منارات
manarat

ملحق أسبوعي يصدر عن مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون

فخري كريم

رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير

"22عاماً من التعبير الحر والمسؤولية الوطنية"

www.almadasupplements.com

العدد (6031) السنة الثالثة والعشرون - الأربعاء (19) تشرين الثاني 2025

فيلسوف التنوير

طيب تيزيني

طيب تيزيني: سيرة فكرية

محمد سيد رصاص

كتب روجيه غارودي في كتابه «ماركسية القرن العشرين»، (دار الآداب، بيروت 1968م، ص59)، العبارة التالية: «إن الجزائري ذا الثقافة الإسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءًا من منطلقات أخرى غير سبل (هيغل) أو(ريكاردو) أو(سان سيمون): فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة، وكان له ميراثه العقلي والجدلي ممثلا في ابن رشد، وكان له مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون. وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية». قام نزيه الحكيم مترجم الكتاب للعربية بوضع هذه العبارة كاملة في صدر مقدمة المترجم للطبعة الأولى الصادرة عام 1967م، ثم أنفق ثلاث صفحات في شرحها.

" النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» للدكتور حسين مروة، الصادر عام ١٩٧٨م. ما يهمنا هنا هو تناول اتجاه ماركسي لإثبات أن هناك جذورًا في التراث العربي يمكن أن تستند عليها الاتجاهات اليسارية العربية، ماركسية وغير ماركسية، وأنها أصيلة و«غير مستوردة». في عام ١٩٧٣م صدر كتاب أدونيس: «الثابت والمتحول» في الاتجاه نفسه ولكن من منطلقات غير ماركسية، ليقول: إن هناك اتجاهًا «اتباعيًا» في الفكر العربي واتجاهًا «إبداعيًا». يربط أدونيس الاتجاه الأول بـ(السنة) فيما يربط الثاني بالاتجاهات الشيعية والباطنية والتصوف.

بعيدًا من أدونيس، فإن الكتب الثلاثة المذكورة لأحمد عباس صالح والطيب تيزيني وحسين مروة تجتمع على القضايا الثلاث التالية:

أولا – هناك «يمين ويسار في التاريخ الإسلامي» (أحمد عباس صالح).

ثانيًا – هناك «اتجاه مادي ومثالي في الفلسفة العربية الإسلامية» (حسين مروة) وفقًا لنظرية فريدريك إنغلز عن (حزبية الفلسفة) التي قال بها بعد وفاة كارل ماركس.

ثالثًا – تيزيني: «انطلاقًا من تحليل مادي اجتماعي جدلي معمق لواقع المجتمع العربي الإسلامي الوسيط وآفاقه، نجد أنه في مراحله كلها، ومن ضمنها المرحلة الأولى، احتوى اتجاهين أساسيين كانا قد برزا، على نحو معقد ومتداخل ومركب، من خلال مجموعة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية المهمة والثانوية. أولهما كان اتجاه التقدم والإبداع، وثانيهما اتجاه التخلف والمحافظة» (كتاب تيزيني المذكور، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦م، ص٦٦).

طريق إلى الواقع العربي الراهن

صحيحٌ أن الدكتور تيزيني يرفض نظرية غارودي عن المصادر العربية الثلاث للاشتراكية (ص٣٤١)، إلا أنه لا يرفضها من ناحية المضمون وإنما من ناحية المدلول لكونها تدل على أن الحضارة العالمية ليست حضارة واحدة، فيما هو في كتابه المذكور يحاول الوصول، تمامًا، نحو ما قاله غارودي، إلى «اكتشاف الجسور – فيما إذا كانت موجودة – بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي» (ص٣٤٣) و«أن نجعل من التراث العربي الفكري – في وجهه التقدمي – طريقًا إلى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة، أي في اتجاهات وحدة النضال الاشتراكي والقومي»، مضيفًا: «فنحن نستعيد الماضي حين نستلهمه ونسائله ونحاوره بهدف الإسهام في حل مشكلاتنا المعاصرة»، ومن أجل «التأكيد على أن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهنا» (ص ٢٧٥–٧٦).

في كتاب تيزيني المذكور نلمس العناصر التالية:

أولا – دراسة التراث هي غرضية من أجل إيجاد جذور ماضية لإنجاز حاضر. ثانيًا – هناك وجه تقدمي ووجه رجعي في التراث.

ثالثا – هناك جسور بين اتجاهات في معسكر (التقدم) المعاصر واتجاهات في التراث كما هناك جسور بين اتجاهات في معسكر (الرجعية) المعاصر واتجاهات في التراث.

رابعًا – «إن المعركة على التراث العربي معركة طبقية شاملة» (ص٣٤٧).

يحاول تيزيني تطبيق «الاتجاه المادي الاجتماعي الجدلي» أو ما يسميه «الجدلية التاريخية التراثية» ويخلص إلى التالي: «الدولة الأموية: البناء السياسي الإداري الفوقي للعلاقات الإنتاجية الإقطاعية والتي ساهم في إسقاطها بشكل خاص إقطاعيُّو وعقاريُّو ومرابو الشعب الفارسي والتركي، كانت إيذانًا ببدء مشاركة هؤلاء في بناء الدولة العباسية العتيدة، وقد كانت هذه الأخيرة، في آنٍ واحد، الإطار السياسي للإقطاع ولاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر» (ص٦٠). يرى تيزيني أن (الشعوبية الفارسية) المعادية للعرب في العهد العباسي قد أتت من فشل (مبدأ التسوية) وسقوط، أي الجميع مسلمون مؤمنون عربًا وغير عرب، الذي نادى به (ابن قتيبة) (ص٥٩) وأن ما يسميه تيزيني بـ«الاتجاه السلفي»، عند ابن حنبل، هو صيغة مناوئة للشعوبية الفارسية (ص٦٦)، وأن (السلفية) هي اتجاه إقطاعي عربي كما (الشعوبية) هي اتجاه إقطاعي فارسي. يرى تيزيني أن (القدريين) في علم الكلام، الذين ولد منهم (المعتزلة)، هم في «اتجاه التأويل العقلاني التنويري...» مع (أهل الرأي) في الفقه، وكلاهما في مواجهة (الجبريين) و(أهل السنة والحديث) (ص٦٨).

هذا الاتجاه كان سائدًا عند الماركسيين العرب في السبعينيات، وعند يساريين عرب مثل الطيب تيزيني الذي ترك الحزب الشيوعي السوري عام ١٩٦٩م، والتحق بحزب البعث، وحاول من موقعه الجديد التوفيق بين ماضيه وحاضره عبر مزج «الاشتراكية العلمية» ووصلها بجسور مع التراث العربي عبر «اتجاهات (تقدمية) و(تنويرية)» رأى أنها «موجودة» في التراث. الكتب الثلاثة لأحمد عباس صالح والطيب تيزيني وحسين مروة تفسر فكريًا الفعل السياسي المتمثل في انغماس الماركسيين العرب، ومجمل اليساريين العرب القوميين، بعملية الترحيب بوصول الخميني إلى السلطة في طهران ١١ فبراير ١٩٧٩م. كان الوحيد بين الماركسيين العرب الذي وقف ضد هذا الاتجاه الفكري – السياسي هو الدكتور نايف بلوز في مقاله: «وقفات مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» المنشور في عدد فبراير ١٩٧٩م من مجلة «دراسات عربية».

مع سقوط الكتلة السوفييتية عام ١٩٨٩م، ثم تفكك الاتحاد السوفييتي عام ١٩٩١م، لم يعد الدكتور الطيب تيزيني يقول بمصطلح «الثورة»، بل اتجه نحو مصطلح «النهضة». لم يعد يركز على مصطلح «الاشتراكية» بل على «الديمقراطية». لم يبتعد من دراسة «التراث»، إذ بات عام ١٩٩٦م في كتابه: «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي» (دار الذاكرة، حمص ١٩٩٦م) الذي رد فيه على الدكتور محمد عابد الجابري، بأن اهتماماته التراثية ما زالت حية. في كتاب تيزيني المذكور يرفض نزعة الجابري في تثبيت (فكرة العقل العربي) ويرفض انطلاقه من «ذهنية عربية فطرية وطبيعية ثابتة انبثق منها ما انبثق من مظاهر ثقافية فكرية في المجتمع العربي تاريخًا وراهنًا» (ص١٨) كما يرفض تيزيني نزعة الجابري نحو «رؤية القضايا النظرية المجردة، والأيديولوجيا الدينية، والمضمون الأيديولوجي للتراث عامة، كمستويات فكرية يميل استقلالها عن الواقع الاجتماعي الطبقي نحو المئة بالمئة». يتهم تيزيني الجابري بحمل نزعة بنيوية لا تاريخية في معالجته للتاريخ العربي – الإسلامي.

اليسار العربي والتراث

يمكن أن تكون وفاة الدكتور الطيب تيزيني مناسبة ليس فقط لمراجعة مسيرته الفكرية وإنما مناسبة لفحص كيف كان اليسار العربي، بقرعيه الماركسي والعروبي، ينظر إلى التراث في النصف الثاني من القرن العشرين. يمكن أن يفيد هنا إبراز هذا المقتطف لعبدالله العروي: «هذه الكيفية الهادئة الخالية من الهياج لقراءة التاريخ لا تزال بعيدة عن تناولنا.. تلك هي إذن طرق مختلفة لامتلاك الماضي، وكل طريقة منها تشهد، بمعنى ما، بالحالة التي يمر بها المجتمع العربي والفئات الاجتماعية التي يتكون منها. وقد أمكنت الملاحظة، في كل مرة، أن التحديدات الاجتماعية لرؤية التاريخ ليست أبدًا وحيدة. إن الرؤية الشيعية للتاريخ يجري الآن إبرازها ووضعها في مرتبة متقدمة وذلك لأسباب معينة. إن كل إقامة للارتباط بين رؤيات التاريخ والفئات الاجتماعية التي تنشط اليوم في المجتمع العربي لن تستطيع أن تفضي إلا إلى أنصاف حقائق أو حتى إلى أخطاء فادحة». (العروي: «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٠م، ص ص ١٥٩–٦٠).

بعد وفاة الدكتور تيزيني بأيام أشارت صحيفة «العربي الجديد» (١٨ مايو ٢٠١٩م: «الطيب تيزيني.. الرحيل عن سورية الجريحة») إلى أنه في حوار مع موقع «ضفة ثالثة» عام ٢٠١٧م قد قال الكلمات التالية: «بعد كل الذي حدث في سوريا وفي غيرها أعلن أن كل ما كتبته في حياتي أصبح ملغى وفي حاجة إلى إعادة نظر».

