

القدرة على النظر المستقبلي : النقد الثقافي مدخلا للتأليف

محمد همام *

حظيت الدراسات النقدية بشيوع واسع في التسعينات، وقد جاءت بعد انحصار النظريات النقدية النصوصية والألسنية وتحولات ما بعد البنيوية. وإذا كانت الدراسات الجدلية قد أعلنت موت النص، والدراسات البنيوية قد أعلنت موت الإنسان، فإن الدراسات الثقافية لم تعد تنظر إلى النص بما هو نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي قد يظن أنه من إنتاج النص، بل صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية، وأنماط تعبيرية وإيديولوجية وأنساق تمثيلية، تمارس شتى أنواع الهيمنة والتحكم في المتلقي الفردي أو الجماعي، بطرق متخفية، وترسم جغرافيا تمثلاته الذهنية وآفاقه التأويلية، وترسخ قيماً ومقولات وسلوكيات قد تكون ضد الإنسان وضد وجوده، أي التأسيس لنسق ثقافي لا إنساني.

واشتهر النقد الثقافي، باعتباره مبحثاً حيويّاً داخل الدراسات الثقافية، بما أحدثه من تغيير مهم في منهج تحليل الخطابات واستثمار المعطيات النظرية والمنهجية لحقول معرفية متداخلة كالسوسولوجيا والتاريخ والسياسة والفلسفة والآداب.

ويرتكز النقد الثقافي على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي كما هي لدى بارت ودريدا وفوكو مثلاً وغيرهم من رواد الدراسات الثقافية. كما يولي النقد الثقافي أهمية كبيرة لدور المؤسسة العلمية والثقافية، كيفما كانت، في توجيه الخطاب والقراء نحو نماذج وأنساق وتصورات يتأسس معها الذوق العام وتتخلق بها الصياغة الذهنية والفنية، وتصبح معياراً يُحتذى أو يقاس عليه (1).

وقد برز في العالم العربي والإسلامي النقد الثقافي بشكل خجول، ولا يزال في بدايته أمام هيمنة المؤسسة وجبروتها وقوة دفاعاتها. وقد برز في هذا المجال ثلاثة رواد هم إدوارد سعيد وعبد الجواد ياسين وعبد الله الغدامي، مما فتح مجالات جديدة للخطاب النقدي العربي وسمح بتنوعه وإكسابه فعاليات القراءة والتحليل والنقد؛ نقد الدراسات العلمية، ونقد الخطاب النقدي القائم كمؤسسة وكانحيات. وبتعميق هذا الخيار النقدي سيتطور منهج قراءة الثقافة العربية كفعل حي.

وسنعمد إسهامات أولئك الرواد للوقوف على معنى النقد الثقافي والتعريف به وسط القراء في العالم العربي والإسلامي، كما سنقف عند دور هذا النوع من النقد في الكشف عن الأنساق الثقافية الإسلامية والتي تعيق أية رغبة حقيقية في التأليف وتحقيق عمل جماعي مشترك ونافع.

1 - أطروحة النقد الثقافي؛ من نقد النصوص إلى نقد الأنساق:

طرح المفكر إدوارد سعيد في كتابه "العالم والنص والناقد" (1983م)، مصطلح "النقد المدني" (Secular Criticism)؛ هذا النقد الذي يزاوج بين نقد المؤسسة ونقد الثقافة، ومساءلة الخطاب النقدي ذاته، مع انفتاحه على المهتمين وإقحامه في المتن، والتخلي عن كل الانتماءات والتحيزات التي قد تعرقل عمل الناقد المدني وتسيء إلى مقارباته، إلا أن هذا المصطلح لم يكتسب شهرة مثل ما اكتسبها نقده لخطاب الاستشراق رغم إصرار إدوارد سعيد على العودة إلى المفهوم في جل أعماله والتذكير به وبأهميته في التحليل والدراسات الثقافية، وبأهمية المصطلحات التي يقترحها في نقده الثقافي (2). ويعتبر كتابه "الثقافة والإمبريالية" موسوعة في النقد الثقافي، نقد سجل المحفوظات الغربي، برغبة في الاستنهاض والاستنفار والمقاومة (3).

وفي المقابل اقترح الباحث عبد الله الغدامي مصطلح "النقد الثقافي" كألية تحليلية للأنساق الثقافية العربية. هذه الأنساق التي ترسخ التجزيء وتباعد بين عناصر الأمة الفكرية والسلوكية، بل وثبت كل عناصر التعصب والانتماء الضيق والتعامل بعنف وقسوة مع المخالف، وبث روح الاحترام في شخصية المسلم المعاصر.

وتتطلق أطروحة النقد الثقافي عند الغدامي من أن الثقافة العربية والإسلامية يتحكم فيها بناء نسقي متكامل العناصر ومتداخلها، يخلق حساً استسلامياً غير نقدي لدى جمهور الثقافة (4).

وانطلق الغدامي من مجال الدراسات الأدبية والنقدية لاختبار المفهوم الجديد والوقوف على كفاياته الإجرائية والتحليلية والنقدية؛ فالنقد الثقافي هو بديل متجاوز للنقد الأدبي والذي ظل يزرع تحت قيود المؤسسة -النسق. أما النقد الثقافي فيعيش حالة تحرر واستقلال عن هذه المؤسسة -النسق، بل ويخضعها هي ذاتها للنقد والمساءلة.

يتميز النقد الثقافي، بنظر الغدامي، عن النقد الأدبي بكونه يحقق أربع نقلات إجرائية؛ في المصطلح ذاته وفي المفهوم وفي الوظيفة وفي التطبيق. فنقلة المصطلح تشمل عناصر الرسالة أو الوظيفة النسقية، والمجاز والتورية الثقافية ونوع الدلالة والجملة النوعية والمؤلف المزدوج. وأهم شيء ملفت للنظر في هذه النقلة الاصطلاحية هو إدخال الوظيفة النسقية إضافة إلى الوظائف الست للغة، كما حددها رومان ياكوبسون، في النفعية والتعبيرية والمرجعية والمعجمية والتبئية والشاعرية أو الجمالية (5). فإضافة الوظيفة النسقية يسمح لنا بتوجيه النظر نحو الأبعاد النسقية التي تتحكم فينا وفي خطابتنا. والكشف عن هذه الوظيفة هو مبدأ أساسي من مبادئ النقد الثقافي، بل هي منطلقه النقدي وأساسه المنهجي؛ ويتحول النص عندها، من مجرد تجلٍ أدبي إلى حادثة ثقافية، أي نص، كيفما كان انتماؤه الحقل والتخصصي.

كما يقدم النقد الثقافي قراءة جديدة لبعض المفاهيم النقدية كالمجاز، وينظر إليه من منطلق

أن الاستعمال فعل عمومي جمعي وليس فعلاً فردياً، أي أن المجاز يصبح عندها فعلاً ثقافياً فيتوسع مجاله ويخرج من ضيق الخطاب البلاغي المحدود، بل ويصبح مفهوماً محورياً في البديل الجديد أي "النقد الثقافي" عوض النقد الأدبي. هذا الأخير حكمته المقولات البلاغية القديمة التي لم تكن تتجاوز عمليات التفسير والشرح والتلخيص، فأنحصرت البلاغة العربية في الجمالي البحت ولم تتجاوز جماليات اللغة وحرمت من القدرة على أن تكون أداة نقد أو قراءة أنساق الخطاب وكشف معضلاته. وإذا كان النقد الأدبي ينحصر في ضبط علاقة النص مع إنتاج الدلالة بنوعها الصريح والضمني، فإن النقد الثقافي يركز على الدلالة النسقية والتي ترتبط من خلال علاقات متشابكة نشأت مع الزمن لتكون عنصراً ثقافياً أخذ بالتشكل التدريجي إلى أن أصبح عنصراً فاعلاً، لكنه وبسبب نشوئه التدريجي تمكن من التغلغل غير الملحوظ وظل كامناً هناك في أعماق الخطابات، وظل ينتقل ما بين اللغة والذهن البشري فاعلاً أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد بالجمالي أولاً، ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والتخفي ثانياً (6).

