مجلة: سوسيولوجيا- الجزائر | ردمد: issn: 2602-5647
تاريخ استلام المقال: ٢٠١٩/٠٥/٢٣ | تاريخ قبول النشر:٢٠١٩/٠٥/٢٩

الهوية و ثقافة الحوار في العالم العربي

د/صادق بن سليمان

جامعة زيان عاشور الجلفة

sadekphilo@gmail.com

الملخص: لا يمكن أن تتحقق ثقافة الحوار إلا بالعودة إلى ذواتنا العميقة و البحث عن مصادر أنفسنا الحقيقية، كي نتمكن من تحيين أنفسنا القديمة. و لا يكون ذلك إلا بالحرية . و الإستفادة من مغانم الحداثة الغربية ، و التي من أبرزها القانون الدولة و الديمقراطية و غيرها. و أن نبتعد كل البعد عن الوصفات الجاهزة لحل مشاكلنا. ونفكر مع الفلاسفة و المفكرين من داخل مشاكلنا و نتعلم من جديد كيف نطرح الأسئلة المناسبة لواقعنا. وهذا يبعدنا عن كل تنوير عنيف لا يراعي إمكانياتنا وطاقاتنا الجسمية و العقلية.

الكلمات المفتاحية: ثقافة ; حوار ; هوية ; عالم عربي

Abstract :

The culture of dialogue Can only be achieved by returning to our deep selves and searching for our true sources of self, so that we can revive our old selves. And this can only be done by the freedom. And to benefit from the gains of modern Western, as the law, the state and democracy and others. And to move away from ready answers to solve our problems. And to think with philosophers and thinkers from within our problems and learn again how to ask questions appropriate to our reality. This keeps us away from any violent enlightenment that does not take into account our potential and our physical and mental energies.

Keywords : Identity; the culture of dialogue; Arab world

مقدمة:

نعيش اليوم أزمة روحية حادة ومُرعبة، تمثّلها حياة الإنسان العربي في كل أقطار البلدان العربية. خاصّة في هذا العالم الذي أصبحت تجْمعنا به أوَاصِر قرْبى متعدّدة يصعب غضّ الطرف عنها بل نبالغ أحيانا إذا قلنا أن مشاكلنا في هذا "الفضاء العالمي" متشابهة. الطائفية، الإرهاب، العنف، التعصّب وغير ذلك ممّا أصبح يشكل قلقا وحيرة لدى المثقف العربي الذي يعيش بين حالتين شعوريتين متناقضين([1]).وكلّ هذه الظواهر تستدعي التوقّف عندها طويلا، وهي تدعو فعلا إلى القلق والحيرة، وإلى ضرورة تضافر كل الجهود الفكرية لإيجاد حلول مناسبة لها. وفي نفس الوقت التفرّغ لغرس قيم جديدة تلبّي انتظارات أنفسنا الجديدة، وحتى ننخرط في كل ما هو كوني . قد لا نقطع بالجزم أن ثقافة الحوار أصبحت الطريق الأمثل والوحيد أمامنا، لكنها قد تكون الملاذ الأخير لنا، والذي يُمكّننا من مراجعة أنفسنا قليلا، ويُؤمّن لنا سهولة الإنتقال إلى مرحلة يمكن فيها أن نستأنف مشروع مستقبلنا في أفق التفكير الإنساني المعاصر. ومن هنا تظهر على الركح أسئلة كثيرة وخطيرة قد لا تستدعي أجوبة فورية وجاهزة، لكنها يمكن أن تنزع اللثام عن بعض ما نعانيه في حياتنا الراهنة.

فهل يمكن فعلا قيام فلسفة حوار في واقعنا الحاضر؟ هل حقّا نحن جاهزون لهذا النوع من الحوار فيما بيننا ومع غيرنا؟ هل لدينا الجاهزية الكافية لظهور نوع من التعامل والتفاعل الإيجابي مع أنفسنا ومع الآخرين؟ وهل نحن في مستوى ظهور هذا النوع من الثقافة الذي قد يؤمّن لنا المشاركة الإيجابية في الفكر الإنساني برمّته؟ وهل ثقافة الحوار من الأولويات التي ينبغي البدء بها لتحقيق الحياة الكريمة؟

١- العودة إلى الذات كمنطلق لبناء ثقافة الحوار:

الحقيقة أنه يصعب الحديث عن ثقافة حوار دون معرفة طبيعة المحَاوِر ذاتِه وكينونته، وأيضا مادة الحوار ذاتها، لذا فإن مراجعة ذواتنا ومعرفة ما هو في مستطاعنا القيام به أمر مُهم للغاية. لأنه يُمَكّننا من "تحيين" أنفسنا من خلال "تحيين" أفكارنا من

[1]) بوعرفة عبد القادر، **أوراق فلسفية**، التريكي دفاعا عن الفلسفة دفاعل عن التراث،عدد١٥ دار الثقافة العربية القاهرة.. ٢٠٠٨. المثقف العربي حسب الأستاذ بوعرفة عبد القادر ينتابه شعور بالماضي وتراثه كانتماء وتاريخ، وشعور بالعصر وحضارته كتحدي، وهو ما ولّد في ذهنه إشكاليات لا حصر لها تعبر عن المعاناة الفكرية التي يعيشها في ظل الإغتراب. وهو مطالب بأن يتخذ قرارا صارما في ذلك.

جهة، ومن جهة ثانية يسمح لنا بالإنخراط الفعّال والإيجابي في التفكير الكلّي الذي يُحرّرنا من كل ما هو "هَوَوي" في الفكر العربي([٢]). لذلك فإنه يتعسّر قيام ثقافة حوار ما لم نفتح ملفات ذواتنا القديمة وندخل معها في حوار مطوّل يشبه تماما ذلك الحوار الذي أقامه "هيدجر" مع الفلسفة اليونانية. والهدف من كل ذلك التخلّص من بعض الإجابات الجاهزة عنها والتي تبدو في أغلبها مُريعة. لهذا السبب لم يتردّد "هيجل" في القول إن عظماء الرجال هم الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة وما هو ضروري فيها([٣]). الفيلسوف أو المفكر العربي اليوم مطالب بأن يفتح ملفات الماضي ليعيد للثقافة العربية لحظة شبابها مثلما فعل "نتشه" و"هيدجر" مع الثقافة اليونانية، وهو مدعو في كل لحظة أن يدخل في صراع تأويلي مع النصوص القديمة مستنيرا بكل مغانم الحداثة الراهنة، ومن تحوّلات العالم الكبرى، والثورات العلمية والثقافية التي تحْدث بجانبنا. لقد بيّنت الدراسات المعاصرة لبعض مفكرينا([٤]) أنه لا جدوى من نقاش وحوار مع التراث يقوم على استدعاء المقابلة بين "الدين" و "الحداثة"، أو بين "الإسلام" و"الغرب"، وكأننا نتموقع خارج أفق "الحداثة الغربية"، وهنا لا مفرّ من فهم "الحداثة" على أنها نموذج للحياة أكثر منها برنامجا اخترعته مجموعة معينة لتفرضه على مجموعات أخرى، فنحن مُنقادون طواعية أو كراهية إلى هذا اللون من التفكير الذي ما ينفك هو أيضا يراجع ويستأنف نفسه في كل لحظة. نحن في أشدّ الحاجة إلى المغامرة والمخاطرة التي بإمكانها لوحدها أن توجد لنا حقولا مناسبة لطرح تساؤلات جديدة، ولجعل كل ضروب الإستشكال ممكنة في ثقافتنا. لذلك لا يتردد "محمد أركون" في القول إن رواد النهضة والثورة في عالمنا العربي لم يخاطروا أبد بالقيام بدراسة نقدية للدين على طريقة "ماكس فيبر" أو "فولتير" أو "مونتاني" ولم يتجرأوا على إيجاد تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة([٥]). ولكن ما علاقة العودة إلى ذواتنا العميقة بثقافة الحوار؟

