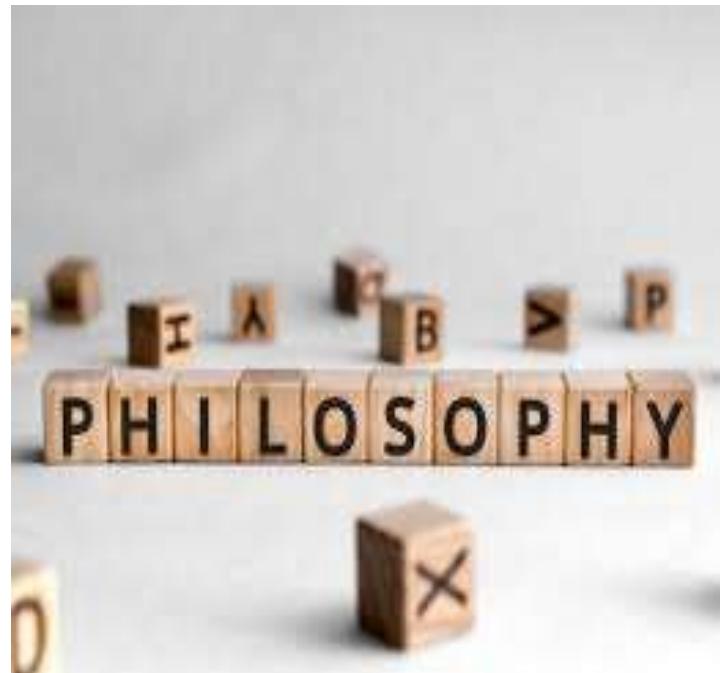


الفلسفة السياسية والاجتماعية

الدكتور محمد علي الملايجي

كلية الفلسفة



- المخرجات المتوقعة من الدرس
- المقدمة .
- مفهوم الفلسفة السياسية والاجتماعية .
- المنهجية الأساسية للفلسفة الاجتماعية والسياسية.
- الاختلاف بي نكل من الفلسفة السياسية وعلم السياسة.

المخرجات المتوقعة من الدرس



الفلسفة السياسية

- بعد إتمام هذا المقرر يتوقع من الطالب أن يكون قادرًا :
 1. قدرة الطالب على معرفة الفلسفة السياسية والاجتماعية.
 2. معرفة الاختلاف بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة.
 3. أهمية الفلسفة السياسية والاجتماعية في الحياة.

إنّ المتأمل في حقيقة الفكر الفلسفى يجد أنه فكر لأجل حل الأزمات الإنسانية من حيثية مجالاتها المختلفة: الإجتماعية، الأيدلوجية، الاقتصادية، الثقافية وغيرها، وفي الوقت الراهن لم يعد ينظر للفكر الفلسفى على أنه فكراً مياثافизيقياً همه البحث في الماورائيات، الأمر الذي أدى إلى نفور ثلاثة من العقول الإنسانية. وإنما باتت فلسفة تطبيقية تسهر على إيجاد حلول لما يصادف الإنسانية من مشاكل وأزمات في حياتها اليومية.



وتاريخ الفكر الإنساني شاهد على هذا من خلال النتاج الفكري الذي ساهم به الفلسفه في التطلع بالإنسانية والسعى إلى تجاوز أزماتها: كارل ماركس والأزمة الإقتصادية، فلاسفة الأنوار وأزمة العقل والمعرفة، هابرماس وتجاوز أزمات التواصل وغيرها من المساعي الفكرية التي صبت بشكل أو باخر في هذا المجال.



المقدمة

والفكر الفلسفـي السياسي بحث في ما عايشته الإنسانية ولاتزال من أزمـات سياسـية أطاحت بها من خلال استـلابـها وتعريفـتها من حقوقـها وهذا بـتوظيف مغالـطـات وسفـسطـات لا أساس لها من الصـحة، قضـية تـنبـه إـليـها "جون جـاك روـسو" وما لـبـثـ أن أـمدـ الآخر بـحقيقة العـلاقـة القـائـمة بينـ الحـاـكمـ والمـحـكـومـ وـحـقـيقـة ما يـحقـ للأـفـرـادـ وـمـا يـجـبـ عـلـيـهـمـ وـهـذـاـ فـيـ حدـودـ ماـ نـصـطـلحـ عـلـيـهـ بالـدـولـةـ، خـطـوطـاـ عـرـيـضـةـ لـايـزـالـ يـحـويـهاـ مـصـدرـهـ العـقـدـ الـاجـتمـاعـيـ الـذـيـ كـانـ لـهـ الأـثـرـ الـحـاسـمـ فـيـ التـنـوـيرـ السـيـاسـيـ الفـرنـسيـ وـفـيـ قـلـبـ موـازـينـ النـظـرةـ وـفـعـلـ السـيـاسـيـ سـوـاءـ مـنـ قـبـلـ الـحـاـكمـ أوـ الـمـحـكـومـ، ليـسـتـرـجـعـ الـفـردـ مـنـ خـلالـهـ مـكانـتـهـ الـتيـ لمـ يـكـنـ لـيـصـلـ إـلـيـهاـ دـوـنـ المـسـاعـيـ الـرـوـسـوـيـةـ لـحلـ الـأـزـمـةـ السـيـاسـيـةـ.

طيب تيزيني

الدكتور طيب تيزيني هو مفكر سوري من مواليد مدينة حمص، من أنصار الفكر القومي الماركسي، يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعه الفلسفى لإعادة قراءة الفكر العربي منذ ما قبل الإسلام حتى الآن توفي عن عمر يناهز 85 عاماً بعد صراع مع المرض في مدينته حمص.



نشأته ودراسته

تلقى علومه في حمص ثم غادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1967 أولاً، والدكتوراه في العلوم الفلسفية ثانياً عام 1973، عمل في التدريس في جامعة دمشق وشغل وظيفة أستاذ في الفلسفة حتى وفاته.



شارك الدكتور طيب تيزيني في العمل السياسي قبل سفره خارج سوريا للتعليم، يوجز هذه المشاركة في حوار له بجريدة الرأية كما يلي: «في الحقيقة هنالك بعض الجذور التي تشدني إلى السياسة فكرًا وممارسة، فلقد أسهمت في بعض الأحزاب اليسارية التي نشأت في سوريا لفترة زمنية كنت بعدها أعود إلى العمل الفكري خصوصاً بصيغة الفكر السياسي، لذلك فالتجارب التي عشتها في أحزاب سياسية معينة كانت تقدم لي تجربة عميقة، سعيت وأسعي إلى التنظير لها في إطار الفكر السياسي العربي، وقد تعمق هذا الاتجاه لدي حين لاحظت ضرورة العودة إلى الفكر السياسي العربي في التاريخ العربي على نحو العموم، فكتبت مثلاً بعض كتاباتي التي امتنعت باهتمام عميق بالسياسة وبالفكر السياسي»

حصل الدكتور طيب تيزيني على درجة الدكتوراه من ألمانيا عام 1967 في أطروحة معونة «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة» والتي نشرت بالألمانية عام 1972. ثم حصل على الدكتوراه في العلوم الفلسفية عام 1973. وقد تبلورت أطروحته باعتبارها نواة لمشروع فلوفي عند نشر كتابه الأول باللغة العربية وهو «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» عام 1971 الذي طبع بعد ذلك خمس طبعات. حول الدكتور تيزيني بعد ذلك أطروحته إلى مشروع متعدد المراحل مكون من 12 جزءا، في هذه المرحلة أنجز أعمالا منها «الفكر العربي في بوادره وأفاقه الأولى» (1982)، و«من يهوه إلى الله» (1985)، و«مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر» (1994).

وقد أنجز الدكتور تيزيني ستة أجزاء من هذا المشروع قبل أن يتحول إلى التركيز على قضية النهضة. وتركزت المرحلة الثانية في فكر الدكتور تيزيني، والتي بدأت تقريرياً عام 1997، على معالجة عوائق النهضة العربية سواء في فكر الذات أو تلك الناتجة عن الحضارة الغربية. وفي هذه المرحلة أنجز أعمالاً منها «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي» (1996)، و«النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» (1997)، و«من ثلاثة الفساد إلى قضايا المجتمع المدني» (2001).



يمكن القول بوجود سمتين هامتين أساسيتين للتحول الفكري في مسار الدكتور تيزيني، على الرغم من احتفاظه بالفكر الماركسي كمرجعية فلسفية. الأولى هي التخلي عن الطرح الماركسي التقليدي القائل بأن عملية التحول المجتمعي تقوم على صراع الطبقات، واستبدالها بالاعتماد على الطيف الواسع للمجتمع ككل. والثانية هي استبعاد الفكر الديني الإسلامي من عملية التحول المجتمعي، الذي هو جزء طبيعي من الفكر الماركسي، بأهمية فهم التجربة الدينية الإيمانية من الداخل وتأثيرها في إنجاز التحول المجتمعي.



يرتكز الفكر الفلسفي للدكتور طيب تيزيني على فكرة أساسية يمكن القول بأنها تمثل الفكرة المركزية التي يدور حولها مشروعه الفلكري جمیعه. يحاول الدكتور تيزینی بصور متعددة أن یثبت أن الفكر العربي، ويشمل ذلك ما قبل ظھور الإسلام، هو جزء من تطور تاريخ الفكر الإنساني بالمعنى العام. وهذا یستتبع نتيجتين، الأولى هي أن هذا الفكر ینطبق عليه المنهج الجدلی المادي على الرغم من أنه، أي الفكر العربي، قد تطور وازدهر في ظل الحضارة الإسلامية.