عن مجلة الفيصل

طيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه «داعش» والعولمة.. دافع عن الهوية العربية

سامر محمد إسماعيل

رحل المفكر والفيلسوف السوري الطيّب تيزيني عام ٢٠١٩ في مدينته حمص، التي ولد فيها وعاش أيامه الأخيرة، مُنكبّاً على كتابة سيرته الذاتية بمساعدة ابنته الباحثة الاجتماعية منار تيزيني. بدا صاحب كتاب "بيان في النهضة والتنوير العربي" مصراً في عامه الأخير، أكثر من أي وقت مضى، على مساندة السوريين المستضعفين الذين أنهكتهم الحرب بأطرافها المتعددة، والعيش قريباً من معاناتهم وهواجسهم، مستعيداً على رغم المرض، أفكاره ومواقفه الفلسفية، ومعيداً النظر في كتبه التي أصدرها وتضمّنت نظرته إلى الإنسان والعالم، هو الذي تم اختياره عام ١٩٩٨ واحداً من أهم مئة فيلسوف في العالم من قبل مؤسسة الفلسفة الألمانية – الفرنسية.».

دعا الطيب في آخر سنوات حياته إلى إعادة قراءة العالم في مواجهة ظاهرة الإرهاب الدولي، وكان على وشك تحويل بيته الكائن في حي دمشق الجديدة في دمّر، إلى مركز أبحاث اجتماعية، قبل أن يعيش عزلته ومنفاه الاختياري في ظل الحرب القائمة في بلاده منذ مارس (آذار) ٢٠١١، لا سيما بعد اعتقاله على خلفية مشاركته في اعتصام وزارة الداخلية في بداية الأحداث الدامية في سورية.

الملامسات الأولى التي أطلقت أجنحته في عالم الفكر السياسي كانت من حمص، ليغدو عبر عشرات الدراسات والكتب والأبحاث من أبرز المشتغلين على تأصيل فكرٍ عربي صار جزءاً من تطور الفكر الإنساني، ناسفاً باتكائه على الجدلية الماركسية مركزية النموذج الغربي في وراثته الفلسفة اليونانية. ومعروف أنّ عائلته مثلت جميع السوريين في تعدّد مشارب أفرادها وعلى اختلاف تطلعاتهم، فوالده كان يعمل قاضياً شرعياً، محافظاً ومتنوراً في آن، وأخوته كانوا منقسمين بين التنوير والتصوّف؛ وكان لهم كل الأثر في بناء شخصيته التي تغذت من مكتبة الأب.

في حيّ "باب الدريب" الحمصي، وتحت المئذنتين وقريباً من منطقة الشيخ عمر وحيّ "الصليبة" شهدت هذه الأماكن تفتّح مدارك "الدكتور"، الطفل الذي كان في حبواته الأولى نحو المعرفة، ظل مواظباً على قراءة الكتب في ظل حضور أمّه سنية الجندلي، المرأة المتحدرة من أعرق عائلات حمص المترفة، والتي أحبها الطيب وتعلّق بها فقال عنها: "أمي كانت في تفكيرها امرأة مؤمنة لكن إيمانها كان محبّباً، تركت آثاراً طيبة في نفسي من الرغبة في المعرفة، إذ لاحظت باكراً أنها لم تكن تقرأ ولا تكتب في ما أتعلم فيه، فلفت نظري هذا الأمر واكتشفت أنها لا تقرأ إلا القرآن ومن النسخة التي تملكها، والتي ما زلتُ أحتفظ بها في مكتبتي الشخصية حتى الآن منذ وفاتها عام ١٩٦٧».

قراءة الطيب المبكرة الأدباء الروس مثل تولستوي وغوركي، ومطالعاته أفلاطون وأحمد أمين لا سيما كتابه «في الإسلام والفكر الإسلامي» لأحمد أمين، بالإضافة الى كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين، دلت صاحب كتاب «من التراث إلى الثورة» إلى جذر المشكلة الاجتماعية العربية، فكان نتيجة قراءاته أن اقترب من الفكر المتنور كثيراً، مدافعاً عن النساء اللواتي كنّ يعشنَ ظلماً في محيطه الاجتماعي؛ خصوصاً أن مناقشة هذا الأمر بدأت معه في «القيناق» (كلمة عثمانية تعني المنزول)، وهو التجمع الثقافي والسياسي الذي كان يديره والده، إذ دارت فيه وقتذاك سجالات مهمة، لاحظ بعدها صاحب «روجيه غارودي بعد الصمت» أن قضية المرأة صارت قضية من القضايا الرئيسة لديه، مثل الاقتصاد والسياسة. كانت قراءات الطيب الباكرة غزيرة في الفلسفة والأدب، وأثر فيه كثيراً كتاب «العقد الاجتماعي» لروسو، واطّلع من ثمّ على معظم ما كتبه هذا الفيلسوف الفرنسي، مما قرّبه أكثر من أفكار الثورة الفرنسية لاسيما آراءها حول المجتمع المدني.

لحظات تاريخية حاسمة

استطاع الطيب، وعبر قرابة نيف وسبعة عقود من الزمن، الإطلالة على لحظات حاسمة من سيرة بلاده المعاصرة، فكان شاهداً على فترة التحولات الكبرى في الأربعينيات من القرن الماضي، التي أنتجت الاستقلال عن المستعمر الفرنسي، لتتشكل بعدها قوى ثقافية واجتماعية وسياسية حملت على عاتقها تحرير المجتمع والإنسان، إذ مثلت تلك القوى حالة فريدة بتجمعها، وبالاعتبار الوظيفي تمّم كلّ بعضه، الشيوعي والقومي والليبرالي والإسلامي، فشهد صاحب كتاب "من التراث إلى الثورة" حرب الاستقلال في جزء ولو بسيط منها.

عاش الطيب تيزيني وقتذاك قريباً من رجلين كبيرين كانا من المجاهدين ضد الاحتلال هما خيرو الشهلي ونظير النشيواتي، فالجو العام كان قائماً وقتذاك على قيم الجهاد والمجاهدين والتواصل. وكان الجو العام في سورية الأربعينيات منفتحاً بدرجات مختلفة – كما وصفه الطيب أكثر من مرة في مؤلفاته، ما عدا التيار الصوفي البسيط الذي لم يصل إلى مرحلة التعبير العصري عن أفكاره ومقولاته. فكان للمفكر الحمصي أصدقاء كثر منهم البعثي والشيوعي والإسلامي المتنور، وهناك من يقترب من التنويري بدرجة كبيرة، وهو الشاعر نصوح فاخوري الذي عايشه الرجل وتشرّب أفكاره، وكان "فاخوري يلقي خطباً في أماكن ثقافية، إضافة إلى مثقفين آخرين كانوا ينادون بالحرية؛ سعى الطيب معهم إلى تأسيس مجموعات سياسية متقدمة، حلم أن تصنع ما صُنع في فرنسا.

درس تيزيني بعد خروجه من حلقات المرحلتين الابتدائية والإعدادية في مدرسة "الشيخ طاهر الرئيس" في حمص، لينال الشهادة الثانوية بداية خمسينيات القرن الفائت. ولعل العلاقة بين القارئ والمقروء؛ وبين المعرفة وحضور الأم، فتحت مدارك الشاب الصغير على عالم الققراء وخصوبة هذا العالم وجحيمه، فحرّضته قصة سمعها من أهله عن الرجل الحمصي الفقير الذي اضطر إلى أن يبيع ولده كي يعيش، وأثّرت فيه كثيراً، فازداد محيطه تنوعاً وطيباً ودفعاً باتجاه الفقراء؛ والذين صار يبحث عنهم ليقدم لهم المساعدة، وكان على احتكاك يومي بالفقراء ومشرّدي الحرب في شوارع دمشق وحمص.

السيرة الذاتية المفتوحة

كان الطيب قد شرع أخيراً في كتابة سيرته الذاتية، وتركها سيرةً مفتوحة لا تنتهي إلا بانتهاء حياة كاتبها. فالرجل الذي عاش لحظات مهمة من تاريخ سورية المعاصر، تجلت في فترة النهوضَ بعد الاستقلال، كان قد شاهد عن قرب في تلك الأيام كيف صارت السياسة تبرز في الانتخابات البرلمانية، ليتعرف بأن هناك آخرين مناهضين لما يفكر ويؤمن به، إلا أنه كان يحترم آراء الجميع، ويقترب منهم كي يتعلم، كما صرّح أكثر من مرة في حواراته؛ وكانت أهم نقطة تمثّلت في فكره بعد جلاء الفرنسيين عن بلاده؛ إيمانه بالتعدّدية الثقافية والسياسية تحت جبهة واحدة، ضمّت الشيوعيين والليبراليين والإسلاميين والقوميين وكان هو على رأس هذا التحالف.

تبنّى الطيب مواقف عديدة كان حريصاً على تجديدها، كان أبرزها موقفه من القراءة الجابرية للفكر العربي، وذلك عبر مواجهة فكر العولمة الذي يهدّد بتفكيك الهوية العربية، وبالتالي إجهاض أي احتمالات لنهضة مقبلة من الذروة التي وصل إليها الفكر العربي: "ذروة ذات طابع حاسم، إما أن تكون أو لا تكون، الذروة هنا في نبش الكينونة ونفي هذه الهوية". وعدا الطيب إلى مراجعة موقفه من الجابري، وذلك بعد عرض ما قدّمه عنه في محاضراته الأخيرة التي ألقاها في المغرب العربي.

في مطلع الخمسينيات غادر حمص إلى دمشق ليكمل

تحصيله في جامعتها (كلية الآداب – قسم الفلسفة)، وما إن وصل إلى عاصمة بلاده؛ حتى بدأت الانقلابات العسكرية تتوالى في الحياة السياسية مع كل من أديب الشيشكلي، وحسني الزعيم، وسامي الحناوي، إلى أن قامت الوحدة بين مصر وسورية في العام ١٩٥٨. تعرّف على دمشق ومؤسساتها الثقافية ومكتباتها وصالات المسرح والسينما فيها، وعمل مدقّقاً لغويا في مجلة "ألف باء" متدبّراً بأجره البسيط منها شؤون حياته كشاب يشقّ دربه. لكن الشاب الحمصي خاضَ في نقاشات متفّقي دمشق داخل الجامعة وخارجها، إلى أن تطوّر الأمر به ليكون مهتمّاً بالشؤون الاجتماعية والسياسية، فاقترب في الجامعة أكثر من السياسة، وصار يهتم بالدراسات السياسية في قسم الفلسفة على أيدي أساتذة كبار من أبرزهم: عبد الكريم اليافي وعادل العوا، فكانوا معلمين وأصدقاء له وسط لوحة متعدّدة المشارب، وكان ذلك مهمّاً جداً إذ وجد الطيّب ما يوازيه حتى على الصعيد الفكري التجريديّ في الحقل الفلسفيّ، وعرف أنه لا يوجد إلا خيار واحد كي تعيش سورية، هو "التعددية – قدر سورية والسوريين" – كما كان يقول.