---

[٢]) أنظر كتاب المسكيني فتحي. **الهوية والحرية**. نحو انوار جديدة جداول للنشر والتوزيع،ط١.لبنان ٢٠١١. هو مصطلح يستخدمه الفيلسوف فتحي المسكيني في مقابل "الحيوي". "الهوية هي ما نحن عليه دون أي جهد وجودي خاص في حين أن الذات هي ما نستطيع أن نكون" ص١٣. وقد صرح في بداية كتابه أن الغرض من فلسفته هو "نحو نقد حيوي للعقل الهووي " ص.١٠. فحوار الهويات المثقل بالإجابات الجاهزة غير ممكن،بل هو عائق أخلاقي أمامنا، والحوار الوحيد الممكن هو الحوار بين الذوات الحرة بعيدا عن سؤال"من نحن".ص١٥

[٣]) هيجل فريديريك. **العقل في التاريخ**.ج١، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام مراجعة فؤاد زكرياء، دارالثقافة للنشر والتوزيع.القاهرة١٩٨٦.ص٥٣

[٤]) حسن حنفي، فتحي المسكيني، محمد عابد الجابري، محمد أركون وغيرهم وإن اختلفت أراؤهم ووجهات نظرهم فإنهم متفقون على ضرورة التخلص من النزعة التقليدية في التعامل مع التراث

[٥]) أركون محمد.**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،ط٣ بيروت ١٩٩٨. ص٢٣٨

إن من شرط حضور ثقافة الحوار هو توفّر مادة الحوار نفسها وهي الإنتاج الفلسفي والفكري في قضايا الحياة والمجتمع والدين والفلسفة، وفي كل ما يتعلق بمشاكلنا الراهنة ومن خلاله نعبّر عن مواقفنا إزاء ما يفاجئنا به المستقبل. وما دمنا في حالة أزمة روحية- وإن كانت الأزمات جزءا من صيرورة التاريخ- فإن ذلك يفرض علينا العودة إلى محطات معينة من تاريخنا قد تُمثل مصادرا أساسية لأنفسنا يمكنها أن تشكل النقطة التي منها ننطلق، و"البداية التي تدفعنا إلى تجريب جذري لإمكانية التفلسف التي نملكها بحسب وضعنا الحالي"([٦])، حينها يمكننا الحديث عن استئناف بحث فلسفي كان قد شرَع فيه أسلافنا في أفق الفكر الفلسفي المعاصر. إن وجودنا التاريخي الحاضر كأمة عربية لم يعد قادرا على جعلنا قادرين على تملك مصادر ذواتنا، ولا نبالغ إذا نحن قلنا إننا لا نملك علما وإجابة مناسبة تجعلنا ننخرط في الحوار كشريك وكندّ في الواقع الإنساني ككل. فالإعتماد على شيء آخر كما يرى"هيجل" يفضي إلى إحالة وجودي على ذلك الشيء الآخر، ولا يمكنني حينها أن أوجد في استقلال عن شيء خارجي([٧]).

لعلّ كثيرا من الدراسات الجادة لتراثنا العربي تؤكد أن ما ميّز الثقافة العربية هو الإختلاف وشدة التنوع، وقد يكون ذلك مطمئنا لغرس مستلزمات الفكر الحر والنقاش العمومي لقضايانا([٨]). أفلا يحق لنا معرفة مظاهر هذا الإختلاف والتنوع؟ أليس من حقنا أن نعرف "الفارابي" معرفة حقيقية بعيدة عن ما تُصَوِّرُه لنا النظرة الإستشراقية، تلك التي يزعم أنصارها أن الفارابي هو ذلك الفيلسوف الذي حاول أن يُقلّد أفلاطون في فكرة المدينة الفاضلة ولم يستطع؟ ألا يحق لنا أن نستدعي ابن رشد وما كتبه عن الحقيقة الكونية وموضوع التسامح وحق المتقدمين على المحدثين و"كيفية شكرهم، وكيف ينزلون منهم منزلة الآباء من الأبناء"([٩]).

---

[٦]) المسكيني فتحي. **فلسفة النوابت**، دار الطليعة للطباعة والنشر،ط١ لبنان ١٩٩٧.ص١٢

[٧]) هيجل فريدريك. **العقل في التاريخ**.ج١، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام مراجعة فؤاد زكرياء، دارالثقافة للنشروالتوزيع. القاهرة١٩٨٦.ص ٨٧

[٨]) التريكي فتحي ، **فلسفة الحياة اليومية**، الدار المتوسطية للكتاب ط١، تونس٢٠٠٩. ص ١٥٧

[٩]) ابن رشد أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. ص١٠. أنظر فتحي المسكيني. فلسفة النوابت، وقد قدم فيه طرحا وافيا وكافيا تحت عنوان ابن رشد والإستعمال العمومي للعقل، وكذلك كتاب الهوية والزمان تأويلات فينمنولوجية لمسألة "النحن" في مقال عنوانه" ابن رشد والإغريق: كيف حل فلاسفتنا مسألة الآخر؟ وهو مقال على درجة عالية من العمق يتناول فيه مفهوم الدهشة عند ابن رشد والتي حملته على التفلسف وهي دهشة من نوع خاص لأنها تتعلق بنحو مبتكر من الإندهاش ألا وهو الإندهاش من واقعة الإغريق أنفسهم، ثم كيف كانت نظرة ابن رشد إلى اليونان، ونعتقد أن المؤلف تمكن من ممارسة نوع من التوليد بعد عملية تأويلية جذرية نحسبها ضرورية في هذا الزمن الحرج، الذي رسخ لنا الإستشراق فيه ابن رشد كشارح لأرسطو فقط. أو ما صار يعرف عندنا ب"الشارح الأكبر"

المتأمل للحالة التي نعيشها اليوم، والزخم الفكري والعلمي الذي يحيط بنا من كل صوب دون أن تتوفر لنا القدرة على استيعابه يدرك بحق حاجتنا الملحّة لضرورة الطمع في المشاركة في التاريخ الإنساني، خاصة بعد التحول السريع في الغرب ذاته، حيث لم يعد يتمتع بذلك "الوعي السعيد" بنفسه أو بتلك "القداسة" التي كانت له في عصر التنوير. لقد صار يَجْلِد نفسه عَلَنا أمامنا وهو ما يحفّزنا أكثر على بذل مزيد من الجهد الذي به نؤمّن انتقالنا من تراثنا وأصالتنا إلى ثقافة الحرية و الحوار. لقد آن الأوان لأن نبتعد عن كل تبذير فكري يروم إلى النزوع إلى الإنفعالات القومية والدينية ووُلُوجنا في معارك وهمية حدودها الكبرى علاقة السؤال الديني بالسؤال الفلسفي([١٠]). وهو ما يجعلنا على قناعة لا حَدّ لها من ضرورة العمل على البحث عن دور كوني لنا، من أجل حضور تاريخي في أفق الفكر الإنساني المعاصر.