والثانية هي أنه لا يمكن قبول فكرة المركزية الأوروبية التي تنزع عن الفكر العربي (الإسلامي) أصالته الخاصة به وتجعله مجرد حامل لل الفكر اليوناني القديم. تظهر مركزية هذه الفكرة بشكل واضح من تحقيقه التاريخي للفكر العربي على أنه فكر ينتمي إلى «العصر الوسيط»، حيث يقسم الفكر الإنساني إلى فكر قديم و وسيط و حديث. كما يظهر ذلك أيضا في تحليله للفكر العربي ،ابتداء من «بواكيره الأولى» قبل الإسلام اعتمادا على المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قبل الإسلام وبعده.

وبالتالي على ذلك يرى د. تيزيني أن هذا الموقف يحرر الفكر العربي المعاصر من سيطرة الفكر الغربي، حيث يمكن في هذه الحالة استئناف الفكر العربي كجزء من تطور الفكر الإنساني. كما يمثل ذلك الموقف، من جانب آخر، وسيلة للخروج من سيطرة الفكر التقليدي حيث يمكن إعادة قراءة الفكر العربي باعتباره جزءاً من التاريخ الإنساني. وبالتالي ستمثل إعادة القراءة التاريخية هذه دافعاً آخر نحو استئناف الفكر العربي كجزء من تطور الفكر الإنساني.



يتراکز المشروع الفلسفى للدكتور طيب تيزيني في إعادة قراءة الفكر العربي عبر تاريخه في إطار الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحيطة به اعتماداً على المنهج المادي الجدلی. وترجع بداية هذا المشروع إلى أطروحته للدكتوراه التي حصل عليها من ألمانيا، والمعنونة «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة». تحولت أطروحته بعد ذلك إلى مشروع فلسفى متعدد المراحل وذلك في عمله المعروف «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط». والتوصيف «رؤية جديدة» ناتج عن كون عمله هذا يعد أول محاولة في قراءة الفكر العربي انطلاقاً من تاریخته وعلاقاته المادية، وباعتباره جزءاً من التاريخ الإنساني.

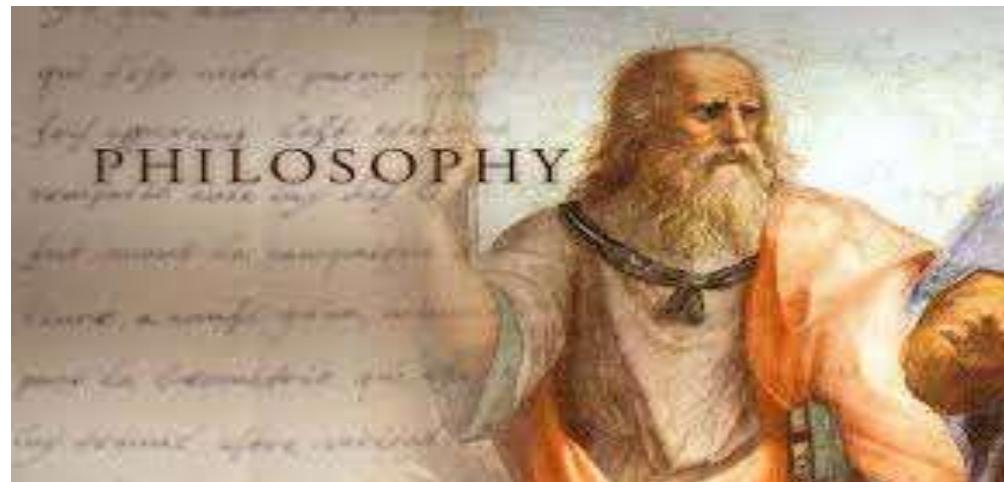
وقد أنسج الدكتور تيزيني ستة أجزاء من هذا المشروع قبل أن يتحول إلى التركيز على قضية النهضة. وتركزت المرحلة الثانية في فكر الدكتور تيزيني، والتي بدأت تقريرياً عام 1997، على مواجهة ثلاثة قضايا أساسية تمثل بالنسبة إليه عوائق أمام تحقيق النهضة. الأولى، هي الفكر البنوي غير التاريخي الذي يصدر أحكاماً غير تاريخية على العقل العربي ويدفع، من وجهة نظره، إلى التخلّي عن فكر النهضة. والثانية، هي قضية قراءة وفهم الفكر الديني عموماً، والنص القرآني خصوصاً. حيث يرى أنه يمكن قراءة النص القرآني قراءة جدلية تاريخية وبالتالي الارتكاز عليه لطرح تصورات النهضة. وبذلك يتم حل إشكالية العلاقة بين فكر النهضة، المرتكز على العقل، وبين فكر الذات، المرتكز على النقل.

أما القضية الثالثة، فهي قضية فساد الواقع المجتمعي سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي، من ناحية، والتحديات الحضارية التي تفرضها الحضارة الغربية من ناحية أخرى. ويمكن تقسيم الفكر الفلسفى للدكتور تيزيني، الذى يهدف إلى تحقيق هذه الفكرة المركزية، إلى تصورات نظرية وأخرى عملية. فعلى المستوى النظري، ينقسم فكره إلى تصوراته عن المنهج الفلسفى الذى يرتكز على المادية الجدلية، ثم تصورات أنطولوجية عن الطبيعة والوجود، ثم إلى التحليلات التاريخية للفكر العربى وللعلاقة بين هذا الفكر والدين الإسلامى. وعلى المستوى العملى ينقسم فكره الفلسفى إلى تصوراته عن كيفية معالجة النص القرآنى وشروط فهمه باتساق مع المادية الجدلية، وإلى تصوراته عن الشروط المجتمعية لتحقيق النهضة، وإلى تصوراته عن العلاقة بين المجتمعات العربية والإمبريالية العالمية.

يستعرض تيزيني في الصفحات الأولى لكتابه "على طريق الوضوح المنهجي" السمات الأساسية للمنهج الصحيح في معالجة الفكر العربي ويرز فيه سمتين أساسيتين، الأولى هي الاعتراف بالتعديدية على المستويين المنهجي والنظري، فليس هناك من يملك الحقيقة المطلقة. والثانية هي الضرورة الموضوعية للاعتماد على المنهج التاريخي الجدلية.



فيما يخص مفهومه للتعديدية يذكر: «وسوف نتبين في مساق هذه الكتابات ضرورة التحفظ المنهجي حيال مجموعة من الآراء والتوجهات والمشاريع الفكرية التي يقدمها أصحابها على البديل أو البدائل الجديدة عن الوضعية الفكرية العربية المهيمنة؛ هذا مع العلم أن إبراز مثل ذلك التحفظ يخضع، هو نفسه، لمقتضيات الحوار العلمي الديمقراطي.



بل لعلنا نكاد نقول إننا، قبل إبراز ذلك التحفظ، مدعوون إلى الإقرار بضرورة الدفاع عن حرية الحوار العلمي الديمقراطي قولاً وفعلاً. ذلك لأن الحقيقة لا يمكن أن تتبثق على يد نظرية أو منهجية ما على نحو كلي ومطلق أولاً، ولأن الوضعية الفكرية العربية، بالذات، ما زالت وستبقى لأمد غير قصير تحتمل حداً من منهجية» الخطأ والصواب«، دون الوقوع في مزالق نزعة تجريبية زائفة معرفياً، من الأساس». أما بالنسبة لأهمية وضرورة المنهج المادي الجدلية، في إطار التعددية الفكرية، فيوضحها كما يلي: «إن من شأن هذا أن يقودنا إلى القول بأن المنهج المادي الجدلية الذي يخترق هذا الكتاب عمقاً وسطحاً هو ذاته موضع الحوار النقي، مع الإشارة المبدئية إلى أن المنهج المذكور حتى لو جرد من معظم معطياته ومقوماته، فإنه يظل محتفظاً بركيزته الكبرى الحاسمة، تلك هي كونه منهج التجاوز والتخطي الجدليين الماديين، وكونه المنهج الذي يخضع لهذا التخطي وذاك التجاوز.

إن الفكر العربي، بأنساقه المستنيرة، مدعو إلى خوض اختبار عميق ومركّب ومعقد يتمثل باكتشاف الطريقة الحقيقة للمزاوجة بين الواقع العربي المشخص وأكثر المناهج المعاصرة نجاعة في بعديها المعرفي والإيديولوجي، وذلك بعيداً عن هوس الإنجاز المتسرع واللاهث وراء نتائج قطعية وتامة. ونحن نرى أن مثل هذا الطموح لا يستطيع - في كل الأحوال - أن يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوز والتخطي ذاك، المنهج المادي الجدلية التاريخي...، وكذلك، «إن المنهجية الجدلية المادية التاريخية، بعناصرها البنوية والوظيفية، تمتلك - في رأينا - الاحتمالات الأكثر رحابة باتجاه اكتشاف الحقيقة في وحدتها الجدلية الإبستيمولوجية والإيديولوجية.