عاش الطيّب فترة الوحدة السورية – المصرية سياسياً وفلسفياً، وكان قريباً من الحزب الشيوعيّ السوريّ، وكان قتذاك واحداً من أبرز منتقدي الوحدة ومما قال في هذا السياق إن الوحدة لم تكن لها مرحلة تجريبية ولا مقدمات، حتى أنه لم يحدث ما كان عبد الناصر يتمناه وتحدث عنه أكثر من مرة في خطاباته، وهو إجراء استفتاء شعبي بين الناس، فجاءت هذه الوحدة متسرّعة وعاطفية.

كان الطيّب يشارك في أنشطة سياسية لها طابع نظريّ، فقرأ وكتب الكثير عنها، لكنهُ لاحظ أنه لم يعد يستطيع كتابة شيء عما يحدث، بل لم يعد قادراً على إنتاج المطلوب منه حتى في الجامعة، خصوصاً أن بعض أصدقائه في أحزاب أخرى لم يعودوا أصدقاء، فهم لم يكتشفوا أن السياسية يجب أن تقرّب ولو كانت المقولات متغايرة، فوجد أن الحياة في سورية صارت معقّدة؛ أضفَ إلى أنه لوحق أمنياً من دون أسباب؛ حتى الحياة العامة لم تعد محتملة؛ والجامعة صارت مهدّدة دائماً بدخول رجال المباحث، فتوقفت الحياة الجامعية، وصار الطيّب يفكر بحلّ، إلى أن أتى حال جديد من الصراع الدموي عندما أعدمت حكومة الوحدة جمعاً من الشباب الماركسيين والبعثيين في سجون حمص وعلى رأسهم المناضل سعيد الدروبي.

كان الطيّب شاهداً على الممارسات القمعية، التي قال عنها: "تفاقمت وقتها الصراعات المحلية وبدأت الدولة الأمنية بالتشبكّل منذ ذلك الحين، ولاحقاً عرفتُ ذلك، ولقد ساعني كثيراً أنني عشت هذه المرحلة الباكرة، فوضعت تعريفاً للدولة الأمنية بأنها الدولة التي تسعى إلى إفساد كلّ من لم يتمّ إفساده؛ بحيث يصبح الجميع ملوثاً ومدانا وتحت الطلب. لقد ضاقت من ذلك الحين حياتنا وصرتُ أسمع بالقتل والتعذيب، وبدأت السجون في سورية تفتح أبوابها بشكل استفزّ الجميع، ليستمر هذا التيار، وأصبحتُ غير قادر على متابعة الحياة، فالسياسة غير ممكنة، والعمل الثقّافي يحتاج بيئة أخرى أكثر صحة وانفتاحا».

على خليفة هذه الأحداث قرر الطيّب السفر إلى تركيا عام ١٩٦٢ ومنها إلى بريطانيا فألمانيا، وكان ميله الأدبي الذي توضّح منذ سنوات دراسته وكتابته بعض القصص القصيرة، جعلاه يتطلع إلى دراسة الأدب الإنكليزي، مذهولاً بشكسبير الذي زار ضريحه في ستارتفورد، لكنه اكتشف أن الأدب ليس مصيره ولم يقترن به، مما جعله ينحو باتجاه الفلسفة مرةً أخرى، ليكمل دراسته في جامعة لايبزغ، فاشتغل بكثافة على قراءاته وتعلم الألمانية واللاتينية، ليصبح من أبرز طلاب الأكاديمية الألمانية، متتلمذاً على أساتذة كبار كان على رأسهم هيرمان لاي، وانتزع درجة الماجستير ومن ثم الدكتوراه، وبعدها شهادة الأستاذية، وقدم رسالته حول "التيارات الكبرى في الفلسفة العربية"، منقّباً في مؤلفات فلاسفة العرب الكبار كابن سينا والفارابي وابن رشد، وكان عمله مذهلاً في ما قدم في جامعة لايبزغ حول التراث والحداثة.

عاش الفيلسوف الحمصيّ بين برلين ولايبزغ ومعظم المدن الألمانية الشرقية منها والغربية آنذاك، وعُرض عليّه وقتها أن يحصل على الجنسية الألمانية فرفضَ كما يرفض هذا العرض في ظل سنوات الحرب الحالية، إذ كان يردّد على الدوام في غربته ما كان قرأه منذ سنوات بعيدة لشاعر حمصي مات في الغربة، ولم يحقّق حلمه في العودة إلى مدينته فكتب مناجيا: "أعيدوني إلى حمص ولو حشو الكفن».

قرأ الطيب تحوّلات الشرق من وراء سور برلين الشرقية، وكتب لاحقاً مؤلفات عدة عن فترة دراسته في ألمانيا، ومنها الموقف الروحي من الإسلام، وثم وصل إلى مرحلة نقاش الصراع بين الظلامية والتنوير، فكان ضرورياً أن يحيط بالإسلام تاريخاً ومشكلات، فوصل إلى فكرة التمييز بين المطلق والنسبيّ في قراءة النص الإسلامي. ووجد أن هذه الفكرة قد تحرر كتلة كبيرة من الإسلاميين، فناقش مسألة احتكار الحقيقة من طرف على حساب آخر. وقدم أخيراً في بيروت محاضرات في هذا الصدد، في الجامعة الأميركية أو في مؤسسة "أديان" الدولية، طارحاً فكرة مهمة في هذه المحاضرات، هي ضرورة التمييز بين المطلق والنسبيّ. فالمطلق عند التيزيني هو "الله الإسلامي"، والنسبيّ هو "المغلق الذي ليس له نفق تصل إليه إلا عبر نفقك، أي عبر نفسك؛ وبإنك تعرف الله عبر معرفة نفسك».

وإغراقاً في الإطلاق عبر قراءة جديدة، كتب الطيّب في مفهوم القراءات، وأن قراءة النصوص تبدأ في كونك تقرأها من حيثُ قدرتك على اختراقها، لكن هذه المكوّنات لا تمنحك شيئاً، فأنت يجب أن تأخذ من حيث تراه، من ثلاثة مستويات بحسب المفرد السوري وهي: المستوى المعرفي والمستوى المتصل بالمصالح، أما المستوى الثالث فمتصل بالقوة. ثلاث قراءت تضبط قراءتك للنص، لأن لا أحد يملك الحقيقة؛ إن الجميع يملك الحقيقة من حيث هم، وهذا ما أثاره في محاضراته الأخيرة في طنجة في المغرب.

وقف الطيّب موقفاً حاسماً من حركة "داعش" معتبراً إياها سليل مرجعيتين اثنتين، أولاً الدواخل التي ترفض فكرة القراءات ولديها شيء ثابت، ومن يخالف ذلك يعتبر آبقا، أما الثانية فقد تشكلت برأيه مع بزوغ النظام الرأسمالي العالمي ونشأة السوق، وفي ضوء هذه السوق نشأ النظام العولميّ، مدعّما هذه الرؤية بما قاله ماركس "كلما ارتفعت قيمة الأشياء هبطت قمية الإنسان».

عن الاندبندنت

د.الطيب تيزيني ومحمد الحوراني :

المشروع النهضوي كفيل بوضع حد لمشاكل الأمة العربية

يعد الدكتور طيب تيزيني واحدا من ألمع المفكرين العرب وأكثرهم إثارة للجدل في الوسط الفكري والديني العربي، ولعل هذا هو السبب الذي جعلنا أثناء دراستنا في المرحلة الإعدادية نسمع عنه ما يشبه الأساطير بالنسبة لعلاقته بالدين والفكر. طيب تيزيني لم يختلف مع الإسلاميين فحسب، إنما اختلف مع مفكرين وفلاسفة من خارج التيار الإسلامي، إذ إنه اختلف مع المفكر المغربي محمد عابد الجابري ورد عليه في (الفكر العربي المعاصر باتجاه نقد (النقد الجابري))، كما أنه جادل المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي ورد على أفكاره في (آفاق فلسفة عربية معاصرة). وبالرغم من الثقل الذي حققه طيب تيزيني في الوسط الفكري العربي وشهرته التي لم تقتصر على سوريا والوطن العربي، وإنما تعدتهما إلى أنحاء العالم، فإن هذا الرجل يتمتع بتواضع كبير قل أن يتصف به من هو في مكانته، وتجد هذا التواضع في مكتبه في قسم الفلسفة – جامعة دمشق – وفي بيته أو أماكن جلوسه، ولعل ما يؤكد هذا هو رفضه لعدد غير قليل من المقاهي الفخمة التي عرضها عليه محاوره محمد الحوراني لإجراء هذا الحوار معه، واختياره لحديقة متواضعة جدا في (التكية السليمانية) وسط دمشق. فاختياره لهذا المكان يدل بشكل او بآخر على أن الرجل لا يرفض التراث بكل ما فيه، وإنما يترك لنفسه الطريقة الخاصة به للتعامل مع هذا التراث. وفي حديقة (التكية السليمانية) حيث تلتقي الأصالة والحداثة، ويجتمع القديم مع الحديث. إذ البحرة الدمشقية التي تتوسط الباحة، والطائرات الرابضة على أرض المتحف الحربي المقام في إحدى زوايا (التكية) تحدث تيزيني إلى الحوراني، الصحفي والباحث السوري، وكان هذا الحوار:

لا توجد إمكانية لعلاقة التثاقف مع الغرب.. وإنما هي علاقة هيمنة وإملاءات سياسية واقتصادية وسيكولوجية.

مع سقوط القيم أصبحنا نعيش حالة الحطام العربي لكن الآفاق لا تزال مفتوحة.