٢- الحرية كأفق لترسيخ ثقافة الحوار:

يُجاهر "كانط" في كتابه" نقد العقل الخالص" أنه لا يمكننا أن نتعلّم الفلسفة، بل فقط يمكننا تعلّم التفلسف([١١]). أي أن نتمرّن على استعمال مبادئ العقل الكلية في المواقف التي تُعرَض علينا، ومنح العقل الأحقّية التامة في فحص هذه المبادئ والحكم عليها.أي أن فعل التفكير الذي يقوم على استعمال ملكة العقل سيتأسس على مبدأ الحرية. ماذا يعني هذا؟ يُفهم منه أن التعلم ذاته بالنسبة إلى العقل هو ضرب من ممارسة الحرية، ما دمنا لسنا مطالبين بتعلم الأنساق والمذاهب الفلسفية، وما دامت الفلسفة هي مجرّد فكرة علم الممكن غير المعطى والفيلسوف ليس صانعا لدى العقل إنما هو المشرع له(Le Législateur de la raison)([١٢]).

إن مثل هذا الكلام يبعث في نفوسنا نوعا من الطمأنينة، وإن كانت سلبية إلاّ أنها تدعو إلى وجود أمل كبير في إمكانية الإنفتاح على العالم. واستئناف البحث في الفلسفة بوصفها ضرورة عملية، بل إن شئت "حكمة عملية". لقد بذل نفر من المفكرين([١٣]) والمشتغلين على الترجمة من العرب مجهودات ضخمة -كلّ في تخصصه- في نقل الفكر الغربي إلى اللغة العربية. ولاشك أن هذا

---

[١٠]) المرزوقي أبو يعرب ، طيب تيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، دار الفكر،ط١ سورية٢٠٠١. ص٨٠ وما بعدها

[١١]) kant Emmanuel. **critique de la raison pure**.PUF 10édition ,Paris 1984 .p561

[١٢]) Ibid.561

[١٣]) زكي نجيب محمود، مطاع صفدي، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، فؤاد زكرياء وغيرهم

وسّع بشكل واضح قبول الفلسفة في عالمنا العربي، ونفوذها إلى نفوسنا العميقة ولو بصورة مؤقتة. صحيح أننا لم نتورّط بعْد في المشكلات الكبرى الخاصة بكينونتنا ولم نستطع أم نُوجد "دازين"([١٤]) لذواتنا لها القدرة والجرأة على وضع الأسئلة المناسبة لانتظاراتنا. لكن ذلك لا يقطع بالقول أن هذا العجز دائم، وهو قدرنا المحتوم. فالمحاولات الفلسفية اليوم تحاول أن تتجاوز ما هو مدرسي وتعليمي نتيجة الإخصاب المتنامي لكثير من النقاشات الفلسفية الحاصلة اليوم. ونتيجة اتساع دائرة الحرية التي أصبحت فعلا ضرورة فكرية أولا وقبل كل شيء. وهو ما يُرسّخ لبناء ثقافة الحوار رغم المشكلات التي لا زال يردّدها مفكرونا والمتعلقة أساسا بعشوائية الترجمة التي أدت إلى التراكم الفلسفي، الذي لا يعبّر دائما عن احتياجاتنا وإلى ظهور مسائل نظرية زائفة معرفيا وذات وقْع إيديولوجي، وكذا الدخول في مشكلات المصطلح الفلسفي العربي وغياب الإتفاق بين المترجمين([١٥]). وإن كنا لا نراه سلبيا دائما على هذا النحو، لأن الواقع الذي نحياه اليوم والفضاء الذي نتحرك فيه يجعلنا قادرين على استيعاب كل هذا الجدل الإصطلاحي والإختلاف الذي يُخصِب أكثر مما يفرق ويشتت، بل لعلنا اليوم وأكثر من أي وقت مضى نحتاج إلى مثل هذا الصراع الإصطلاحي والتأويلي للنصوص سواء تلك التي تتعلق بذواتنا القديمة أو بذواتنا الجديدة في أفق الحداثة الراهنة. وبإمكان هذه الحرية أن تدعونا إلى التفكير مع الفلاسفة والدخول معهم في "حوار مباشر" عبر ما نعانيه من مشكلات، وعدم التعجّل في أحكامنا على التراث أو على ثقافة عصرنا، حتى تصبح أفكارهم ممكنة بيننا. وحتى نستيقظ كل لحظة للبحث عن أسس جديدة تُحقق مشاركتنا في التاريخ الإنساني. بل إن كثرة المحاولات الفلسفية هي التي يمكنها أن تُحدّد نوع الفكر الذي نحتاجه في الوقت الراهن، لأنها تجعل الفلسفة حاضرة بيننا، ومن ثم التورّط في التفكير في كل ما يمكن أن يغيّر أنفسنا، وهو ما يسمّيه "محمد وقيدي" "جرأة الموقف الفلسفي"([١٦]). قد يكون الشك عند مونتاني(١٥٣٣-١٥٩٢) أنْفع لنا من الشك عند "ديكارت" في المرحلة الراهنة، والشك المطلق في العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها كما يقول حسن حنفي([١٧]). لكن السؤال الوجيه الذي ينبغي طرحه هنا هو هل يمكن فعلا للفلسفة أن تكون طريقا ضامنا للحوار؟ ماذا لو اعتذرت الفلسفة عن هذه المهمّة؟ الإجابة الطريفة لفتحي المسكيني كانت مايلي"...**من أجل ذلك لا يمكن للفلسفة أن تفيدنا إلا في التحرر من طبقة**

---

[١٤]) Dasein كلمة ألمانية وضعها "هيدجر" للتعبير عن بنية الكينونة المقيمة في العالم

[١٥]) المرزوقي أبو يعرب ، طيب تيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، دار الفكر،ط١ سورية٢٠٠١. ص ١٥٧

[١٦]) أنظر وقيدي محمد . **جرأة الموقف الفلسفي**. أفريقيا الشرق المغرب ١٩٩٩

[١٧]) حسن حنفي . **في الفكر الغربي المعاصر**.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.ط٤، لبنان ١٩٩٠ص.٢٣

معينة من أنفسنا، وليس من "آخر" بلا صفات.إن أنفسنا متعبة بإجابات هووية لم تعد قادرة على تأمين علاقتنا بالعالم. وذلك بخاصة بسبب أنها قد تولّدت من ردّة فعل سياسية إزاء الأجنبي أكثر منها نموا روحيا ومدنيا خاصا. وبالفعل في كل ركن من أنفسنا الحالية، في المدرسة، أو في الإنتاج أو في السلطة، تبرز الهوية كواقعة ثقافية لا سند لها سوى إرادة الهوية. لكن إرادة الهوية وحدها لا تكفي لتحرير الإنسان من تصوراته السقيمة عن نفسه"([18]). معنى هذا أنه لا ينبغي أن نعوّل كثيرا على الفلسفة في تحريرنا الكامل لأنفسنا، أو التحرّر الكلّي، طالما أن الإجابات الهووية تستبق كل جهد نقوم به فتعطّله، إنها في الأساس إجابات جاهزة هي ألصق ما تكون بذواتنا، وتمثّل عوائقا يجب تجاوزها لبلوغ الحرية، هي إن شئت لم تنشأ عن فكر داخلي خاص بنا بقدر ما هي ردّ فعل سياسي إزاء الأجنبي ممثّلا في المستعمر، أو الغرب الذي كرّس فلسفة التعالي واعتبر الإنسان العربي مجرّد أهلي(indigence) فانعكس ذلك سلبا على الشعور العربي متسببا في تكوين عقدة ومركب نقص([19]). الحقيقة المؤسفة أن هذا الإستعمار مثّل في لحظة معينة طريقا وجسرا لنقل الحداثة إلى شعوبنا، فكانت معرفتنا للتقنية والتقدم العلمي عن طريقه، وعلى ذلك فعلاقتنا به كانت دائما متوترة ومزدوجة، كيف يمكن أن نتحرّر بالسيف الذي كان موضوعا على رقبتنا؟ الإجابات الجاهزة تحُول بيننا وبين أي تقدم مأمول في حياتنا، لماذا؟ لأن سؤالنا" من نحن" يوفّر لنا راحة كسولة نستكين إليها، لا عَنَاءَ فيها طالما لدينا إجابات جاهزة عن ذواتنا وعن كل شيء. نحن أمة يملؤنا الإنتماء إلى هذا التراث القديم، نحن أمة من أفضل الأمم ودينها أعظم الأديان، فلا غرابة إذن أن نجد بين مؤلفاتنا" المستقبل لهذا الدين"، و" ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، وغيرها من الأفكار الهوَوَية التي تُرسِّخ الجاهز من الأجوبة. لكن عندما نقول" من نكون" هنا يتغيّر الحال: أيّ نوع من الشكل الذي ينبغي أن نتخذه لأنفسنا في أفق هذا الوجود الإنساني ككل؟ ما هي إمكاناتنا وما هو المستطاع الذي في حوزتنا ويمكن القيام به في الحاضر؟ هنا ينفتح الأفق واسعا لبروز معنى معين لكينونتنا، أي أن نكون على نحو ما، فتصبح لنا طريقة معينة في الكينونة. حينها يمكن أن نتخفّف من عبئ وثقل هذه الإجابات الجاهزة ويصبح في مقدورنا أن نستأنف البحث في أنفسنا وفي مشاكلنا، تماما مثلما يحاول الجنين أن يتخلص من الغشاء الذي يسكنه، فلا يرى النور إلا