ولكن التحقق من ذلك مرتهن بالفعل العلمي وبما يخترقه من أبعاد وسمات اجتماعية وسياسية وثقافية». كما يوضح نيزيني الأهمية الجوهرية للمنهج التاريخي للفكر العربي، خصوصا في ظل ظهور النظريات اللاحاتاريجية مثل البنوية والوظيفية، في مقدمة «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي»، كما يلي: "إن تشكيل وتطوير نظريات وفرضيات ومقولات ومفاهيم علمية لا يمكن أن يستجيب لمستلزمات الدقة العلمية انطلاقا من البناء المنطقي لهذه النظريات والفرضيات والمقولات والمفاهيم فقط. إن عملية التشكيل والتطوير تلك ينبغي، استجابة لذلك المبدأ العلمي، أن تردد وتعمق من خلال بحث تلك الركائز العلمية في تاريخيتها. بكلمة أخرى، أن المنطق ينبغي أن يرى ويمارس في تاريخه، والتاريخ في منطقه، وذلك بشكل عضوي وثيق.

فاللحظة المنطقية الجدلية في مفهوم ما يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدق وأكثر شمولية، حين تبحث في وحدتها العميقية مع تاريخ المفهوم نفسه. إن الأهمية الكبيرة لهذه المسألة تظهر بشكل خاص في الوقت الراهن بالنسبة إلى قضايا جديدة في العلوم الطبيعية والتكنولوجية والاجتماعية. فليس من النادر أن نلقى آراء ونظريات تعالج بعض المفاهيم، مثل "البنية" أو "الشكل" أو "النظام" أو "النقدم"، وذلك انطلاقاً من اعتبارات تتعلق بمستوى تطور هذه المفاهيم الراهن فقط، ولكن من خلال ذلك يهمل جانب أساسي هام من جوانب تلك المفاهيم. أن التاريخ والمنطق يكملان بعضها في وحدة جدلية، وهذا يعني أن أحدهما لا ينفي أو يستنفد الآخر.

بغض النظر عن الأولوية الوجودية (الأنطولوجية) للتاريخ، فإن كليهما جوهرى من أجل وضع وتطوير مفاهيم علمية فلسفية ما. ولكن هذه المساواة في الجوهرية والأهمية لا تعنى، بطبيعة الحال، إغماض العين تلقاء الحالة العيانية الخاصة التي يمكن أن تعرض لنا، بما فيها من تعقيدات وبما لها من جوانب جوهرية وأخرى ثانوية". وفي هذا الإطار المنهجي التاريخي، وبخصوص علاقة الفكر العربي بالفكر اليوناني، يجب قراءة الفكر العربي الإسلامي باعتباره جزءاً من تاريخ الفكر الإنساني له سماته الخاصة، وبالتالي لا يجب تصوره كامتداد للفكر اليوناني، كما يفعل الكثير من المفكرين، ويعبر عن ذلك كما يلي: «ونحن حين نحاول هنا دراسة الفكر الفلسفي المادي لدى الفلاسفة العرب المسلمين في العصر الوسيط في علاقاته الوثيقة قليلاً أو كثيراً بالفكر الفلسفي اليوناني، فإننا لا نعمل على إقحام ذلك الفكر العربي الإسلامي ضمن إطار تلك المنهجية إقحاماً ولا على تطويقه لها بشكل تعسفي، ذلك أن مثل هذا الأمر لا يعود أن يكون عملية هجينة غريبة عن العلم التاريخي والفلسفي.

على عكس ذلك، نحن نطمح هنا إلى أن نبحث تاريخ الفكر ذاك من خلال منظار جديد يؤكد في الخط الأول على وحدة التاريخ الإنساني وعلى عملية النمو الذاتي لهذا التاريخ، وبالتالي على كون المنهجية العلمية المعاصرة قادرة على تمثل التاريخ ذاك واستيعابه بشكل أعمق وأكثر غنى ودقة مما فعلته المنهجيات السابقة التي تكونت ضمن هذا التاريخ».



وبخصوص العلاقة المنهجية بين الفلسفة والدين، يقرر د.تيريني بأنه لا يستبعد الدين وإنما يقرر «بالتمايز النسقي» بينهما وبأهمية احترام كل مجال منهما للآخر، يعبر عن ذلك في النص التالي من حواره مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي، وفي ناتج الموقف يبرز أمران، يتمثل أولهما في ضرورة الإقرار بالتمايز النسقي والتمايز المنهجي بين الفلسفة والدين، وبأن لكل منها طريقة ينبغي احترامه من كليهما معا؛ في حين يفصح الثاني عن نفسه بصيغة محددة تقوم على ألا يتدخل الواحد منها في آليات الآخر ومساره، والنتائج التي تترجم عن نشاطه البحثي أو التأملي.

ومع هذا كله، تبقى المسألة مفتوحة عقليا في ضوء السؤالين التاليين المترددين من نظرية المعرفة، وهما: هل نعرف الآن كل شيء؟ ويجب بالنفي، أولاً، وهل هناك عائق إبستيمولوجي معرفي أولى يحول دون إمكانية أن نعرف كل شيء؟ ويجب كذلك بالنفي. إن الاحترام المتبادل والندية التنافسية والتسامح العميق في العلاقة بين الطرفين المذكورين، وكذلك وبينهما وبين كل الأنساق النظرية والثقافية والإيديولوجية العامة ضمن الواقع العربي المعاصر، باحتمالاته وميوله النهضوية التقدمية، إن ذلك مجتمعا هو الطريق إلى إثمارها وإخ豺ها.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

بالنظر إلى أن الدكتور تيزيني يهدف إلى وضع الفكر العربي في إطار تطور الفكر الإنساني، وبالنظر إلى أن هذا الفكر هو في الواقع فكر إسلامي يعبر عن ظهور الحضارة الإسلامية، بالنظر إلى ذلك تصبح إشكالية العلاقة بين الجانب «الإسلامي» والجانب «المادي» لهذا الفكر إشكالية مركبة. لذلك يبذل تيزيني جهداً تنظيرياً كبيراً لإنشاء تصور جدلية للوجود يحتفظ بالوجود «الظاهري» لكلا الجانبين، ويعطي في نفس الوقت للتحليل المادي لهذا الفكر مشروعية النظرية. لذلك يستهل تيزيني مشروعه الفكري باستعراض تصوره الجدلية لهذين الجانبين للفكر، ويظهر هنا الجانب «الإسلامي» في صورة التجريد «المثالي»، إن تاريخ الفكر النظري له خاصيته الذاتية.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

هذه الخاصية تكمن في عملية تكون معقدة لاتجاهين فلسفيين، يكتسب كل منهما طابعا متعارضا مع الآخر وبشكل آخذ في العمق والوضوح. هذان الاتجاهان هما المادي والمثالي. أنهما لم يتكونا دفعة واحدة كشكليين من أشكال الفكر الفلسفى. فهما قد اجتازا تاريخا خاصا بهما، ولا يزالان يمارسان وجودهما ويتبعان بالتالي سيرهما التاريخي. وقد تم هذا، ويتم في عصرنا، ليس بمعنى أنهما يضمان لنفسيهما غايات بعيدة أو قريبة بشكل قبلي ميتافيزيقي teleologic.



تصوراته عن الطبيعة والوجود

إن الأخذ بهذا الرأي لا ينسجم إطلاقاً مع الواقع التاريخية العيانية، بل يقوم على مصادر دينية تنطلق من عملية خلق إلهي للتاريخ وللعالم عموماً. من طرف آخر ينبغي إبراز واقع كون عملية التطور الفكري هذه، المميزة بتشكل اتجاهين أو ميليين فلسفيين رئيسيين، لم تأخذ مجريها بشكل محيد، أي دون نزاع. فالمادية والمثالية لم تتطورا بعيداً عن بعضهما أو إلى جانب بعضهما، بل من خلال بعضهما، وبشكل خاص، ضد بعضهما.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

قد أكدتا نفسيهما وأرستا قواعدهما ليس من خلال تطور منسجم ناجز، بل إن النزاعية والعدائية هما ما يميز ذاك التطور. وفي الحقيقة، أن هذا، انطلاقاً من جوهر القضية، ينسجم مع الميل الجوهرى الذاتي لكلا الاتجاهين الفلسفيين الرئيسيين، هذا الميل الذي يمتلك القانونية التطورية الخاصة. إن هذا يتم التأكيد عليه هنا باللحاج، لأنه ذو أهمية مبدئية بارزة بالنسبة إلى القضايا المطروحة في هذا الكتاب. وبالطبع فإننا، أخذين بعين الاعتبار هذه الرؤية المنهجية للمضمون الداخلي لتاريخ الفكر الإنساني النظري، سوف نفهم هذا التاريخ على أنه تاريخ لقطبين نشأ وتطوراً على أساس معطيات الفعالية النظرية والعملية للإنسان الاجتماعي. ونحن إذ نقول «قطبين»، لا نعني أنهما الوحيدان اللذان يتمتعان بوجود نظري في الدماغ الإنساني، بل إلى جانبهما وحولهما تتواجد عناصر «جانبية».