مما لاشك فيه أن المجتمع العربي الإسلامي يعيش وضعا مزريا من التخلف والفوضى فلا تعتقدون أن السبب في ذلك يعود لحالة الفصام، أو ازدواج الحضارة التي مازال هذا المجتمع يعانيها منذ بداية الصراع بين الحضارة العربية الإسلامية والثقافة اليونانية المسيحية؟

– الازدواجية هنا لا شك أنها قائمة، لكن سنلاحظ أنه انطلاقا مما نسميه (جدلية الداخل والخارج) فإن الازدواجية تنحل لتصبح قائمة لصالح أحد طرفي المسألة، ليس الخارج وإنما الداخل، لأن الداخل حينما يتأثر بالخارج فإن هذا الخارج سيؤثر بالداخل من موقع الداخل ذاته وبالتالي الخارج هنا، اليونان، أثر في الداخل العربي الإسلامي من موقع هذا الداخل نفسه بحيث إن الخارج أصبح نسيجا من أنسجته (أنسجة الداخل) لم نعد مخولين بالتحدث عن ازدواجية الخارج والداخل، فالخارج لبس لبوس الداخل ومع هذا نقول: إن هذا الداخل يجد نفسه أمام وطأة هائلة إذا كان الخارج قويا متينا، أي يقوم في علاقته مع الداخل على قانون عدم التكافؤ، حين توجد وضعية تتسم بعدم التكافؤ بين حالتين فإن الخارج وإن دخل في حياة الداخل من موقع الداخل نفسه إلا أنه بوصفه أكثر تقدما وفاعلية يملي على الداخل كيفية تلقفه هو نفسه في الخارج، هذا يشير إلى أن الخارج أيضا يحاول أن يحدث شروخا في الداخل ومن هذه الشروخ فكرة الازدواجية لكن حتى الازدواجية حينما نعود إلى الداخل نكتشف أن هذا الداخل هو من أملى على الخارج كيفية تأثيره فيه. وهنا نذكر العبارة التي أطلقها نابليون بونابرت حين دخل إلى الإسكندرية وقد أتى غازيا، فحتى يلبس لبوس الداخل ويؤثر فيه وزع بيانا قال فيه (أنا الشيخ نابليون أتيت كي أخلص المصريين من المماليك الكفار) أراد أن يلعب على الداخل من خلال كلامه هذا، إذن فهي علاقة معقدة بين الداخل والخارج يظل الداخل فيها، سلبا أو إيجابا، هو من يسهم في الإمكانات التي ينتجها الخارج في تأثيره على الداخل، إذن الازدواجية قائمة لكن ضمن هذا الفهم وقد اتسعت وتعاظمت مع انهيار الحضارة العربية الوسيطة وبروز المشروع الأوربي الرأسمالي الذي أخذ يتصاعد عمقا وسطحا ثم مع التحول بالاتجاه الكولونيالي الاستعماري ثم إلى الإمبريالية وأخيرا والآن إلى العولمية، إضافة إلى أن هذا التحول في المشروع الرأسمالي ترافق بإنتاج حالات جديدة تتمه، وتتمثل خصوصا في المشروع الصهيوني الذي يعتبر هنا أحد جيوب المشروع الرأسمالي الإمبريالي العولمي، هذا الوضع عمق قانون اللاتكافؤ بين الداخل العربي والخارج الغربي الرأسمالي العولمي، ولذلك لا يصح القول الآن بأن هناك إمكانية لإنتاج علاقة تثاقف بين هذين الطرفين، لأن العلاقة هي من الناحية الموضوعية علاقة هيمنة يسوغها الطرف الأول المتمثل في الخارج والذي يملي على الداخل العربي إملاءاته الثقافية إضافة إلى السياسية والاقتصادية والسيكولوجية وغيرها وقد يراهن على أن الخارج يمكن إذا ما ظلت العملية مفتوحة، أي خارج يتدفق بشكل هائل وداخل محاصر، فقد يراهن على أن الداخل يمكن أن يعاد بناؤه وفق ضرورات الخارج، وهذا يعني أن التاريخ مفتوح سلبا وإيجابا، وهنا تبرز ضرورات المقاومة أو إنتاج مشاريع مقاومة للرد على هذا التدخل وهذا التدفق الهائل للخارج. وبالدرجة الأولى هنا يبرز مشروع النهضة (مشروع الأمة) لم يعد الحديث هنا متمثلا بمشروع ثورة لأن مشروع الثورة هو مشروع طبقة أو تحالف طبقي وهذا الآن لم يعد واردا أو على الأقل لنقل إنه أرجئ لوقت آخر والوارد الآن هو مشروع نهضوي تؤسس له الأمة برمتها لأنها تكاد أن تكون كلها تحت القبضة الواحدة، قبضة الخارج العولمي الإمبريالي.

استجماع التاريخ

يذهب هشام جعيط إلى أن الإسلام بدأ بالانحدار عندما انقطع تجانسه الثقافي والسياسي وذلك لما استفاق المسلمون على وقع المواجهة العنيفة مع أوربا، برأيكم هل باستطاعة أي حركة إسلامية فكرية في العالم العربي والإسلامي اليوم أن تعيد التجانس الكلاسيكي للإسلام بعد انقطاعه التاريخي؟

– أظن أن هذا السؤال ذاته فاسد منطقيا، هو يريد بهذه الحال أن يستجمع التاريخ كله في لحظة جديدة، أن يعيد التاريخ إلى ما كان عليه ثم يضعه في إطار مرحلة معاصرة ما إن شاء، هذا السؤال بذاته فاسد منطقيا وتاريخيا، سأقول غير ما قاله هشام جعيط، سأقول كيف نستطيع أن ننتج قراءة إسلامية جديدة تستطيع أن تحقق شرط الاستجابة البنيوية والوظيفية للواقع العربي والإسلامي المعيش؟ إما أن نعود دائما في مفاهيمنا للإسلام الراهن أو ما بعده، أو أن نعود دائما إلى أصول نعتقد أنها هي النماذج القاطعة والتي تُملي نفسها علينا في فهمنا لما علينا أن ننجزه الآن، إنه سؤال فاسد يلتقي في نهاية المطاف مع الرؤية السلفية، التي ترى أن السلف هو الذي أسس، ومن ثم الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاف، الأخلاف حينما يواجهون مأزقا تاريخيا يتصل بالنص المعني عليهم أن يعودوا دائما لإيجاد حل إلى الوراء، هذا الوراء الذي يرون أنه مصدر الإجابة عن كل ما يجد من إشكالات وخصومات وصراعات في النص المعني، إن النص هو ابن أصله أولا، وثانيا امتداد لما سبق، جدلية الاتصال والانفصال، الاتصال انفصالا والانفصال اتصالا، لكن في البدء المنهجي النص هو ابن عصره أي هناك تأكيد على الانفصال، وبعد ذلك وفي سياقه يأتي الاتصال، لأن هذا الجديد هو بمعنى ما حصيلة الماضي، لكنه من أجل أن يكون جديدا، من أجل أن يفصح عن هوية جديدة يجب أن يركز فيه على كونه أصيلا ليس فرعا أي له حضوره الذاتي، فسؤال هشام جعيط سؤال يحتاج إلى تدقيق في ضوء المقولة الحاسمة على صعيد النظر في التراث والماضي، وهي..هذه النظرة. التي تتمثل بالواقع. والواقع هنا تجسيد لمقولة شمولية، الواقع بكل إحداثياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وبالتالي فهو مصدر القناتين الكبريين التي تمر عبرهما القراءات الإسلامية وغيرها، وأعني بذلك القناة المعرفية والقناة الأيديولوجية ولذلك لا نصلح حالا جديدا بما صلح به حال الماضين، إنما نستطيع أن نستلهم الماضي، وما هو مرجعنا المنهجي هنا؟ الحاضر، تعبير آخر أكثر تكثيفا، لا ننظر إلى الماضي من حيث هو وإنما من حيث نحن، فحين ذاك على الماضي أن يقدم تقريرا تفصيليا بما يمكن أن نأخذه منه في ضوء الاحتياجات المعرفية والأيديولوجية المعاصرة في مرحلتها الواقعية المعاصرة. هكذا يبدو سؤال جعيط قد انحل ليبدو أمامنا بوصفه سؤالا مقاربا إلى درجة كبيرة للسؤال السلفي الذي يرى دائما أن هناك أصلا، وأن ما يأتي في اللاحق ليس إلا فروعا ليست مهمتنا الآن إنشاء منظومة فكرية سواء أكانت دينية أم غير دينية، تماثل ما كان موجودا سابقا على صعيدها عموما. مهمتنا أن ننشئ ما يستجيب لاحتياجات الراهن وفي سياق ذلك نستأنس بكل ما سبق.

شرعية أيديولوجية

إذن أنت لست ضد الماضي بكل ما فيه، ولست ضد التراث كما يشاع عنك، إنما ضد طريقة التعامل مع الماضي والتراث؟

– على الإطلاق، يعني كلمة ضد هنا هي حكم قيمة؟ لاقيمة لهذا الحكم القيمي، لاقيمة معرفية إذا سبق الحكم المعرفي. الحكم المعرفي يعني أولا أن التراث إذا اعتبرناه هنا متماهيا مع الماضي، تراث مهم بالنسبة إلينا عبر الواقع المعيش وليس من موقعه بالاعتبارين البنيوي والوظيفي، ولهذا نأخذ من التراث ونتبنى منه ونستلهم منه. نفعل هذا في ضوء احتياجاتنا. وعلى هذا الأساس تنشأ المسوغات الأساسية الحقيقية لتعددية القراءات التراثية، كل القراءات التراثية صحيحة بالمعنى الأيديولوجي، لكن بالمعنى المعرفي لا نستطيع أن نقول إنها جميعها ذات مصداقية معرفية، يجب أن توجد هناك على الأقل قراءة معرفية واحدة صحيحة، أي تحقق وحدة التجادل مابين المعرفي والأيديولوجي. إذن حتى قراءة السلفيين للتراث قراءة تمتلك شرعيتها الأيديولوجية، انطلاقا من أنها أتت في إطار المكيفات الأيديولوجية المحددة، لكن من الناحية المعرفية نجد الأمر مختلفا، نقر بالتعددية جميعا، الجميع سواء في الشرعية الأيديولوجية لكنهم ليسوا جميعا متساوين في ظل الموقف المعرفي، هنا تبدأ عملية الكفاح العلمي لتأسيس هذه القراءة المعرفية، أي التي تتسم هنا بالموضوعية، بالعقلانية، بالقدرة على فهم الحدث سياقيا، أي التاريخية. هذه العناصر من القراءة هي التي تحقق شرط المسوغات المعرفية.