ويشتغل النقد الثقافي وفق مفهوم "الجملة الثقافية" متجاوزاً المفهوم الذي تكرر مع النقد والبلاغة الكلاسيكيين وهو "الجملة النحوية" و"الجملة الأدبية"، فالجملة الثقافية، بنظر الغدامي، مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية المختلفة (7).

إن التحرر من هيمنة اللغوي، بمفهومه البلاغي-الجمالي الضيق، هو تحرر من النسق وإكراهاته وحدّ لسلطه ذات الهيمنة الضاربة والمتحكمة في الناقد، توجه ذوقه وأحكامه ومقاربتة. فالنقد الثقافي يحول القارئ-الناقد من مجرد صنائع ثقافية تتحكم فيها الأنساق المغلقة وتوجه حركتها، إلى عناصر فاعلة ومنتجة وفاحصة لكل نص وفق انضباطات منهجية صارمة. ولا- يمكن تحقيق هذا دون الانتباه إلى ما يسميه الغدامي بـ"المؤلف المزدوج"، والازدواج يكون بين المؤلف المعهود، سواء كان ضمناً أو نموذجياً أو فعلياً. والمؤلف الآخر، وهو الأخطر، أي الثقافة ذاتها، أو ما يسمى بـ"المؤلف المضمّر"، وهو المؤلف النسقي وفق نظرية النقد الثقافي، فهو حاضر في لا- وعي المؤلف المعهود، يمارس كل أشكال التحكم والهيمنة والتوجيه، أو ما سماه بعض الباحثين بالقاهرية، وهي التي تأسر العقل المسلم المعاصر، سواء قاهرية الماضي (السلف) أو قاهرية الحاضر (الغرب)، وتعيق كل عمليات التأليف والإبداع والنقد (8).

وتتحقق الوظيفة النسقية في أي نص، من خلال ميل الثقافة إلى تمرير أنساقها تحت أفتحة ووسائل خفية؛ كالحيل الجمالية والأخلاقية... وعندها يتنازع النصّ نسقان؛ أحدهما مضمّر نقيض لآخر علني، يحمل من القيم الجمالية والأخلاقية ما يسمح له بغرس قيم الثقافة-النسق. ولا- بد من أن يكون مقروء وواسع الانتشار، وبذلك يمكن الوقوف من خلال آلية النقد الثقافي على ما للأنساق من فعل مؤثر وضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي.

إن النسق من حيث هو دلالة مضمرة ليس مصنوعاً من مؤلف ما، ولكنه من مكتب

ومنغرس في ثنايا الخطاب، مؤلفه الأول هو الثقافة ذاتها، يتحرك في حالة تخف دائم ويستخدم أقنعة كثيرة، ويقتحم العقول والأزمنة. ومن شدة تأثيرها وامتدادها في القارئ، أي قارئ، نلاحظ كيف يقبل الجمهور على استهلاك الثقافة-النسق، والطرب لها، ولو كانت ضد ما يؤمن به عقلياً. ويرى الغدامي أنه كلما رأينا منتوجاً ثقافياً أو نصاً يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمرة الذي لا بد من كشفه والتحريك نحو البحث عنه، والوقوف على حيكته النسقية الفاعلة(9). ويظهر ذلك كثيراً في نوع من الكتب الدينية، وفي الأشعار والأغاني والأزياء والحكايات والأمثال والنكت.

إنّ النقد الثقافي هو نظرية في نقد المستهلك الثقافي، أي الاستقبال والتلقي، للوقوف على الشروط التي يخضع فيها قارئ لنص ما أو خطاب ما لتغييب العقل وتغليب الوجدان وعزل اللغة عن الفكر. فالنقد الثقافي ممارسة نقدية متطورة ودقيقة وصارمة، يبحث في علل الخطاب ويستخرج الأنساق المضمرة، كما هي في خطاب الشعر مثلاً أو في خطاب العلوم الدينية، مما طبع ذاتنا الثقافية والإنسانية بعيوب نسقية فادحة ما زلنا نتحرك بحسب شروطها ومتطلباتها، بل إن الغدامي يذهب إلى أن الشعر (وهو ديوان العرب) مثلاً ليس إلا جرثومة متسترة بالجماليات، أفرزت نماذجها في كل تجلياتنا الثقافية والاجتماعية. كما أن النسق الفقهي، أي العلوم الدينية، ولد هو الآخر نماذجها ورعاها وعززها عبر التاريخ، وكل هذا يعيق تحرر الشخصية المسلمة، ويمنعها من التواصل والفعل الصالح في الحياة، فتميل إلى نوع من الانطواء الأناني، أو احتقار الآخرين، سواء داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها، فتتعدد مسالك التأليف بين المسلمين أولاً، وبين الناس أجمعين ثانياً، وتُغتال كل قيم التأليف والتعارف والتعاون بين الناس، مما يحبل به القرآن الكريم وتزكيه التجربة النبوية.

ولما عمل عبد الله الغدامي على اختبار نظريته في النقد الثقافي في مجال الأدب العربي، شعراً ونثراً، وقف على العلل النسقية التي تجعل الخطاب الثقافي العربي خطاباً منافقاً ومزيفاً، غير واقعي وغير حقيقي وغير عقلاني(10). هذا الخطاب الذي تنتشط فيه شخصية محورية وحيوية هي شخصية الشحاذ والكذاب والمنافق والطماع. ويرى الغدامي أن الشعر العربي كان مسؤولاً على ترسيخها من خلال أنساقه المضمرة. وقد استطاع الغدامي رسم المعالم السلبية للشخصية العربية برغم المعارضات التي تعرض لها، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلئ شعراً»(11)، وقول بعضهم: إن الشعر مزية العقول، وبابه الشر وإذا دخل في الخير ضعف، بحسب الأصمعي. إلا أن هذه المعارضات لم تتطور إلى مستوى نظرية ثقافية ناقدة للخطاب العربي وكاشفة لأنساقه ومضمراته، أي على الأقل لم تصل إلى مستوى إنشاء علم علل في نقد الخطاب الشعري، فظل الشعر أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الذات وفي عيوب الشخصية الثقافية التي أصبحت نمطية من خلال شخصية الشحاذ البليغ(الشاعر المداح)، وشخصية المنافق المثقف(الشاعر المداح أيضاً)، وشخصية

الطاغية(الأنا الفحولية)، وشخصية الشرير المرعب(الشاعر الهجاء).

لقد كرّس الشعر العربي قيماً في البغي والاستكبار والفخر بالأصل القبلي؛ فعمر وبن كلثوم يتباهى بالظلم والتسلط والشاعر الحكيم زهير بن أبي سلمى يقول: ومن لا يظلم الناس يظلم. فالخطاب النسقي الثقافي ورث قيم القبيلة التي زرعا الشعر وخلدها، وتحولت إلى قيم فردية، بل أصبحت قيماً نمطية للشخصية الثقافية للإنسان العربي. وبما أن النسق هو نسق التأثير لا نسق الإقناع فإن النفس العربية والإسلامية قد جرى تدجينها لتكون نفساً انفعالية تستجيب لدواعي الوجدان أكثر من استجابتها لدواعي التفكير، بل صارت الذات العربية، وربما الإسلامية أيضاً، كائناً شعرياً، تسكن للشعر ولا تتحرك إلا بسبب المعنى الشعري الذي تطرب له غير عابئة بالحقيقة، وما كانت الحقيقة يوماً قيمة شعرية(12)! وهذا ما أصاب الذات العربية والإسلامية بنوازع التوقع والانطواء مما وفر للدراسات النقدية والاجتماعية، المحايدة حيناً والمتحيزة أحياناً كثيرة، مبررات الإساءة للشخصية الإسلامية وتصويرها تصويراً نمطياً وعصابياً(13).

