين على حياد الحدائة وقابليتها للتأسلم وغيره. لكن يبقى أن الإسلاميين باستثناء شريحة قليلة من أولئك الذين لهم نظائر في كل دين وكل ثقافة، هم سائرون في طريق التكييفانية الخلاقة التي هي وحدها كفيلة بجعل الحدائة ممكنة من دون توتير المجال. إنهم صمام أمان للاجتماع المحلي، بحيث لا تصبح الحدائة خصيما لكل ما هو محلي. وحتى لا يصبح موضوع الحدائة استغلالا لطفاليا، حيث كل ما خالف أذواقنا الشخصية اعتبرناه نقيضا للحدائة.

طبعاً، ليس ذلك كافياً . فالإسلاميون الذين قبل الكثير منهم الحداثة السياسية وتقاليد الديمقراطية والتمثيل والتقنية.. هذا معطى علينا أن لا نستهيين به في سياق تنامي التكييفانية الخلاقة، حتى وإن بدا بطيئاً، لكنه مهم من منظور التحولات التاريخية ذات المدى البعيد. الإسلاميون هم أقدر . رغم أخطائهم . من غيرهم على إحداث التحول. فهم يصنعون تاريخ الحداثة في عالمنا رغماً عنهم . إن مجرد الاقتناع الشخصي بالحداثة، الضروري منها وماهو في حكم الكمالي، لايعني النجاح في تنزيلها اجتماعياً بالفعل، فما يقبل به الإسلاميون اليوم لم يكونوا يقبلون به قبل فترة. انظر، فسوف ترى خطأ بياننا في مستوى استدماج المقولات الحداثية ضمن مستوى من مستويات ما أسميناه بالتكييفانية الخلاقة.

قد نتسال قائلين : ما الحل، هل نشجع الإسلاميين على ذلك ونسلم لهم القيادة؟ أقول: لا. إن دور المثقف الحداثي ضروري. لأن الحداثة تترسخ في الوجدان الإسلامي بفعل الصراع والتنافس، وهو ما يفتح هامشاً للمثاقفة . علينا أن نسمح للإسلاميين بحضور فعال في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، لكن ضمن تقاليد ديمقراطية، من شأنها أن تروض ما لم يروض في وجدانهم. إن الحداثة ستنتقل كالحريق في هشيم هذا الحطام التداولي وفي قلب الصراع والتنافس. هو مشوار حداثي بطيء، لكنه مضمون. لأن حداثتنا الصالونات وإن واكبت الحداثة قولاً وتنظيراً، فلن تبرح الصالونات. نعم، من السهل جدا أن نؤسس صالوناتاً حداثياً على طريقة "هيلفيسوس" في قلب أمازونيا، لكن ما أصعب أن نضع أقدام اجتماع كامل على سكة التحول وإن بالبطء الممكن.

س : هل يمكننا اعتبار الحداثة حتمية لامفر منها؟

ج : قد يبدو ذلك مفارقة، لمن ينظر إلى الأمور بعين الظاهر، بينما يفوته الإمام بجوهر الإشكال وأبعاده الفلسفية . وإلا كيف يمكننا حقاً، الجمع بين القبول بالحداثة بوصفها حتمية، وبين الدعوة إلى نقد الحداثة؟ كيف يستقيم الجمع بين النقد ومآله النفي والتكريم و بين القول بالحتمية، ومآله التبيي والفعل؟ ولكي أوضح هذه المفارقة الخادعة، لا بد أن يتسع ذهننا لمفهوم الاعتبار، حتى لا نقع أسرى لبعض المفاهيم التي يكرسها التداول الخاطيء، والذي قد يساهم الإعلام نفسه في استفحال هذا التزييف والتميع اليومي للمفاهيم الكبرى. حينما نتحدث عن الحتمية هنا، فإننا لا نتحدث عن حتمية قهرية على النحو الذي تفيدته العلة التامة التي لايجوز أن يتأخر عنها معلولها متى ماتمت واكتملت أركانها وشروطها كما لا يخفى. لا أتحدث هنا عن عدم تخلف الحالة البخارية عن الماء الذي بلغت حرارته مائة درجة، ولا عدم تخلف الاحتراق عمن انحبس عنه الأوكسجين . إن موضوعنا الذي هو سوسيو. تاريخي وحضاري. وبالتالي، فهو يخضع لصورة

