

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد الثامنة عشرة - العدد 47-48 / صيف وخریف 2011 - 1432

رهانات الدين والحداثة

(4)

التجربة الدينية

محمد أركون	أبو القاسم حاج حمد	فضل الرحمن
طلال أسد	مصطفى ملكيان	علي الربيعي
عبد النور بيدار	إليان بن تومي	وجيه قانصو
حسن الضيقة	قيس هادي أحمد	عدنان المقراني

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الخامسة عشر - العدد 47-48 / صيف وخريف 2011-1432

صاحب الامتياز ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

مدير التحرير

محمد حسين الرفاعي

سكرتيرة التحرير

إنتزال الجبوري

صدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com – info@rifae.com

هاتف: 009647901978875 - 0096170619679

مركز نور اساس فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

- 1- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
- 2- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
- 3- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
- 4- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
- 5- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.
- 6- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.
- 7- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.
- 8- تطهير الدين من الكراهية والاكراهات.
- 9- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.
- 10- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.
- 11- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر، وتعزيز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.
- 12- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.
- 13- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجفيف منابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.
- 14- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.
- 15- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.
- 16- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الاشترك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار امريكي، الأفراد 50 دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

- 4 التجربة الدينية والنص د. عدنان المقراني

حوارات

- 30 نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية (2) د. محمد أركون
55 المعنوية والمحبة خلاصة جميع الأديان مصطفى ملكيان
63 الانقلاب على الموروث الديني محمد أبو القاسم حاج حمد

دراسات

- 99 التجربة الدينية في منظور السوسيولوجيا الألمانية د. حسن الضيقة
115 التجربة الدينية ميشيل بيترسن وآخرون
146 الوحي واللغة الدينية د. وجيه قانصو
181 التراث والمنظورات المستقبلية د. فضل الرحمن
210 إله الجمال عبد النور بيدار
219 فلسفة الدين عند برجسون د. قيس أحمد
230 الحداثة والشخص الديني إليامين بن تومي
247 الانضباط والتواضع في الرهبانية المسيحية الوسيطة د. طلال أسد

نقد العدد الماضي

- 295 ماذا يعني التفكير في رهانات الدين والحداثة اليوم؟ علي. ر. الربيعي

التجربة الدينية والنص

من التنزيل الأول إلى التنزيل الثاني

د. عدنان المقراني⁽¹⁾

يقف المسلم المعاصر بين زمنين يتباعداً بوتيرة متسارعة: زمن التأسيس الروحي للإسلام في حلقة القرآنية، زمن التنزيل الأول على محمد (ص)، من جهة، وزمنه الخاص المزدهم بالنصوص والتساؤلات والتحديات، من جهة ثانية. وبين اللحظتين التاريخيتين تقف سلسلة من الأفهام والأنساق المعرفية التاريخية، تحول بين المسلم المعاصر وبين التجربة الروحية للجيل الأول من المسلمين بالمعنى الخاص للكلمة. علماً أن التأسيس المحمدي ليس تأسيساً مطلقاً، فما محمدٌ إلا نبيٌّ قد خلت من قبله الرسل، ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء، فهو ليس مؤسس الإسلام، بل مصلحه من خلال الوحي القرآني وخبرته الدينية²، فهو أيضاً عاش في وسط مفعم بتجارب سابقة متراكمة. كما أن ختم الرسالات لا يعني ختم الصلة والتواصل بين الأرض والسماء، فذلك مستمر عبر الولاية والقداسة، أي التجربة الدينية، والتفسير، أي الفهم المتجدد لكلمة الله. الانتقال بين الزمنين في عملية ترجمة إبداعية هو حاجة إيمانية حياتية. ولضمان عملية تفسير وقيّة لمقتضيات الزمنين في آن معاً يحتاج المؤمن إلى جملة من الشروط الذاتية والموضوعية، التي أحاول أن ألخصها في هذه العجالة، مستلهماً بعض الآيات القرآنية كعناوين وأمثلة على ما أريد التعبير عنه.

البحث عن الباقيات الصالحات

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ، وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ. وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا، وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾، البقرة (2: 221).

تضعنا هذه الآية أمام الإشكالية الذي يواجهها المسلم المعاصر، الذي يعي تحديّ الحداثة، إذ يجد نفسه أمام نص تنزل قبل خمسة عشر قرناً من الزمان في سياقات لغوية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة كثيراً عن ظروف عصرنا. في هذه الآية وغيرها نجد حديثاً عن العبودية، عن الإماء والعبيد، وهو ما يزعجنا لأوّل وهلة، لأنه يُنظر إلى العبودية اليوم كإحدى أسوأ المآسي التاريخية، وهي مرفوضة جملةً وتفصيلاً. ولكن الأديان وكتبها، بما فيها الكتاب المقدس والقرآن الكريم، لم تلغ العبودية، بل إنها، على أحسن تقدير، مهّدت الطريق للتحرير تاركة القرار النهائي للإنسان ولتطوره الاقتصادي والثقافي. بل إننا نجد أحياناً ممارسات تاريخية رسّخت العبودية وسوّغتها ودافعت عنها باسم الدين.

يواجه هذه الإشكالية كلُّ من يعيش الحداثة كمعاناة وتحديّ، أمّا المؤمن التقليدي³ الذي يكتفي بظاهر النص فالأمر عليه هيّن، لأنه يعتبر الشكل النصي والتاريخي الضامن الحقيقي والوحيد للقيمة، ومن دونه لا بقاء لها. أو على الأقل يفضل أن يكون انتقائياً بتجنب القضايا المحرّجة، باعتبارها "استثنائية"، كأن يرفض الرقّ ويقبل تعدّد الزوجات، النساء (4: 3)، وأحكام الإرث، (4: 11، 176) الخ ...

ليس من مهمّة هذه الورقة تناول موضوع الرقّ، ولكنني أردتُ أن آتي بمثال واضح يبيّن المفارقة بين الواقعين التاريخيين الماضي والحاضر. فما العمل؟ ماذا يمكن أن تقول لي هذه الآية اليوم؟ هذا هو التحديّ الذي ينتظر رداً صريحاً وعاجلاً. هل علينا أن نعتبر النص قد عفى عنه الزمن، وفقد نهائيّاً قيمته، وأن وجوده بين أيدينا

اليوم يكتسب فقط قيمةً تاريخيةً تهمةً فئةً من المختصين؟ قد يكون هذا موقفًا حدائياً متطرفاً، يُعمل المقصِّ في النص، لِيُبقي على "الصالح" ويضع في سلة النسيان ما أتلفه التقادُّم. أنا شخصياً أفضل الاعتدال والإعمال بدل الإهمال، والإحاطة بالنص بدل القراءة المجترأة. فلا مجال للحصول على نسخة "منقَّحة" من النص الأصلي، لأنه من الناحية التاريخية وصلنا بهذه الصفة، وهو من الناحية الدينية "كلام الله" بجميع آياته، وإن لم تكن ذات قيمة متساوية، كما سيأتي بيانه. ﴿أَفْتُوْمُنُونَ بَبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بَبَعْضِ﴾، البقرة (2: 85).

هنا أجدني مضطراً إلى التفريق بين القيمة، والشكل التاريخي الذي تنزلت فيه أول مرة، القيمة تبقى لأنني مؤمن بالله الذي لا يزول، والشكل يزول لأنني مؤمن بفناء كل ما هو عرضي وزمني، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، الرحمن (55: 26). بما في ذلك فهمي وتأويلي، وأفهام وتأويلات الأجيال السابقة، فهي قابلة للدحض والتجاوز، كفكر إنساني، وكاجتهاد بشري في فهم المراد الإلهي.

في تقديري إن الآية ﴿وَالْأَمَّةُ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَكَوْا عَجَبْتَكُمْ﴾ تدل على أن قيمة الإنسان تُقاس بما في داخله من إيمان وفكر، لا بانتمائه الاجتماعي والطبقي، وأن هذا هو المعيار الحقيقي في تقييم الأشخاص عند الله، والذي ينبغي أن يكون كذلك عند الناس. إن القرآن لم يبلغ العبودية، بل ضيق مداخلها ووسَّع مخارجها، حاول أن يجعلها أكثر إنسانية، بالتركيز على قيمة الإنسان كإنسان، بغض النظر عن أي اعتبار عارض. إن المثل الذي ضُرب في الآية هو مثل العبودية، لأنه يناسب ذلك العصر، ووفاءنا لقيمة الآية يقتضي تجاوز الشكل التاريخي، بالذهاب بالقيمة إلى حدّها الأقصى الممكن في التاريخ المتطور، إلى حدِّ إلغاء العبودية بجميع أشكالها الخفية والمعلنة؛ فالشكل التاريخي الجديد لقيمة الإنسان "يناقض" الشكل القديم، وإن كانت القيمة واحدة.

الخطوة الأولى هي التفريق بين الشكل والمضمون باستخراج القيمة؛ فهي "قراءة قيمة" للنص، وهناك من يسميها "القراءة المقاصدية"، وهي قراءة ديناميكية، تسعى لتحقيق القيمة في ثوب تاريخي جديد، قد يتعارض أحياناً مع الثوب التاريخي القديم. وهذا ينطبق على الصيغ العقائدية، كما ينطبق على التطبيقات الأخلاقية العملية. والقراءة القيمة تتجلى بشكل أوضح في مجالي السياسة والاقتصاد، لدينا قيم عامة موجّهة، وليس لدينا أنظمة سياسية أو اقتصادية يمكن أن يُطلق عليها بحق نعت "إسلامية".