ولم يقل دور النثر عن دور الشعر في ترسيخ النسق وإفراز نماذجه، برغم محاولات بعض الفلاسفة الأدباء الخروج عن النسق كأبي حيان التوحيدي، ولكن القاعدة التي ترسخت هي أن النثر العربي لم يكن هو الآخر خطاباً حراً وعقلانياً، بل كان مادة أساسية في التربية الذوقية والثقافية وفق النسق وحدوده، وهذا ما تجسده المقامات مثلاً، حيث تضافت حبكات الكذب والبلاغة والشحاذة لتكون قيماً في الخطاب الثقافي، وهذا ما نلحظه اليوم في الخطاب السياسي والحزبي والإعلامي وهو خطاب مصبوغ بالكذب والزيغ، تتحكم فيه "الأنا" المتوحدة والملغية للآخر، فإما هجاء أو مدح أو أنانية متفحطة؛ وهذا ما يرسخ قسوة الخطاب الفحولي المتوحش وعنفه، بصوته الواحد، وجنسه الخطابى الواحد، ونمطه الثقافي الواحد.

و جرى تدوين النسق وترسيخه، في إطار عمليات ضخمة للتدوين، تدوين النسق الكبير، من خلال جمع أنساق صغيرة، كالنسق الشعري والنسق الفقهي، وفق شروط المؤسسة الثقافية.

إن النسق الشعري كان مسؤولاً، بنظر "الغدامي"، عن عيوب الشخصية الثقافية الإسلامية، إذ هو الذي اخترع الفحل، في إطار شعر المديح الذي رسّخ كل أشكال الأنانية والجنون الذاتى. والفحل يأتي على رأس الهرم الطبقي، ويصبح ذاتاً نمطية متعاضمة لا مكان فيها للآخر؛ فجرير يعتبر نفسه هو الدهر، والفرزدق يعتبر نفسه هو الموت، وعمر وبن كلثوم يقول:

لنا الدنيا ومن أمسى
عليها
بغاة ظالمين وما ظلمنا
ألا لا يجهل أحد علينا
ونبطش حين نبطش
قادرينا
ولكن سنبدأ ظالمينا
فجهل فوق جهل
الجاهلينا

فتضخم الذات وإلغاء الآخر، هو السلوك الدارج عند الشخصية النسقية، قديماً وحديثاً، وذلك كله من سلالة ثقافية واحدة. لقد انتقل النسق وترحل من الشعر إلى الخطابة ومنها إلى الكتابة ليستقر بعد ذلك في الذهنية الثقافية للأمة ويتحكم في كل خطاباتها وسلوكياتها(14).

وتحول حراس النسق سواء من الشعراء أو الفقهاء إلى فصيلة بشرية متعالية على شروط الواقع والعقل وحتى الحق(15). وهؤلاء الحراس ما زلنا نراهم في كافة البنيات الفكرية والاجتماعية والسياسية والإعلامية. فالنسق يعبر كل الحدود ويمتد في كل الأزمنة. فالمتنبي صور الشاعر كالمملك الجبار الذي يأخذ ما بدا له قهراً وعنوة. والفقيه يصبح حبر العلوم، والعلامة النحرير، وغيرها من أساليب التضخيم والإكراه الرمزي على القارئ والمتلقي، إنها شخصية الفحل المنفرد، شاعراً أو فقيهاً، والتي تحولت إلى نموذج الطاغية والمستبد.

وزاد هذا النموذج النسقي ترسخاً بفعل التربية الثقافية التي عززت فكرة الماضي والأوائل، وآلية الحفظ في التعامل مع إنتاجهم، فما لدى الأوائل هو أرقى من كل ما يمكن أن يفعله اللاحقون، وهذا ما جاء مشروع التدوين الثقافي ليحميه ويحفظه، فانتشر الحفظ وضاع التأويل، وكثر التفسير والشرح وقل الكشف والنقد. هذا كله ساهم في تخليق أصنام ثقافية، فتضخمت "أنا" الفحول، وأعطوا وصفات متعالية، ونزّهوا عن النقد، وبرّئوا من العيوب. فتشكل النموذج الذهني الثقافي للطاغية بكل مبرراته الأخلاقية لسلوكه الأناني والمتجبر والمتعالي، لا- يقيم اعتباراً للآخر، ووسيلته مع المخالف هي سحقه وإقصاؤه واحتقاره، وهذا ضداً على قيم القرآن الكريم التي جعلت الكلمة سواء قاعدة مشتركة مع كل الناس، كما أن القيم الأخلاقية الإسلامية العظمية منفتحة على الإنسان من حيث هو إنسان، هذه القيم التي تحت على الأسلوب السلمي الإنساني في معالجة العلاقة مع الإنسان المختلف كأسلوب من أساليب التعارف والتأليف والتعاون(16). عندها يصبح الدين بتعريف فيتنغشتاين، هو الشعور بالأمن بين الناس في العالم(17).

وهذه السمات كانت في أغلبها شعرية، كنا ننظر إليها بمنظار المتعة الجمالية، أو كانت فقهية ننظر إليها بمنظار الأخلاق والشرع، وكأن لا شيء غير ذلك، غير أن ما فيها أفدح بكثير من مجرد الجمالية أو الأخلاقية.

هذا ما لعب فيه فن المديح دوراً كبيراً، فأصبحت العلاقات بين المادح والممدوح هي نموذج السلوك ونظام الخطاب في الحياة الثقافية كلها، فظهر المثقف الشحاذ وانتشرت ثقافة الاستجداء شعراً ونثراً، ووقع تحول رهيب في المنظومة الأخلاقية العربية والإسلامية، بل تشكلت "حكومة للبلاغة"، لا تقبل في منتداهها إلا من كان وفياً ومخلصاً للثقافة-النسق. نسق لا يمكن التخلص منه إلا بعمل شجاع ومتواصل، وهذا ما يحققه النقد الثقافي في كشف مضمرات النسق ورموزه كالمثبتي وأبي تمام ونزار قباني وأدونيس في الشعر العربي، وهي النماذج التي اشتغل عليها عبد الله الغدامي، ونماذج الفقهاء وثقافة التقليد التي يمكن أن نشير إليها في هذا البحث- المدخل لنظرية النقد الثقافي.

فالمثبتي وأبو تمام ونزار وأدونيس ساهموا جميعاً، قديماً وحديثاً، في تعزيز النسق وترسيخه وغرسه في الضمير الثقافي تحت ستار البلاغة والمجاز ودعاوى التجديد والخروج على النسق مما أوهمنا بحداثتهم! لما أصبنا نحن المتلقين بداء العمى الثقافي الذي يبثه النسق نفسه.

لقد رسخ الشعر العربي (ديوان العرب) بنظر الغدامي كل معاني الرفث الثقافي، بواسطته تم تزييف المداحين لكل القيم، فصار معهم الأبلغ هو الأكذب وهو الأظلم وهو الأكثر ذاتية وأنانية وتعالياً ودوساً لقيم العمل والفعل. فحل العقل الصنيع محل العقل الذاتي، بتعبير ابن المقفع(18).

فمن خلال شعر المدح فقدت الصفات قيمتها الحقيقية وصدقيتها وعملياتها، لأن الخطاب المدحي يعتمد الكذب والمبالغة، باتفاق بين كافة أطراف عملية المدح، والمؤسسة الثقافية ترعى ذلك وتباركه؛ فالصفات تمنح للممدوح مقابل المقايضة المصلحية الفردية. بهذا كله ترسخ في ذهنيتنا الفحل-الشاعر والفقيه كعناصر مطلقة وأصنام بلاغية وأخلاقية، تولدت عنها صيغ نموذجية مكررة اجتماعياً وسياسياً وفكرياً وحرستها المؤسسة الثقافية وحرمت الاقتراب منها نقداً أو كشفاً.