أخرى من هذه الحتميات ذات المفهوم الإقتضائي وليس العلي. بمعنى، أن عدم الإنخراط في سلك الحادثة، أمر ممكن وقوعه بله تصوره، لكن المشكلة هنا، هي في تبعات الترك. أي من الممكن أن لا ندخل الحادثة، وهذا أمر نحن فيه الآن بشكل من الأشكال أو مستوى من المستويات، لكن هذا لا يعني أننا نملك رفع الضرر الذي يمكن أن يلحق اجتماعنا إذا ما اخترنا البقاء داخل مداراتنا الخزينة. إن الحتمية هنا، هي حتمية أن نكون في الموقع المناسب كي نخفف من أضرار التخلف ولا نكون فريسة له. ربما بالأمس كان بالإمكان أن تحتمي بعض الكيانات بالجزغرافيا، لتأييد سلوكها الوحشي بمنآى عن مؤثرات الآخر. وهذا ما يفسر لنا أوضاعا اجتماعية واثروبولوجية بالغة التميز والخصوصية. أي كلما توحشنا أكثر ازدادت خصوصيتنا أكثر. هذه الخصوصية هي بطبيعة الحال، من المفاهيم التي تشكلت في الأنثروبولوجيا أو الإتنولوجيا ، تلك التي وصفها دريدا، بأنها على أية حال، هي علم اوروي. إن الوحشى لا يعلم أنه متميز. الغرب هو نفسه من بلور هذا المفهوم، كي يمد الكيانات الأخرى بما تحتمي به من خطر الكوننة.

إن مفهوم الخصوصية ذي النشأة الأوروبية، جعل الكيانات الواقعة خارج سنن الاجتماع أو لنقل خارج الحادثة، تمارس توحشها بوعي؛ أي استنادا إلى مفهوم الخصوصية. إن الحادثة هي حدث تاريخي واجتماعي وحضاري، وجد في هذا العالم، وطبعا في مجال معين دون آخر، تتجلى أهميته وخطورته أيضا في أنه أحدث تحولا، ليس في تاريخ العلم والإجتماع فحسب، بل إنه أحدث تحولا في مفهوم التحول نفسه؛ في التاريخ والزمان. لقد أصبح التطور في الإجتماع طفريا للغاية. وهذا من شأنه أن يحدث زلزالا اجتماعيا وقيميا، ربما قد لا تحمل ديناميته الكيانات الاجتماعية والثقافية ذاك الحراك البطيء أو تلك التي لا تزال أسيرة أنماط التحول ما قبل الحداثي. إن وجود الحادثة في أوروبا واستمرارها بشكل ريادي هناك، أدى إلى تمازق الحادثة نفسها، لأنها لم تتحقق نزولاتها الجديدة في بيئات خارج المجال الأوروي بشكل أكثر فعالية مما نراه اليوم. أي لم تستطع الحادثة، رغم ديناميتها أن تبرح الميتروبول، كي تكشف عن "تكييفانيتها" الخلاقة. الأمر الذي جعلها تدخل دورة التدليج والتدليس، في ظل تراكمات أدت إلى ارتدادها إلى ما كانت في البدء تشكل ثورة ضده، أعني التمركز والأحكام المطلقة والصوربة... من هنا كان الحديث عن حادثة أيديولوجية، قوامها ابتزاز الجنوب من قبل الشمال، فتصبح الحادثة هنا، ذات قيمة تبادلية على حساب مصالحنا المحلية. في حين أن الدعوة قائمة على الحادثة الماهوية، بوصفها مطلبا يعفينا إكراهات الابتزاز، ويجعلنا نأخذ بالحادثة بشرط لا ، أي الحدث دون لازمات تشخصها المحلي . فليس كل ماهو غربي هو بالضرورة من لوازم الحادثة. خصوصا وأن بعضا من هذه المظاهر، كانت غربية وفي أزمنة ظلمات الغرب قبل أن يصبح الغرب حديثا. فبعض المظاهر كانت رومانية قديمة و"تسكانية" وبربارية...واليوم أيضا، نستطيع القبض على ما هو همجي ووحشي في صلب الحادثة الغربية انطلاقا من معاييرنا الشرقية والعربية والإسلامية . وهذا يكاد يكون إجماع