العرضي والجوهري

نجد في القرآن الكريم سلسلة طويلة من الأسئلة التي طرحها الناس على النبي، وعبارة ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾ تكررت 15 مرة، انظر:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ﴾، البقرة (2: 189)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾، (2: 215)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾، (2: 217)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ [...] وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾، (2: 219)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى﴾، (2: 220)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾، (2: 222)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾، المائدة (5: 4)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾، الأعراف (7: 187)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾، الأنفال (8: 1)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾، الإسراء (17: 85)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرَيْنِ﴾، الكهف (18: 83)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ﴾، طه (20: 105)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾، النازعات (79: 42-43)؛ ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا، إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾، المجادلة (58: 1).

السؤال هو: إذا لم تكن تلك الأسئلة أكانت تلك الإجابات؟ هل يعني ذلك أن الإجابات عرضية، وكان يمكن أن لا تكون، وأن تكون مكانها إجابات مختلفة رداً

على أسئلة أخرى؟ هذا الأمر له نتائج، لا فقط على المجال الفقهي العملي، ولكنه يشمل أيضا الصيغ العقديّة والرؤى الغيبية، كصور الجنة والنار على سبيل المثال. مسألة "العرضية" هي المدخل إلى "نسبية" الأشكال التاريخية. ولكن ينبغي التنبيه أنه ليس لدينا إلا هذه العرضيات التاريخية؛ فالمطلوب هو العمل بالموجود وإن كان "عرضياً" و "نسبياً" لارتباطه الوثيق بتاريخ النص ومعانيه. وفي الحقيقة إن كل السياق التاريخي والثقافي عرضي، إذ يمكن أن نتخيل واقعاً وتاريخاً افتراضيين، ماذا لو كان محمد هندیاً معاصراً لبوذا مثلاً؟ ولكن محمّداً كان عربياً من القرن السابع الميلادي، هذا واقع تاريخ يجب أن نتعامل معه بجديّة، لأنه الوحيد، ولا بديل له، ولا يمكن تغييره بحال، كما لا يمكن إزالة حرف واحد من النص؛ فطرح قضية العرضية ليس من باب تحدّي التاريخ، بل بالعكس لترسيخ التاريخانية بتبنيها، مما يدفعنا للبحث عن الصيغ العقديّة والتطبيقات القيمة التي تناسب وعصرنا. ولكن ينبغي الإشارة إلى أن العرضية لا تعني الصدفة أو العشوائية، فهي في مقابل الثابت الجوهرية، ولكنها تظل مقصودة و مرادة من الله، وتظلّ ضرورية للفهم والتطبيق. ولكن في نفس الوقت، مقصودية الأحداث والتعبيرات واللغة والثقافة، لا تعني أن تلك الأشكال هي الوحيدة الممكنة، وأن التمسك بها هو السبيل الوحيد للوفاء للمبادئ والقيم القرآنية. هنا فقط يكون لمسألة العرضية جدوى، لأنها وسيلتنا لتنسيب الأشكال وتجاوزها لأشكال أخرى نراها أوفى للقيم ذاتها. مع الملاحظة أن عملية الفصل بين الشكل والقيمة هي حدّ ذاتها نسبية وقابلة للدحض، لأنها جهد بشري لفهم المقصود الإلهي وراء ستار التاريخ. إن عملية الفصل هذه على أهميتها تقع في التاريخ وليست فوقه أو خارجه⁴.

القراءة وراء الخطوط الحمراء

كيف نفسّر مخاوف التيارات المحافظة من مغامرة التمييز بين الشكل والمضمون، بين الظرف التاريخي العابر والقيمة الباقية؟ الأجدد بنا أن نأخذ تلك

المخاوف مأخذ الجدّ، فهي ترى في هذا التمييز مجرد طريقة "دينية" للخروج من الدين، طريقة للتخلّص من الأشكال القرآنية اللصيقة بالقيم الإسلامية، وملئها بأشكال غريبة حديثة، بدورها لصيقة بقيم الحداثة الغربية البعيدة عن القيم الإسلامية. هذه المقولة تنطلق من مسلمتين هما: أن الأشكال ضامنة للقيم بل لا انفصام بينهما، والثانية أن القيم الإسلامية هي بالضرورة مغايرة للقيم الغربية الحديثة، كما يتضمّن الاعتراض تساؤلاً شرعياً عن مدى بقاء القيمة في ظلّ التغيّر الدائم للأشكال. الإجابة عن هذه التساؤلات تتطلّب مساحة أوسع من المتاح حالياً، ولكن جدية الاعتراض المحافظ تقتضي الاعتراف بوجود مخاطر حقيقية، تتمثل في الانزلاق السهل في التبرير للأمر الواقع، والتحديث بالتغريب، مما يتطلّب منا التدقيق في صفة "العالمية" التي تُطلق على القيم التي نعتبرها مشتركة وإنسانية، للتأكد من كونها كذلك بـ"التراضي" وليست بالهيمنة والقهر. تعتبر التيارات المحافظة أن القيم الإسلامية بأشكالها التقليدية هي القيم العالمية الحقيقية، مقابل القيم الغربية التي ما هي إلا قيم وضعية ومحلية تدّعي لنفسها العالمية. وبالتالي تشبث الدعوى المحافظة بـ"الخصوصية الثقافية"، و حماية التنوّع والحق في الاختلاف، إزاء عولمة طاحنة ومستأصلة للحضارات والثقافات المختلفة، تسعى لصيغ العالم بثقافة واحدة، تخدم مصالح فئة قليلة مهيمنة اقتصادياً على مقدرات البشرية. كلّ هذه الاعتراضات لها وجاهتها وما يبرّرها على أرض الواقع، وتستحق مناقشة جدية، ولكننا نعلم، في الوقت نفسه، أن دعوى الخصوصية الثقافية كثيراً ما تُستخدم اليوم لتبرير الديكتاتوريات والمظالم.

إنّ الفجوة بين عالمنا الحاضر وعالم التنزيل الأوّل للقرآن الكريم باتت من الوضوح الصارخ بحيث لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، لأنّ البنى والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية قد تغيّرت تماماً، إلى درجة جعلت الاحتفاظ بالشكل التاريخي يهدّد بالتضحية بالقيمة التي من ورائه. وهذا ما يدعوننا إلى إعادة النظر في الأشكال، وإلى التعلّم من التجارب والثقافات الأخرى؛ والتعلّم لا يعني

الدونية والانتقاص من الذات، بل هو دليل القدرة على التجديد، وتوسيع الآفاق والانفتاح على العالمية، مثلما كان المسلمون الأوائل روادًا في التعلّم من الحضارات الأخرى، عندما كانوا واثقين في أنفسهم محاورين لغيرهم، وإنّ لمفهوم "تراث الإنسانية" أهمية خاصة في هذا الصدد. إنّ التجديد ليس مجرد رغبة كسلى في تقليد الغرب، بل هو ضرورة بقاء ووفاء للقيم، فنحن مطالبون بتبني أفضل السبل لخدمة القيم التي نؤمن بها، والتي بدورها تخدم الإنسان. علمًا أن قراءة تنا للقيم الأساسية باستخلاصها من الأشكال التاريخية، هي أيضا قراءة في التاريخ وقابلة للتغيير، والضمانات التي لدينا هي الانسجام الداخلي للأفكار، ومحكّ التجربة التاريخية. أي المنطق الداخلي للمنظومة المقترحة، والمنطق الخارجي من خلال التطبيق والممارسة الفعلية، والتصحيحات التي تترتب عنها، وكل ذلك يتمّ من خلال التشاور وتبادل النقد.

يبدو أن ما يدفع تيارًا واسعًا من المسلمين إلى التمرس وراء الأشكال القديمة، وإضفاء صفة الديمومة فوق – التاريخية عليها، هو الخوف والارتباك أمام حداثة زاحفة، ترجّ الأُسُس والأشكال معًا. أمام هذا التحديّ العظيم تلجأ الجماعات والأمم التقليدية والمحافظة إلى جملة من التكتيكات الدفاعية، من بينها تعيين خطوط دفاع، تكون بمثابة الخطوط الحمراء أو النواة الصلبة للدين، التي لا يمكن بحال إلغاؤها أو تجاوزها. وكثيرًا ما تكون هذه النواة "صلبة" بالمعنى "المادي" للكلمة، أي تمثّل حضورًا حقيقيًا لله في الجماعة، أو على الأقل رمزًا فعّالًا لذلك الحضور المقدّس. إن هذا يلبي في الوقت نفسه رغبة إنسانية دينية عميقة، فالدين ليس مجرد عقائد وأفكار، بل فيه جانب تلمسه اليد وتسمعه الأذن وتراه العين، جانب متعيّن تركز إليه النفس وتشبّث بأهدابه. والجدل بين الفكرة والشكل التعبيري (جسد الفكرة)، وأحيانًا الفكرة والوثن، هو جدل قديم يتجاوز الأطر الضيقة لهذه الورقة.