إنّ تشكل ظاهرة الفحل في الثقافة العربية، سواء كان شاعراً أو فقيهاً أو حاكماً أو مثقفاً، سمح بإسكات الآخر، ونشوء أعراف ثقافية متحكمة في مواصفات الخطاب، فتولدت الممنوعات الثقافية واخترع داء الصمت ورُغب فيه حيناً، وفُرض أحياناً كثيرة.

وسُوق الصمت، بنظر الغدامي، كقيمة عليا تفوق الكلام وتفضله(19). وهذا كله من أجل الخضوع للفحل والتسليم لكل مواصفاته وطاقاته الأسطورية؛ حتى لو أخطأ فخطؤه صواب مجازي؛ إذ يجوز له ما لا يجوز لغيره، فهو أمير الكلام، يتصرف في اللغة كيف يشاء، وهو الفقيه المجتهد، والمرجح، وهو الناطق باسم السماء وباسم الناس، تحرسه الثقافة بكل وسائل الحماية، وتتخذة نموذجاً للقدوة الاجتماعية والفكرية كنسق يثبت ويترسخ؛ فقيم العنف رسخها النسق الثقافي بإغرائه الجمالي وحجاجيته الاصطلاحية، خصوصاً بعد تحويل(النحن القبيلة) في الثقافة العربية إلى الذات الفحولية المفردة والمستبدة والتي أزهرت فأخرجت نموذج "الطاغية".

ولم تستطع بعض المجهودات الذكية خرق النسق بتقوية ثقافة الهامش برغم المبررات التي اصطنعها الجاحظ لنفسه، فكتب عن السودان والبرصان والنساء والجواري والحيوان.. ولم تفلح كل أشكال التمزيق والتضييق والطرد التي مارسها الجاحظ على المتن الثقافي-النسق-المركز.

إننا في حاجة اليوم إلى ترسيخ نظرية فاعلة في النقد الثقافي تلاحق النسق وتكتشف آثاره وتفضح علاماته. هذا النسق الذي يعيق كل تحرر أو إبداع في الذات، ويرسخ النزعات الأنانية، ويمنع أية عملية تواصل أو تلاحم بين عناصر الذات-الأمة، ليغرق في الذات-الأننا، وحتى الاختلاف لا يستوعبه إلا في إطار الوحدة الوهمية المشبعة بروح التعصب وادعاء الأفضلية، مما أحدث ثقباً كبيراً في فلسفة الاختلاف الإسلامية؛ ذلك أن الاختلاف الذي أقره القرآن الكريم ليس أبداً اختلافاً أفضلية أو استعلاء قبلي أو مذهبي، بل هو آية من آيات الله العظمى في النفس والكون (20). وذهب بعض الفلاسفة الدينيين المعاصرين، في التفاتة جديرة بالتأمل العميق، إلى أن فلسفة التأليف الإسلامي تقتضي عدم النظر إلى العالم باعتباره خطأ واحداً مستقيماً ومئات الخطوط معوجة ومتكسرة، بل يتوجب النظر إليه كمجموعة من الخطوط المستقيمة تتقاطع وتتوازي وتتطابق. ثم أليس هذا هو معنى إشارة القرآن الكريم للأنبياء بأنهم على "صراط مستقيم"؟ أي أن كل واحد منهم على أحد الصراطات المستقيمة وليس "الصراط المستقيم" الوحيد (21). ويضيف الفيلسوف عبد الكريم سروش "أن الله تعالى هو الذي بذر التعددية والاختلاف في العالم؛ فبعث أنبياء مختلفين، وكان له تجل لكل واحد منهم، وأرسل كل واحد منهم إلى مجتمع" (22).

وبهذا نفسر هذا التشرذم الذي تعيشه أمتنا، وهذا الزمن الرديء الذي تتخبط فيه. فهذا النسق المجزئ لذاتيتنا ظل متجذراً في وعينا وتمثلاتنا الذهنية، وعناصره الفكرية تمر من دون نقد حتى شكلت أساساً ثقافياً وذهنياً متحكماً يعيق الإبداع وكل عمليات التأليف بين عناصر الأمة.

وما زال رموز النسق قديماً وحديثاً، سواء في الشعر أو الفقه والمعرفة، أو الثقافة بشكل عام، يجدون تجاوباً وجدانياً عاماً داخل الفضاء العربي الإسلامي، يمارسون كل عمليات الزيف والتضليل، تحت دعاوى الهوية أو السلفية أو الحداثة.. مكرّسين خطابات سحرية تركز على الذاتية والمطلقية والتعالي والأننا المتضخمة، وتحويل القيم من بُعد إنساني إلى بعد ذاتي مصلي ضيق تحكمه السلطة والقوة واستئلال الفرد للحصول على مآرب شخصية حقيرة.

لم يكن الشعر العربي يوماً تعبيراً عن الذات الشاعرة القلقة، ولكن كان تعبيراً عن النسق المهيمن الذي يمارس عنفه على الذهن، كما لم يكن قطاع واسع من المعرفة الإسلامية تعبيراً عن طموحات الإنسان المسلم في التحرر والفعل التاريخي المؤثر، بقدر ما كان تعبيراً عن مصالح ذاتية وفئوية وحزبية متخفية تحت غطاء الشرعية أو العلوم الشرعية أو القدسية، أو غيرها من الأغطية، مما يقتضي إزالتها وممارسة النقد الثقافي عليها.

2 - النقد الثقافي مدخلا إلى التأليف:

إن ممارسة النقد الثقافي هو الذي يكشف لنا أسباب التجزئة المترسخة في واقع الأمة، أسباب تتعمق في البنى الفكرية الدفينة في عقل الأمة الجمعي. فإذا كان الإسلام عنصر تحرير للإنسان من كل أشكال الاستصنام والإذلال والجبروت، وعنصر تأليف بين جماعة المؤمنين، الإسلام من خلال الوحي، فإن السؤال المشروع: هو لماذا يحث القرآن على التأليف والتعاون، قال الله عز وجل: (وَجَعَلْنَاكُمْ شُرُوعًا وَقَبَائِلَ لَتَعَارَفُوا) (23)، في حين يسير واقع الأمة في اتجاه التجزيء والتشردم؟ والتجزيء ليس على مستوى الدول والجماعات فحسب، بل على مستوى الفرد ذاته؛ حيث أصبح الفرد المسلم الواحد يحبل بكل الاضطرابات والتناقضات والعقد، ويضاف إلى ذلك نزعات أنانية وفردانية مدمرة له وللمجتمع الصغير وللأمة.

إن كشف الأسباب العميقة يتم باستبعاد ثقافة المؤامرة، وربط كل ذلك بالآخر، الغرب، أو الكافر، أو الاستعمار. إن القرآن يحث على المشي في الأرض للاعتبار، وقراءة التاريخ والأخذ بالسنن والأسباب، وممارسة النقد الذاتي الجريء، والقطع مع عمليات تطهير الذات وتنزيهها ورسم صورة وهمية عنها، بناء على ثقافة تاريخية مزيفة في جزء كبير منها.

فبالنقد الثقافي نتوجه إلى الذات ونفحص بناها الفكرية وأنساقها الثقافية المتحكمة في عقل الإنسان المسلم وفي سلوكه، مما يعيقه عن الفعل الإيجابي والاستخلاف في الأرض.