تحدثتم أكثر من مرة عن ضرورة الخروج من المأزق التاريخي الراهن وتحدثتم عن عناصر تنظم ذلك كالحرية والعقلانية والجدلية برأيكم من هو المسئول عن وضع الإسلام في مأزقه هذا وكيف يمكن توظيف هذه العناصر في عملية الخروج؟

– المأزق الذي يمر به الإسلام الآن هو مأزق ذو شقين، شق يتصل ببنيته، وآخر يتصل بالفاعلين على صعيده، أما فيما يتعلق بالأمر الأول فيقوم على الاعتقاد السائد في أوساط الناس عامة، والذي يرى أن الإسلام يمتلك بنية تبقى هي كما كانت منذ إنتاجها أو نشأتها أو وجودها. أي المصطلحات واردة دائما في النصوص الدينية وتبقى كما هي دون أن تمس، اعتقادا بأن مسها سيكون بمنزلة تشكيك بمصدريتها، التي هي هنا مصدرية إلهية، طبعا الإسلاميون ليسوا جميعا من أولئك الذين يسلكون هذا الطريق لكن تيارا كبيرا من الفكر الإسلامي الراهن يأخذ هذا الموقف ويعمل على مواجهته من موقع محدد بمواجهة الواقع ذاته وإرغامه على التكيف مع النص الإسلامي، في هذا الموقف نلاحظ أن هذا التيار تيار نصي، يرى أن النص فوق الواقع وأن الواقع إذا ما وجد نفسه في علاقة غير متسقة بينه وبين النص، فعلى الواقع أن يعاد النظر فيه، هؤلاء إذن يسهمون إسهاما عميقا في تصعيد المأزق الفكري الإسلامي، ولكن لا يكفي أن نقول إن البنية هذه هي التي تقوم بتأبين ذاتها، أي هي التي تقوم بإنتاج فواعل تسهم في جعل الإسلام يظهر هكذا، عامل آخر يتمثل بالواقع العربي الإسلامي، وهو واقع بأقل احتمال لا يحتمل حتى الآن النظر إلى الإسلام كبنية قابلة للتكيف مع التطور العلمي، من هنا إذن المأزق ذو شقين، شق بنيوي وشق يتصل بأحد أطراف الواقع أو بإحدى حيثيات الواقع، أما المصدر الآخر للمأزق الذي أشرت إليه فيقوم على أن الإسلام يميز فيه بين أمرين، هما الإسلام أولا، وتاريخ الإسلام ثانيا، إن التمييز بين هذين الفريقين يظهر كم هو مهم أن نضع أيدينا على كثير من النقاط الدقيقة في المسألة التي نحن بصددها، الإسلام هو تلك المنظومة المفاهيمية، والإصلاحية والحسية التي أسسها الإسلام في بواكيره، بحيث إننا نقول فعلا، مع حجة الوداع التي أنجزها النبي صلى الله عليه وسلم في آخر حياته كل هناك حسم لفكرة الإسلام الأول تاريخ الإسلام يبدأ فيما بعد، أي تاريخ فيه تستطيع أن تحقق شرط الاستجابة البنيوية والوظيفية للواقع العربي والإسلامي المعيش، فحين ذاك على الماضي أن يقدم تقريرا تفصيليا بما يمكن أن نأخذه منه في ضوء الاحتياجات المعرفية والأيديولوجية المعاصرة في مرحلتها الواقعية المعاصرة. هكذا يبدو سؤال جعيط قد انحل ليبدو أمامنا بوصفه سؤالا مقاربا إلى درجة كبيرة للسؤال السلفي الذي يرى دائما أن هناك أصلا، وأن ما يأتي في اللاحق ليس إلا فروعا ليست مهمتنا الآن إنشاء منظومة فكرية سواء أكانت دينية أم غير دينية، تماثل ما كان موجودا سابقا على صعيدها عموما. مهمتنا أن ننشئ ما يستجيب لاحتياجات الراهن وفي سياق ذلك نستأنس بكل ما سبق.

أنماط القراءة الإسلامية، ولذلك نجد قراءات متعددة تعدد المستويات المعرفية والاحتمالات الأيديولوجية لأولئك الذين يقدمون قراءات للإسلام على هذا الأساس، ومن الواقع وفي ضوء الواقع المعني الذي اعتبرناه هنا معيارا لم يعد الحديث مسوغا عن نص أصلي ونصوص فرعية، إن كل نص ينتمي أصالة إلى واقع ما هو نص أصلي وبالتالي فإنها نصوص أصلية متلاحقة، لأن كل واقع يستنبط نصه الخاص لكن رغم ذلك بالاعتبار البنيوي التاريخي، هذا الواقع يؤكد أن هذه القراءة الجديدة، بهذا المعنى، هي قراءة فرعية بالقياس إلى القراءة الأصلية، إذن للمسألة وجهان: وجه يرى أن كل نص إسلامي هو نص أصلي لأنه أنتج في مرحلة تاريخية معينة، أملت عليه همومها المعرفية والأيديولوجية ومن الطرف الآخر هناك نص أصلي برز في القرن السابع وبعد ذلك أتت قراءات متعددة عليه. في هذا الحال نرى أن هذه القراءات هي فروع جدلية الأصل والفرع، المأزق هنا يبرز في أن أصحاب القراءات السلفية للإسلام لا يعرفون معنى لفكرة القراءات التي تبقى بمعنى ماقراءات أصلية، أي أن كل قراءة هي أصل لذلها تنتمي إلى عصر معين، تنكرهم لهذا يبقيهم على شق واحد للمسألة وهو أن قراءاتهم قراءات فرعية تنتمي دائما للأصل ولذلك حينما يعاني الفرع مشكلة ما، فعليه أن يجيب عن هذه الأزمة بالعودة إلى الأصل، هنا إشكالية كبيرة منهجية ونظرية.

ليس بريئا

تحدثتم في العديد من مقالاتكم ومحاضراتكم عن إشكالية الفساد وضرورة التخلص منها وبناء المجتمع المدني، إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل توجد رغبة حقيقية في الوطن العربي للتخلص من الفساد أم أن هناك رغبة قوية من قبل الغالبية باستمراره واستشرائه لتكريس الواقع القائم، ثم ما آليات القضاء على الفساد برأيكم؟

– السؤال مركب وكبير، وقد قلت في إجابتي عن السؤال السابق حول المشروع النهضوي، إن هذا المشروع ليس بريئا بالمعنى الطبقي، أي أنه يتجاهل تماما المسألة الاجتماعية الطبقية والاقتصادية وغيرها، لكني قلت: إن هذا يستمد شرعيته المنهجية من سؤال النهضة. الآن سؤال الفساد بمعنى ما من المعاني هو سؤال طبقي، خصوصا إذا ألححنا على الفساد الاقتصادي، الذي تحول إلى وباء هائل لأن هناك مطالبة في النظام السياسي العربي بإيقاظه وجعله يلف الجميع ويجعلهم مدانين تحت الطلب، وهذه الفكرة هي التي قادتني إلى استنباط مفهوم في الفكر السياسي هو مفهوم (الدولة الأمنية)، التي أعني بها تلك السلطات التي ابتلعت الدولة القانونية الشرعية، ورفعت شعارا تسعى من خلاله لإفساد من لم يفسد بعد، بحيث يصبح الجميع مدانا تحت الطلب، وعلى كل من يرغب بالاستمرار في حياته، حتى بالمعنى البيولوجي، أن يكون مفسدا فاسدا حتى لا يتعرض للمطاردة ولا يتعرض لأي شكل من أشكال القمع السياسي وغيره. هذا ما أدى إلى أننا أصبحنا نعيش الآن ما أسميته الحطام العربي، إنه حطام يتأسس على عالم عربي، اختلت فيه كل المقاييس وأسقطت فيه كل القيم أو معظمها، لا سيما تلك القيم التي تسعى إلى إنهاض الأمة، ومن ثم فهو حطام يأتي بوصفه تلخيصا لعملية فساد استمرت ربما أربعة عقود، لكن هذا الحطام لن يكون مغلقا أبدا في لحظة ما، إنه مفتوح دائما وهو قابل للاختراق، وبالتالي هناك دائما إمكانية لإعادة بناء الواقع العربي عبر إعادة إصلاحه، والتأسيس له من جديد، تأسيسا اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وغيره، فالفساد وبعد أن أصبح حالة شاملة في السطح، أصبح حالة في العمق، إنه يمثل حالة تكتسب بعدين، بعد الشمول وبعد العمق، فلم يبق ظاهرة شاملة كل الناس دون أن يمس البنى الحاسمة في حياة هؤلاء الناس، إنما أصبح ظاهرة تدخل في عمق الناس، بحيث إنه إذا ما استمر فإنه سيؤدي إلى مخاطر كبيرة يقوم أحدها على أن هذا الفساد في حال استمراره سيحول دون إمكانية التأسيس لحالة جديدة، على الأقل انطلاقا من السؤال التالي: من عليه أن يقوم بهذه المهمة التاريخية، مهمة إزالة الفساد؟ أولئك الذين أفسدوا؟!! مع هذا كله فالحد مفتوح تاريخيا، وليس هناك مطلقات، إنه حطام عربي، لكن الآفاق مفتوحة له خصوصا إذا ما وضعنا أيدينا على مجموعات كثيرة تتحرك هنا وهناك في الواقع العربي وتسعى إلى الوقوف في وجه من يؤسس للفساد ويقوده وينتج آلياته. هذا الفساد الآن بصيغته الشمولية والعميقة، اكتسب قوة جديدة عبر التواطؤ بين من ينتجه ومن يؤسس لحالة الاقتحام من الخارج باتجاه الداخل العربي، أعني بذلك النظام العولمي الإمبريالي الجديد. والنظام العولمي في أحد تعريفاته: هو ذلك النظام الذي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر وتقيؤهم سلعا، والنظام العولمي لا يتأخى مع أي هوية تاريخية تثمر تقدما تاريخيا، كالعقلانية، التاريخية، الحداثة، الأمة، الوطن، الدولة. هذه كلها يجب أن تتساقط وتخلي الطريق أمام هويات تؤسس للفساد التاريخي، كالطائفية، والإثنية، والمذهبية. ومن ثم فإن هذا الواقع المدعوم خارجيا يتواطأ مع ما هو قائم في الداخل العربي، لينتج حالة جديدة مدعمة بقوة داخليا وخارجيا وبالتالي فإن تعاظم الحالة يعقد دائما أكثر فأكثر الإجابة عن سؤال الفساد، إلا أنه لايمكن أن يغلقه، فالسؤال مفتوح من موقع الداخل العربي والخارج الأوربي، وهذا الخارج ليس ذا بعد واحد، إذ إن هناك من هو مناهض للنظام العولمي في بلدان أوربية كثيرة. وإذا كانت النهضة في أحد مسوغاتها تأتي كرد على الفساد الذي أصبح شاملا وعميقا، إلا أنها لاتأتي استجابة فقط لسؤال الفساد والرد عليه، بل تأتي أيضا ردا على أسئلة أخرى. على أسئلة الاستقلال المهدد، أسئلة الهويات المهددة بالابتلاع والتفكك. إذن فالنهضة أكبر من أن تكون ردا على مسألة واحدة، إنها هذا كله، ومن هنا تكتسب النهضة مسوغات كبرى، إذا ما أخذنا هذه العوامل كلها مجتمعة.