لقد كانت للأديان ردّات فعل متباينة إزاء زحف الحداثة القاهر، فمثلاً قاوم الكاثوليك والأرثوذكس ما بادر إليه البروتستانت الحداثيون، من نقد تاريخي للكتاب المقدّس، ولكنهم بالتدريج اضطروا إلى القبول بهذا التحوّل الكبير، بل وتبني وتطوير تلك المناهج الحديثة، وإن بدرجات متفاوتة، لبقاء نزعات محافظة هنا وهناك. والمقاربة اللاهوتية التي سمحت بهذا التغيير هو مركزية المسيح، باعتبار المسيحية ديانة قائمة على شخص المسيح، وليس على الكتاب المقدّس، ولم تستطع الدراسات التاريخية لحياة المسيح وبيئته أن تنتقص من قيمة "مسيح الإيمان"، وإن أثرت في تصوّره بطرق مختلفة. فمسيح الإيمان ومركزيته ظلّ خطأ أحمر لا يمكن تجاوزه، وظلت الكنيسة كمؤسسة الضامن لسلامة التفسير الذي يجب أن يتماشى مع تلك المركزية.

في الفكر المسيحي المعاصر، توجد تيارات لاهوتية تحاول أن تتجاوز هذه المركزية إلى مركزية أخرى، خاصة تلك التيارات ذات الصلة بلاهوت الأديان، وبالنزعات الروحانية العالمية⁵. ولكنها تظلّ هامشية، أو بالأحرى مهمّشة في ظل هيمنة السلطة المركزية للكنيسة، خاصة بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، فمركزية المسيح تحتضن بدورها مركزية ثانية هي مركزية الكنيسة وتعاليمها. ولعلّ لجوء بعض الكنائس البروتستانتية إلى عقيدة "العصمة الحرفية" للنص الكتابي هو خطأ أحمر آخر في ظلّ غياب سلطة كنسية حقيقية، بحثاً عن "عصمة" للنصّ تكون بديلاً عن "عصمة" البابا والكنيسة. فهل يمكن اعتبار تمسك تيارات واسعة من المسلمين بنوع من "العصمة الحرفية" للنصّ القرآني هو تعويض عن غياب سلطة دينية حقيقية؟

للسؤال جذور تاريخية: ما الذي دفع تياراً إسلامياً تاريخياً عُرف بـ "أهل الحديث"، ومن أبرز وجوهه الإمام أحمد بن حنبل (ت. 855/241) مؤسس المذهب الحنبلي في الفقه، إلى تنبّي مقولة "عدم مخلوقية القرآن"، متحدياً العقيدة الرسمية للدولة وللمدرسة الكلامية الاعترافية المهيمنة آنذاك والقائلة بمخلوقية

القرآن. وكيف تحوّلت هذه الفكرة عند أصحابها إلى عقيدة يفديها المرء بحياته؟ إلى درجة أحدثت انشقاقاً في صفوف المعتزلة أنفسهم، لينبثق منهم التيار الأشعري الذي سعى لحلّ وسط، بتبني مقولة أهل الحديث شكلاً والإبقاء على الموقف المعتزلي مضموناً، لأن ما يقصده الأشاعرة بعدم مخلوقية كلام الله هو الكلام النفسي، أي القدرة الأزلية لله للتعبير عن ذاته والتواصل مع المخلوقات. ولكن "التقية" الأشعرية ومحاباة الرأي العام الذي بات التيار السني الرئيس، فتحت الباب على مصراعيه أمام رفع المكانة "اللاهوتية" للقرآن إلى درجة غير مسبوقه من قبل، فصار للقرآن المسجّل في "اللوح المحفوظ" وجود أزلي فوق الزمان والمكان. ولكن الرفع من المكانة اللاهوتية لا يعني بالضرورة الرفع من الرسالة القرآنية في الحياة، بل على العكس من ذلك، فالتقديس المبالغ فيه للنص قد يحولّه إلى حجابٍ يخفي وراءه المعنى، بالتركيز على الأصعب والغفلة عن القمر الذي يشير إليه⁶.

إزاء "التشدّد" السني في التأكيد على القيمة العليا للقرآن وعلى مركزيته، نجد بالمقابل نوعاً من "التحرّر" لدى فريق من الشيعة إزاء هذه القضية الشائكة، خاصة في القرون الأولى. وتفسير ذلك، حسب محمد علي أمير معزّي، أن التيار الإبشاري⁷، الذي أعطى مساحة أوسع للروايات القائلة بالتحريف بالنقيصة، يمثّل التشيع الأصلي، قبل أن يشجّع الحكّام البويهيون (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) التيار "الكلامي العقلاني" للبحث عن أرضية مشتركة مع أهل السنة، لأن الحكّام كانوا أقلية شيعية في بحر من السنة، بل والخليفة العبّاسي نفسه، الذي كان يحكم باسمه البويهيون، كان سنياً. وبهذه الطريقة عمد التيار الكلامي العقلاني إلى إبعاد الروايات التي تشكّك في تمام ما وصلنا من قرآن، وهو الموقف الذي بات سائداً في أوساط الإمامية الاثنا عشرية.

لعلّ الخطّ الأحمر الذي فتح للتشيع باباً من الحرية في التعامل مع مركزية النص القرآني، هو عقيدة الإمامة، وهو ما قد يذكّرنا بدور مركزية المسيح بالنسبة

للمسيحية⁸. الإيمان بديمومة وجود الإمام كعالم بالمعنى الباطن للقرآن، وهو المعنى الحقيقي والأعمق، فوجود الإمام هو ضمانه المعنى، بل هو تجسيده الحي. لعلّ هذه العقيدة جعلت الإخباريين الأوائل أكثر "حرية" في الحديث عن التحريف بالنقيصة⁹.

ويذهب بعض الباحثين¹⁰ إلى إعطاء الأمويين دوراً في تحديد الشكل النهائي للقرآن، خاصةً للحجاج بن يوسف الثقفي ولعبد الملك بن مروان، باعتبار أن قوة الدولة وسلطتها كانت تقتضي وحدة النص وسلطته، مما أتاح الفرصة لحذف ما يخالف مصلحة الأمويين (خاصة فيما يتعلّق بالوصية والإمامة بالنسبة للشيعة).

ولكن هذه النظرية، في رأيي، لا تجيب عن جميع التساؤلات حول التطور المتسارع لمكانة القرآن ومركزيته، فالنص لم يكن حكراً على السلطة السياسية، بل إن الحياة الفكرية والدينية كانت خارج إطار السلطة الرسمية، ومؤسّسو المدارس الكلامية والفقهية كانوا في الغالب الأعم متمرّدين على تلك السلطة، بل نالهم من الاضطهاد والتنكيل ما نال. أذكر على سبيل المثال الأئمة أبو حنيفة (ت. 767/150)، والأوزاعي (ت. 774/157)، ومالك (ت. 796/179) وغيرهم، هذا ناهيك عن أئمة آل البيت. فكانت السلطة الدينية الحقيقية خارج بلاطات دمشق ثم بغداد، ثم حدث التقارب بين الجانبين تدريجياً في وقت لاحق. هذا العامل التاريخي يجعل من الصعب احتكار السلطة السياسية للنص الديني.

ولكن العامل الذي قد يكون له الدور الأكبر في الرفع من مكانة النصّ القرآني يرجع إلى ذلك الشرخ الذي ضرب كيان الأمة الناشئة، إثر انتقال الخلافة من المدينة إلى دمشق، وما صاحب ذلك من تحولات خطيرة في السياسات والتوجّهات الدينية، العلامة البارزة على ذلك الحروب الداخلية العنيفة ومصارع آل البيت، دون أن ننسى التحولات الديمغرافية والاجتماعية والثقافية، بخروج الإسلام من بيئته العربية إلى العالم الرحب بتنوّع ثقافته. يبدو أن تلك الأجيال كانت بحاجة ماسّة إلى مركز رمزي جديد، يمثّل سلطةً مرجعية دينية مستقلة، خارج إطار دولة القهر المطعون في

شرعيتها، فكانت تلك المرجعية هي النصّ القرآني، والجماعات المعرفية الأولى التي كانت تعمل كما ذكرت خارج الدولة وأحياناً ضدها¹¹. نظرية "عدم مخلوقية القرآن" قد تكون بحثاً عن مركز مثالي جديد، بعد انهيار المشروع الاجتماعي النبوي تحت ضربات بني أمية، محاولة للبحث عن مركز جديد للجماعة وعروة وثقى في حالة اضطراب سياسي واجتماعي. فأصبح القرآن رمز حضور الله في الجماعة المسلمة، كحضور الله في تابوت العهد ثم الهيكل في اليهودية، أو كحضور المسيح في الأفخرستيا بالنسبة للأرثوذكس والكاثوليك، والتشبيه مع الفارق بطبيعة الحال.