إن ممارسة النقد الثقافي يوقفنا على مفهوم الإسلام الذي تحرك في التاريخ: هل هو إسلام الوحي أم إسلام التاريخ؟

لقد وقعت فجوة عميقة بين الوحي-النص والتاريخ، حتى أصبح الحديث عن إسلامين أو أكثر أمرا ضروريا لكل طموح إلى بحث نقدي موضوعي؛ إسلام الوحي-النص، كتابا وسنة صحيحة، وكله دعوة إلى التأليف والتعاون بين الناس، بله المسلمين والمؤمنين، وإسلام الواقع التاريخي، تجسده أنظمة في الحكم، ومذاهب في الفقه، ومدارس في الحديث والأصول والتفسير، مما يتوجب إسناده إلى أصحابه وعدم تحميل الأمة مسؤوليته؛ (تلك أُمَّة قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (24). وعليه اختلط التاريخ بالنصوص، واختلط الفقه بالشريعة، وعم الخلط جميع الأطراف، فوقع ما وقع، مما يستدعي فك الارتباط بين هذه العناصر (25).

وهذا الخلط مرده إلى وجود عقل صنيع أو عقل مضمر، كما رأينا في النقطة الأولى من هذه الدراسة. وهذا العقل عقل فقهي تربي بصفة أساسية على يد المنظومة الفقهية المتوارثة منذ عصر التدوين، حتى أصبحت الحضارة الإسلامية، بتعبير أحد الباحثين البارزين، حضارة فقه، في مقابل حضارة العقل والفلسفة اليونانية، وحضارة العلم والتقنية الغربية المعاصرة (26). لقد شكلت السلفية التاريخية إذن الأساس للعقل المسلم، بل

زاحت الوحي-النص في كثير من صلاحياته، وبنيت منظومتها الفكرية الفقهية-النسق، ورسخت سلطانها، فأصبح السلف، بما هو تعبير غامض وغير مضبوط وغير محدد مصدراً للتفكير والتشريع، بما يخالف مقتضيات الوحي-النص وآفاقه. وتم ترسيخ الإلزام كأداة منهجية وآلية إجرائية للتحكم في كل العمليات الفكرية، والتصدي لآية محاولة للنقد والخروج عن هذا النسق الذي بدأ يتقوى ويتمكن في اللحظات الأولى للتدوين. والتدوين عملية لا-يستطيع باحث منصف أن يدفع عنها تهمة "الانتقائية"، أو يدعي لها الحياد والاستقلال المفارقين للتيارات الفكرية والسياسية المختلفة، بل ذهب بعض الباحثين إلى حد اعتبار عملية التدوين ذاتها تياراً من هذه التيارات، ضالعا في المعترك الشامل بينها على مستوى السياسة والفقه والفكر جميعاً (27). فعصر التدوين بكل حمولته التاريخية وبكل "انتقائيته" صنع لنا نسقاً تكوينياً، لا يمثل فيه الوحي-النص إلا واحدة من مفردات التكوين، وهو أصبح أوسع من ذلك؛ إذ وجدنا أنفسنا أمام منظومة نظرية كاملة من الرؤى والنظم والمفاهيم، تحاول أن تقدم نفسها على نحو جدلي واع كمثل معتمد ووحيد للإسلام (28).

وتشكل النسق-الثقافة، مع ما صاحب عملية التشكيل من معاني الصنعة والإنشاء والتركيب والحذف والإضافة، وخيضة من أجل ذلك مواجهات سجالية صاخبة مع فرق اعتبرت مخالفة جزئياً أو كلياً للنسق-الثقافة، كالخوارج والمعتزلة والمرجئة والجهمية ثم المتصوفة والمتفلسفة والأشاعرة، برغم محاولتهم "عقلنة" الرؤية السلفية الضيقة وإخراجها من طابعها النقلي والحرفي. فتم فرض حزام تاريخي من الجدل حول الخصوم، وتم بث تهم جاهزة ضدهم، مما يتيح فرص إقصائهم والتصدي لهم تحت مبررات فقهية تخفي تحيزاتها وقسوتها، ما زالت تتكرر إلى اليوم مع كل من حاول خرق قوانين هذا النسق في التفكير والنظر، فأهل البدع أصبح معياراً مذهبياً في ذاته به تحاكم الفرق والمخالفون، فيقبل من يقبل ويرفض من يخالف. وكثيراً ما تشن تلك الحملات بدعوى حماية الوحدة، في حين أن الحضارة الإسلامية لم تكن بدعا من الحضارات الإنسانية التي تتميز بالتنوع؛ هذا التنوع الذي كان من اللازم أن يحفظ ولا-يواجه بواسطة الطرق الزجرية، بل يعمق بالاستجابة لمطامح الإنسان وتطلعاته بمزيد من الحرية وتشجيع التفكير العقلي الخلاق، وإلا سنكرس نموذجاً "عولمياً" بالإكراه والعنف (29).

ومثل الفقه في البناء التدويني، أي الثقافة-النسق، عنصراً بارزاً، بل أصبح مرجعية إلزامية ممتدة في الزمان، تكاد تمتد على فضاء النص-الوحي وتسحب منه كل صلاحياته؛ فقد تحول الفقه بذاته إلى نص، ولم يعد أحد من المتدينين المعاصرين يقتنع بأن الفقه القديم إن هو إلا جملة من تجليات النص في الوقائع والأحداث، وإن اعترفوا بذلك، فليس على مستوى الفهم النظري وإجراءات التحليل.

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير قيام العقل الإسلامي بإخفائها فيقدم لنا مقولات الفقه ونصوص التدوين ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة خارج التاريخ وملابساته. وهذا ما أصاب العقل المسلم بالعجز، لأن الفقه المدون، وهو أساس هذا العقل، لا يملك

طاقات النص -الوحي ولا إمكاناته في التعامل مع العصر والإجابة عن الأسئلة الكلية. ثم إن التعامل الجزئي بين العقل الفقهي والنص كان محدوداً، لأن ذلك العقل كان مزوداً بأدوات منهجية ومعرفية محدودة، لا- تسمح باستخراج مكنونات النص- الوحي، ولا الانتباه إلى تعدد سياقاته وتنوعها. فالأدوات اللغوية شبه المعجمية لم تكن قادرة على الخروج بالنص من الدلالة إلى التداول والاستدلال، بل جعلته تلك الأدوات في بعض الأحيان يكتسب طابعاً لغوياً مغلقاً ومعيقاً لكل إمكانات التحليل والكشف.

وعليه، فالعقل المسلم الراهن، بنظر الباحث الناقد عبد الجواد ياسين، ليس إلا امتداداً زمنياً طويلاً للعقل السلفي الأول، الذي ما زالت قضاياها الفكرية ومشكلاته الكلامية ومعاركه الفقهية حاضرة في الطرح الراهن للإسلام، بأمثلتها التوضيحية ومفرداتها اللغوية(30)، في تناقض تاريخي وبنوي مع مقتضيات الوحي، وآفاق العقل الإنساني المعاصر.

إن متطلبات النقد الثقافي تقتضي منا اليوم فهم تلك المعارف المدونة، في إطار كينونتها الكلية الشاملة، وفهم الواقع المباطن لزمانها واستيعابه، وهذا ما يتجاهله العقل السلفي الراهن بدرجة مؤسفة، فيتجاوز اعتبارات الواقع البشري المعاصر. فهو لما يُصدر على التعامل مع "النص-الوحي" من خلال "الفقه"، إنما يصر على فهم "الشريعة" من خلال واقع "السلف" الذي تكون فقهه قديماً باحتكاك مع النص. هنا يفقد النص-الوحي طاقته التشغيلية الكاملة، وتظهر في وضوح الفجوة الفاصلة بين الإسلام والعصر، فيتحول المتدينون إلى كائنات "متحفية" (نسبة إلى المتحف)، يثيرون السخرية والتندر في مجتمعاتهم، لأنهم يعيشون تحت ضغط مقولات فقهية تبلورت في تاريخ مفارق لهم ولظروفهم المعاصرة، بل تحول التاريخ الفقهي في أذهانهم إلى نص ملزم بذاته، فتم إلغاء حركة الزمن ومفهوم التغيير، وهذا ما شكل في العمق أزمة العقل المسلم المعاصر وتلعثمه الدائم حيال العصر وعلومه، وإبداعات الإنسان وطموحاته.