---

[18]) المسكيني فتحي. **الهوية والحرية**. نحو انوار جديدة جداول للنشر والتوزيع،ط١.لبنان ٢٠١١. ص ١٤-١٥

[19]) بوعرفة عبد القادر، **أوراق فلسفية**، التريكي دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن التراث،عدد١٥ دار الثقافة العربية القاهرة٢٠٠٨

بعد أن ينتزعه. وما هو التجديد إن لم يكن تساؤلا عن معنى الإنسان وعن طبيعة الرؤية التي ينظر بها إلى نفسه وإلى ما يَفِد إليه من حاضره؟

الإجابات الجاهزة تقف عائقا أخلاقيا أمام كل محاولة لبناء حوار جاد، لأنها تمنعنا من كل ما يجعلنا ننتسب إلى الحياة. وتُعطّل ما في مستطاع أجسامنا وأذهاننا القيام به والمشاركة في الفكر الإنساني بكلّ ما نملك، فلا عجب أن كان "جيل دولوز" يلحّ دائما على أنه لا يكتُب ضدّ شخص أو ضدّ شيء معين، إنما يكتب ضدّ الفكرة الجاهزة. ونحن نكتب دائما ضدّ الأفكار الجاهزة اعتقادا منا أنها توفّر ملاذا آمنا– وإن كان وهميا– للتخفّي والهروب من النفس والواقع. وكلّ من يدافع عن الجاهز من الأجوبة هو يدافع في الأصل عن سقف معين يُوفّر له ظلا أخلاقيا و نفسيا يجد راحته فيه. فلا تنتابنا الدهشة من هذا العنف والإرهاب الذي أصبح يقْتَات على دماء الكائنات البشرية. إن وراء كل عمل إرهابي أجوبة "هووية" توفّر لصاحبها الراحة الكافية للإقدام على الموت، وما هذه بشجاعة، لأن الشجاعة على صنع الحياة أصعب وأقوى من الشجاعة على الموت. لقد وُجِدَت الشعوب العربية نفسها مضطرّة إلى الدفاع عن نفسها ضدّ الإستعمار، والعمل على تحقيق استقلالها وحريتها وبالتالي دخلت في عداء متبادل مع الغرب، وتحوّلت إلى عدوّ سياسي للغرب. والغرب يتصوّر عجزها التام عن إمكانية استيعابها للحداثة وسهولة الإنتماء إليها، لأن الحداثة صنيع غربي لا دخل للشعوب الأخرى فيه، وبالمقابل تحاول الشعوب العربية أن تشدّ انتباهه ولو لِلَحْظة حتى يُنْصِت إليها لتُعَرِّفَه بحقيقتها، فتكون النتيجة أن هذه الحروب الطويلة مع الغرب لم تحقق أمَل العرب في الإعتراف بهم كأمة لها هذا الإرث العظيم من التاريخ، وهنا تتسع الهوة بينهما. فيعود صوت الذات العربية إلى نفسها الواهنة والمثقلة بكل أعباء الماضي والحاضر، فتصبح سلوكاتها في الحياة من قبيل ردود الأفعال على كلّ ما يفاجئها به المستقبل، فلا تساعدها الفلسفة على التحرّر بل تقودها إلى "الخطاب المغلق" وهو الخطاب الهووي([٢٠]). فأين نقع على مثال لشعب مريض استطاعت الفلسفة أن تردّ له عافيته المفقودة كما تساءل "نتشه" ذات مرّة ؟

٣–لا حوار دون تسامح:

[٢٠]) المسكيني فتحي. **الهوية والحرية**. نحو انوار جديدة جداول للنشر والتوزيع،ط١.لبنان ٢٠١١.ص ١٧

لعلّ الخوض في النقاشات الفلسفية عن التسامح لدى الأمم السابقة يدخلنا في مطبّات فكرية مغلقة قد تعقد أزمتنا الراهنة أكثر مما تساعد على حلّها، إلا إذا أردنا استئناف نهضتنا السابقة، حيث يصبح الغوص في كُنْه ذواتنا القديمة مُساعدا لنا على تشوّف المستقبل. وحيث يكون الهدف الأقرب هو جعل حياتنا ممكنة، أي ممارسة التفلسف([٢١])، لا بغرض إرضاء انتظارات مزيفة لأنفسنا، أو الولوج في عراكات فكرية تستنزف قُوتَنا العقلي، وتُهدِرُ طاقاتنا الجسمية والروحية معا، خاصة في الوقت الراهن، إذ أصبحت فيه الكتابة ضرورة مصطنعة ومتكلَّفة وليست حركة إيجابية تمتشق كل ما نعشقه. فإثارة مشكلة التسامح في فضاء ثقافة الحوار يتأسّس على قناعة ولو مؤقتة بأن الفكر مُطالب اليوم وأكثر من أي وقت مضى أن يبدع أساليب حياة جديدة. وسواء بلغنا ذلك أم لم نبلغه فنحن مدعوون على الأقل للمشاركة في صناعة مثل هكذا نقاشات جادة والسعي إلى بلورة أفكار معينة، ثم نتركها للحياة كي تُقرّر أهميتها وأولويتها. بأي معنى يمكن لنا أن نفهم التسامح في حياتنا الراهنة؟ وأيّ تسامح نريد؟ وهل يمكن للتسامح أن يصبح ممكنا بيننا وبين غيرنا؟

ينبهنا "جيل دولوز" دائما أنه من الحقائق التي ينبغي علينا معرفتها أنه "داخل المشكلات يُصنع تكوين الحقيقة"([٢٢]). إذ لا يكفي أن يعترف الجميع أن الأهمّ في كلّ نقاش فكري أو فلسفي هو المشكلات، استنادا إلى نظرة كسولة تعتبر المشكلات مجرّد حركة عابرة وعارضة سرعان ما يبدأ زوالها بظهور الحلول، بل إن المشكلات تتمتّع بكفاية تامة لنفسها. فالحل له دوما حقيقة يستحقها بحسب المشكلة التي يجيب عنها، وللمشكلة دوما الحل الذي تستحقه بحسب صِدْقها أو كذبها الخاص([٢٣]).ماذا يعني ذلك؟ يعني أن المشكلات سواء كانت عملية أو تأملية ليست مجرد ظل لحلول موجودة على نحو مسبق، لكن على العكس من ذلك أن الحل الممكن يتعيّن في إطار المشكلة بما هي مشكلة. فكما نحيل الصدق والكذب على الحل، مطالبون أيضا بإحالته على المشكلة، خاصة إذا علمنا "أن الناس في الواقع يفكرون عادة تحت تأثير الصدمة أكثر مما يفكرون