تصوراته عن الطبيعة والوجود

غير أن «قطبية» ذيذ القطبين و«جانبية» العناصر تلك ليستا مطلقتين، بل هناك علاقة وثيقة متبادلة بينهما، لها طابع جدلی، وذلك بمعنى أن العناصر الجانبية لا تزال بعد على طريق نضجها الذاتي واكتسابها هوية واضحة متميزة، أي أنها لا تزال بعد في طريقها إلى أن تتحول إلى جزء لا يتجزأ من واحد من القطبين، بحيث يجري تمثلها منه ضمن فعالية ذاتية. والمسألة هذه، مسألة العلاقة الوثيقة ذات الطابع الجدلی والقائمة بين القطبين والعناصر الجانبية، تتبدى من خلال كون القطبين نفسيهما نتاج تطور طويل وبطيء ومعقد للغاية للعناصر الجانبية. ولكن هذا لا يعني أنهما يفهمان فقط من زاوية كونهما نتاج ذاك التطور، ذلك لأن وجود العناصر الجانبية المتناقضة بشكل خفي وجود نسبي تماما وهذا يرتد إلى أنها تقوم على علاقة وجودية (أنطولوجية) عميقه مع القطبين المؤمئ إليهما، وإلى أنهما، من حيث مضمونها الميلي tendentious الجوهری، تخص الواحد أو الآخر من القطبين، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى اللاأدرية Agnosticism، بموقعها من المادية والمثالية.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

فهذه، أي الالادرية تبدو ظاهرياً وكأنها تشكل قطاعاً خاصاً متميزاً عن المادية وعن المثالية. إلا أنها، في حقيقة الأمر، ما هي إلا نمو طبيعي للفكر الفلسفـي المثاليـي. وظهورـها كشيـء مجانــي - للماديـة والمثالــية اللــتين تــشكــلان القــطبــين المــتمــيزــين، لا يــخــفي حــقــيقــتها القــائــمة عــلــى عــلــاقــة دــاخــلــية مع المــثــالــية. ولــكــي يــؤــســســ تــيــزــينــي لــلــطــابــعــ الجــدــليــ لــهــذــهــ العــلــاقــةــ بــيــنــ الــجــانــبــيــنــ وــبــيرــ الــظــهــورــ الــمــســتــقــلــ لــكــلــيــهــماــ فــيــ الــفــكــرــ الــعــرــبــيــ الــإــســلــامــيــ يــطــرــحــ فــكــرــةــ الــأــســطــوــرــةــ كــنــقــطــةــ بــدــاــيــةــ يــنــدــمــجــ فــيــهــاــ الــجــانــبــيــنــ ثــمــ تــنــطــوــرــ إــلــىــ عــلــاقــةــ جــدــلــيــةــ بــيــنــهــماــ،ــ هــنــاــ يــتــوــجــبــ الــكــشــفــ عــنــ عــنــصــرــيــنــ أــســاســيــنــ،ــ أــســاســيــنــ اــنــطــلــاقــاــ مــنــ عــلــاقــةــ التــارــيــخــيــةــ الــأــوــلــيــةــ.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

أما العنصر الأول فإنه يقوم على الرابطة الأولية البدائية بين «المادية» و«المثالية»، هذه الرابطة التي تأخذ شكل وطابع الأسطورة Myth. إن هذه الفرضية، كما سنرى في هذه الدراسة القصيرة حول الخطوات الأولى لنشوء الفكر المادي والفكر المثالي، سوف يكون قبلها والأخذ بها في خطوطها الأساسية العامة أكثر معقولية واقتراباً من الموقف العلمي من رفضها. ففي البدء نجد رابطة أولية توحد نسبياً بين بذور الاتجاهين الفكريين المومئ إليهما فوق. بيد أنه من الضروري التأكيد على أن الحديث هنا يدور بالضبط حول البذور الأولى الجنينية للمادية وللمثالية، هذه البذور التي وجدت تعبيرها بشكل جوهري في الموقف العملي المباشر للإنسان تلقاء العالم المادي وتلقاء ذاته هو نفسه. غير أن هذا ينبغي أن يفهم بمعنى أنه لا يمكن التحدث هنا بعد عن تناقض متميز بين الميل المادي والآخر المثالي على الصعيد النظري في تلك المرحلة التاريخية البدائية.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

إلا أنه يمكن، بل يجب التحدث في هذا الإطار عن وجود حد أدنى من التفكير «النظري». ذلك لأن العامل الحاسم في عملية الانتقال أو الانفصال النهائية للكائن الإنساني عن العالم الحيواني قد كمن في نشاطية وفعالية هذا الكائن المكتسبة اجتماعياً، والتي تبلورت في صنع واستعمال أدوات عمل وفي خلق وسيلة مشتركة للتفاهم، أي بتكوين لغة... ضمن هذا الإطار الضيق للوجود الضروري لحد أو قدر ما من الفعالية «التنظيرية» لدى الإنسان البدائي، تنسم العنصر المادي (الواقعي) والعنصر المثالي (اللاواقعي أو الماورائي) خيوط وجودهما الأولى وتحركاً، ولكن، بعد، ليس في شكل تناقض متميز بوضوح ضمن ذلك الوعي.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

أما العنصر الثاني فإنه يستبين من خلال ديكтика الرؤية لتلك العلاقة البدائية الآلية، وذلك على أساس من أن هذه العلاقة توجد في صيورة وتحول دائمين، وأن ميل هذه الصيورة وهذا التحول يقوم على عملية تشكيل ونمو قانوني regular للعنصر المادي من الطرف الأول وعلى إقصاء العنصر المثالي من الطرف الآخر. ولقد وضعت الفعالية العملية للإنسان، أي العمل، الحجر الأساسي لنشوء الأسطورة، وفي نفس الوقت لانحلالها إلى العنصر المادي (الواقعي) والعنصر المثالي (اللاواقعي أو الماروائي).

تصوراته عن الطبيعة والوجود

بعد تأسيس العلاقة الجدلية «الصراعية» بين المظهرين المثالي والمادي للفكر عموماً ينطلق د. تيزيني في البناء على هذه العلاقة وصياغة الكيفية التي ستتم من خلالها القراءة الجدلية المادية للفكر العربي الإسلامي، من ناحية، وتبرير وجود «منعطف نوعي» للفكر العربي الإسلامي كجزء من تاريخ الفكر، ونحن إذ أوردنا ما تقدم، فإننا لم نطمح بذلك إلى أن نشير إلى النوعيات الجديدة في الفلسفة الحديثة أو المعاصرة، بل إن المسألة تدور هنا حول اكتشاف وتعريف وعرض الجوانب الجديدة نوعياً في تطور الفكر الفلسفى لدى الفلاسفة الإسلاميين العرب، تقريباً من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر، وخصوصاً فيما يتعلق بالميل المادي في أنظمتهم الفلسفية.

تصوراته عن الطبيعة والوجود

ومن خلال إنجاز هذه المحاولة سوف نكتسب اليقين بأن الاستمرارية في التطور النظري الإنساني بمجموعه لا تتفى ولا تستنفذ الاستمرارية النوعية الخاصة، المتمثلة بوحدة من فترات ذلك التطور... على أن تينك اللحظتين أو المنحدين (أي الاستمرارية والاستمرارية) في التطور النظري المعنى يشكلان وحدة جدلية عميقه نسبيه، لا يمكن بمعزل عنها فهم واستيعاب تاريخ الفلسفة في خطه العام وفي دقائقه وفتراته فهما واستيعابا علميين عميقين... إن نتائج أبحاث في الحقول النظرية والتجريبية والاجتماعية السياسية والاقتصادية، وإن كانت حتى الآن قليلة، تقدم مادة كافية كبرهان واضح على وجود منعطفات نوعية في تاريخ الفكر النظري لدى الشعوب المختلفة، ومن ضمنها ولا شك، الشعوب العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

معارضة المركزية الأوروبية

يعتمد تيزيني على موقفه الذي يضع الفكر العربي كجزء من تطور الفكر الإنساني له سماته المميزة وخصوصيته الذاتية لدعيم رفضه لفكرة المركزية الأوروبية، ويوضح ذلك كما يلي، والآن، إذا أردنا أن نستوعب الخطوط الأساسية لتاريخ الإنسانية الفكري الثقافي، فإن دراسة وتقسيي المكتسبات العربية-الإسلامية الوسيطة في هذا الحقل الفكري تشكل شيئاً جوهرياً. هذه الحقيقة التاريخية تتناقض على نحو واضح مع الآراء ووجهات النظر الاعلمية حول تاريخ الفكر الإنساني. في طليعة هذه الآراء تحتل نظرية «المركزية الأوروبية» مكاناً مرموقاً، أما ممثلو هذه النظرية فهم كثير ولكنهم جميعاً يأتفون في نقطة مركبة: إنهم يفهمون التاريخ الإنساني الفكري (والحضاري عموماً) على أنه تاريخ للفكر «الأوروبي» بدءاً بالعهد اليوناني القديم، ومروراً بعصر النهضة والتنوير، ومتها بالعصر الحديث والمعاصر. إن هذه الرؤية لمسيرة الفكر الإنساني التاريخية يمكن تحديدها بكونها 1-عنصرية رجعية، و 2-لا علمية مناهضة للنتائج التاريخية العيانية التي تحققت في هذا الحقل.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

من خلال هذه التصورات النظرية يكون الدكتور تيزيني قد أنشأ أساساً نظرياً يمكنه من التعامل مع الفكر العربي الإسلامي. فالفكر العربي الإسلامي هو جزء من تاريخ الفكر الإنساني يقبل التعامل التاريخي معه. والجانب المثالي «الديني» فيه يمكن وضعه في إطار جدلی مع الجانب المادي فيه. تأسيساً على هذه الأسس النظرية يطرح تيزيني، بناءً على تحليلاته الجدلية المستفيضة، موقفه التفصيلي من الفكر العربي الإسلامي القديم، ويظهر هذا الموقف بوضوح في عدد من المقتطفات التالية. في البداية يكشف عن أن الفكر العربي المعاصر لم يقدم أي معالجة علمية (تاريخية جدلية) لل الفكر العربي، كما يلي، في الحقيقة، إن فشل الكثيرين من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج وتطوير وتعزيز وجهة نظر علمية موحدة حول العصر العربي- الإسلامي الفكري الوسيط لهو ذو دلالة عميقة.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