الارتداد إلى الوراء

تعيش الساحة الثقافية العربية صراعا بين تيارين، تيار إحياء التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وتيار استنبات التراث الفلسفي الغربي، وكلاهما مازالت تغلب عليه الأيديولوجيا والوعود أكثر من الإبداع والإنجاز، والسؤال، ما أسباب هذا الصراع وكيف يمكن التخلص من الأيديولوجيات المقيتة؟

– هذا سؤال تاريخي ومعرفي، وما تحدثت عنه تحت اسم تيارين ليس استنباطا آليا لمجموعة من الأفكار أتى بها بعض الدارسين والباحثين والمفكرين، إنما هو تعبير غير مباشر وضمني عن واقع الحال للمجتمع العربي، هذا الواقع القائم على صراع غير متبلور وحتى الآن غير مثمر بين فريقين كبيرين: فريق التقدم وفريق التراجع، أو التخلف، أو فريق الحداثة بالمعنى التاريخي وفريق التخلف الفهمي، ولهذين التيارين تعبيرات فكرية تأسست مع تأسس الوعي الأيديولوجي لكل من التيارين، ولما كانت عملية الإنتاج المعرفي ضحلة إلى درجة كبيرة في إطار هذين التيارين وفي إطار المؤسسات التعليمية والجامعية العليا في الوطن العربي فإن السؤال المعرفي ارتد إلى الوراء لصالح السؤال الأيديولوجي، بمعنى أن السؤال الأيديولوجي وإن كان مهيمنا إلا أنه ليس وحيدا. السؤال المعرفي قائم ولكنه يمثل لحظة من لحظات كثيرة. لهذا مع غياب الإنتاج المعرفي في المؤسسات المتخصصة، كما في المرجعيات السياسية، الأحزاب، المراكز الاستراتيجية، المجموعات المهتمة بالقضايا الثقافية. هذا كله ما استطاع حتى الآن أن ينتج إنتاجا كافيا بالمعنى المعرفي، لتأسيس ما هو صحيح في إطار القضية الأيديولوجية.

وبالتالي عندما نقول بضرورة التأسيس المعرفي لايعني أننا نقصي القضية الأيديولوجية هكذا خطأ، إنما نكون قد وصلنا إلى فكرة حاسمة هي: كيف نستطيع أن نكتشف الأيديولوجيا من جديد في نطاق الإنتاج المعرفي؟ مع الأسف نحن نعتبر أن نشوء هذه الأيديولوجيا يتم من وراء ظهر الإنتاج المعرفي، وهذا الحكم ينبغي أن ندلل عليه في إطار الإنتاج المعرفي، ومن ثم لا يجوز التشكيك القاطع بكل ما هو قائم إلا في إطار الإنتاج المعرفي، وهذا من شأنه أن يعني: ضرورة إعادة اكتشاف الأيديولوجيا، وهي عندما تكتشف معرفيا تصبح منظومة مفاهيمية تؤسس لمفهوم العلاقة بين طبقة اجتماعية ومصالحها في الواقع المشخص، وهنا مفهوم الالتزام الطبقي، أو الفئوي، أو الشعبي، أو القومي. هذه الفكرة تؤسس لها الأيديولوجيا، فإذا ما غاب الإنتاج المعرفي يُؤسس لهذه الأيديولوجيا في الأفق المحتمل، إنتاج معرفي جديد، وهذا لايعني أننا نطيح بما أتى حتى الآن باسم الأيديولوجيا، إنما يعني أن نعيد اكتشاف هذا الذي تحقق (الأيديولوجيا) في ضوء جديد بحيث يتيح لنا هذا إنتاج علاقة متوازنة بين الإنتاج المعرفي والإنتاج الأيديولوجي، ولذلك هذه الدعوة الساذجة التي يطلقها جمع أو آخر من الكتاب والمثقفين العرب وهي: ضرورة الوقوف أخيرا في وجه الأيديولوجيات وتصفية الموقف معها، إنما هي دعوة لا علاقة لها بالإنتاج المعرفي ذاته، يعني هذه الدعوة أتت بوصفها رد فعل إيديولوجيا على أيديولوجيا معينة قائمة. إذن مع الإنتاج المعرفي نعيد اكتشاف الأيديولوجيا ونؤسس لأيديولوجيا تستطيع أن تتسابق مع الالتزامات المعرفية. فرفض الأيديولوجيا قطعا وكليا إنما هو نمط من أنماط الأيديولوجيا، وفي الغالب فإن ما دعا إليه هؤلاء من رفض للأيديولوجيا إنما كانوا يعنون به الأيديولوجيا الماركسية، وأحيانا يعتبرون الأيديولوجيا الإسلامية هي الأيديولوجيا. والأمران خاضعان للبحث، إلا أن الوصول إلى نتائج فيها تدقيق وتصويب معرفي يحتاج إلى إنتاج معرفي، وهو ما تتضاءل أمامه حتى الآن معظم المؤسسات العربية الثقافية المتمرسة بالعمل الثقافي والأخرى التي تشتغل بالهم الثقافي بأشكال أولية غير مباشرة.

عن مجلة العربي

طيب تيزيني.. المفكر المتمرد

علي حسين

"كتب طيب تيزيني في مقدمة كتابه الموسوعي الشهير " مشروع رؤية جديدة للفكر العربي إن " الحقيقة في إلبحث التراثي ، كما هي في البحث العلمي عموماً ، هي كذلك ، أي حقيقة ليس لأنها نافعة ، وإنما هي على العكس من ذلك ، نافعة لأنها حقيقة « .

ستشهد مدينة حمص التي ولد فيها عام ١٩٣٤ ، محاولة الصبي أن يتلمس دروب المعرفة ، ستساعده أمّه التي تنحدر من إحدى العوائل الغنية إن يذهب الى المكتبات المدينة للحصول على الكتب : " تركت أمي آثاراً طيبة في نفسي من الرغبة في المعرفة، إذ لاحظت باكراً إنها لم تكن تقرأ ولا تكتب في ما أتعلم فيه، فلفت نظري هذا الأمر واكتشفت إنها لا تقرأ إلا القرآن ومن النسخة التي تملكها، والتي ما زلتُ أحتفظ بها في مكتبتي الشخصية حتى الآن منذ وفاتها عام ١٩٦٧».

عرف جان جاك روسو المرة الأولى حين وقع بيده كتاب "هؤلاء علموني" لسلامة موسى ، وقد شغف بكتب التنويري المصري ، وأخذ يبحث في المكتبات عن مؤلفات داروين وبرنادشو ومكسيم غوركي ، وأفلاطون وتولستوي وقائمة طويلة من الأسماء التي شكلت شخصية مؤلف " هؤلاء علموني " ، إلا أن تيزيني الباحث عن جذور الفلسفة سيكتشف بعد سنوات أن سلامة موسى قاد تياراً ثقافياً حاول أصحابه تجاوز التراث العربي ورفضه وسيكتب في مقدمة كتابه " التراث والثورة " إننا : " نستطيع تقصي هذا القصور في فهم قضية تراثنا فهماً علمياً تاريخياً دقيقاً من قبل سلامة موسى والذين تأثروا به من خلال سببين: الأول هو أن تراثنا الفكري والحضاري عموماً ، قدم إلينا بشكل مشوّه ممسوخ، بحيث أبرزت منه الجوانب السلبية الغيبية والمناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي إبرازاً بدائياً مملاً في طريقة تقديمه. أما السبب الثاني فقد كمن في كون أولئك لم يستوعبوا المنهج المادي التاريخي بشكل جدلي حي" . وسيجد الطيب تيزيني إن التاريخ يمكن أن يكتب على شكل حكاية ، بعد أن قرأ كتب أحمد أمين عن تاريخ الاسلام .

في بداية الخمسينيات سيشد الرحال الى دمشق لدراسة الفلسفة في كلية الآداب ، في الجامعة يجرب كتابة القصة القصيرة فينشر عددا من القصص في المجلات السورية ، عام ١٩٦٢ يقرر السفر إلى بريطانيا ، كان شغوفاً بشكسبير وسيزور مسقط رأسه ، في لندن كان طموحه أن يدرس الأدب الإنكليزي ، لكن كتاباً هيغل " محاضرات في فلسفة التاريخ " سيغير مصيره ، حيث سيرشده الفيلسوف الألماني الى أن دراسة التاريخ لاتقل أهمية عن دراسة الفلسفة ، وسيكتشف إن التاريخ و الفلسفة مترابطان " كل شيء يتجه إلى شيء أحسن " ، وسيغرم بالجدل الذي هو الصدام بين فكرة و نقيضها. كان هيغل يعتقد أنه بإمكاننا الاقتراب أكثر من الحقيقة بإتباع هذه المنهجية الجدلية، ثم يقرأ كتاب ماركس " الأيدلوجية الالمانية ، فتضطرب عنده فكرة هيغل عن الروح والتاريخ وسيؤمن بموضوعية الديالكتيك الماركسي ، ويبادر الى دراسة التراث العربي ضمن هذا المنهج ، حيث أصبح مقتنعاً بالماركسية إطاراً منهجياً للتفكير .

ولأنه نشأ في مناخ ديني في أحضان مدينة حمص ، نجده في شبابه ينجذب إلى شخصية الحلاج، ذلك الفيلسوف الصوفي المتمرد الذي شكّل على حد قول تيزيني : " جزءاً جوهرياً من تراثنا الثقافي، ولم يكن أبداً نسخة عن الثقافات الأخرى» .

سيصل ألمانيا عام ١٩٦٣ كان الهدف دراسة الفلسفة ، وهذه المرّة سَيُخضع التراث العربي لشروط هيغل في الجدل ونظريات ماركس في الديالكتيك ، كان في السادسة والعشرين ، حين تفرغ لمشروع إعادة قراءة الفلسفة العربية ، يحصل عام ١٩٦٧ على شهادة الدكتوراه عن أطروحته " تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة " والتي أصرّ أن ينشرها باللغة الألمانية ، وتصادف مع النجاح الذي حققه الطيب التزيني في مجال دراسة الفلسفة ، أن منيَّ العرب بمشروعهم القومي بهزيمة كبيرة – حزيران عام ١٩٦٧ – هذه الهزيمة أثارت في نفسه أسئلة عن الأسباب التي تقف وراء هزيمة الجيوش العربية ، فنشر تيزيني آنذاك مقالاً عزا فيه أسباب الهزيمة الى غياب مشروع نقدي حقيقي للفكر العربي .

البحث بين رفوف المكتبات عن كتب التراث سيمتد لأكثر من نصف قرن متنقلاً بين حمص ودمشق وبرلين ، حيث حاول أن ينطلق في الآفاق الشاسعة التي اتسعت أمامه و كان كلما تقدم في سبل المعرفة، يكتشف سعة الهوة بين عالم القناعات البليدة والراسخة وعالم العقل الذي يعمل من أجله ويصبو إليه، كما لو أن عليه أن يجتاز قروناً في سنوات معدودة .