---

[٢١]) الدفاع عن الفلسفة هو دفاع عن التراث .هكذا يقرأ الدكتور بوعرفة عبد القادر فكر فتحي التريكي. لأن التراث لا يُسمى تراثا إلا متى تم إخضاع للفلسفة والتراث إذا لم يكن في ظل الفلسفة بقي كالصنم لا يتحرك ولا يُحرك ويتجه نحو الأرشفة والتحنيط .أنظر بوعرفة عبد القادر، التريكي دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن التراث. **أوراق فلسفية** عدد١٥، دار الثقافة العربية القاهرة ٢٠٠٨

[٢٢]) دولوز جيل. **الإختلاف والتكرار**. ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة ط١، لبنان ٢٠٠٩. ص٣١٩

[٢٣]) نفسه. ص٣١٤

باندفاع ذوق ما"([٢٤]). فالمشكلات ليست معطيات نستظهرها عند الحاجة، وقد لا نبالغ إن قلنا أن المشكلات وحلّها يقفان على عتبة واحدة. بل هي وضعيات مستعصية تخترقها الصعوبات التي تظهر وتشتدّ لتصل إلى حد معين وقوة انفعال ما، حيث تتردّد الذات بين النفي تارة والإثبات تارة أخرى أو السكوت في حالة من الحيرة والرّيبة في حالة ثالثة. حينها نقول أن المشكلات تنتظر إجابة. ولذلك لم يكن ما آمن به"ماركس" خاطئا تماما لما أكّد أن البشرية لا تطرح على نفسها إلا المشكلات القادرة على حلّها. إذن يمكن القول بصورة مؤقتة إن تاريخ الإنسانية هو تاريخ تكوين المشكلات، ولعلّ أغلب الإلتباسات المتعلقة بمناقشة القضايا الفلسفية والميتافيزيقية حسب"برغسون" مَرَدّها إلى المشكلات التي أُسِيءَ طرْحها" إن المشكلات الحقيقية الكبرى لا تَنْطرح إلا حيت تُحل"([٢٥])les vrais grands problèmes ne sont posés que l'orsqu'ils sont résolus

من كل ما سبق يمكن القول أن التسامح بما هو مشكلة تُطرح في إطار كلّي تسمح لذواتنا بتكوين رؤية واضحة تساعدها في النظر إلى الأمور. أوّلا علينا أن نكون أكثر تسامحا مع الفلاسفة و أفكارهم التي تعبّر عن تجاربهم وانفعالاتهم في أفق أزمات عصورهم، وكيف كانت رؤيتهم إلى المشاكل التي لا نبالغ إذا قلنا أن بعضها مشابه لمشاكلنا اليوم. التسامح مع الفلاسفة يحقّق وُجودَهم معنا من خلال طريقتهم في تحديد ما هو في مستطاع الإنسان لذلك قد نكون اليوم أكثر و أشدّ حاجة من أي وقت مضى إلى حضور فلاسفة من أمثال "كيركغارد" و"نتشه" و"هيدجر" و"هيجل" وغيرهم. نحتاج إلى قليل من التسامح مع الفلاسفة حتى يصبحوا ممكنين فيما بيننا وحتى تكون الفلسفة حاجة يومية لعقولنا([٢٦]). رغم ما نعدّده من اختلافات بينهم في حين أن ما بينهم من فروق أمر متشعّب وملتبس بشكل لا حدّ له. الإختلاف إذن سعي إلى تخصيب إمكانيات العقل لا افتعالا للعداوات الوضعية بين الفلسفات. لسنا هنا بصدد بحث عن فلسفة تنحت لنا مفاهيما على شاكلة ما ظل يردّده "دولوز" فيما يتعلق بوظيفة الفلسفة ومشروعيتها التاريخية، ولسنا بصدد إبداع معنى جديد للتسامح، إنما نودّ أن نستأنف البحث فيه من خلال مراجعاتنا لذواتنا القديمة، والعودة إلى مصادر أنفسنا. وتحديدا الوقوف طويلا عند محطة كبرى في تاريخنا

---

[٢٤]) نفسه.ص ٢٦٩

[٢٥]) Bergson Henri .**la pensée et le mouvant** , 91e.édition. p.u.f.Paris.1975.p52

[٢٦]) المسكيني فتحي ، **فلسفة النوابت**، ، دار الطليعة للطباعة والنشر،ط١ لبنان ١٩٩٧. ص ١٩-٢٠

نلتقي فيها بـ "ابن رشد" لنتساءل من جديد، كيف كانت نظرة فيلسوفنا إلى هذه المشكلة؟ وكيف يمكن أن نناقشها في أفق الفلسفة المعاصرة، بل في إطار ما أصبح يعرف عندنا بـ "اليومي"؟

يقول ابن رشد:" ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقْبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه"([٢٧]). هذا النوع من التسامح الذي يرقى إلى منزلة العدل لا يمكن أن يتوفّر إلا لمن تملّكه "التفكير الكلّي" بالمشاكل الإنسانية، ولعلّه الفرق البيّن بين ابن رشد و"الغزالي"، بين من يفكر على مستوى وفي حدود "الملّة"، وحينها تسْتَظِلُّ أغلب مناقشاته تحت سقف العقلية العربية الإسلامية ، وما شهدته وقتها من تقلّبات فكرية وكلامية في تاريخها و التي انْفعل الغزالي لأزماتها ومِحَنِها، وبين من يمتدّ نظره إلى أبعد من ذلك ليشارك في التاريخ الإنساني ككل، فيُنصت إلى الآخرين ويُحاورهم قصد معرفة طريقة ونمط تفكيرهم في ترتيب علاقة الإنسان عندهم بالله والكون دون أن يدخل في صراع واهم ومُزيف مع واقعه. وهذه القدرة ليست متوفّرة لدى كل فيلسوف. أن تفكّر على نحو تتسع فيه نفسك لقبول" الآخر" أو لقبول مواقف" الغير" واحترامها. وأبعد من ذلك أن تلتمس لغيرك المعاذير، أليست هذه بمعنى ما هي المغامرة الفلسفية الحقّة؟ لقد تأسّف الفيلسوف"شبنغلر" كثيرا على الحالة التي اكتسحت الحضارة الغربية حيث أصبحت تمتزج فيها الفلسفة بالوعظ والثرثرات التي تزهو بها قاعات المحاضرات، ولم تعد قادرة على إنجاب فلاسفة متميزين، لقد"هبطنا – حسبه- من المرتفع الذي يُطلّ منه العصفور على العالم إلى مستوى الضفدع؟"([٢٨]). إذا كان هذا وصْفه للغرب، فما نقول نحن عن حالتنا الراهنة؟ إن "تهافت الفلاسفة" ([٢٩]) حسب "ابن رشد" كان على درجة عالية من القسوة في إصدار أحكامه على المتكلمين وعلى الفلاسفة اليونان أو فلاسفة الملّة "كالكندي" و" الفارابي" و"ابن سينا". لأنه أَخَذهم على وجه واحد من منطوق القول، وظل يبحث في حُججهم من جهة بُطلانها، عِوضَ أن يتأوّلها ويُصوّبها. وكان الأجدر أن يلتمس لهم الأعذار. موقف ابن رشد هذا هو استشعار إشكالي خطير ومنعطف فكري غير مسبوق، لا نبالغ إذا قلنا أنه يكاد أن يكون متفردا في معناه. لأنه ضرْب من "تحيين" الفكر والفلسفة وقتذاك، أي أنه شعر بالحاجة إلى استدعاء

---

[٢٧]) ابن رشد أبو الوليد محمد .**تهافت التهافت**. القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا،ط١ دار المعارف ١٩٦٤. ص٣٦٩

[٢٨]) شبنغلر أسوالد. **تدهور الحضارة الغربية**،ج١، ترجمة أحمد الشيباني،منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٤. ص١٠٩

[٢٩]) تهافت الفلاسفة. كتاب الغزالي المشهور في الردّ على المتكلمين وخاصّة الفلاسفة الذين لم يَسْلَموا من تكفيره لهم في مسائل عديدة من الملّة.