إننا نقول بكون هذه الأطر قد هيأت، بشكل غير مباشر ومتوسط، إمكانية نشوء وتطور الفكر العربي-الإسلامي الفذ، ولا نقول ضرورة ذلك. أما تحول هذه الإمكانية إلى ضرورة، فقد كان نتاج المنطق والبنية الداخليين الخاصين بالفker الإنساني منذ الحضارات الكلاسيكية قبل العصر العربي-الإسلامي حتى هذا العصر الأخير. بالإضافة إلى نقد تيزيني وجهات نظر المجددين الإسلاميين لعدم اعتمادهم على المنهج التاريخي ينقد أيضاً المفكرين العلمانيين لنفس السبب وهو عدم الاعتماد على المنهج التاريخي والاعتماد فقط على المنطق المجرد المنقطع عن الواقع ورفض التراث العربي الإسلامي، ويرد ذلك إلى سوء قراءة تراثنا الفكري، كان هنالك تيار فكري تجديدي قد أخذ منحى متميزاً بشكل واضح عن منحى المجددين أولئك.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

إن هذا التيار، الذي يعتبر سلامه موسى من أبرز ممثليه، يقوم في أساسه على محاولة تجاوز شامل للتراث العربي-الإسلامي. إن تجاوزاً من هذا النوع كان يتضمن رفضاً للتراث هذا، من حيث هو كذلك، والبدء من جديد...في الحقيقة، نحن نستطيع تقصي هذا القصور في فهم قضية تراثنا فيما علمياً تاريخياً دقيقاً من قبل سلامه موسى والذين تأثروا به من خلال سببين: الأول هو أن تراثنا الفكري - والحضاري عموماً - قدم إلينا بشكل مشوه ممسوخ، بحيث أبرزت منه الجوانب السلبية والمناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي إبرازاً بدائياً مملاً في طريقة تقديمها. أما السبب الثاني فقد كمن في كون أولئك لم يستوعبوا المنهج المادي التاريخي بشكل جدلي حي. لقد وقعوا في التبسيطية. فهم فهموا الثورة الفكرية الثقافية والاجتماعية على أنها نفي كلي للتراث، بحيث ينبغي تكوين «بداية» جديدة كلية.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

إن مفهوم نفي النفي الجدلية فهم من قبلهم من حيث هو رفض دون تمثيل ودون استعادة جدلية لذاك التراث ولتجنب هذا الخطأ يشدد على قراءة تراثنا الحضاري قراءة موضوعية إنسانية غير ميكانيكية، أي غير سطحية، ويعارض في هذا كافة التصورات الغربية ويشمل ذلك اشنجلر وتوبينبي، لقد ترك لنا أسلافنا العظام إرثاً حضارياً عملاقاً. ولكن بالرغم من هذا فإننا سوف لن تكون علميين وصادقين مع تراثنا إذا انكفأنا راجعين إليه رجوعاً ميكانيكياً. إن الإنسانية الحديثة والمعاصرة قد اكتشفت حقائق وأبدعت مكتسبات ضخمة أيضاً في مجال العلوم والتكنولوجيا وال العلاقات الاجتماعية، فهل يحق لنا إنكار هذا انطلاقاً من أخذنا بذلك «القمقم الأصل»؟ إن من ينكر ذلك، يستوي مع المتعصبين العرقين من الأوربيين، المنكريين لمنجزاتنا في العصر الوسيط. فالحضارة الإنسانية تشكل وحدة جدلية عميقة لم يستطع طرحها توبينبي أو شبنجلر وغيرهما من المؤرخين المثاليين بالمعنى الفلسفى. بعد نقد التصورات السابقة سواء في الفكر العربي المعاصر، أو فكر المستشرقين، أو الفكر الغربي الحديث والمعاصر، يستهل تيزيني طرح وجهة نظره في شروط القراءة الصحيحة لهذا التراث.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

ويتمثل الشرط الأول في التأكيد على أهمية العامل الاقتصادي في قراءة التراث العربي، بدون اعتباره العامل الأوحد، بدون الوقع في مزاعق «الاقتصادية الميكانيكية»، التي تمنح العامل الاقتصادي الدور الحاسم والوحيد في عملية النمو الاجتماعي الإنساني، نرى أنه من اللازم الإشارة إلى أهمية هذا العامل في العملية تلك، بمعنى أنه خطأ فاحش أن نبحث عن نمو «الفكر» في الفكر نفسه بمعزل عن الإمكانيات التي خلقتها له الجوانب الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية. ولقد بحثنا هذه المسألة في السابق. إنما نود هنا، على ضوء ما سبق، التأكيد على أن المنهجية هذه هي القادرة فعلاً على طرح قضية «التراث» العربي-إسلامي بشكل يعيد لهذا التراث حقوقه وجوانبه المشرقة الإيجابية المسلوبة من قبل ممثلي الذهنية الإقطاعية-الغريبة في الحقل التاريخي، وكذلك من قبل الأطر الضيقة الهجينة لممثلي الجديد، المنطلقين من الذهنية البورجوازية – الإقطاعية المختلفة والانتقائية.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

إن ذلك التأكيد يقوم على كون تلك المنهجية التاريخية توحد في أثناها الأيديولوجيا بالعلم، فتحول بذلك إلى منهجية علمية. ويتمثل الشرط الثاني في اعتبار ظهور الإسلام في المجتمع العربي «حركة» اجتماعية تخضع لكافة الشروط العلمية لأي حركة اجتماعية. وهذا يستتبع بداهة دراسة الظروف الاجتماعية قبل ظهور الإسلام واستخلاص الظروف والدوافع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى ظهور هذه «الحركة»، بينما نصف مرحلة بحثنا هذا إلى «ما قبل الإسلام» و«ما بعده»، فإننا لا نعني بـ«الإسلام» عقيدة دينية فقط، بل أيضاً، وبشكل أساسي، حركة اجتماعية جلبت معها نتائج عميقة. وسوف لن نستطيع استيعاب المرحلة الثانية اللاحقة بمعزل عن المرحلة الأولى. وهذا يقتضي الإحاطة بالوضع الاجتماعي العربي – الجاهلي – إحاطة سريعة، ولكن واضحة.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

ويحل تيزيني الظروف الاجتماعية التي أدت إلى ظهور هذه «الحركة» ويعتمد في ذلك على كلاسيكيات الفكر الماركسي، من ذلك تحليلاته المعتمدة على جدلية السادة والعبيد، وأثر هذه الجدلية على التحولات الاقتصادية في هذا المجتمع، وهنا نجد أنفسنا أمام نتيجة هامة حتى الحد الأقصى، تمس قضية العوامل العميقة الدفينة التي مهدت لنشوء الحركة الإسلامية بجانبها الاجتماعي الهام: على أساس تلك الرابطة الوثيقة والمشروط وجودها بشكل موضوعي بين العبيد (الرقيق) والعوام الأحرار ونصف الأحرار، تكونت وتبلورت الدوافع الاجتماعية البعيدة للحركة تلك. كما يعتمد أيضاً على التحليل الاقتصادي لهذا المجتمع وأثر ظهور الرأسمال الربوي في هذا المجتمع وتضاعف أعداد العبيد، فأصبح ظهور الإسلام مخرجاً من هذا التحول الدرامي في المجتمع، لقد تكونت وترعرعت الحركة الإسلامية في فترة زمنية بلغ فيها الرأسمال التجاري-الربوي درجات مرموقة، وتضاعف فيها وبالتالي استغلال الأرقاء والعوام. وقد أصاب هذا الاستغلال أعضاء القبيلة الواحدة من قبل أغنيائها وأغنياء قبائل أخرى على حد سواء.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

فالعصر «الذهبي»، الذي سيطرت فيه قرابة الدم والعصبية والذي كان فيه الواحد من أجل الكل والكل من أجل الواحد ضمن القبيلة الواحدة، هذا العصر قد تلاشى بدون رجعة...من ذلك كله يمكن صياغة النتيجة الأساسية التالية: كمخرج عفوي وضروري لجمهور الأرقاء والعوام الحجازي المضطهد المستمر - وخصوصا في مكة والمدينة - وكتعبير عن الطموح الاجتماعي المشروع تاريخيا لخلق شعب موحد في الحقول الاجتماعية والاقتصادية الثقافية وبعيدا عن الحروب المبidaة بين القبائل العديدة، نشأت وتكونت الملامح الأولية الأساسية للحركة الإسلامية في القرن السابع. وفي نهاية الأمر، حسب تحليلات تيزيني الاجتماعية والاقتصادية أصبحت القبائل العربية مهيئة لاستقبال الرسالة المحمدية. وهنا يظهر بوضوح الجدل «الظاهري» بين العوامل المادية (الاقتصادية والاجتماعية)، والعوامل المثلية (الدينية) في فكر تيزيني.