رواد النهضة والإصلاح، الذين عبروا من خلال انبهارهم بالمدينة الغربية، بأنهم أولى بهذه المظاهر من هؤلاء، كما رأينا ذلك مع رفاة الطهطاوي في "تخليص الإبريزة في تلخيص باريز" حيث وهو عالم الدين، كان أكثر من غيره في الوفد المصري التصاقا وتأثرا بالآداب المدنية للحدثة. وهو ما سيعبر عنه محمد عبده في قوله الشهيرة: "رأيت إسلاما ولم أر مسلمين". وقد عبر عنها أرسلان بسؤاله الشهير: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" وكلها أدلة على أن لاختلاف على جوهر الحدثة والتحديث. وإنما صدمتهم نابعة من إحساس بأنهم الأولى بهذه الحدثة من أغيارهم. فالحدثة للأسف، وجدت اليوم في إحدى الأقاليم غير المعتدلة، بالمنظور الجغرافي كما عند ابن خلدون، حيث أولى لها أن تكون في الأقاليم الموصوفة بالإعتدال، لذا كان مهدها المجال المتوسطي. وفي قيامها اليوم في مثل تلك الأقاليم غير المعتدلة وخلو الأقاليم المعتدلة منها، مفارقة كبيرة. وهذا سبب إضافي على ذلك الإحساس بالأولوية.

أعود لأؤكد على حتمية الإنخراط في الحدثة، من حيث أن الإنزواء عنها سيعرض المجال إلى أضرارها. فالمسألة هي مسألة مصلحة. نحن نقول، إننا ضعاف وأن الآخر يستغلنا؟ لكن الإنزواء هو تكريس لهذا الاستغلال. فلكي نقوي موقفنا وأنفسنا، وحتى فكرنا، فما علينا إلا أن ننخرط في الحدثة ونجتهد في تكييفها، تكييفا خلاقا إغناء لها. إن كل قيمنا بما فيها الإسلامية الخالصة لن تثير انتباه الآخر، بما أننا لم نضع منها ما يثير فضوله. وهي قيم لا يمكنها أن تصبح فاعلة بشكل جدي، إلا إذا استخدمت ضمن هذا الفضاء الحديث. لقد أسقطنا جهلنا وتخلفنا وأمراضنا على الإسلام، فكنا أعداد أنفسنا، وأخطر على الإسلام من غيرنا. إن رفضنا للحدثة ليس سوى قبولا غيبيا بالبقاء على هامشها، أسرى خوافنا وأسرى معسكراتنا الأيديولوجية. فقد لا نستطيع إحراز التقنية النووية، ولكن رفضنا للحدثة سيجعلنا مقبرة لنفاياتنا.. وقد لا نستطيع الإنتاج على طريقة الشمال، لكن هذا يعني أننا سنتحول إلى أسواق لترويج البضائع الأجنبية وأسواق ليد عاملة رخيصة وللتهريب.. قد نرفض الحدثة بدعوى أنها تجرف خصوصيتنا الاجتماعية والثقافية والدينية، لكن هذا الرفض لن يحول بيننا وبين أن نصبح مصدرين للفقر والجريمة والإنحراف الخلقي والبيئي.. إن الضريبة المباشرة لرفض الحدثة ماهويا وأيديولوجيا، هو أن نكون مقبرة أو مزبلة كبيرة لنفايات الحدثة.