فلاسفة اليونان، وبالحاجة إلى طرح مشاكل عصره انطلاقا من قبول ثقافة "الآخر". وربما كان علينا أن ننتظر " نقد العقل الخالص" و"ظاهريات الروح" و"رسالة لوك في التسامح" وغيرها من المؤلفات لنخوض في هكذا نقاشات. إن "إكراه الطارئ" والحالات العارضة بتعبير" دولوز"([٣٠]) هي التي كانت وراء التفلسف،فليست الفلسفة ضرورية إلا بالقدر الذي يتوفر" العنف" القادر على إجبارنا على التفكير في مقابل الفكر المطمئنّ الذي يقنع بما دون الفحص. في كتاب" فصل المقال" لابن رشد تتكرّر كثيرا كلمة"يُعذر" و"معذورا" وكل ما يحمل معنى "المخالف" من الرأي، أو المغاير لنا. "...و يشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين"([٣١]). وفي موضع آخر "و يشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا"([٣٢]).فنظرة ابن رشد إلى "الآخر" أو "الغير" تتجاوز حدود الملّة التي ينتمي إليها، فمن أين استمدّها إذن؟ واضح أن انخراط ابن رشد في "الفكر الإنساني الكلّي" جعله يتحرر من كل "محلّية" عربية، وأنه كان يشعر بمعنى ما أنه مورّط مع الآخر في قضايا الإنسان بما هو إنسان، وأن المسائل التي طرحتها الفلسفة اليونانية مُمَثّلة خاصة في أفلاطون وأرسطو لم تكن متعلقة باليونان لوحدهم، وليست فقط من شأن الإنسان اليوناني الذي يتحدّد بالموقع الجغرافي في الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، إنها لا شك مدعوّة إلى استفزاز"عقل الملّة" ليُعيد النظر فيها وفي قيمها، ومن ثم يصبح المستقبل أمامه ممكنا. فالإنسان لا يجد كفاية ماهيته من ذات نفسه وبشكل مباشر في لغته الخاصة، "بل إن أي شعب تاريخاني لا يكون إلا انطلاقا من حوار لغته مع اللغات الأجنبية" هكذا عبّر عنها "هيدجر"([٣٣]). الواقع أن نصوص ابن رشد كثيرة في القول بضرورة الإستعانة بآراء المتقدمين ولو كانوا غير مشاركين لنا في الملّة، فما كان موافقا للحق قبلناه وسُررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم([٣٤]). ومن باب "عالمية الأفكار الرشدية" ومواقفه التسامحية أن "النظر في كتب القدماء واجب بالشرع"([٣٥]). ولعلّه السبب في شهرة ابن رشد بين المسيحيين كما يقول برتراند رسل: "و بين الفلاسفة المسلمين فيلسوفان جديران بالإهتمام الخاص أحدهما فارسي، والآخر إسباني، وهما "ابن سينا"

---

[٣٠]) دولوز جيل، **الإختلاف والتكرار**، ترجمة د. وفاء شعبان. ص٢٤

[٣١]) ابن رشد أبو الوليد محمد ، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**. دار المشرق لبنان ١٩٨٦.ص٤٣

[٣٢]) نفسه.ص٤٨

[٣٣]) هيدجر مارتن. **الكينونة والزمان**. ترجمة فتحي المسكيني. مراجعة اسماعيل المصدق،دار الكتاب الجديدة المتحدة تونس ٢٠٠٩. ص ٣٠

[٣٤]) ابن رشد أبو الوليد محمد ، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال** ص٣٣

[٣٥]) نفسه. ص ٣٣

و"ابن رشد"، وأوّلهما أشهر من زميله بين المسلمين، على أن ثانيهما أشهر من الأول بين المسيحيين"([٣٦]). وعلاقة "تهافت الفلاسفة" بـ "تهافت التهافت" تشبه إلى حد كبير علاقة وجهين ثقافيين لعقلية عربية إسلامية واحدة، إحداهما تنزع إلى رفض المواقف المخالفة والتصدّي لها بهدف حماية الملّة، وخوفا من فسادها بتأثير الفكر الغريب عنها وهو الفلسفة اليونانية،و الثانية تحاول أن تقلّل من خطر الوافد من اليونان، وتعتقد أنها طريق آخر للحقيقة لا ينبغي إبعاده طالما يتفق مع الغاية التي تسعى إليها الملّة. وفي مقال لزكي نجيب محمود"([٣٧]) عنوانه" ابن رشد في تيار الفكر العربي" يشبّه موقف بن رشد وموقف الغزالي بموقف عندنا في العصر الحالي. فالحالة السابقة تكاد تكون شبيهة بالحالة الراهنة،"**إن موقفنا في هذا العصر، شديد الشبه بالموقف الذي جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه، إذ العناصر الأساسية في كلا الموقفين، هي: شريعة يتمسك بها الجميع، ونتاج عقلي وافد من خارج، هو إما متفق مع ما ورد في الشريعة فلا إشكال، وإما مسكوت عنه في الشريعة فلا إشكال أيضا، وإما يناقض في الظاهر ما ورد في الشريعة، فلو كان بيننا ابن رشد يؤدي المهمة نفسها التي أداها في زمانه، لحاول أن يدحض منطق الرافضين حيث يراه باطلا، وأن يُبيّن أن مواضع الإختلاف لا تعدو أن تكون اختلافا في التسمية، مع اتفاق في مضمون المعنى**"([٣٨]). أعتقد أن مثل هذه المقارنة تحتاج إلى قليل من النقاش بغضّ النظر عن صاحبها الذي كانت له يد طويلة في الترجمة والتأليف، بل كان له "مشروع نهضوي" معين مثل ما لبقية مفكرينا. والحقيقة أن حالتنا اليوم على درجة لا نُحسد عليها من الضبابية والتّيه والضياع([٣٩]) والتردّد، لأن الذي يعلو صوته اليوم للدفاع عن الملّة لا يكاد يستوعب تماما هذه العلاقة المتوتّرة بين ذاته القديمة وذاته الجديدة. ومن يدعو إلى التحديث والتقدم و"قبول الآخر" هو كذلك ينطلق في أحسن حالاته من أفكار جاهزة، بعضها يتضمّن أن كل التراث آثم، وبعضها يقوم على فكرة انتقاء تعسّفي لأشياء دون غيرها، وبين هذا وذلك يغيب معنى الحياة، ويصبح إرضاء راحة انتظارات النفس أسمى ما يطلبه الإنسان، ولو كان وَهْما.و أغلب المواقف الفكرية([٤٠]) عندنا اليوم رغم ما بينها من خلاف واختلاف يصل حدّ اللاّفكر، يتفق أغلبها على التسليم بالنظرة الثنائية التي

---

[٣٦]) رسل برتراند ، **تاريخ الفلسفة الغربية**،الكتاب الثاني،ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة٢٠١٢.ص ١٨٧

[٣٧]) أنظر زكي نجيب محمود. **قيم من التراث**، دار الشروق القاهرة٢٠٠٠. ص ٢١ وما بعدها