وزاد من حدة أزمة المنظومة الفقهية المعتمدة حتى اليوم على أنها الإسلام، سيادة مدرسة أهل الحديث على العقل المسلم(31)، بأدواتها "النقلية" (!) الآخذة في التضخم، ووسائلها العقلية والاجتهادية المحدودة، ومنحت لنفسها صفة الممثل الرسمي الوحيد لتيار السنة والجماعة، بل ومزجت بين الإسلام والجماعة كما تعتقدها وتتصورها، فكل من خالفها يبصم بخاتم التكفير تارة وبخاتم التبديع تارة وبخاتم الخروج عن الجماعة تارة أخرى. وأجدني أشد نفوراً من مفهوم الجماعة الذي رسخ في الإنسان المسلم كل معاني التعصب، من خلال الشعور بالانتماء والرفقة السيكولوجية وتأسيس العلاقات على أساس من الأشواق والعواطف والخيالات والعيش وفق نمط واحد، مما يورث الفرد الواحد المنتمي للجماعة العجز وعدم القدرة على الفعل خارج هذا الانتماء العاطفي الضيق. وهو ما تركيه التنظيمات الإسلامية المعاصرة التي لم تستطع الانفتاح على مفاهيم تنظيمية جديدة تتجاوز مفهوم "الجماعة" السلبي بحمولته التاريخية والثقافية، وذلك أمر يدرك بسهولة حين نخضع علاقات أفرادها بها للنقد، ونتأمل مدى قدرتهم على مفارقتها فكرياً أو الاختلاف

معها تصوريا ولو بمقدار بسيط، وعجزهم الذي يتجلى حين يحاولون الدخول في أحضان المجتمع الرحب بكل علاقاته الإنسانية المركبة المفارقة لعلاقاتهم البسيطة مع "الجماعة" وهيئاتها وأفرادها. أما نظرية التأليف فتحت على تأسيس المجتمع وخلق علاقات سوية يمتزج فيها الذاتي والموضوعي ويتحمل فيها الناس مسؤولياتهم ويلتزمون بتعاقداتهم(32).

لقد نشأت مدرسة أهل الحديث تاريخيا في لجج الخصومة مع مدرسة الرأي والاجتهاد، فكرست النفور من الرأي، بل من التفكير كمسلك عقلي وعادة نفسية متواصلة ومركوزة في الإنسان. هذا النفور من الرأي والاجتهاد نلحظه بيسر من خلال العقل الفقهي الإسلامي المعاصر، على مستوى سلوكه الفكري والاجتماعي والسياسي العام، بل أصبح الاعتداد بالماضي نزوعاً نفسياً في كل من يمت إلى العقل الإسلامي بصلة. وهكذا نجد أنفسنا حيال "معيار زماني محض" يلخص كأبلغ ما يكون التلخيص جوهر "السلفية" العقلية كتيار في الفقه وطريقة في التفكير، يتم غرسها في الناس عبر خطابات سيكولوجية أصبحت تمثل نزوعاً وجدانياً شبه جبلي عند عامة المسلمين، يتردد الرنين العاطفي في أنحاءها ويغيب البرهان ويطرد العقل وتغلق أبواب الاجتهاد. هذا النزوع الوجداني تحول كما ذكرنا إلى طريقة في التفكير بل إلى نظرية أصولية مقننة أشرف على بنائها كبار أصوليي السلفية بداية من جهودات الإمام الشافعي إلى مقاصدية الإمام الشاطبي، فتمددت هذه النظرية لتستغرق معظم المساحة المتطورة من العقل المسلم لتشكل سلطة فكرية طاغية ما زال يرزح تحتها العقل المسلم المعاصر، ففقد بذلك حسه النقدي الذي يعتبر المنطلق الأول لإعادة تأليف منظومة فكرية جديدة، وإعادة عرض الإسلام على أهله وعلى العالم، وإلا تعرض الإسلام وكيان المسلمين للتجزؤ والتقطيع والنتيه، ودخل هذا الدين العالمي العظيم في مرحلة انقطاع تاريخي طويلة.

إنّ بناء الحاسة النقدية للعقل المسلم المعاصر لن تكون إلا بالعقل والحرية، فهي ستكون بذلك بنت الإسلام الحقيقي الأصيل الذي يجمع المسلمين والناس جميعاً، ويؤلف بين قلوبهم؛ إسلام الوحي، وليس إسلام التاريخ والجغرافيا والفرق والأحزاب المتناحرة. عندها نستطيع قراءة القرآن قراءة حرة وخالصة ومستقلة عن وصايا المنظومة -الثقافة- النسق، عندها يحضر العقل بمبادئه الكلية، وتحضر نواميس الفطرة متصلة الإسناد إلى الله تعالى، فتلتحم بالوحي ولا تقف في المنطقة الغائمة التي كرسها العقل السلفي التاريخي، منطقة الوسط السلبي المتردد(33).

إنّ النقد الثقافي، بنظرنا، هو المدخل الرئيسي للتدريب على ممارسة التعقل الحر داخل دائرة الإيمان، ومواجهة رياح التخلف الفكري العاتية التي ظلت تضرب في كل اتجاه وما زالت، مما كرسه الثقافة-النسق. فلا بد من نقد المنظومة السلفية، وهي المسؤولة بنظرنا عن هذا التجزيء والتشردم في الأمة على المستوى الفكري فلا بد من نقد صارم لهياكلها الأصولية وأحكامها الفرعية المشبعة بروح الخصومة مع العقل والحرية الفكرية والسياسية، لأنه بغير هذا النقد سيكرس الخصام القائم بالفعل بين الإسلام والعالم، وسيزداد

المسلمون تشرذماً وتعصباً لبنى فقهية (فكرية) تاريخية وإقليمية. فمن خلال النقد الثقافي للمعرفة والأنساق نحفظ السمة النقدية للتدين ذاته؛ فلا يصبح عندها مجرد تسليم أعمى يستغني عن الأدلة والبراهين، وينبذ النقاش والتمحيص، ولا هو مجرد انشداد شبقي إلى طائفة من المعتقدات والعبادات والمناسك أو القيم الأخلاقية الجافة، بل يتحول الدين الجامع للأمة إلى تدين نقدي وعبرة عن أوكسجين متغلغل في كل خلايا جسم الإنسان وفي كل جزء من أجزاء حياته، فتتحول تصرفات أبناء الأمة والناس جميعاً وحالاتهم بمعانيها السامية إلى سجدة طويلة تختزل كل معاني التأمل والتفكير والتسليم والحوار والنقد (34).

لقد آن الأوان للكف عن تقديم إسلام التاريخ للعالمين، الإسلام الذي صاغته السياسة والمعارك الحزبية، وتقديم إسلام الوحي الذي يؤلف ويجمع بين كل المؤمنين والمسلمين، والذي يتفاعل مع كل دعاوى الاعتصام والتعاون مصداقاً لقوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا) (35)، وقوله للناس: (وَكَونُوا مَعَ الصّٰدِقِينَ) (36).

إن قراءة المعرفة الإسلامية بروية وجدانية لن تزيد الأمة إلا تشرذماً في أساسها الفكري مع ما يصاحب ذلك من تضيق دائرة النقد وتقليص مساحة النظر.