إنّ البحث عن مكانة النص في المنظومات الفكرية الدينية يقتضي معرفة علاقة النصوص فيما بينها من حيث التراتب والقيمة المرجعية والتفسيرية؛ فمن الناحية النظرية يتفق المسلمون على أنّ مكانة القرآن الكريم تفوق مكانة السنّة، ولكن من الناحية العملية، نجد الحديث حاكماً على القرآن، لعدّة اعتبارات، منها توفيره للتفاصيل العقديّة والعملية الدقيقة، التي تمدّ التفسير بمعلومات كثيرة تملأ الفراغات الصامتة التي يتركها النصّ القرآني. وهي تفصيلات ازدادت قيمة مع غلبة التوجّه التشريعي في فهم النص. كما أنّ الحديث الشيعي يحتوي على تفسيرات الأئمة للقرآن، وعلى عقيدة الإمامة التي تمثّل أصلاً من أصول الدين والخصوصية المذهبية. وهكذا نجد أنّ النص الثاني هو المحدّد الحقيقي والمفصّل، بل والمضيف والمعدّل لمعاني النص الأول. مثلما هو الحال بالنسبة لليهودية، حيث أنّ التلمود (المسمّى أيضاً بالتوراة الشفوية) هو الحاكم في فهم التنخ (التوراة والأنبياء والمكتوبات)؛ وكما هو الحال في المسيحية، فالمسيحيون يقرؤون العهد القديم على ضوء العهد الجديد، كما أنّ لرسائل بولس أهمية خاصة في قراءة الأناجيل وبقية أسفار العهد الجديد. وهكذا نرى أنّ الضوء الذي يلقيه النص المتأخّر على النص المتقدّم ليس ضوءاً محايداً، بل محدّد وملوّن، وبالتالي قيمة النصوص الحقيقية لا ترتبط بالإعلاء من شأنها لاهوتياً، بل بالاستعمال الحقيقي والمرجعي في التفسير والبناء النظري والتطبيق العملي.

البحث عن مركز للإسلام

بعض الباحثين، المسيحيين بصفة خاصة، يقيمون تقابلاً بين مكانة المسيح في العقيدة المسيحية ومكانة القرآن في العقيدة الإسلامية، فكلمة الله في المسيحية صارت إنساناً، وكلمة الله في الإسلام صارت كتاباً. هذا التوصيف قد يتناسب مع النظرة السنوية السائدة، خاصة بعد هيمنة أهل الحديث والأشاعرة. ولكن المتمعن في ثنايا القرآن نفسه، ومفهوم القرآن في القرآن، يدرك المشاكل العقدية المترتبة عن هذه المقابلة، فالقرآن إلهي المصدر، وليس إلهاً ولا مطلقاً، بل كلنا، كمخلوقات لله، إلهيو المصدر، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، البقرة (2: 156). كما أنّ هذه المقابلة تجعل الإنسان في مقابل الكتاب، المسيح في مقابل القرآن، وهي قسمة "ضيزى" بين الديانتين، تصبُّ في صالح المسيحية أكثر مما تخدم الإسلام، لأنَّ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾، أي القرآن، لم يوجد إلا لخدمة الإنسان ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، البقرة (2: 2).

مركز الإسلام هو الله تعالى، بتعبير أدقّ الله في الإنسان، فالإنسان هو الغاية من الوحي والرسالات، وغاية الإنسان هي الله سبحانه وتعالى. فجوهر الدين والتدين هو الحب، الحب بين الله المؤمن بالإنسان والإنسان المؤمن بالله. وهذا هو أساس التجربة الدينية، التي هي المكوّن الأساس لهوية الإنسان من وجهة نظر دينية. اختزال الإسلام في القرآن مجحف، وتترتب عنه عواقب خطيرة، قد تصل إلى حدّ الشرك والوثنية، أو على الأقل الجمود والانغلاق. لا شك أنّ القرآن قد أثر تأثيراً كبيراً في التجربة الدينية الإسلامية بمعناها الخاص، شكلاً ومضموناً، قد تفوق تأثير الكتاب المقدّس العبري في الديانة اليهودية، والكتاب المقدّس المسيحي في الديانة المسيحية، ولكن القرآن نفسه يعلمنا أنه كان إسلام قبل القرآن، وإسلام بدون القرآن، بل وقرآن بدون إسلام، إذا ما فهمنا الإسلام بمعناه القرآني، وهو السلوك الديني الذي يحرّر الإنسان من ربقة الأنانية، ويجعله يسلم وجهه لله، ويعتق إرادة الله ويحيها قدر فهمه وطاقته.

صحيح أن القرآن، كنص شعائري متغلغل في الفكر واللغة والفن، يُعتبر حالة فريدة من نوعها في تاريخ الأديان. وكثيراً ما يقع الخلط بين خصوصية الدين، والقرآن يمثل بلا شك الخصوصية الإسلامية، وبين العقيدة الأساسية أو الفكرة المحورية التي يبنى عليها الدين نفسه. فالسؤال الحقيقي هو: ما هو مركز القرآن؟ بالتأكيد ليس القرآن نفسه، بل ما من أجله نزل، وهو جوهر رسالته ومعناها الأسمى¹².

المبادئ الموجّهة للقراءة

أستعرض فيما يلي جملة من المبادئ الأساسية الموجّهة للقراءة والتفسير، وهي تلقي - في الوقت نفسه - بأضواء على مسألة مكانة القرآن ودوره:

(1) الإيمان بحكمة المؤلف ووحدة النص

قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، النساء (4: 82).

السؤال الملح هو: ما الذي يدفعني إلى الإيمان بوجود اللؤلؤة داخل الصدفة؟ ماذا لو لم أجد سوى الرغوة؟ الإيمان بوجود معنى عابر للحوازج التاريخية والثقافية مرتبط بإيماني بالهية المؤلف وعلمه وحكمته، وأن الكتاب كتاب هداية، وهي هداية باقية وصالحة إلى يوم الدين. إنها مسلمة تجعل من موقف المؤمن تعبدياً ومعرفياً في آنٍ معاً، الثقة بأن وراء تلك الكلمات إرادة الخالق التي أريد أن أعتنقها، وأكون أداؤها الفاعلة في الحياة والتاريخ. وهذا الإيمان نفسه يتطلّب مني عدم الاكتفاء بالقراءة المجتزأة، لأن إرادة الله ماثلة في الكتاب كلّه، وإن بدرجات متفاوتة. وهذا ما يسمى بـ "المحبة التفسيرية"¹³ hermeneutical charity، أو مبدأ

"التعاطف مع النص"، الذي يسعى إلى المواءمة والتوفيق بين التعارضات وفق رؤية تفسيرية كلية، لأنّ الذكر حكيم مأتاه من العليم الحكيم.

إن الرابط بين اللحظة التاريخية الأولى ولحظتي التاريخية الآنية هو إيماني بأن النص هو "كلمة الله"، وأن لهذه الكلمة معنى يعينني في حياتي هنا والآن، فلولا هذا الإيمان لانبس المعنى في القيمة الأدبية أو الجمالية أو التاريخية، ولفقد النصّ قيمته الدينية، أي تلك الطاقة المحوّلة للإنسان والعبارة للتاريخ.

إنّ النصّ الأدبي الأصيل والعميق في إنسانيته يملك شيئاً من تلك الطاقة المعديّة والمحرّرة. تروي لنا الكاتبة آذار نفيسي في روايتها الشهيرة "قراءة لوليتا في طهران"، كيف يكون الأدب قوة تحرير ضد هيمنة الفكر الأحادي والشمولي. وروائع الأدب العالمي تكتسب قيمتها من خلال تأثيرها في قُراء مختلفين، في عصور وثقافات متباعدة. ولكن يبقى للنصّ الديني مكانة تأثيرية وعبارة خاصة تفوق بقية النصوص. والسؤال المطروح علينا اليوم هو إلى أي مدى النصّ الديني المقدّس¹⁴، هو في أيدينا وسيلة تحرير وتعميق لإنسانية الإنسان؟ هل هو عقبة أمام الحرية؟ هل باتت المشكلة؟ إن موضوع الحرية قد يكون معياراً لمعرفة مدى الضيم الذي لحق بالنص وأهله.

(2) طبيعة النص ووظيفته

كثيراً من الالتباسات التي أدّت إلى الانحراف بالنص عن وظيفته الدينية، وهي تغذية التجربة الروحية وإمدادها بوسائل النمو، مرتبط بتحديد طبيعة النصّ وتصوّر الغاية منه. فالقرآن ليس كتاب تشريع، ولا كتاب تاريخ، ولا كتاب فلسفة، وإن احتوى على عناصر تشريعية وتاريخية وفلسفية وغيرها، بل هو أساساً، كهوية ووظيفة، "كتاب هداية"، له دور توجيهي تربوي معرفي، ينير سبيل المؤمن في سعيه نحو الله. ولكن هذا النور ليس بديلاً عن السبيل، ولا عن المؤمن، ولا يمكن بأي

حال من الأحوال أن يكون بديلاً عن التجربة الدينية، عن شعور المؤمن، بشكل شخصي ومباشر، بحضور الله في حياته وفي الوجود، وهذا هو عمق التدين وحقيقته. وفي الحديث الشهير باسم "حديث جبريل"¹⁵ نجد تعريفات ثلاثة لـ "الإسلام" و "الإيمان" و "الإحسان"، فالإسلام يمثل الجانب الشعائري الاجتماعي (جسد الدين)، والإيمان هو الجانب العقدي والفكري، أما الإحسان، وهو "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"، فهو جانب الشهود القلبي، والتجربة الدينية، والصلة الحميمة مع الله بأحوالها ومقاماتها المختلفة. وبدون التجربة في الصمت تصبح التعبيرات الفكرية والاجتماعية فارغة لا معنى لها، بل تؤول إلى النفاق وفساد الدين.