[٣٨]) نفسه. ص ٤٣

[٣٩]) بوعرفة عبد القادر، أوراق فلسفية، عدد١٥، دار الثقافة العربية القاهرة ٢٠٠٨

[٤٠]) يلخصها حسن حنفي في كتابه قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، تحت عنوان ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد. ص ٦١ وما بعدها

تجعلنا دائما في مقابل "الغرب" وكأننا لم نَنْتمِ بعدُ إلى هذه الحداثة. وكأن "المسلم الأخير" – بتعبير فتحي المسكيني- يمكنه أن يفكّ ذلك الرباط مع الغرب ويتحرّر منه، ويعالج مشاكله بمنأى عن أفقه. الحداثة الغربية اليوم كواقعة لا تستشير أحدا في قبولها أو رفضها، وهي فُرِضت علينا ومُلزمون بالتفكير في أفقها. وهذا الذي يختلف فيه عصرنا عن عصر "ابن رشد"، ابن رشد كان ينتمي إلى حضارة عربية كانت قد استفادت من الثقافة اليونانية، بل من الثقافات الشرقية الأخرى، وتشكّلت على هذا الأساس، وحققت ما في مستطاعها انطلاقا من معنى ما أوجدته للحياة. وكانت مندفعة بشكل مريع للمزيد من الحياة، فكان ابن رشد يمثّل أحد ألوان هذا الشعور الرائع الذي نحن مدعوون اليوم إلى استدعائه، لا من باب المدح والفخر والإعتزاز بأنفسنا، لأننا أسرفنا كثيرا وبذّرنا جلّ نملكه من طاقات لا حدّ لها في ذلك،بل من باب استئناف أفكاره وأفكار من تقدّمه من فلاسفتنا مثل "الكندي" "الفارابي"،"ابن سينا" وغيرهم.و الدخول معهم في حوار وتأويل جاد في أفق ما نعيشه اليوم. وحتى نستثمر في مجال ثقافتنا بما يتيح لنا المزيد من الإنتماء إلى نادي الإنسانية ككل. وعِوَض أن نقف موقف المدافع عن تراثنا الذي يُمثل أحد أهم مصادرنا الأساسية، فإنه علينا أن نعمل على أن يكون هذا التفكير ممكنا بيننا في حياتنا الراهنة.أي أن نشارك به غيرنا، ونتورّط معهم في تشوّف المستقبل. إن مواقفنا اليوم على عمومها ليست سوى ردود أفعال باهتة على وقائع فُرِضت علينا أكثر من كونها "صناعة ذاتية" أو نمو روحي نبت تدريجيا في ذواتنا. وهذا يذكرنا بما كان يقوله "نتشه" من أن ثورة العبيد على السادة لا تقوم إلا نتيجة الشعور بـ "الذحل"([41]) الذي يتكوّن لدى العبيد و ينمو في ذواتهم، فتكون بذلك ثورتهم مجرّد ردّ فعل على موقف معين وليست نتيجة مصدر ذاتي وإرادة اقتدار داخلية، إنها دائما في حاجة إلى شيء خارجي يفرض عليها هذا الإنفعال. وبالتالي فإن مصدر هذه القيم الجديدة التي يبشّر بها العبيد هو الشعور بالعجز والحقد وحبّ الإنتقام.

٤–ثقافة الحوار واحتكار الحقيقة:

من المشاكل التي تظهر على الساحة الفكرية اليوم، والتي بدأت تدعو إلى التفكير مشكلة "الدين" وعلاقته بثقافة الحوار بمعنى هل يمكن قيام ثقافة حوار في ظل المؤسسة الدينية التي هي في الأصل مصدر قواعد وإلزامات تبدو مزعجة للكثيرين؟ بأي

---

[41]) الذحل Ressentiment وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان ولم يستطع أن يردها ويتشفى ممن قدمها لعجز فيه عن رد الفعل في الحال فتراح يتذكرها من بعد ويجترها بين حين وآخر، مما يزيد في قوة هذا الشعور، ويضاعف من طاقته. أنظر عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة،ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط١،بيروت ١٩٨٤. ص ٥١٢

معنى يمكن للدين أن يساهم في ثقافة الحوار بدلا من أن يفعل العكس؟ ثم لماذا نحن مضطرون في كل الأحوال إلى إقحام عامل الدين في مسائلنا الفكرية؟ وقد كان للثورات العربية التي حدثت في بعض الأقطار العربية دور كبير في إعادة هذا النقاش إلى "الفضاء العمومي"، خاصة بعد ظهور ألوان من الخطاب تعتمد الدين كمصدر رئيس لمعانيها ورسم أحلامها. وبرز جدل حاد بلغ حد"العنف" بين تيار "علماني" وآخر "إسلامي"، وهو في الحقيقة يعبّر عن الهشاشة التاريخية التي وصلنا إليها، حيث أصبح فيها التفكير عندنا نوعا من سوء الأدب. وبدل أن يسعى الفريقان إلى البحث عن معنى ما لحياتنا ووجودنا، أو محاولة تطوير مفهوم جديد عن المستقبل، اتجه كل منهما إلى محاولة استقطاب أكبر عدد من الأفراد ولا أقول المواطنين. فثقافة اللاّحوار التي سادت بين الطرفين تعبّر بصدق عن الوهن الذي بلَغَتْه الشعوب العربية في تناولها لمشاكلها، ومناقشة قضايا "الآخر" و"الغيرية" والديمقراطية"و "الحرية" بشكل أبعد ما يكون عن الجديّة، وفي أغلب الأحيان لمجرّد تفريج الهمّ وإرضاء زائف مستمرّ للنفس لا علاقة له بتغيير الواقع([٤٢]). وبدأت تظهر وتتشكّل عبارات جديدة مثل "الزعامة" أو الزعيم المخلّص والمنقذ، و"الحكم الراشد" و"المؤامرات الخارجية أو الداخلية" و"الولاء المطلق" وغيرها من مفاهيم تُكرّس الإستبداد بمعناه الحقيقي. التعبير الحر وظهور ثقافة حوار حقيقية تقتضي أوّلا أن نتمرّن على التفكير معا، وبالتالي تصبح الحقيقة قائمة على المشترك لا حِكْرا على جماعة دون أخرى. فلا الإسلام مِلْكا للحركات الإسلامية على تعددها واختلافاتها، ولا الحداثة مِلْكا للعلمانيين. لقد تعلّمنا من "كانط" أن الدين الكوني لا يصبح كونيا إلا إذا اعتمدَ العقلَ كصورة نهائية للتعبير عن نفسه، أي بقدر ما يعبّر عن نفسه بوصفه إيمانا حرا مفتوحا أمام أي كان([٤٣]). وأن يُؤمن الإنسان بشكل حر، لا يعني سوى أن يغيّر حياته إلى حياة جديدة مطابقة للواجب([٤٤]). ولعلّ المحمّديين (المسلمين) الأوائل عرفوا جيدا كيف يعطون لمعاني فردوسهم معنى على درجة عالية من الروحية رغم ما فيه من شهوات حسية([٤٥]). هذا هو الإيمان الحر الذي لا يمكنه أن يتحوّل إلى "عنف" على الإطلاق ما دام قائما على التجربة الذاتية التي لا ينبغي أن تكون متماثلة لدى الجميع. لكن كيف يتحوّل الدين أو الإيمان إلى عنف، بل كيف يصبح طريقا لرفض الآخر؟ كلّ من يُقدّم نفسَه مُمثلاً لسلطة الدين، وأنه القادر لوحده على الحكم على إيمان الآخرين هو يمارس نوعا من العنف إن