مع قراءة كتاب لينين " المادية والنقد التجريبي " سيؤمن الطيب تيزيني بموضوعية العلم وقوانينه في دراسة التاريخ ، ويبادر الى أن يكون مشروعه في ١٢ مجلداً بعنوان " مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة " ، حيث أصبح مقتنعاً بالماركسية في جانبها التطبيقي على دراسة التاريخ والفكر ، وكان لا بد أن يقترب الطيب تيزيني من صفوف الشيوعيين، لكنه لن يختار الالتزام الحزبي واختار الانضمام الى مجموعة المفكرين الباحثين عن الحرية والعدالة الاجتماعية. محتفظاً بروحه المتمردة ضد القوالب الحزبية التنظيمية الجامدة

ومثلما تخيل ماركس أن التاريخ كله عبارة عن قطعة كبيرة من الورق مطوية على نفسها، كان تيزيني يؤمن أن التراث العربي لا نستطيع فهم ما يوجد بداخله حتى نفتح أبوابه ، لينكشف لنا محتواها كله ، ولهذا يمكننا أن ندرس التراث و نكتشف الأسباب المحتملة للأحداث و نتوقع شيئاً مما سيقع في المستقبل، لو اننا تمعنا في مراحل تطوره والتأثيرات الاجتماعية والسياسية على هذا التطور .

لم تكن دراسة التراث عند الطيب تيزيني مستقلة عن باقي مشروعه الفكري ، لقد كانت جزءاً مهماً وحيوياً منه ، التراث و الفلسفة مترابطان بالنسبة له، ، ولهذا تركّز مشروعه على إعادة قراءة الفكر العربي عبر تاريخه في إطار الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحيطة به اعتماداً على المنهج المادي. وقد حاول أن يواجه مجموعة من القضايا التي مثلت بالنسبة له عوائق أمام تحقيق النهضة العربية والتي أدت الى هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، أولها هي الفكر غير التاريخي الذي يصدر أحكاماً مشوشة على العقل العربي ويدفع، من وجهة نظره، إلى التخلي عن فكر النهضة، والثانية هي قضية قراءة وفهم الفكر الديني بشكل عام ، حيث يرى إنه يمكن قراءة النص الديني قراءة جدلية تاريخية وبالتالي الارتكاز عليه لطرح تصورات النهضة، وبذلك يتم حل إشكالية العلاقة بين فكر النهضة، الذي يستند على العقل، وبين فكر الذات العربية الاسلامية الذي يستند في محاججاته ومقولاته ز على النقل ، القضية الثالثة كانت مهمة بالنسبة له والتي جعلت منه معارضاً للانظمة الشمولية و البوليسية ، وهي قضية فساد الواقع المجتمعي سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي، من ناحية، والتحديات الحضارية التي تفرضها الحضارة الغربية على هذا الواقع من جهة أخرى.

يمكن تقسيم الفكر الفلسفي للدكتور تيزيني، إلى تصورات نظرية وأخرى عملية. فعلى المستوى النظري، ينقسم فكره إلى تصوراته الفلسفية التي ترتكز على المادية الجدلية ، ثم إلى التحليلات التاريخية للفكر العربي وللعلاقة بين هذا الفكر والدين الإسلامي. وعلى المستوى العملي ينقسم فكره الفلسفي إلى تصوراته عن كيفية معالجة النص الديني وشروط فهمه باتساق مع المادية الجدلية، وإلى تصوراته عن الشروط المجتمعية لتحقيق النهضة، وإلى تصوراته عن العلاقة بين المجتمعات العربية والغرب الاستعماري الذي يسعى لان يفصل العالم العربي عن تراثه الحقيقي ، وهو التراث الذي ساعد في مرحلة من المراحل على تطور النهضة الاوربية ، فيما ساهم هذا التراث بجانبه الغيبي وليس العقلي على انكسار الامة العربية ، وظهور الجماعات المتشددة ، ولهذا سعى الطيب تيزيني على التعامل مع الفكر العربي الإسلامي على اعتباره جزءً من تاريخ الفكر الإنساني يقبل التعامل معه كند وليس تابعاًلمعرفة التي قادت الطيب تيزيني لأن يحدث ثورة في دراسة الفكر الإسلامي و العربي طارحاً السؤال الكبير: لماذا تخلى العرب والمسلمون عن سؤال العقل؟ .بقي عنده مقصد واحد جلي لم يمل عنه إطلاقاً هو الوجود الإنساني وكما كان شيوخه الأوائل الفارابي وابن مسكويه وابن رشد يسعون إلى أن يكونوا حراس العقل في فلسفتهم سعى أركون إلى أن يكون متمرداً في مواجهة الغيبيات التي أراد البعض أن يتمسك بها بديلاً عن تراث مضيء ، كان يمكن له أن يجنّب هذه الشعوب ، ويلات الانحدار في طريق داعش وأخواتها .

طيِّب تيزيني... التأويلُ ليسَ ترفاً فكرياً

أنور محمد

طيِّب تيزيني (١٩٣٤ – ٢٠١٩) صاحب "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" و"مقدمات أولية في الإسلام المحمّدي الباكر" و"من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني».

اعتقلته السلطة الضبعية في بداية الثورة السورية (مارس/ آذار ٢٠١١) وسَال دَمُهُ إثر مشاركته في اعتصام وزارة الداخلية، لم يكن ليَصيغ فلسفة روحانية شرقية تتاجرُ بالإنسان باسم اللاهوت، بل بنى أنسقة فلسفية من منهج مادي جدلي، كانت بمثابة تأويل فلسفي للقضايا الدِّينية والمدنية، والذي كان قد رحل يوم ٢٠١٩/٥/١٧، ودُفنَ في القبر رقم ١٠ في مقبرة تل النصر في حمص، ولم يُشيِّعه سوى ٣٠ شخصاً من أهله وأصدقائه، كما يروي صديقه المثقف المسرحي عبد الكريم عمرين؛ وكأنَّ الميِّت بائعُ أجبان أو خضار، وليسَ فيلسوف أمَّة؛ الفيلسوف الذي قال قولته الشهيرة لما انفجرت الثورة السورية في مارس/ آذار ٢٠١١ وقيام النظام بقتل المتظاهرين وسحلهم في الشوارع: "هَلْ هُناكَ مَنْ يقتلُ شَعبَهُ؟».

المُثيرُ للحُزن والألم أنَّ حفاري القبور في سورية القديمة دفنوه بسرعة وهو الفيلسوف الذي عدّته مؤسَّسة "كونكورديا" الفلسفية الألمانية الفرنسية عام ١٩٩٨ ضمنَ قائمة أهم ١٠٠ فيلسوف في العالم، ودون احترام لجثة الميِّت حسب الأعراف الدينية الإسلامية، وهو الدينُ الذي قام بقراءة نَصِّيه السماوي كما الأرضي، قراءةً نقديةً وفق المنهج المادي الجدلي، وقد يكون لفعلتهم هذه سببٌ آخر هو أنهم استنتجوا أنَّ جُثة د – طيِّب تيزيني إنَّما هي لرجل أفاك يروِّج للعودة إلى الوثنية وللإباحية الفاسقة. وبذلك ينْتقمون منه إرضاءً لمشايخهم الذين ما انفكوا يحاربونه؛ يُحاربون الفكر العقلاني العلماني الناقد الذي يقتلعُ الجذورَ التاريخية للأهوت؛ ما يُذكِّرنا بموقف أبي حامد الغزالي في إزدرائه وهجومه على الفلسفة أو على العقل، فلا يُفكِّر إلاَّ في طاعة الله حسب تفسير الفقهاء ومشايخ السياسة، هذه الطاعة التي يُقَصِّصونَ بها السلطان قميص الاستبداد، فيفتك بالعباد و البلاد على هواه؛ وباسم الله، كما يُذكِّرنا بفعلة وموقف ذات الفقهاء في القرن السادس الهجري – فقهاء السلاطين في الأندلس، حين وشوا، ومن ثمَّ كفَّروا بتفقههم وتأويلاتهم ابن رشد، وكذلك بموقف علماء الأزهر في مطلع القرن العشرين من كتاب "أصول الحكم في الإسلام" لعلي عبد الرازق الذي اعتبر أنَّ "الخلافة" ليست من أصول الدين إنَّما هي اجتهاد.

غريبٌ أمر هؤلاء الفُقهاء الذين ما أسرعهم في استدلال الفتاوى من "جُبُاتهم" فيجللون ويحرِّمون نقدَ النص الديني والاجتهاد فيه، كَيْ لا يتمَّ تحريرُ العقل من الجمود العقائدي الذي يفتح النصّ على الثقافة الإنسانية؛ باعتباره "نصّاً" خطابُه ذو جوهر إنساني – للناس كافة. وهذا ما شغل تفكير د – طيِّب تيزيني، فإلنقد، وهو ما قام عليه مشروعه الفلسفي هو عملية مواجهة للنموذج التقليدي المتخلِّف، الذي يرفض، بل يقاتل ويدعو للجهاد، مواجهةً لعقل ما تزال رؤيه ميتافيزيقية تتوافق وتتواطأ مع أنظمَة الحكم الإستبدادية.

طيِّب تيزيني في مشروعه وقفَ ضدَّ أحادية المفاهيم اللاهوتية للتاريخ، ذلك باستخدام العقل الذي لا حدود له، فالتأويل ليسَ ترفاً فكرياً، بقدر ما هو مطلبٌ اجتماعي، وقدرةٌ وجرأةٌ على البحث، ليكون العقلُ صاحبَ سلطة القراءة والأمر، إذ لا سُلطانَ على العَقْل إلاَّ العَقْل، كونَ أنَّ الإنسان حقيقة واقعة لا يعيش فوقَ في السماء؛ بل على الأرض، وضمن علاقات اجتماعية، له وجوده وأفعاله ومصيره، وعلى أساس (الحوار) الذي هو جوهر الحياة الثقافية، ما يسمحُ باستيعاب الآخر الذي نختلفُ معه مهما كان عِرقه أو دينه؛ هو شريكٌ في الوطن أكان من مواطني سورية القديمة أو سورية الجديدة.