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

حسب روایات إسلامية وغير إسلامية، كان الوضع في مكة وفي مدن عربية أخرى قبل بدايات الحركة الإسلامية مهياً لاستقبال «مخلص» جديد للناس من البؤس الاجتماعي والاقتتال القبلي و«الأوهام» الوثنية. فلدى مجموع القبائل العربية، التي دخلت حياتها المسيحية قليلاً أو كثيراً، توقع المرء مثل هذا «المرسل». وفي هذا الحقل أضفى المرء على هذا التوقع شغافاً أسطورياً متعدد الألوان والأشكال. وكذلك من الوجهة التاريخية كان وارداً أن يتكون ويتطور الأمل والطموح في مجيء مثل ذلك المحرر للقبائل المتصارعة. بل أكثر من ذلك، إذا وجد ذلك التوقع وذلك الطموح فعلاً، فإنهم برهان واضح على توتر الوضع الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي والفكري في مكة ومدن عربية أخرى في مطلع القرن السابع، هذا التوتر الذي أدى إلى تواجد العوامل الضرورية لنشوء وتبلور الحركة الإسلامية التي لعبت دوراً كبيراً في تغيير وتحويل البنية الاجتماعية والاقتصادية والقيمية للمجتمع العربي الجاهلي.

حرص تيزيني في تحليله الجدلبي بين المثالي (الإسلام) والمادي (العلاقات المادية للمجتمع الإسلامي) على إبراز مشروعية كلا الجانبين وأثرهما في تطور الأحداث، وذلك بطبيعة الحال في إطار تحليله الأولى للكيفية الطبيعية التي نشأت بها هذه العلاقة الجدلية تاريخياً. فالجانب المادي يؤدي إلى نشوء الجانب المثالي، والجانب المثالي يؤدي إلى دفع الجانب المادي.



ويحرص تيزيني في إطار هذه الجدلية على تجنب الوقوع في التفسيرات الغيبية أو الميتافيزيقية. فالتغيرات الاجتماعية، رغم هذه الجدلية، يمكن تفسيرها تماماً من خلال العوامل المادية الجدلية وحدها. ونورد هنا أهم المواقف التي توضح جوهر تحليلاته الجدلية للعلاقة بين الإسلام كظاهرة اجتماعية ودينية وبين العوامل المجتمعية التي صاحبت ظهوره، فالحركة الإسلامية قد قدمت مخرج من خلال فكرة «الانسلاخ عن العالم المادي» وحققت بذلك الحرية للعوام والرقيق، ولكن في نفس الوقت لا يجوز أن نرجع هذا التحول الكبير إلى عوامل خارقة للعادة، إن الحركة الإسلامية قد عبرت في تلك الحقبة من وجودها عن البؤس المكثف لجماهير العوام الأحرار ونصف الأحرار والرقيق المكيين وغير المكيين على طريقتها الخاصة.

الإسلام والتحليل الاجتماعي

إن هذه الطريقة الخاصة في التعبير، التي يحتل فيها الانسلاخ عن العالم المادي (ال الطبيعي والاجتماعي) مكاناً رئيسياً، لا تعني أبداً نفي النتائج العملية المباشرة والإيجابية التي انعكست في حياة المعدمين، بل تعني نفي وجود ارتباط مباشر بينها وبين المعطيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت وراء تكوينها وتطورها. فهي - أي تلك الطريقة الخاصة في تمثل الأمور واستيعابها - ترجع التحول الكبير الذي حدث في بني المجتمع العربي الجاهلي إلى عوامل خارقة ومفارقة. فاللحظة التاريخية تفقد هنا كيانها من خلال ذلك التصور الالاتاريكي.



وإنه من الخطورة الجدية أن لا يستطيع الباحث تقصي وكشف تلك اللحظة التاريخية، حيث يقع في م tahات المثالية الفلسفية الموضوعية، أو في م tahات التصورات الغيبية. ولكن في حال انفلات الخط الأساسي للمسار التاريخي الحقيقى من يد الباحث في تاريخ الأديان والحضارات أو تعقد هذا الأمر بالنسبة إليه، يمكن ضبط هذا الخط، بشكل مباشر ومتوسط، من خلال النتائج العملية التي اتكأت عليها تلك الأديان والحضارات. والحركة الإسلامية، كأية حركة دينية أخرى، تضمنت - بالطبع ضمن أطر خاصة ونوعية - ذلك التقاطب بين كونها مرتبطة بنتائج عميقة في المجال الاجتماعي العملي وكونها تلحق المجتمع والطبيعة والإنسان بمحرك أو بمحركات مفارقة وخارقة.

وهذا التقاطب كان شيئاً طبيعياً، كما كان في حينه، أيضاً، نشوء الفلسفة المثالية الموضوعية (القائلة بوجود وعي أو عقل لا إنساني يوحد ويحرك العالم المادي) على يد أفلاطون شيئاً طبيعياً، نتيجة لتقسيم العمل الإنساني إلى جانب فكري وأخر يدوي في المجتمع الحضاري - الظبيقي. فالإنسان في هذا المجتمع يحقق أشياء ومكتسبات هامة جداً على المستوى الاجتماعي-العملي. ولكنه - ضمن الأطر النظرية للمثالية الفلسفية الموضوعية وضمن التصور اللاهوتي الغيبي - يجتزئ هذه الأشياء، التي حققها، من إطارها الاجتماعي الحي، ويلحقها بفعل مفارق خارق. لا شك أنه من الضروري التمسك بـ«تاريخية» البني الاجتماعية والفكرية والدينية، أي التأكيد على أن هذه البني وجدت نتيجة تطور تاريخي سابق وطويل كثيراً أو قليلاً، ولكن من الضروري أيضاً الإلحاح على أن «التصورات» الدينية تتضمن شرطياً محاولة الانسلاخ من التاريفي العياني الشخص، بحيث تنشأ، عبر ذلك، هوة بين ما يعتقد المرء وبين ما يفعله.

فما يمكن أن يكون، في هذا الإطار، إيجابياً، يكمن – بشكل جوهري – في الممارسة العملية التي يحققها المرء الآخذ بتلك التصورات. أما هذه التصورات نفسها، فإنها طريق معد لانسلاخ الإنسان عن اللحظة التاريخية العيانية التي يعيشها. وتطبيقاً لجدلية المثالي والمادي يحل تيزيني طبيعة الفكر «المثالي» الإسلامي ويوضح جوانبه الإيجابية التي أدت إلى تحقيق هذا التحول الكبير في المجتمع الجاهلي.ويرصد بشكل أساسي سمات التقدمية والدنيوية التي تميز بها الإسلام، ويحلل هذا السمات مقارنة بال المسيحية واليهودية، مع نشوء الإسلام وتبلور آفاقه نجد بدايات حياة فكرية قد أخذت في التكون. و«الجدة» الحقيقة التي جسدها الإسلام نفسه كمنت في تقدميته التاريخية.

إن هذه التقدمية التاريخية كانت قد برزت في تعارض واضح و واضح مع المسيحية واليهودية. ونحن هنا نرى أن ذلك يكمن في «دنيويته». هذا يظهر بنا بشكل متميز عبر مقارنة مع المسيحية الأرثوذكسية. إذا كانت العلاقة بين الإنسان والإله في إطار فكرة التثليث لدى الأشكال الأساسية السائدة آنذاك في الكنيسة المسيحية، وهي اليعقوبية والملكانية والنسطورية، قائمة على ارتباط وجودي «أنطولوجي» معين ما بين الإله والإنسان، والإنسان والإله، فإنها تكتسب الصيغة التالية: الأب والابن والروح القدس. على أساس هذه العلاقة نرى أن ليس هنالك من هوة لا تعبر بين الإنسان والإله. فالإنسان (أي المسيح) هو على نحو ما جزء من الإله، أو شيء مشابه له حسب الزمان والذات.

الإسلام والتحليل الاجتماعي

أما الأمر في الإسلام فإنه يختلف في نقاط معينة. ففيه تكمن هوة لا تتجاوز بين الإله والإنسان. فالإله هنا خلق الإنسان ليس من ذاته (أي من ذات الإله) وليس من مادة ما، وإنما من عدم سلبي مطلق. فالقرآن يؤكد: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (سورة آل عمران الآية: 31). ولقد توجب، انطلاقاً من واقع الهوة تلك، على الفلاسفة والمتصوفين في إطار الدولة العربية الإسلامية الوسيطة أن يكافحوا من أجل أنسنة العلاقة بين الإله والإنسان بغاية إبراز الإنسان كعنصر فعال ليس فقط في العالم المادي، وإنما أيضاً في العالم الآخر، الإلهي. ولهذا السبب بالضبط كانت فلسفة «وحدة الوجود» و«نظرية الفيض» قد احتلت مكاناً بارزاً في الحياة الفكرية للدولة تلك.

إن الارتفاع إلى الإله من قبل الإنسان قد حل ضمن المسيحية حسب كل من الآراء التي طرحت لدى الفرق المسيحية المختلفة. أما في الصوفية الإسلامية - العربية فقد برزت مسألة الارتفاع ذاك في محور ومركز المشكلة، وكذلك أيضاً إلى حد ما في الفلسفة آنذاك. إن هذا الموقف الفكري النظري للمسيحية والإسلام انتصب بشكل معارض للممارسة لدى الإنسان المسيحي والإنسان المسلم. ففي الممارسة المسيحية تبرز سلبية العلاقة بين الإله السلبي والإنسان المعذب، أو سلبية الإله والإنسان في آن واحد. إنها غربة تجاه العالم المادي الواقعي. ولكن من الملاحظ أن التأكيد على «الفرد» في المسيحية وإبرازه إنما هو شكلي. وفي الحقيقة، ليس ذلك الإبراز لدور الفكر أكثر من موقف ذاتي تأملي يسهم في عملية اغتراب هذا الفكر تلقاء واقعه الموضوعي الحقيقي. إنها ذاتية سلبية تكمن مهمتها في «تخليص» الإنسان الفرد من «هذا» العالم التعيس الملعون، أي إخضاعه وتبيئه مع هذا العالم. لقد كان هذا ولا يزال جانباً جوهرياً من جانب التصور المسيحي حول علاقة الإنسان بالإله. بيد أننا نلاحظ المسألة مختلفة لدى الإسلام.