---

[٤٢]) حسن حنفي. **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**. ص ٢٢٠

[٤٣]) كانط إيمانويل. **الدين في حدود مجرد العقل**، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع،ط١،٢٠١٢. ص ٣٤-٣٥

[٤٤]) نفسه.ص ٢٦

[٤٥]) نفسه. ص ١٨٧

لم نقل يمارس الإرهاب بالمعنى الحقيقي. لأنه بذلك يُنصّب نفسه متملّكا وراعيا للحقيقة، في حين أن أفضل ما يمكن للإنسان أن يدّعيه في التفكير، هو فقط التمرّن أو التدرّب على توسيع دائرة العقل في ما يعرض له من مشاكل. وما يبلغه من حلول يبقى مؤقتا قابلا للتطور والتجاوز، بل الهدم أحيانا. كيف تصبح ثقافة الحوار ممكنة في مجتمع يعتقد بعض أفراده بضرورة العودة إلى الماضي لأنه تعيّنا للدين كلّه؟ والبعض الآخر يرفض هذا الموقف على اعتبار أن ذلك مجرد حلم جميل لا يمكن أن يتحقق أصلا؟

نعتقد أن ثقافة الحوار غير ممكنة ما لم نحافظ على مكاسب ومغانم الحداثة مُمَثّلة في الدولة والقانون،لأنه لا يمكن لأي حوار جاد مهما كان شكله أن يستعيض على الدولة بسلطة أخرى تتجاوزها. صحيح أننا مطالبون بتبيين خطر الإستبداد في الدولة وشكل القمع الذي مارسته في الماضي ولا تزال تمارسه، واحتكارها للعنف الشرعي كما يقول "ماكس فيبر". وقد بيّنت دراسات "ميشال فوكو " ذلك بالتفصيل، لكن ذلك لا يعني الدعوة إلى الإستغناء عنها بوصفات جاهزة يمكنها أن تعمّق جراحنا الراهنة. وقد يكون لـ"لوك" بعض الصواب عندما استثنى من التسامح – في "رسالة في التسامح"– كل الفرق والمذاهب الدينية التي تدين بالولاء لأمير أجنبي، أو لآراء تتعارض مع المجتمع الإنساني، أو الإلحاد والملحدين([٤٦]).

***استنتاج:**

إن ثقافة الحوار لا تصبح ممكنة إلا في ظل شروط معينة ترتبط بذواتنا من جهة وبالواقع الذي نتحرك فيه من جهة أخرى، بل إن طرح هذا النوع من النقاش يؤكد غيابه التام في فضائنا اليوم، قد نسعى عمليا إلى توفير كل ما يسمح بظهور معنى ما له في أفق الثقافة المعاصرة، لكن المسافة تبدو طويلة ومُضْنية في ظل التحوّل السريع الذي نحن مطالبون باستيعابه أولا، وفي ظل تحول الثقافة عندنا ولو بصورة مؤقتة إلى مهنة صحفية، فلم يعد القارئ العربي شغوفا بالمطالعة والقراءة نتيجة الكسل الذهني العام الذي طوّق العقول وأفسدها، بل صار يبحث عن "الأُكْلة السريعة" وهذا مُعادي لكلّ فكر جاد يبحث للحياة عن معنى ما يحياه. وحتى الطمع في المشاركة في التاريخ الإنساني لم يصبح ممكنا في تفكيرنا، وأعتقد أننا لا زلنا بعيدين كثيرا عن التفكير على

[٤٦]) لوك جون. **رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات، عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي،ط١، لبنان١٩٨٨. ص ٥٨ وما بعدها

أساس احترام الآخر والقبول بالاختلاف، لكن هذا ليس مستحيلا إذا استطعنا بلورة معنى معين للحرية بعد هذه التحولات الخطيرة في البلدان العربية وقمنا بمراجعات جادة لأنفسنا القديمة والجديدة لنتساءل من جديد "من نكون"، أي الطريقة التي ينبغي أن نكون عليها حتى يصبح لحياتنا معنى معين. والطريف هنا أن الوضع الراهن يساعد على الحوار بما يكفله الفضاء الذي نسكنه ونتحرك فيه من وسائل تساعد على الحوار وما أكثرها، لكن مع ذلك فالحوار غائب حتى بين مفكرينا فكل واحد يقدم نفسه على أنه صاحب مشروع، وصاحب قراءة خاصة، وعوض أن تكون الحياة الفكرية فضاءً خصبا لتبادل الأفكار وتلاقحها أصبحت مجالا لتبادل الإقصاء. فكيف تصبح ثقافة الحوار إذن ممكنة بيننا اليوم؟ وهل يمكن الحديث عن ثقافة اللاّحوار أو ثقافة ما بعد الحوار؟

***قائمة المصادر والمراجع:**

١- ابن رشد. أبو الوليد محمد **تهافت التهافت**. القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا،ط١ دار المعارف ١٩٦٤

٢- المرزوقي أبو يعرب ، طيب تيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، دار الفكر،ط١ سورية٢٠٠١

٣- ابن رشد أبو الوليد محمد ، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**. دار المشرق لبنان ١٩٨٦

٤- أركون. محمد **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،ط٣ بيروت ١٩٩٨

٥- الغزالي أبي حامد، **تهافت الفلاسفة**، دار ومكتبة الهلال،لبنان ٢٠٠٢

٦- التريكي فتحي ، **فلسفة الحياة اليومية**، الدار المتوسطية للكتاب ط١، تونس٢٠٠٩

٧- المسكيني فتحي. **الهوية والحرية**. نحو انوار جديدة جداول للنشر والتوزيع،ط١.لبنان ٢٠١١

٨- المسكيني فتحي. **فلسفة النوابت**، دار الطليعة للطباعة والنشر،ط١ لبنان ١٩٩٧

٩- بوعرفة عبد القادر، **أوراق فلسفية**، ،عدد١٥ دار الثقافة العربية القاهرة٢٠٠٨

١٠- بدوي عبد الرحمن ، **موسوعة الفلسفة**،ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط١،بيروت ١٩٨٤

١١- دولوز جيل. **الإختلاف والتكرار**. ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة ط١، لبنان ٢٠٠٩

١٢- رسل برتراند ، **تاريخ الفلسفة الغربية**،الكتاب الثاني،ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة٢٠١٢

١٣- زكي نجيب محمود. **قيم من التراث**، دار الشروق القاهرة٢٠٠٠

١٤- لوك جون. **رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات، عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي،ط١، لبنان١٩٨٨

١٥- حسن حنفي **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**،دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، لبنان١٩٨١

١٦- حسن حنفي . **في الفكر الغربي المعاصر**.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.ط٤، لبنان ١٩٩٠

١٧- هيجل فريدريك ، العقل في **التاريخ**.ج١، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام مراجعة فؤاد زكرياء، دارالثقافة للنشروالتوزيع. القاهرة١٩٨٦

١٨- هيدجر مارتن، **الكينونة والزمان**. ترجمة فتحي المسكيني. مراجعة اسماعيل المصدق،دار الكتاب الجديدة المتحدة تونس ٢٠٠٩

١٩- شبنغلر أسوالد، **تدهور الحضارة الغربية، ج١**، ترجمة أحمد الشيباني،منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٤

٢٠- كانط إيمانويل. **الدين في حدود مجرد العقل**، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع،ط١،٢٠١٢

٢١- وقيدي محمد. **جرأة الموقف الفلسفي**. أفريقيا الشرق المغرب ١٩٩٩

***المراجع باللغة الأجنبية:**

22- kant Emmanuel.Critique de la raison pure.PUF 10édition ,Paris 1984

23-Bergson.la pensée et le mouvant , 91e. édition. p.u.f. Paris.1975.