إن إسلام الوحي هو القاعدة الأساسية لكل عمليات التأليف بين الناس، لما يحمله من قيم الحق والعدل والمحبة وإعلاء قيمة الحرية والعقل في الإنسان، بما يسع التنوع البشري كله في الزمان والمكان.

لا بد إذن من إخضاع المنظومة الفكرية السلفية التراثية لنقد ثقافي صارم يكشف كل بناها المفارقة للوحي، من إسرائيليات ونصرانيات وإقليميات وخصومات، فضلاً عن الهرمسيات والغنوصيات التي تسربت إلى البنى الدفينة لهذه المنظومة لتفعل فعلها في عقل المسلم وقلبه وسلوكه، في غفلة من النقد والمتابعة. فكشف العناصر الدخيلة على الوحي هو الذي يساهم في البناء الفكري الجديد المؤهل ليكون حجر أساس قوة الأمة ووحدتها، هذا البناء الذي ينحاز لحقيقة الإسلام ويغار على سمعته في العالم، ويضحى بالمقابل بتلك القداسة الزائفة التي أضفيت على التاريخ الإسلامي بكل معارفه وخاصة "الفقه" وما وراءه من روايات. لن يتم هذا إلا بتقوية حاسة النقد والتقليل من "الحساسية النقدية" التي ترادف بين النقد والنفي، وتعتبر كل نقد إن هو إلا مؤامرة!

لقد سعينا في هذه الدراسة المتواضعة إلى المساهمة في فتح الورش الكبير الذي ينتظر المسلمين الخالص، خصوصاً من الباحثين وأهل الفكر، وهو ورش المراجعة الذاتية باعتباره مدخلاً رئيسياً، بنظرنا، لكل أمراضنا الفكرية والحياتية.

وعليه، فلا بد أن نحول ثقافتنا من مجرد رصيد من المعلومات والمتون المترجمة عبر التاريخ، والتي نحشو بها رؤوس النشء في المدارس والطلبة في الجامعات، والناس عامة في المساجد والمنابر والمنتديات تحويلها إلى عنصر وظيفي في عمليات التأليف المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفية الانتقال بالوطن الإسلامي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء

للأمة على المستويات كافة.

إننا نستعمل في هذا البحث التأليف عوض التوحيد؛ لأن التأليف مصطلح قرآني يختزل عمق التكوين البشري المتنوع والمتكامل في الوقت نفسه، قال الله تعالى: (وَإِذْ كُنْتُمْ أَغْدَاءً فَآلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا) (37).

(وَآلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا آَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ آَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (38).

فالقرآن الكريم دعا إلى التأليف، وهذا الأخير لا يلغي الاختلاف الذي سيبقى سنة كونية واجتماعية. والاختلاف يشمل الإنسان في أبعاده المختلفة الخلقية والنفسية والاجتماعية والفكرية والمنهجية. فاختلاف الخلقية آية على وجود الخالق وعظمته، قال تعالى: (وَمَنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتَلَفَ الْأَلْسِنَتَكُمْ وَالْوَاكِنُ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ) (39). ومشية الله اقتضت أن تتنوع طبائع الناس وتختلف ميولاتهم، وتتفرع مذاهبهم في الرأي والحكم والتقويم، لأن فهمهم ليس متنوعاً ومتكثراً وحسب، بل هو سيال متحرك أيضاً (40). وبالتالي من الصعب الحديث عن توحيد الناس على رأي واحد، اللهم إذا اعتمدنا أساليب العنف والإقصاء ومصادرة حقوق الناس في الوجود الفكري المتنوع أو الوجود المادي أي الحياة بالقتل والاعتداء.

إنما المنهج السليم هو إتباع سبيل التأليف وفق منهج الكلمة السواء والحسنى، والمساهمة النقدية والإبداعية في بناء فلسفة أصيلة للاختلاف مستمدة من المنظور الإسلامي، الوحي، وليس صراع الجماعات وقبائل الإيديولوجيا، فلسفة قادرة على بسط شرايينها في كافة الحقول المعرفية والمجالات الاجتماعية على امتداد المجال التداولي الإسلامي. والاختلاف وفق هذه الفلسفة هو تعقل واجتهاد يقوم على ضوابط صارفة للعنف والخلاف والفرقة؛ وتتخذ هذه الضوابط منحى تداولياً يركز على القدر المشترك من المعارف بين الناس أو أبناء الأمة الواحدة، كما يقوم على حرية الرأي وحرية النقد (41).

وسيساعدنا النقد الثقافي، عندها، على تسليط الضوء على البنى المضمرّة المتخفية وراء أشكال العنف والإكراه، والتي تبرز في شكل مقولات دينية أو سياسية أو ثقافية لإخفاء المعالم المادية والمعنوية، مع كل أشكال التبرير المذهبي والفقهي، مما أدى إلى حالات الجمود الفكري والانسداد المعرفي، تعليق كل أبواب الحوار وإمكانيات التأليف بين عناصر الأمة، فشاعت النمطية والتقليد ودمغ الاختلاف بتهم الفتنة والشر والخروج على الجماعة...

فتحقيق عمليات التأليف من خلال النقد الثقافي، وتأسيس لثقافة وظيفية جديدة لا يلغي العوامل الاقتصادية والسياسية والدولية، والظروف الموضوعية التي تعيشها الأمة الإسلامية (42). إن ممارسة النقد الثقافي يقوي، بنظرنا، النزوع التألفي ولا يحققه بالضرورة. هذا النزوع يلعب فيه النقد دوراً محورياً من خلال تعميق الوعي الإيجابي،

والخروج من حالة "الوعي الشقي" الثقافي، الذي ما زلنا نعيشه بين أحلام الماضي وغيوم المستقبل.

فالنقد الثقافي يسمح لنا بترتيب العلاقة مع الماضي وبناء العلاقة مع المستقبل، من خلال التخطيط لثقافة الماضي وثقافة المستقبل. فنقل الماضي وهيمنته على الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، فالماضي عنصر محوري في إشكالية الإنسان المسلم المعاصر بمفاهيمه ومناهجه ورؤاه (43).

إنّ النقد الثقافي يجنبنا الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، والتي ما زالت تلعب دوراً أساسياً في تمزقنا وتشرذمنا، لأننا متشبعون بالماضي وفرقه ومذاهبه وصراعاته الفقهية أو الفكرية أو السياسية أو الجغرافية. إن السماح للعقل بممارسة دوره النقدي الخلاق هو الكفيل بإخراجنا من كل العصبية والانتماءات المجزئة، وإدخالنا في لحظة الإحساس الجماعي بتحديات الحاضر والمستقبل، واستشعار مسؤولية التأليف والتكثف لخوض غمار مسيرة العمران والاستخلاف في الأرض، والخروج من حالات الانشطار الثقافي الذي تعيشه الأمة نحو نوع من النهضة الثقافية، عبر عمليات توليد ذاتي مبدع وخلاق تمس ذهنيات الجماهير وكذا النخب العاملة. ذلك ما يتطلب سياسات تعليمية نافعة تقصي كل ما هو إيديولوجيا في عالم المعرفة وتشجيع الروح النقدية، وترفع "السيولة الثقافية" بين الأقطار الإسلامية، وتدعم مؤسسات البحث العلمي المشتركة (44)، في إطار مشروع التأليف الحضاري بأبعاده المرنة الإنسانية والواقعية وأعماقه الإيمانية (45).