لننظر في واقعنا؛ العقل، هذا الجزءُ من جسد الإنسان الذي لا يزيد وزنه على ١٤٠٠ غرام، سنرى أنَّ أوروبا حين استخدمته صنعت نهضتها، وهذا ما يؤرِّق طيِّب تيزيني. ما نزالُ نَخْجَرُ على عقلنا الذي لا يُغادر أرضَ الحلال والحرام حسب ما سُنَّهُ سَنَانُوُ السكاكين والخناجر في أروقة ومكاتب ودكاكين الدولة الأمنية، في الوقت الذي أثمر العقل الأوروبي روايات وأشعار ورسومات وعمارة وموسيقى وفلسفة جَسَّدت وعيه النقدي، إلى جانب مذاهب فلسفية من مثل المادية الجدلية والوجودية والوضعية والبنيوية والتفكيكية إلى غزو الفضاء. ماذا فعلنا؟

اشتغل فلسفته حتى يردَّ للإنسان حقَّه في حياة حرَّة كريمة، وحتى لا يعيش في بؤس وفقر. ففَصَلَ ما بين السياسة والكهنوت الديني حتى لا يبقيا مصدراً للأذى وقهر الإنسان، وكلُّ سلطة لا تستمد قوتها من العقل – والعقل الجدلي؛ هي سلطة خرافية، وَأنَّ تؤمن بالله فلا حجَابَ ولا حُجُابَ ولا أسرار؛ الطريقُ مفتوحٌ ويُقطعُ بالتأمُّل، لا خفايا ولا أسرار.

ولو قرأنا، أو شغَّلنا عقلنا في الثقافة الإسلامية، لوجدنا أنَّ القرآن الكريم والسنَّة يُمجدان العقل والحريَّة في التفكير؛ فها هو الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد الذي يرى أنَّ ما يوافق العقل من الشريعة يقبله، وما يخالف يجب تأويله. والتأويلُ يحتاجُ إلى البُرهان، فيَصلُ ما انقطع، أو ما ينقطعُ بين الدين و الفلسفة، والتَّأويلُ هنا لا يعني التكفير، وهذا ما اشتغل عليه طيِّب تيزيني مشروعه الذي كشف فيه تناقضات الثقافة الإسلامية، وما يعيق تطوّرها، خصوصاً إذا كانت هذه الثقافة ترعاها أجهزة الدولة القهرية.

وتتشكَّل طبقة من الأثرياء الذين يكوِّنون ثرواتهم من نهب الشعب. والحرب في هذه الحالة لن تنتهي، لأنَّها ستصير تجارة، مثلها مثل تجارة الأجبان والسمون، بل ستصير(غنيمة) يدفعُ الناس تكاليفها.

طيِّب تيزيني الذي خسرناه وتمَّ ازدراؤه وإهانته من حكَّام سورية القديمة ولم يُدفن كفارس شهَرَ سيفه وقلمه في وجه آل الضبع، اشتغل فلسفته حتى يردَّ للإنسان حقَّه في حياة حرَّة كريمة، وحتى لا يعيش في بؤس وفقر. ففَصَلَ ما بين السياسة والكهنوت الديني حتى لا يبقيا مصدراً للأذى وقهر الإنسان، وكلُّ سلطة لا تستمد قوتها من العقل – والعقل الجدلي؛ هي سلطة خرافية، وَأنَّ تؤمن بالله فلا حجَابَ ولا حُجُابَ ولا أسرار؛ الطريقُ مفتوحٌ ويُقطعُ بالتأمُّل، لا خفايا ولا أسرار.

عن العربي الجديد

manarat
www.almadasupplements.com

رئيس مجلس الإدارة
رئيس التحرير
فخري كريم

رئيس التحرير التنفيذي
علي حسين

سكرتير التحرير
غادة العاملي
رفعة عبد الرزاق

منارات
طبعت بمطابع مؤسسة المدى للاعلام والثقافة والفنون

طيب تيزيني.. التنوير عبر تثوير التراث

رشيد الخيّون

يُعد البحاثة السُّوري طَيب تيزيني(١٩٣٤-٢٠١٩) أحد أبرز الكبار ممَن سعوا إلى التّنوير عبر تثوير التُّراث. وقدم مسعاه في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي وحتى المرحلة المعاصرة». نشره العام ١٩٧٤، على أن يصدر باثني عشر مجلداً. تزامن جُهد تيزيني مع جهد حسين مروة(قتل١٩٨٧) «النّزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»(١٩٧٨)، كذلك بذل عابد الجابري (ت٢٠١٠) جهداً قيماً في هذا الموضوع، مع اختلاف التوجه، ولهادي العلوي(ت١٩٩٨) بحوث في العمق لإبراز التُّراث التّنويري، ولجورج طرابيشي(ت٢٠١٦) أسفار غنية، ولنصر حامد أبوزيد(ت٢٠١٠) جهده الذي كُفر بسببه، وغيرهم ممَن يصعب ذكرهم جميعاً. صبت تلك الجهود مجتمعةً في تأسيس عصر التّنوير عبر تثوير ونقد التُّراث، الذي ترتكز عليه الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.

من المعلوم، أن التُّراث الإسلامي لم يقتصر على المجال الدِّيني والفقهي، إنما هناك التُّراث الفلسفي والفكري والأدبي المتنوع، وهذا لا تريد القوى الدينية الاعتراف به، لذا اعتبروا مبكراً مَن فكر خارج هذا المجال ليس له حظ في الإيمان، فأُعتبر أبرز المفكرين، الذي جنحوا بعقولهم إلى التّنوير، على مقاس عصورهم، زنادقة(الذهبي، سير أعلام النبلاء).

ليس هذا فقط بل لوحقَ فقهاءَ كبار لأنهم أخذوا يطلعون على كُتب مَن اعتبروا زنادقة، وقصة ابن عقيل الحنبلي(ت٥١٣ه) مشهورة، يوم حُكم عليه بالقتل(٤٦١ه)، فأعلن توبته: «إني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب المبتدعة: الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه وتعظيم أصحابه، والتّرحم على أسلافهم والتكثر بأخلاقهم، وما كنتُ علقته ووجد بخطي من مذاهبهم وضلالاتهم، فأنا تائب إلى الله سبحانه وتعالى من كتابته وقراءته...»(ابن قدامة، تحريم النّظر في كُتب الكلام). إلا أنه عاد قائلاً في محنته: «كان أصحابنا الحنابلة يريدون مني هجران جماعة من العلماء، وكان ذلك يحرمني علمًا ونفعًا»(ابن الجوزي، المنتظم).

ما اُتهم فيه ابن عقيل كان جزءاً من التُّراث، غير المجال الفقهي والعقائدي، وهذا ما أخذ طَيب تيزيني بدراسته وإبرازه، على أنه حراكٌ عقليٌ، فبعد الاختلاط الثقافي بين المسلمين وبقية الأمم صار من الصعب البقاء على مجال واحد، اُعتبر الأقدس، ويُعاقب مَن تبنى مجالاً غيره، كالمجال الفلسفي. فالعديد من فقهاء أو مراجع الإمامية مثلاً، ممن أخذ يطلع على الفلسفة، خارج الإطار الفقهي، أُقصي وحُرم التعامل معه، هذا ما وقع مثلاً على أحمد زين الدِّين الإحسائي(ت١٨١٢)، وصاحب «تفسير الميزان» محمد حسين الطباطبائي (ت١٩٨٢) وغيرهما الكثير(عيدان، شؤم الفلسفة).

يقول تيزيني مختصراً مشروعه: «إن مشروعنا يرفض القول ببداية ونهاية مطلقتين في العمل الفكري الثّقافي، ذلك لأن ما يبدو لنَا أنه بمثل بداية مطلقة، يحتوي في ثناياه في حقيقة الأمر عناصر من البُنى الفكرية السّابقة، وما يبدو لنَا كذلك، أنه نهاية مطلقة، يمثل باعتباره تمهيداً لبنية فكرية مطلقة(من التُّراث إلى الثّورة). في ما كتبه تيزيني جعله تحت نظرية عنوانها:«جدلية تاريخية تُراثية». وعندما بدأ مشروعه لم يدع أنه الأول والأخير والأصح، هذا ما ثبته في المقدمة، بل كان اجتهاداً، يحتمل الخطأ والصّواب.

لم تمرّ مؤلفات وأبحاث تيزيني، ولا غيرها مما ذكرنا، هباءً، إنما تركت أثرها في الأجيال، ومازالت تلد الجديد، حتى أن العديد، من رجال الدِّين أنفسهم، ممَن حاربوا تلك الدِّراسات وفَسّقوها، عادوا يلحون بإعادة الاعتبار لها، بما لا يقل عما كان بين داروين ورجال الكنيسة. لكن ذلك لم يعجب أصحاب التشدد والإسلام السِّياسي عموماً، فمشروع التُّراث التّنويري هو النقيض لمشروعهم ذي البداية والنهاية المطلقتين، المبني على فكرة مقدسة في الثقافة والسِّياسة ك«الحاكمية».

تعرفت على أستاذنا طَيب تيزيني بوساطة الصّديق الباحث تلميذه عبد الباسط سيدا بدمشق، قبل نحو ثلاثين عاماً، ذلك الإنسان الذي زاده علمه تواضعاً وبساطةً ونقاءً. صحيح أن مشروعه كان طموحاً وما زال كذلك، لكن اليأس دب إلى نفسه، بعد أن أخذته الفجيعة مما تفعله القوى المدمرة، والخراب الذي لم يبق شيء من مدينته حمص، فجاءت مقالاته الأخيرة كأنها مناشير توسل لوقف هذا الدّمار.

ترك أستاذ الفلسفة، ورئيس قسمها، في جامعة دمشق، مؤلفات عظام كلها صَبت في جدليته التُّراثية:«النّص القرآني أَمام إشكالية البُنية والقراءة»، «مقدمة أولية في الإسلام المحمدي الباكر»، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، «آفاق فلسفة عربية معاصرة»، «على طريق الوضوح المنهجي»، ومشروع الرؤية الذي أشرنا إليه، وغيرها.

كنتُ شاهداً على دعمه لبعض مَن سحقتهم القوى الدينية، من طلبته الواعدين، بعد هيمنتها على عدن، وكان حينَها يعمل في جامعتها(١٩٩٠-١٩٩٢)، ذلك عندما تخلت حكومة الوحدة عن مسؤوليتها حتى من رفع القُمامة، التي أخذت تُغطي الطريق، فاضطررنا النزول لرفعها من حول العمارة، وكان البحاثة طَيب أحدنا، وعندها ذكرته ملاطفاً بمشروعه التّنويري، والحال كما يراه!

ما زال الحلم بالتّنوير قائماً، ونرى قوى الظّلام في بداية انحسار، ولتثوير التّراث جزءاً كبيراً فيه، ذلك إذا علمنا أن الماضي في ثقافتنا راسخ الأوتاد، فلماذا لا يُبرز الموازي السائد للتنوير؟! بهذا المعنى تتحقق ثورة التُّراث، التي أوقف البحاثة تيزيني عمره لها، عبر زمن يصعب تحديده.