المشكلة في الفكر الإسلامي هي تغليب الجانب الفقهي العملي وتضخيمه، وهو توجه شهدته أديان أخرى، كاليهودية، فبدا القرآن وكأنه كتاب تشريع بالدرجة الأولى، وبتعبير الإسلام السياسي المعاصر "دستور" الدولة الإسلامية. ولو نظرنا إلى النص القرآني الذي يتألف من 6235 آية¹⁶، لوجدنا أن آيات الأحكام لا تتجاوز على أقصى تقدير 500 آية، والرقم الأكثر اعتدالاً هو حوالي 350 آية¹⁷، لأن الحدود بين ما هو أخلاقي وما هو تشريعي ليست دائماً واضحة. أما الجانب الأكبر من القرآن، وهو القصص، الذي يشكل حوالي ربع القرآن (1453 آية)¹⁸، فقد كادت تُقصر وظيفته على تقوية قلب الرسول أو تربية الأطفال، أو اختزاله في تاريخ نسخته وطوته الرسالة الخاتمة، أي عملياً تاريخ غير فاعل ولا مؤثر. وهذه النظرة "القانونية" تعطي أهمية خاصة للنص الواضح الذي لا يحتمل تأويلات متعددة، وهي غالباً النصوص المرتبطة بتطبيقات تاريخية محددة، فمن هنا جاءت مقولة "لا اجتهاد مع النص"، لذلك بات من الصعب التجرؤ على المطالبة بتغيير أحكام الحدود والعقوبات، لأن آياتها واضحة، بل إن مجرد الدعوة إلى "تليقها"، وليس إلغائها، باتت مشاركةً للجدل، وسبباً في نعت أصحابها بالمروق من الدين والاستخفاف بالشرعية¹⁹.

يعود الفضل للتصوّف الإسلامي في إعادة الاعتبار للجانب القصصي للقرآن، باعتباره خطاباً غنياً بالرموز والدلالات، وليس مجرد حاشية تزيينية. الأسلوب القصصي هو الأقرب إلى معنى الدين، بل وهو الأقرب لمفهوم "الآية" و"الوحي"، لأنه يشير ولا يحيط، وهو يحترم حرية الإنسان واختياره، لأنه يترك مجالاً للتأويل والتعبير والاختيار بين مستويات من المعنى. إنها مقارنة الحرية، ضدّ مقارنة الوصاية على الإنسان، الساحقة لإنسانيته، عبر تحديدات وأحكام ومفاهيم كثيرة، تبرمج لحياته في كل تفاصيلها، وما على العبد إلا الطاعة العمياء والاتباع الآلي.

(3) التجربة الدينية

ثمة مبدأ ديني آخر موجّه للقراءة وهو "التجربة الدينية"، الصلة الحميمة بين المؤمن والله تعالى. يُفترض في النصّ هنا أن يغدّي ويوجّه التجربة الدينية، وليس مطلوباً منه أن يعوّضها، أو يحلّ بديلاً عنها. الآية التالية مفيدة في بيان هذا المعنى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، الواقعة (77:56-79).

الطريف أن هذه الآية، التي تُكتب عادة على أغلفة المصحف، قد فُسّرت بأنها تعني – في باب فقه العبادات – أن المؤمن لا يمكنه أن يمسّ المصحف من دون طهارة، أي من دون القيام بشعائر الوضوء، على الرغم من أن الآية لما نزلت على قلب النبي محمّد لم تكن المصحف متداولة، ولا جُمع القرآن بين دفتي كتاب. فلا يمكن وفقاً لهذا الاعتبار أن يكون المعنى الأولي اشتراط الطهارة الحسية لمسّ المصحف، بل يتعلّق الأمر بنوع آخر من الطهارة، وهو الطهارة المعنوية أو القلبية، طهارة القلب من الأمراض والأفكار المسبقة، والأهواء والأغراض الشخصية والفئوية. الدخول على النصّ من باب التجربة الدينية، وليس من باب التوظيف السياسي، والاستغلال المنفعي، والتبرير التسلّطي. التواضع أمام النص والوقوف بين

يديه موقف السائل المستفسر، وليس موقف من يبحث عن تأكيد النتائج المقررة مسبقاً. لا يمكن أن نصغي إلى كلام الله المبتوث في ثنايا النص من دون تفرغ النفس من وزرها الثقيل، وترك المجال للاستقبال والتلقي. وإلا فإننا نكرّر أنفسنا أمام النص، ولن نجد حينئذ سوى انعكاسات نفوسنا المريضة، وما كنا نرغب في الحصول عليه، عبر الانتقائية الانتهازية، والتحريف المعنوي.

ولكن هذه الطهارة القلبية أمام النصّ تظل نسبية، وهي أقرب إلى الحركة والمسار منها إلى حالة تُكتسب مرةً واحدة وللأبد، إنها حالة إيمانية، والإيمان يزيد وينقص. كما أن الطهارة القلبية لا تعني فقدان الذاكرة والوعي، أو دخولنا على النص كصفحة بيضاء، بل نحمل في نفوسنا أسئلة عصرنا وحاجاته وتحدياته، لدينا همومنا وانتظاراتنا وآمالنا وحياتنا، لدينا إنسانيتنا بكل ما تحمله من تألق وبؤس، من صعود وهبوط، من فطنة وغباء، لذلك لا يمكن أن يكون تجردنا كلياً، بل علينا أن نكون واعين بهذه القبلية مدركين لتأثيراتها قدر الإمكان. ولكن ليست كلّ القبلية سلبية، بل ثمة قبلية ضرورية للقراءة المتجددة التي تطرح على النص أسئلة جديدة؛ فتجد فيه ما لم يجده السابقون، لمجرد أنهم لم يفكروا في تلك الإشكاليات والأسئلة؛ فتكون الإجابات جديدة لأن الأسئلة نفسها كانت جديدة. وهكذا يبقى النص حياً، ويمكنه أن يفاجئنا كما يفاجيء الأحياء بعضهم بعضاً بما لا يتوقعون ولا ينتظرون، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، غافر (40: 60).

(4) عندما يتجاوز النصّ نفسه

ومما يدلّ على أهمية التجربة الدينية في تغذية القراءة النصية، ثم رجوع هذه القراءة نفسها لتغذية التجربة الدينية، قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، الذاريات (51: 20-21).

فلفظ "آيات" يطلق في القرآن نفسه على الآيات القرآنية، وعلى الآيات الكونية ﴿وَفِي الْأَرْضِ﴾، وعلى الآيات النفسية والإنسانية ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾، الآيات الخارجية المحيطة بنا، والآيات الداخلية في قرارة قلوبنا ونفوسنا، وفيما بيننا كبشر، فالإنسان في حد ذاته آية عظيمة. إن مهمة الآيات القرآنية هي فتح أعيننا لرؤية الآيات في كل مكان، والحوار معها واكتناه معناها. بمعنى آخر رؤية الله بعين القلب في كل معنى أو شيء، كما في القولة الشهيرة المنسوبة إلى الإمام علي: "ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله قبله ومعه وبعده". مفهوم الآية مرتبط بمفهوم الوحي، بمعنى الإشارة الخفية التي تدل على المعنى ولا تستنفده، فهي حركة نحو المعنى المتجدد. فالآيات القرآنية لا تدعو لذاتها بل لتجاوزها، بالانفتاح على كل الآيات، وعلى كل الظواهر والتجليات، فالمؤمن الحق ليس كُتُباً حرفياً، بل قارئ كوني وعالم بطباع النفوس. من هنا تتموقع القراءة القرآنية ضمن إطار رحب من المعرفة الإنسانية، تشمل كل شيء، وتجاوز كل شيء، وتتغذى روحياً من كل شيء. وبالتالي لا يمكن فصل التفسير القرآني عن التفسير الكوني والوجودي.

هذا التكامل المعرفي والعرفاني نجده في صلاة الإنسان الكامل الممثل رمزياً في نبي الله داوود، خليفة الله، ص (38: 26)، في الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِيبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾، سبأ (34: 10). هذه الصلاة التي يتوحد فيها الإنسان الكامل مع الجبال والطيور، ويلين معها الحديد، فهي خير صورة لحضور المؤمن في الكون. فبالنسبة للمسلم، القرآن كما أشرت إلهي المصدر، وليس إلهاً ولا مطلقاً، وأفهامنا تظل نسبية ومحدودة، ولأن النص مخلوق في التاريخ، فهو جزء من كلمات الله اللامتناهية والمتكاملة والمتناغمة فيما بينها. كما في الآيات: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾، الكهف (18: 109). ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، لقمان (31: 27). كلمات الله لا يمكن أن توضع في علبة ذهبية أو بين دفتي كتاب، إنها تدفق

الحياة ذاتها الذي لا يُحدّ ولا يُسدّ. بما في ذلك الكلمات القرآنية، فلا يمكن مطابقتها والكلمات الحرفية للكتاب، بل هي نفس مستمرّ ومتجدّد في نفوس المؤمنين وفي حركة التاريخ.

(5) التراتب القيمي

على الرغم من أنه لا يمكن فصل القراءة النسبية في موضوعيتها عن ذاتية القارئ، وخبرته الخاصة، وانتظاراته من النص، فإنّ ذلك لا يعني أن النص "إمعة عديم الشخصية"، فهو "حمّال ذو أوجه" ولكنه ليس حمّالاً لكل الأوجه أو لأيّ وجهٍ كان. فللنص حدّ أدنى من الشخصية والهوية، النصوص ليست مجردّ مرايا تعكس أفكارنا، بل هي أقرب إلى المصاييح، التي قد تتلوّن أنوارها بألوان ملايسنا، ولكنها تظل حقيقة موضوعية مستقلة عن كياناتنا، وإن تفاعلت بقوة مع عوالم أفكارنا.