إننا نرفض الحدثة، لكننا نستهلك منها قمامتها وخردتها. ونعتقد بعد ذلك أننا ممانعين. لذا أقول: إن حدثتنا هي أشبه ما تكون بخضراء الدمن، لاهي ترابية ولاهي نباتية. فالذين يريدون خدمة أوطانهم ومصائيرهم، عليهم أن لا يجادلوا في الحدثة، وأن يتداركوا مافاتهم بكدح الليل والنهار، في ضوء فلسفة الفعل وأخلاقياته، وأن يدفعوا مآزق الحدثة وظلمها بمزيد من الحدثة في أفق التكييفانية الخلاقة التي تحدثنا عنها قبل قليل. لا ينبغي احتزال الحدثة في أسلحة الدمار الشامل وفي الإمبريالية والهيمنة النيوليبرالية. إن هذه

الظواهر يجب مواجهتها كحدثين وفي إطار حلف فضول عالمي تاريخي ينطلق من الحادثة وينتهي إليها. فالإمبريالية والتوحش النيوليبرالي هو خطر على الحادثة نفسها. إنه توحش قديم يتجدد في كفاءات تديره للسيطرة؛ بمعنى أنه توحش قديم يساس بتقنية حديثة. فكل مظاهر الظلم التي نلمسها في الحادثة تعود إلى أن التقنية استطاعت أن تنجز الأحلام الجهنمية للمتوحشين الذين هيمنوا على مكتسباتها. ليست الحادثة "جنة" كما يراها أولئك الطوباويون الذين لازالوا يتحدثون عن مجتمع الرفاهية والوفرة، بل إنها نظام، فيه من النضج والرشد بقدر مافيه من التوحش والظلم. فإذا كان الخيرون قد أبدعوا ماهو رائع فيها كالتنظيم الإجتماعي وحقوق الإنسان... فإن أشرارها كانوا قد أبدعوا ماهو مرعب فيها، نظير أسلحة الدمار الشامل. إن الحادثة ليست رأيا واحدا، بل هي رأي آخر. هي جدل ونقاش فوق الطاولة، وتجادب بين أختيارها وأشرارها. ولا شك أن دخولنا في دروتها هو دعم لجهتها الخيرة المقاومة التي تحتج على قمعها وإسرافها وظلمها. وحتى لا نترك الحادثة للأشرار وحدهم، فمعلينا إلا أن ننخرط فيها بمسؤولية. وأحسب أن قيمنا ستدهش العالم، إذا ما استطعنا إعادة تشكيل علاقتنا بها بصورة أكثر حداثة. لا أعتقد أن الإمبريالية اليوم قادرة على إبادتنا نحن العرب والمسلمين، لكن لو استمر موقفنا من التاريخ الحديث على هذه الصورة، فسنكون عرضة للانقراض لا محالة. ونكون حينئذ كمن قيل في حقهم: "اقتلوا أنفسكم".

إذا أردنا أن نقنع العالم بأن لايمضي في طريق الحادثة، فعلينا أن نفعل ذلك من الداخل. فإما أن نتخلى عن الحادثة جميعا أو لا. فالانزواء انتحار. فحتى لو اعتبرنا الحادثة شرا، فهي شر لا بد منه. وأنت ترى كيف أن العالم كله يستقبح وسائل الدمار الشامل، وهناك على كل حال جائزة نوبل للسلام تكفيرا عن اكتشاف الديناميت، تكفيرا عن هذا الشر الحديث بوسائل حديثة، لكن العالم كله يسعى لامتلاك هذا الشر. إن منطقهم هو إما أن نملكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. وأعتقد أن الحادثة قوة، وهي في أسوأ الأحوال من ذاك القبيل، مثلها مثل أسلحة الدمار الشامل؛ إما أن نملكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. ومع ذلك لا ننسى ما في الحادثة من روائع قد كانت في يوم من الأيام حلما في خيال الإنسان. فلننظر إلى القسم المملوء من الكأس؛ فذلك هو الموقف الأخلاقي من الحادثة.