هذه المهام لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو حزب أو جماعة بمفردها القيام بها في قطرها، ولا أية دولة ولا مجموعة منتقاة من الدول، لا بد من قيام "كتلة تاريخية"، بتعبير المفكر المغربي محمد عابد الجابري (46)، تضم جميع فئات المجتمع الإسلامي، فئات لا ترتبط بالمشاريع الإيديولوجية التي تحولها إلى غيتوهات أو أحزاب وقبائل متصارعة ومتناحرة، بل تنطلق من حاجات مصيرية تتعلق بكيان الأمة ووجودها، ومشروعها المستقبلي في النهضة والتقدم. إن هذه المهمة الضخمة في مشروع التأليف لا تتحقق إلا بتحلي فئات الأمة بشجاعة وصبر وجرأة والقطع مع كل الطموحات الأنانية في التعميم الإيديولوجي وادعاء الخيرية والانفراد بالمبادرة، ولا بد أن يكون كل مشروع تألوفي نابعا من جوف الأمة، وأهدافه هي أهداف المجتمع المسلم في كل بقاع العالم، أهداف يمتد خيرها على كل الناس.

الهوامش:

(* كاتب و باحث من المغرب.

1. ينظر: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغدّامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م: 34.

2. انظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ص47.
3. المصدر نفسه، ص12.
4. النقد الثقافي، ص60.
5. انظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ص154.
6. انظر: النقد الثقافي، ص72.
7. المرجع نفسه، ص73.
8. ميمون النكاز، "حول الخطاب الإسلامي المأسور؛ قاهرية السلط المعرفية"، مجلة المنعطف، فصلية فكرية ثقافية تصدر بالمغرب، العدد 11، 1416هـ / 1995م، ص4-5.
9. انظر: النقد الثقافي، ص80.
10. انظر: النقد الثقافي، ص93.
11. هذه رواية ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م: 13 / 93 ، 95. وأخرجه الشيخان كذلك (ينظر: صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير-اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م: 5 / 2279، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ: 4 / 1769).
12. انظر: النقد الثقافي، ص105.
13. تتنظر: العلاقة مع الغير من منظور علم النفس الاجتماعي في: القصد في الغيرية، بحث حول التجارب العربية الإسلامية، عبد الوهاب بوحدية، الوسيط للنشر، دون تاريخ، 19 وما بعدها. وينظر أيضا: «القصد في الغيرية، تجارب في التعددية في التجارب العربية الإسلامية»، عبد الوهاب بوحدية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م، ص221-250.
14. انظر: النقد الثقافي، ص123.
15. انظر: عبدالكريم سروش، الصراطات المستقيمة، العددان 20-21، السنة 1423هـ/2002م: 137.
16. انظر: محمد حسين فضل الله، الكلمة السواء قاعدة للتعايش، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، ص23، 33، 37.
17. انظر: التدين العقلاني، مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين،

مصطفى ملكيان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، ص9.

18. انظر: النقد الثقافي، ص189.

19. المرجع نفسه، ص205.

20. انظر: الأصول المنهجية لفقہ التعارف والتعاون وثقافة التعايش، حوار مع طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22، ص24.

21. انظر: الصراطات المستقيمة، ص150.

22. انظر: الصراطات المستقيمة، ص144، 145.

23. سورة الحجرات: آية 13.

24. سورة البقرة: الآية 134 و 141.

25. انظر: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م، ص14 وما بعدها.

26. انظر: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي: 1 - تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، أيلول 1991م، ص96.

27. السلطة في الإسلام، ص26.

28. المصدر نفسه، ص27.

29. انظر: التنوع الثقافي مفتاح البقاء في المستقبل، المهدي المنجرة، مجلة المنعطف، فصلية فكرية ثقافية تصدر بالمغرب، العدد 10، 1416هـ/ 1995م، ص10-11.

30. انظر: السلطة في الإسلام، ص35.

31. يذهب بعض الباحثين اللامعين خلاف مذهبنا تقريبا؛ إذ يرى أن التعددية الفقهية والتشريعية تقدم مثالا- مشهودا على حيوية العقل المسلم وقدرته على التنوع والتغاير واحتواء الخلافات الحادة التي لم تصل حد القطيعة والعنف وسفك الدماء؛ والحقيقة في ما نرى، هو أن هذا الأمر فيه مبالغة كبيرة؛ ذلك أن الباحث نفسه يقر بأن النمط المذهبي يشكل أكثر صيغ التعددية حدة وعنفا، ثم إن هيمنة أهل الحديث حالت دون خلق فرص حوار مثمر ونافع بين الفرق الفكرية والفقهية، وأهل الحديث هم الذين تحكموا في عمليات التدوين وخاصة كتب الطبقات والرجال والجرح والتعديل، ووضعوها وفق معايير مذهبية ضيقة كثيرا ما تتوافق وطرق التفكير الحنبلي على الخصوص، مع إلغاء شبه تام للمذاهب والفرق الأخرى (ينظر: «الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين»، عماد الدين خليل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، صفر

32. في التمييز الفلسفي والنفسي بين خصائص المجتمع والجماعة، انظر: علي عزت بيجو فتش الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م، 250-252.
33. انظر: السلطة في الإسلام، ص136.
34. انظر: التدين العقلاني، مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين، ص6، 7.
35. سورة آل عمران، الآية 103.
36. سورة التوبة، الآية 119.
37. سورة آل عمران، الآية 103.
38. سورة الأنفال، الآية 63.
39. سورة الروم، الآية 22.
40. انظر: الصراطات المستقيمة، ص134.
41. انظر: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002م، ص33، 47.
42. أو ما يسميه بعض الباحثين بالأممية الإسلامية، ينظر: الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، ص69. ووجدنا من يتحرج أصلاً من مصطلح "العالم الإسلامي" لما يثيره من حساسيات عقدية! (ينظر: «المركزيات الثقافية، والهوية، والسرد»، حوار مع عبد الله إبراهيم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22، ص86).
43. انظر: محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني-نوفمبر 1994م، ص31-32.
44. المسألة الثقافية، ص236-237.
45. انظر: محمد علي التسخيري، الأمة والدور الحضاري المستقبلي، مجلة المستقبلية، العدد الأول، ربيع 1421هـ/2001م، ص180-181.
46. المسألة الثقافية، ص238 وما بعدها.

المصادر المراجع

الكويتية، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م.

- (2) محمد علي التسخيري، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل السنّي في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، 1982م.
- (3) الأمة والدور الحضاري المستقبلي، مجلة المستقبلية، ربيع 1421هـ/2001م.
- (4) مصطفى ملكيان، التدين العقلاني؛ مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423هـ/2002م.
- (5) التنوع الثقافي مفتاح البقاء في المستقبل، المهدي المنجرة، مجلة المنعطف، فصلية فكرية تصدر بالمغرب، العدد العاشر، 1416هـ/1995م.
- (6) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
- (7) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002م.
- (8) ميمون النكاز، حول الخطاب الإسلامي المأسور؛ قاهرية السلط المعرفية، مجلة المنعطف، فصلية فكرية تصدر بالمغرب، العدد الحادي عشر، 1416هـ/1995م.
- (9) حول المنهجية لفقه التعارف والتعاون وثقافة التعايش، حوار مع طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 22، 1423هـ/2003م.
- (10) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام؛ العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م.
- (11) صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م.
- (12) صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م.
- (13) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.
- (14) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423هـ/2002م.
- (15) عبد الوهاب بوحدبية، القصد في الغيرية؛ بحث حول التجارب العربية الإسلامية، الوسيط للنشر، تونس، دون تاريخ.
- (16) عبد الوهاب بوحدبية، القصد في الغيرية؛ تجارب في التعددية في التجارب العربية الإسلامية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م.
- (17) «الكلمة السواء قاعدة للتعايش»، محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423هـ/2002م.
- (18) المركزيات الثقافية، والهوية، والسرد، حوار مع عبد الله إبراهيم، مجلة قضايا

- إسلامية معاصرة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م.
- (19) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني-نوفمبر 1994م.
- (20) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م.
- (21) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، أيلول 1991م.
- عماد الدين خليل، الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، صفر 1417
- هـ/1996م.