مفتاح القراءة القيمية هو معرفة سلّم القيم داخل النص، فللقيم بنية هرمية لها أولوياتها ومقتضياتها، وهي بمثابة "شخصية" النص. فقوضى القيم ليست أقلّ خطورة من عدم الفصل بين القيم وأشكالها التطبيقية التاريخية. هذه الرؤية التكاملية البنيوية للنص هي الضمانة الثانية لتجنّب القراءة المجتزأة المفروضة عليه، انطلاقاً من بعض أجزائه أو من خارجه. فما هي القيمة المحورية للقرآن؟ إنها الرحمة حسب منظوق ومفهوم هاتين الآيتين:

﴿قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، قُلْ لِلَّهِ، كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، الأنعام (6:12).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، الأنبياء (21:107).

في الآية الأولى نجد الالتزام الوحيد الذي ألزم به الله نفسه في كتابه العزيز وهو الرحمة، الرحمة هي جوهر الأخلاق الإلهية بلا منازع، والقيمة التي ينبغي أن نفهم

من خلالها المراد الإلهي في جميع أشكاله وتجلياته بلا استثناء. وهذا يتجلى أيضا في كون اسم "الرحمن" هو الاسم الإلهي الوحيد المكافئ للاسم العَلَم "الله" الذي يشير إلى سرّ الغيب، ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾، الإسراء (17: 110).

أما الآية الثانية فهي تعني أن جوهر الرسالة المحمدية هو الرحمة، فهي القيمة المركزية التي تدور حولها بقية القيم. فلا يمكن والحال هذه تبني المواقف المتطرّفة، التي تقول مثلا إن آية غير محدّدة في سورة التوبة سميت بـ "آية السيف" قد نسخت كل الآيات التي تتحدّث عن الرحمة والحوار والسلام، وهو أمر يخالف أبسط قواعد القراءة الجدية المنطقية²⁰.

(6) التفكير في إطار كوني

لقد سبقت الإشارة إلى أهمية القصص القرآني كجزء من صميم الخطاب، وليس مجرد حاشية تزيينية. إعادة الاعتبار لهذا الجانب يقتضي بالضرورة إعادة الاعتبار للتراث الكتابي، بتجاوز القطيعة بين التراثات النصية لليهودية والمسيحية والإسلام، والتي أسهمت في إحداثها نظرية "التحريف" المعنوي والنصي التي وُلدت في أجواء الجدل الديني، فسادت نظرة استعلائية من قبل المسلمين إزاء النصوص الدينية السابقة للقرآن، بل ونجد نظرة استعلائية مقابلة من الجانب الآخر للقرآن وأهله. هذا الإقصاء المتبادل لا بد أن يزول، لنجد سبيلا للحوار بين التراثات، ودراسات النصوص الدينية القديمة، والميثولوجيات عموما. هذه القطيعة لا نجد لها أثرا في النصّ القرآني نفسه، ولا في كتب التفسير الأولى، انظر على سبيل المثال هذه الآيات:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ، يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّائِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ، فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْكَافِرُونَ. وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذْنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ، فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ، وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ. وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ، فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ، لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ، فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ، إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥: 44-48﴾، التسطير مضاف.

فهذه الآيات تصف التوراة، كتاب اليهود، والإنجيل، كتاب المسيحيين، بأنهما ﴿هُدًى وَنُورٌ﴾، وهي من أوصاف القرآن نفسه، وتدعو أتباع الديانتين إلى أن يعيشوا القيم الموجودة في كتبهم، وهي دعوة نادرة بين الأديان التي غالبًا ما تدعو لنفسها بإقصاء غيرها. كما تصف القرآن بأنه نزل ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾، والهيمنة هنا هي هيمنة تفسيرية، بمعنى أن المرجعية التفسيرية قرآنية، فالكتب السابقة ينبغي أن تُقرأ على ضوء القرآن بالنسبة للمسلمين، وهذا الفهم يتناسب مع التصديق، ولا يمكن الجمع بين التصديق والقول بالتحريف، ودعوى فقدان المصدقية التي راجت في الأدبيات الجدالية. كما تجدر الإشارة إلى أن كتب التفسير الأولى، كتفسير ابن جرير الطبري (ت. 923/310) وغيره، تعطي مساحة واسعة لما عرف بـ "الإسرائيليات" أي الأخبار التي مأتاها التراث الكتابي والتلمودي والمدراسي. وهو تراث جرى تهميشه بالتدريج في الفكر الإسلامي.

التفكير من منطلق عالمي حقيقي، حتى لا يكون الإسلام دعوة محلية تدعي لنفسها العالمية، يتطلب الانفتاح على التراث الإنساني كافة، وبصفة خاصة استعادة

مكانة التراث الكتابي، وتفعيله تفسيرياً بأسلوب جديد، في حوار عميق مع العلوم الإنسانية والتاريخية واللسانية ومناهجها المطبقة على النصوص الكتابية²¹. إن التفسير رؤيةً كونية، فنحن نفسّر الكون والنصّ جزءً منه، مما يقتضي وحدة المعرفة الإنسانية وتساندها داخل الفرد وداخل الجماعة المعرفية وبين الجماعات المتنوعة، بالاعتماد على مفهوم "تراث الإنسانية" وعلى "الخير العام" الذي يضمّ خيرات السماء وخيرات الأرض.

الهوامش:

- 1- عدنان المقراني، من مواليد تونس، حائز على الدكتوراه في أصول الدين من جامعة الزيتونة في تونس، والدكتوراه في العلاقات الإسلامية المسيحية من المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما. أستاذ في المعهد نفسه، وفي الجامعة البابوية الغريغورية في روما. أصل هذه الورقة مداخلة في المؤتمر اللاهوتي السادس الذي نظّمته كلية العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية بالجامعة الأنطونية، في بيروت 24-25 حزيران/يونيو 2011، بعنوان "النصّ الكتابي والنصّ القرآني: التشكّل والحقيقة". والورقة أقرب إلى الورشة المفتوحة منها إلى النتائج المكتملة، فذلك يتطلّب جهداً جماعياً متعدّد التخصصات وعملاً دؤوباً لا زلنا في بداياته.
- 2- مفهوم "الإسلام" في القرآن يتجاوز المعنى الضيق للكلمة الذي يحصرها بالمؤمنين برسالة النبي محمّد، ليشمل أتباع جميع الأنبياء في جميع العصور منذ آدم إلى محمّد، مروراً بموسى وعيسى، وتوجد آيات كثيرة دالة على ذلك، مثلاً آل عمران (3: 85). وذلك انطلاقاً من مبدأ العدالة الإلهية التي تقتضي إرسال الرسل لجميع الأمم، منهم من ذكروا في الكتب المقدّسة ومنهم من لم يُذكروا، الإسراء (17: 15)، فاطر (35: 24).
- 3- التقليد كلمة شريفة ينبغي أن لا تُخلط بالمحاكاة العمياء، بل هو تراث ضروري للتجديد، ولكن المقصود هنا هو النزعة المحافظة التي ترى في الأشكال التاريخية للتدين ضماناً للحفاظ على جوهر الدين.
- 4- انظر قراءة عبد الكريم سرّوش لمسألة الجوهري والعرضي في: بسط التجربة الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009، 55-121. الترجمة الإنكليزية للنص نفسه بإشراف المؤلف:

A. Soroush, *The Expansion of Prophetic, Experience Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, tr. N. Mobasser, Brill, Leiden, 2008, 63-91.

انظر أيضا: محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009، في مواطن عدة منها 37، حيث يقول: "إن استمرار ودوام دين معين لا يتحقق من خلال استمرار القوالب الثابتة للقضايا والمقولات العقائدية، أو الأخلاقية، أو الأحكام العملية، لأن هذه القوالب والأشكال تتغير باستمرار على امتداد الزمان، ولا يمكن أن تكون معياراً لاستمرار ودوام الدين، فدوام كل دين يرتبط بشكل وثيق باستمرار الحركة الفكرية والحوارية المنسوبة إلى مؤسس ذلك الدين، فيما تقتضيه من تفعيل التجربة المعنوية القوية في واقع الإنسان المؤمن". انظر المقالة الملخصة لآراء شبستري في الموضوع: عماد الهلالي، "شبستري ... في تأويل الكتب المقدسة"، في: دراسات إسلامية مسيحية 36 (2010)، 1-35.

5- انظر على سبيل المثال كتابات بول نيتر وحديثه عن مركزية "ملكوت الله":

P. F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, 1996. *Introducing Theologies of Religion*, Orbis Books, 2002.

6- وهي ظاهرة لها نظائرها الدينية، فعبادة المسيح لا تعني بالضرورة فهم وعيش رسالة المسيح، وتعظيم الحسين بن علي لا تعني بالضرورة فهم ما عاش ومات من أجله الحسين، كما يذكرنا علي شريعتي. بل قد يكون ذلك التقديس ذاته أحيانا الوسيلة الناجعة لتجميد الرسالة وتحبيدها وعزلها عن الناس، فتصبح طلسمًا سحريا يُتبرك به ولا تُفك رموزه.

7- الإخباريون هم "أهل الحديث" الشيعة، ولكن توجهاتهم تختلف كثيراً عن توجهات "أهل الحديث" السنة، فهم أقرب إلى العرفان والتصوف. والقول بالتحريف بالنقيصة، أي بالحذف، نجده أيضا في بعض المصادر السنية، فهو ليس حكراً على بعض الشيعة. وقد بسط أمير معزي نظريته تلك في:

M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, Verdier Poche, Paris, 2007.