فالفرد هنا يرى نفسه أمام مهام كثيرة وعميقة تجاه نفسه هو. و«خلاصه» يتعلق به نفسه إلى حد متميز. إن الخطية الأصلية، التي يمكن إزالتها أو التخفيف من تأثيرها ضمن المسيحية من خلال تضحيه شخصية، ولكن سلبية، إن هذه الخطية تضع أمام الإنسان المسلم وجائب ومهام دنيوية وملمودة من أجل تجاوزها. وهذا فليس «العذاب» السلبي هو طريق إلى الخلاص، كما هو الحال في المسيحية، وإنما «الكافحية» الدنيوية المغلفة بأغلفة دينية هي محتوى الخلاص في الإسلام. إن «الخلاص» يكتسب ضمن الإسلام مضمونا آخر، حيث أنه (أي الإسلام) يؤكد على الإنسان المشخص الاعتيادي. ومن الأمور التي تحتاج إلى التقصي والبحث الدقيقين كون «الإسلام»، الذي نشأ في القرن السابع ضمن ظروف حرجة اجتماعية واقتصاديا وثقافيا، قد جسد مرحلة جديدة هامة من مراحل عملية تجاوز الأطر الماورائية الموجلة في انغلاقها الماورائي.

الإسلام والتحليل الاجتماعي

ففيه لم يتكون جهاز كهنوتي مستقل عن البنية الاجتماعية السائدة فالشيخ أو الإمام أو الفقيه لم يكن وظيفة دينية من حيث هو كذلك (في وقت لاحق تكونت هذه الوظيفة)، بل كان يمارس في نفس الوقت مهنة ما، كأن يكون لحاماً أو فلاحاً أو طباعاً، تاجراً.. الخ. لا شك أن هذا «التوزع» الاجتماعي الظبيقي في بنية «المؤمنين» المسلمين قد لعب دوراً خطيراً في التطور الفكري آنذاك، ولاحقاً ضمن المجتمع العربي- الإسلامي. إن التوزع الاجتماعي الظبيقي ذاك كان الخافية «الاجتماعية» للتوزع الفكري والديني ضمن المسلمين. والجدير بالاهتمام العميق أن نشوء الفرق والتيارات والاتجاهات الدينية والفكرية انطلاقاً من الإسلام كان قد رافقه عملية تأويل عميقة الجذور من قبل المسلمين المتميزين اجتماعياً وظبيقياً وفكرياً وثقافياً.

إلى جانب ذلك العنصر الثوري المحرك، طوال وجود الدولة تلك، يمكن أن نذكر أيضاً تنكر الإسلام لفكرة «ال وسيط» كجانب محرك آخر منه في اتجاه تعميق آفاقه الدنيوية. بمناسبة موت «الرسول» في 8 حزيران عام 632 وقف الخليفة الأول أبو بكر الصديق يخطب في الناس: «من يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن يعبد الله، فإن الله حي لا يموت». إن محمداً لم يتمتع بتلك المواصفات التي أطلقها على المسيح. إن المسيح هذا، «ما ساح العذاب من على الأرض»، يموت من أجل خلاص الآخرين. فالخلاص المسيحي متجسد في فعل التضحية الذي حققه المسيح. ومن الخطأ البين وضع مفهوم «الشفاعة» المحمدية مع مفهوم «الخلاص» المسيحي في إطار واحد. إن «الشفاعة» المحمدية لا تتآخى مع فكرة «ال وسيط المخلص»، الذي يحمل على كتفيه أثقال الإنسانية بمجموعها، فلكل «نفس ما كسبت». فالإنسان يقف أمام أو تحت الإله وحيداً، دون وسيط، وبمعنى آخر، دون مؤسسة كنسية.

أما الإله فهو، على العكس من ذلك، في كل الوجود، أيضاً في داخل الإنسان. وهذا يتضمن في ذاته نتيجة، هي أن الإنسان المسلم ليس بحاجة «للاتحاد» بالإله لكي يحقق مطامحه ومثله العليا. إن مطامحه ومثله هذه يمكنه تحقيقها في عالمه الإنساني الحقيقي. إن الإله الإسلامي يستطيع الوصول إلى أي فرد. والعكس ليس كذلك. أي أن الإنسان غير قادر للوصول إلى الإله أو الاتحاد به. بالطبع هو يستطيع «الوصول» إلى الإله بالمعنى المجازي، بمعنى أنه (أي الإنسان) ينفذ «أوامر» الإله المنصوص عليها في «كتابه». وبذلك فهو قريب منه، محب إليه. بيد أنه ضروري أن نشير إلى أن تلك العلاقة بين الإله والإنسان المسلم لا يمكن أن تؤدي إطلاقاً إلى اقتراب الإنسان منه اقتراباً وجودياً «أنطولوجياً». إن تصوري «المفارقة» و«العلوية» يتمتع بهما الإله من حيث «الذات»، في الحال الذي يظل فيه ضمن العالم الإنساني من حيث الفعل والتأثير وانطلاقاً من مقتضيات «العناية الإلهية».

ولكن بالرغم من هذا فإن العلاقة تلك - منظورا إليها انطلاقا من الإله إلى الإنسان - كانت تشكل ملامح أولية غير صريحة وغير مباشرة لتصور كوني قائم على «وحدة وجود» مثالية. أو ربما يكون أدق إذا رأينا في جانب العلاقة تلك (إله- إنسان) عاماً غير مباشر من عوامل نشوء وتطور نظرية عربية - إسلامية في وحدة الوجود. والتصور الإسلامي الأولى هذا حول وحدة الوجود أحادي الجانب. فهو ينفي، كما رأينا، كل علاقة متبادلة نشيطة بين الإله والإنسان. ذلك لأن هذا الأخير (الإنسان) يعتبر، ضمن هذه الرؤية للمسألة، نتاجا سلبيا للإله. بل إنه يشكل «الهيولي» السلبية، التي تحدث عنها أرسطو. وهو وبالتالي لا يملك سوى حاضره المفرد المتعين. وفي الوقت الذي تشغله فيه الهيولي لدى أرسسطو مكاناً أبرز تاريخياً من الإنسان الإسلامي (ذلك لأنها خالدة في الزمان، بينما يخلق الإنسان ذلك من عدم محض)، فإنه (أي أرسسطو) يحد من نطاق فعالية الإله، بحيث يجعل منه في الخط الأول محركاً أول.

إن هذا الإله الأرسطي خالد، ولا نهائي. لكنه لا يتدخل في جزئيات العالم. وهذا يعني أن أرسطو أسقط صفة وقدرة «العناية الإلهية» عن الإله. على العكس من ذلك، تكون «العناية الإلهية» جزءاً جوهرياً من مفهوم الإله الإسلامي.

والحقيقة، أن تصور الإله المطلق، المحيط بالعالم والمسير له كله نشأ كتعبير عن رفض الإله المسيحي المؤمن المؤمن بالإله اليهودي المحدود الأفق والفاعلية في العالم. وهي (أي تلك الفكرة) حيث تكونت، فإنها كانت بذلك تعبيراً عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين، الناحية منحى توحيدياً في الحقول الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.



ويطرح تيزيني موقفه في الجدل بين المثالي والمادي بشكل أكثر صراحة فيما يخص الموقف من القرآن. حيث يرى أنه يمكن النظر إلى القرآن كوثيقة روحية دينية «مثالية» وكذلك كوثيقة تحمل تراثاً حقوقياً وأخلاقياً واجتماعياً «مادياً». ويرى أن استيعاب تأثير الجانب المثالي يجب أن يتم من خلال قوانين الجانب المادي، وحين يرى بعض المؤرخين الإسلاميين كتاب القرآن ليس فقط كوثيقة دينية، بل كذلك كتراث حقوقى وأخلاقي واقتصادي واجتماعي، فإن هذا صحيح إذا أخذنا بعين الاعتبار الجانبين، الروحي والعملي في الإسلام. ولا شك أن الجانب «الروحي» قد أثر آنذاك بشكل إيجابي. أما استيعاب هذا التأثير فيكمن في تفهم الوضع الاجتماعي الحضاري في تلك الحقبة التاريخية. إن فكرة أو تصوراً ما من التصورات تكتسب دلالات اجتماعية ونظرية مختلفة باختلاف الحالات التاريخية المتعاقبة.

الإسلام والتحليل الاجتماعي

ذا يعني أن المشكلة تتحدد من خلال «المشروعية التاريخية» و«الحقيقة المعرفية». وقد تعرضنا لهذه المسألة في موضع آخر من فصول هذا الكتاب. هنا يجدر بنا التأكيد فقط على أن الفكر المثالي والفكر المادي، والعلم والدين، ظاهرات مشروعة تاريخياً، وإن لم تكن جميعها صحيحة من وجهة نظر علمية معرفية دقيقة في إطار هذا التصور للعلاقة بين المثالي والمادي أو بين الدين والإسلام وال العلاقات المجتمعية يطرح تصوّره لمفهوم العلمانية كما يلي، دعاة العلمانية العرب نظروا إلى المسألة من موقع التمييز بين جانبين في الدين المهيمن وفي كل دين له تأثير ما في المجتمع الذي نشأ فيه. ذينك الجانبان هما العقيدة والحضارة؛ أو الوظيفة العقائدية والوظيفة الحضارية.