8- هذا ما وفر للشيعة الاثنا عشرية "شبه كنيسة"، أو على الأقل نظاما مهيكلًا أكثر فاعلية من نظيره لدى أهل السنة، وهو نظام متعدد الرؤوس (مراجع التقليد)، وليس نظاماً مركزياً كالكنيسة الكاثوليكية.

9- على الرغم من كل تلك التجاذبات التاريخية، تظلّ الإمامة في العرفان الشيعي، والإنسان الكامل في التصوّف عمومًا، هي المدخل الأساس إلى إعادة الاعتبار لمركزية الله في الإنسان في الفكر الإسلامي. أهم كتاب تناول موضوع التحريف بالنقيصة في المكتبة الشيعية هو كتاب "القراءات" لأحمد بن محمد السياري (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي):

E. Kohlberg, M. A. Amir-Moezzi (ed.s), *Revelation and Falsification: The Kitâb al-qirâ'ât of Ahmad b. Muhammad al-Sayyârî*, Brill, Leiden 2009.

وانظر أيضًا حول موضوع التحريف عند الشيعة:

M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, CNRS Editions, Paris, 2011.

10- انظر الملخص الوافي الذي كتبه أمير معزّي حول تاريخ النص القرآني، خاصة من وجهة نظر الدراسات الغربية الحديثة التي تطبق المنهج التاريخي النقدي، وما دار من نقاش حول دور أموي محتمل:

M. A. Amir-Moezzi, "Autour de l'histoire de la rédaction du Coran", in: *Islamochristiana* 36 (2010) 139-157.

11- إنها ظاهرة تشبه، من بعض الأوجه، التجربة اليهودية إثر سقوط الهيكل وتعويض العبادة القربانية بالعبادة القائمة على تلاوة النص ودراسته. فأصبحت التوراة هي المركز لحياة الجماعة الدينية في غياب الدولة، أو في وجود دول غير شرعية، في حين كان وجود الهيكل يعني نوعًا من الشرعية للدولة التي تحافظ عليه. ومن أوائل الذين تفتّنوا لهذا التحوّل ابن حزم الأندلسي (ت. 1063/456)، انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق نصر وعميرة، دار الجيل، بيروت، 1985، 299-298/1، 312-311. عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 2008، 279-280.

12- في دراسة سابقة لي ذكرت أن المتأمل في قصص الأنبياء ومعجزاتهم في القرآن يجد تدرّجًا وتطورًا في المسار، فبعدما كانت المعجزات في الأشياء، ما يحيط بالإنسان، في عهد موسى مثلاً، نجدها تصبح الإنسان نفسه أي المسيح، لتصبح مع محمد القرآن، الكلمة المجردة أو الفكرة القابلة للتجسّد المتكرّر والاستنساخ. وهذا التجسّد القابل للكثرة هو ما يمنع المركزية الأحادية في الشخص أو في النص. انظر: تأملات مريمية، جامعة البلمند، 2001.

13- أخذت هذا المصطلح عن الأستاذ دانيال بويارين Daniel Boyarin المتخصص في الدراسات التلمودية وتاريخ اليهودية ومسيحية القرون الأولى.

14- من الطريف أن المسلمين لم يُطلقوا على النص القرآني وصف "المقدّس" بل وصفوه بـ"الكريم"، للدلالة على كرامة المأتى والمكانة وكرم العطاء والمعنى.

15- نص الحديث: "عن عمر بن الخطاب: بينما نحن جلوس عند رسول الله (ص) ذات يوم إذ طلع علينا رجل، شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يُري عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي (ص) فأسند ركبته إلى ركبته، ووضع كفيه على فخذه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ قال رسول الله (ص): الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت! فجعبتنا له يسأله ويصدقّه. قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت! قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. [...] ثم انطلق، فلبث ملياً ثم قال: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم! قال: هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم". رواه مسلم. تجد شرحاً وافياً للحديث في:

S. Murata, W. Chittick, *The Vision of Islam*, I.B.Tauris; 2nd ed. 2006.

16- ثمة أرقام أخرى متداولة تزيد بقليل عن الرقم المذكور، والسبب قد يرجع إلى اختلاف القراءات. عن عدد آيات الأحكام، انظر مثلاً:

17- M.H. Kamali, *Shari'a Law, an Introduction*, Oneworld, Oxford, 2008, 19.

18- C. Gilliot, "Narratives", in: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill, Leiden-Boston, 2003, III/517.

19- لقد واجهت دعوة طارق رمضان سنة 2005 لتعليق الحدود والعقوبات الجسدية، موجة شديدة من الاستنكار في العالم الإسلامي، خاصة في مصر والسعودية، إلى درجة اتهامه بالكفر وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة. انظر نص الدعوة في موقعه الرسمي:

<http://www.tariqramadan.com>

20- لا يوجد اتفاق على تحديد ما يُسمّى بـ"آية السيف"، فهي آية من السورة التاسعة، التوبة أو براءة، وهناك على الأقل أربعة أقوال فيها: الآية 5 أو 29 أو 36 أو 41. من العجيب أن سامي الذيب أبو ساحلية في ترجمته للقرآن إلى الفرنسية مرتباً حسب النزول، قد وضع في هامش كل الآيات الدالة على معاني السلام والحوار والتعايش، وهي كثيرة جداً، أنها "آيات منسوخة" معتبراً نظرية "آية السيف" مرجعه في هذا الصدد، وهو موقف جدالي واضح.

S. A. Abu-Sahlieh, Le Coran: texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, Aire, Vevey, 2008.

21- ظهرت مؤخراً دراسات هامة تربط بين العلوم الإنسانية والدراسات الكتابية من ناحية والدراسات القرآنية من ناحية ثانية، انظر على سبيل المثال:

A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (ed.s), The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu, Brill, Leiden 2009. G. S. Reynolds (ed.), The Qur'an in Its Historical Context, Routledge, 2007. G. S. Reynolds, The Qur'an and Its Biblical Subtext, Routledge, 2010. M. Cuypers, Le Festin : Une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Lethielleux, 2007.

وباللغة العربية انظر مثلاً: حُسن عبود، السيدة مريم في القرآن الكريم، قراءة أدبية، دار الساقى، بيروت، 2010.

نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية

ما الذي يحيل إليه المفهومان؟

(2)

حوار مع:

د. محمد أركون

"رحل محمد أركون عن عالمنا مساء يوم الثلاثاء 2010/9/15، وكانت مجلة قضايا اسلامية معاصرة قد أجرت حواراً موسعاً معه على ثلاث حلقات، الأولى في قطر - الدوحة، فندق شيراتون يوم 2007/1/25 لمدة ساعة واحدة، والثانية في باريس في مدرسة العلوم الاجتماعية يوم الأربعاء 2007/10/3 لمدة ثلاث ساعات، والثالثة في باريس في نفس المحل أيضاً يوم الثلاثاء 2007/10/16 لمدة ساعتين، وبعد تدوينه من أشرطة ضبط الصوت جرى تحريره. وتنشر المجلة القسم الثاني منه في هذا العدد؛ فيما تنشر القسم الثالث في العدد القادم. ونظراً لمضي عدة أشهر بين الحلقة الأولى للحوار والحلقتين اللاحقتين؛ يلاحظ القارئ تكراراً لبعض الأسئلة والأجوبة بعبارات متنوعة فيه؛ ذلك ان قضايا اسلامية معاصرة حافظت على صيغة الحوار كما هي، ولم تتدخل في إعادة تدوينه، أو تحريره بأسلوب يخرج من نمطه الشفاهي".

○ السياجات الدوغماتية المغلقة، لماذا تعبرون بالسياجات وليس

بالسياج، ومتى وكيف وأين نشأت هذه السياجات، ومن أين تستقي،

ومتى نخرج منها؟

□ السياجات دائما تتجدد في كل المجتمعات، مثلا نحن الآن في فرنسا، وهي بلد حر ديمقراطي، ولكن هناك سياجات ايديولوجية تهيمن على ممارسة الحياة السياسية في المجتمع، نشاهد هذا كل يوم، في حال انتخاب الرئيس الفلاني، نرى الرفض متجذر في جميع الطبقات الاجتماعية، لجميع ما ينطق به هذا الرئيس، وهو منتخب انتخابا كبيرا بنسبة محترمة، ومع ذلك هناك سياجات في عقول الناس، تمنعهم من أن يتطلعوا الى فضاء جديد من التفكير والعمل السياسي، حتى يساهموا بايجابية للتغيير، وللخروج من هذه السياجات الايديولوجية، هذه الايديولوجية هي الدوغماتية.

○ ماهو الفرق بين الدوغماتية العقائدية والايديولوجية؟

□ الدوغماتية، مثلا هناك سياج دوغماتي شيوعي استاليني، يقول لك: لا تتحرك، تُرمى، تُنفى، تموت في السجن، لا يذكر احد. عندما أقول السياجات الدوغماتية، الناس يتخيلون انني أقصد تجربة الاسلام فقط، انا أقصد جميع الممارسات الاجتماعية، في أي مجتمع، في كوريا، في زيمبابوي، وفي كل مكان، نجد هذه السياجات، التي قد يكون أساسها الدين، ليس الدين كدين، ولكن العقائد التي تبنى وتراقب جميع ما يقوله الانسان، الذي ينتمي الى ذلك الدين، حتى يُضطهد اذا قال كلمة واحدة، كذلك السياجات الايديولوجية، تُعاقب وتُنفى وتُقتل كذبابة. ظاهرة السياجات في المجتمع تشمل القاعدة، أو تطلق القاعدة على جميع المجتمعات، نكون قد بلغنا مستوى التحليل الانثروبولوجي، وهو المستوى الذي نجد

ان قاعدة أو مفهوما يطلق بصفة عامة على جميع مايعنى به الانسان، المستوى الاثروبولوجي للمعرفة، مثلا الحرام المقدس.