فإذا صح أن الوظيفة الحضارية للدين يمكن أن تكون أمرا مشتركا بين مجموعة من الناس المنتسبين إلى أديان مختلفة، فإن الوظيفة العقائدية تتصل بال موقف أو بالعلاقة بين المؤمن والإله الذي يؤمن به. وبذلك، يمكن أن تبرز الوظيفة الحضارية للدين المهيمن في المجتمع العربي دون أن تكون مقترنة بهذا الدين كموقف عقيدي. وهذا ما عبر عنه بالضبط بالشعار، الذي أتينا عليه آنفا، وهو (الدين الله والوطن للجميع). فالدين، هنا، يتحول إلى وجه مدني من الوطن المدني والدولة الوطنية. وكذلك فإن التعامل معه، هنا، يغدو خاضعا لقوانين التطور والتقدم في الحياة البشرية. إذ أن الأمر يتصل في هذه الحال، بمجموعة من التشريعات القانونية والاقتصادية والسياسية الخ... التي من شأنها أن تخضع لتلك القوانين. أما الموقف العقيدي، أو «الموقف من الله» على حد تعبير الشعار، فقد اعتبر شخصيا بقدر ما اعتبر محترما ومصونا.

بالنسبة للدكتور تيزيني كان هذا التحليل المادي للتراث الإسلامي جديداً بشكل يمثل «ثورة على النظرة التقليدية للتراث». ولكن في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، تقريباً، وبتأثير التحولات العالمية التي حدثت سواء في الساحة العالمية، تفكك الاتحاد السوفييتي، أو في الساحة المحلية، تراجع المشروع الثوري القومي، حدث تحول جذري في المشروع الفكري للدكتور تيزيني. يشرح تيزيني طبيعة هذه التحولات في حوار منشور بجريدة الحياة كما يلي، وجواباً عن السؤال، سأقول بعض الصيغ التي أراها أولية واحتمالية. وأبدأ من ملاحظة تتعلق بعنوان أول كتاب لي، في المشروع الذي تتحدث عنه. كان العنوان «من التراث إلى الثورة»، وهو صدر في 1976.

والذي أراه اليوم إن أحداث العالم العربي وتطوراته تضطرني وبالحاج إلى أن أبدأ النظر إلى الكتاب وعنوانه تخصيصاً. تساءلت: هل ما زال هذا العنوان صالحاً بعدهما تفككت أفكار كثيرة وتفكك الاتحاد السوفياتي، والأفكار التي كانت مهيمنة في ذلك الحين على فكر تقدمي مهيمن في الساحة العربية؟ بعد رصد ما حدث والتطورات المتلاحقة وضعت يدي على مسألة أظن أنها كانت، بالنسبة إلى، مدخلاً لاكتشاف ما علىّ أن أنجزه مجدداً: الكلمة «الثورة» الواردة في العنوان لم تعد ذات وجود، بصرف النظر عن التسويفات التي يمكن أن تقدم. لغة العصر لم تعد تتسع لهذه الكلمة. ومن هنا رحت أفكر في كتابي، من ثم انطلاقت من الواقع إلى الكتاب ثم من الكتاب إلى الواقع... وفهمت أن مشروع الثورة ذاته بات يعيش اختناقًا قاتلاً.

من هنا، ومن خلال قراءاتي الدؤوبة في الفكرين العربي والأوروبي، أدركت ما يخيل إلى انه البديل المناسب لمفهوم الثورة ومشروعها، وهو مفهوم النهضة ومشروعها... ما أن توصلت إلى هذه الفكرة حتى تعاظمت في حياتي الفكرية والسياسية لأدرك أن أهم عنصر من عناصر مشروع الثورة والنهضة (وأعني هنا الثورة الحقيقية) إنما يتمثل في فهم كيونة الحامل الاجتماعي لأية ثورة أو نهضة. وهكذا فكرت ملياً في الأمر حتى توصلت إلى أن الحامل الاجتماعي لأي تحرك في المجتمع العربي هو المجتمع ذاته... المجتمع كله. بدلاً منه، كنا في الماضي نعتبر الحامل الاجتماعي حاملاً طبقياً ونتحدث عن الصراع الطبقي والإشكالية الطبقية، هذا ليس وارداً الآن. حامل المشروع الجديد، النهضوي، لا يمكن الآن إلا أن يكون تحالفاً طبقياً أو سياسياً يضم كل فئات المجتمع. العالم اختلف كثيراً، منذ تفكك الاتحاد السوفيتي وبروز عالم جديد تقوده الولايات المتحدة وحدها.

وتبيّن لي من موقع علم الاجتماع السياسي أنّ الحامل الحقيقى الاجتماعى لمشروع نهضوى ما يتمثل في الأمة كلها من أقصاها إلى أقصاها. وبتحديد أيدىولوجى أكثر، وجدت أنّ الحامل الاجتماعى لأى مشروع مستقبلي يتمثل في مروحة تنطلق من أقصى اليمين القومى الديمقراطى إلى أقصى اليسار الوطنى. أخذت ألاحق هذه المسألة السوسيولوجية الثقافية والسياسية ليتبين لي أنّ حديثنا عن «المشروع الثورى»، ليس مضللاً فقط، بل هو خطير أيضاً، وهكذا انتقلت إلى الموقف الجديد، وفكرت في أنّ أعيد النظر في مشروعى النظري القديم... وأصيغه حتى في عنوان جديد، معيناً بناء ما يتبعه على بناءه... ثم تركته جانباً، لأصيغ بدلاً منه مشروع عاً آخر تماماً، عنوانه «من التراث إلى النهضة».

وقد صاحب هذا التحول من الثورة إلى النهضة ومن الحامل الاجتماعي الظبي إلى الحامل المجتمعي الشامل للمشروع، تحول مساوٍ في العلاقة بين الدين عموماً والنص القرآني خصوصاً. فبدلاً من الاعتماد التام على التفسير المادي أصبح من اللازم الدخول إلى جوهر «الإيمان» الديني لأن الحامل الأساسي لمشروع النهضة هو مجموع المؤمنين بالدين الإسلامي، يوضح ذلك كما يلي، أتحدث هنا عن تجربتي الخاصة. اكتشفت أن المسألة الدينية أهملت إهتماماً مرعباً من جانب النخب الثقافية، ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية.



واكتشفت أن الخطورة تكمن في حقيقة أن النص الديني يقرأ بطرق متعددة يطالب هو ذاته بها. انه نص مرن. من هنا جاء ذلك الموقف الذي وقته الماركسية والوضعية والفكر القومي حيال الفكر الديني. لم ندرك في الماضي أن الحامل الاجتماعي لأي تغيير تعيش نسبة عظيمة من أفراده تبعاً للفكر الديني، ما كان ينبغي له أن يحضرنا على قراءة جديدة عقلانية ومنطقية للفكر الديني، أي الفكر الحقيقي الذي يتغذى منه المجتمع حقاً. ومع بروز هوية جديدة لمشروع التغيير (النهضة)، باتت هناك الآن مسوّغات كثيرة أصبح من الضروري امتلاك أدواتها الفكرية. ومن هنا أرى أن من المستحيل الوصول إلى أي فكر نهضوي تغييري حقيقي في اليوم، من دون إعادة قراءة الفكر الديني والدخول إلى روح الوسط الإيماني.

وهذا ما يدفعني إلى التشدد مجدداً على أن الحامل الاجتماعي - الثقافي الذي يمكنه وحده اليوم مساندة الفكر التغييري، يمتد من أقصى اليمين الوطني والديمقراطي إلى أقصى اليسار التقدمي. كأنك بهذا تعيد الأمور إلى مستوى وجود الطبقة الوسطى التي «غابت» منذ عقود، على رغم أنها هي بانية الأوطان والحضارات عادة... علينا أن نواكب فكريأً إعادة إنتاج الفئات الاجتماعية التي تتسم بسمتين أساسيتين (لبناء المجتمعات): اليسر الاقتصادي والتنوير الفكري. وهذا يأتي ضمن عملية واسعة هدفها إعادة التوازن إلى المجتمعات العربية، وسط زمن عولمي يكاد أن يلتهم كل شيء... وبطريقة تزيد خبأً وقوة مما فعلت الدولة الأمنية حتى الآن.

ضع علامة صح أو خطأ أمام ما يلي :

- 1- أن الخطورة تكمن في حقيقة أن النص الديني يقرأ بطرق متعددة يطالب هو ذاته بها
- 2- بدلا من الاعتماد التام على التفسير المادي أصبح من اللازم الدخول إلى جوهر «الإيمان»
- 3- إن هذا الإله الأرسطي خالد، ولا نهائي. و يتدخل في جزئيات العالم -
- 4- إن هذا الإله الأرسطي خالد، ولا نهائي. و يتدخل في جزئيات العالم -

روابط خارجية

الرابط	عنوان الفيديو
https://www.youtube.com/watch?v=A0Tp_wwrw7s	الفلسفة السياسية والاجتماعية
https://www.youtube.com/watch?v=TqlKrBurgZk	الفلسفة السياسية والاجتماعية

الدكتور الطيب التيزيني الفلسفة السياسية

انتهت المحاضرة



الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

شكرا لكم