○ **المقدس أعم من الحرام، انه مفهوم آخر غير مفهوم المحرم؟**

□ غير المحرم عرقلة لغوية.

○ **المحرم هو المحظور أي الممنوع الواجب الاجتناب، هناك إزام**

بتركه؟

□ هذا في اللغة الفقهية.

○ **هل تقصد بمفهوم الحرام المقدس المتعالي؟**

□ هذه عرقلة لغوية، هناك مقدس هو الولي المقرب من الله، حياة المقربين، التي تصبح نموذجا للمؤمنين، هذا المقدس، وهناك القدسي وهو المكان الذي يسكنه جميع مايتعلق بالألوهية وبالتعاليم الالهية.

○ **هل المقدس في مفهومكم مقابل الدنيوي أو في مقابل المدنس؟**

□ لا، المقدس وحده لا شريك له، هو مقابل للمدنس، مامعنى المسجد الحرام، هذه عبارة قرآنية، على ماذا يدل المسجد الحرام، ليس الذي يحرم الدخول فيه، الحرام بمعنى الممنوع اصطلاح فقهي.

○ **حسب المفهوم الفقهي المكان الحرام هو المكان الذي أرضه فيها**

أحكام وشعائر خاصة، والزمان الحرام أي الأشهر الحرام هي أوقات

وشعائر لها أحكام خاصة.

□ يعني الفضاء الذي يحيط بمكة المكرمة، هذا الفضاء حرام، ليس حراماً بالمعنى الفقهي، ولكن معناه المقصود هو لا يمكن دخوله الا بلبس الاحرام. اذن الحرام هو الذي يدل على (السيكلت) الذي هو علاقة بين المؤمن وبين منطقة من المناطق، وزمن من الأزمنة، وشخص من الأشخاص، لاتمسه الا اذا كنت على إحرام، وارتديت الاحرام، هذا مهم جدا في التمييز بين هذا وذاك، لأن اللغة الفقهية طغت على المفهوم الانثروبولوجي ل(سيكلت).

○ فكأنما قمت بعملية حجاب، من دونه حجاب لايمس.

□ نعم، حجاب، يعني الفصل بين مفهوم مطلق وآخر مقيد، نجد الحرام في جميع الثقافات وفي جميع الأديان، حتى المجتمعات العلمانية لها حرامها، في باريس يوجد مكان اسمه (بانديون) يدفن فيه جميع العظماء، الذين يسمون (مقدسين) باللغة الدينية، ويسمون العظماء باللغة الألمانية.

○ محمد أركون مفكر ناقد يمارس عملية نزع البدهة عن التراث، ووضعه على محك التساؤل والنقد، ويحاول أن يقوم بعملية تفكيك للتراث، وتسليط أضواء ساطعة على اللامرئي والمناطق المعتمدة والمساحات الغائبة والمهمشة فيه، كل القراء المهتمين بفكرك يتساءلون متى ينتقل محمد أركون من عملية التفكيك والتقويض والنقد، الى عملية التركيب وإعادة البناء، بعد ان أمضى أكثر من نصف قرن في التفكيك والنقد والمراجعة والتقويض والتساؤل، هل ترك هذه المهمة الى تلامذته، أو انه سيبادر اليها في المستقبل؟

□ هناك كتاب من كتبي، عنوانه "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، هذا هو الجواب، ان علم الأصول الذي بناه المفكرون القدماء في القرون الوسطى، بنوه بكل

يقين، لأن القرآن هو الأصل بالنسبة للمؤمن، ولا يمكن ان يصاغ أي سؤال عن أصولية القرآن، لافقط في استنباط الأحكام الشرعية منه، ولكن لوضع الأسماء. اعطاء أسماء لجميع ما يحيط بنا في العالم (وعلم آدم الأسماء كلها)، وكل اسم أطلق وورد في القرآن حامل لمعرفة اليقين، ولا يمكن الجدل في دلالة اللفظ القرآني كما ورد في السياق القرآني، كذلك في الانجيل و التوراة.

○ تقصدون أن النص توقيفي؟

□ طبعاً النص القرآني توقيفي، لأنه يؤمن لنا، يفتح لنا أشياء، ويعلمنا كذا وكذا، ولكن أيضاً المرجعية، مرجع التقليد كما يقول الشيعة، يعني المصدر الذي أرجع اليه، ومفروض علي أن أرجع اليه حتى أقلد، حتى أمثل بما ورد فيه، وبما يأمرني به أن أتقيد به، ولا أنظر الى أي مصدر آخر، لأنه هو المصدر الأعلى. هذا اطار الفكر الأصولي، الاطار المعرفي والابستمولوجي والمنهاجي للفكر الذي نسميه فكراً أصولياً، وما وصفته الآن شاملاً لجميع المصادر الدينية. البوذي يرجع الى المصدر الأول لبوذا، والهندوسي كذلك. وفي الأديان الوثنية يرجعون الى مآقاله الحكيم وسجل في ذاكرته. جميع الذين ينتمون الى ذلك الحكيم يستشيرونه، وهو مرجع تقليد لهم. هذا يعني ان الفكر البشري عاش على أساس ان هناك مرجعية متوفرة، وهذه المرجعية لانزاع فيها بين الذين يعلنون بتصديقها، ويقولون ويكررون انه لا يمكنهم ان يعيشوا، وأن يتعاملوا مع اخوانهم في المجتمع الأعلى أساس هذه المرجعية التي يؤمنون بها جميعاً. هذا اطار فكري أنشأ فيه جميع البشر الذين يعيشون على سطح الأرض بدون استثناء. ماذا حدث مثلاً، عندما كتب اسبينوزا اليهودي، كان ينتمي الى المرجعية اليهودية ويعرفها، ولكن تثقف في الاطار الفلسفي مع تثقفه في الاطار الأصولي اليهودي، وماذا حدث في دماغه عندما اصطدم هذا الاطار مع الآخر اصطداماً فكرياً، وما كتبه نشر في اطار مختلف عن الاطار الأصولي اليهودي. عندما أقول اليهودي أيضاً أقول الاسلامي، نفس البنية، لما أراد ان يوضح اشياء ما

أمكن للأجيال السابقة أن يكتشفوها بالنظرة الجديدة، التي أصبحت مما يمكن التفكير فيه، وقبل ذلك ما كان يمكن التفكير فيه. في الأمة اليهودية مازالت الأمة متشبهة بالاطار الأصولي، ومارضيت بما كتبه، لكنه كتب هذا في هولندا، في القرن السابع عشر، وكانت هولندا آنذاك ملجأً للمفكرين الجدد الأحرار، الذين أدركوا امكانية التفكير في قضايا لم يجرؤ أحد أن يفكر فيها بنفس الطريقة التي نهجها اسبينوزا، ثم جاء هوبز، و جون لوك، وغيرهم، واذا بهؤلاء يضيفون أشياء، ويكتشفون قضايا لم يفكر فيها بعد، لأن السياج الدوغماتي للكاثوليكية لم يتزعزع، الى ان جاء اسبينوزا فزعزعا زعزعة أولى، ثم جاء المتابعون فزعزعوها، الى أن أصبح الأمر واضحاً لديهم، في ان قضية التأصيل للمعرفة والدلالات والأحكام الشرعية انما هي بنية من بنيات البشر، بنية معرفية بوسائل معرفية، بوسائل لغوية، وبمعرفة محدودة دائماً. وعندما اكتشفوا ان تلك المعرفة التي تؤسس للتأصيل محدودة، محدودة بمعنى انها مثلاً لم تعتن بالتاريخ. الأناجيل لها تاريخ في الفكر اليوناني، لأنها مكتوبة باليونانية، واكتشاف المعرفة التاريخية أضاف أشياء جعلت المفكرين يتساءلون عن الفكر الأصولي، ويفكرون في عملية التأصيل هل هي سليمة فكرياً أم مغلوطة؟ استمر هذا البحث ولم يزل يتسع ويتجدد ويضيف معارف الى معارف، حتى وصلنا الى هذه المرحلة التاريخية بعد 1945، بعد الحرب العالمية الثانية، لماذا هذا التاريخ؟ لأنه أظهر بكل وضوح ان ما اكتشفه العقل الحدائثي من القرن السادس عشر الى منتصف القرن العشرين كان أيضاً محدوداً، وبعضه مغلوطاً. ومن مزايا الحدائثة والعقل الحدائثي انه كلما جاءني احد يقول لي: انك يا أستاذ قلت هذا، وكتبت هذا، وقدمت هذه النظرية، ولكن لم تطلع على هذا المصدر، وهذا المصدر لو قرأته لغيرت فكرتك. تقودني الحدائثة الى كتاب استوعبه، واذا وجدت ان هناك نقصاً شديداً للمعرفة التي كنت قدمتها أتركها جانباً، وأعيد النظر في ماقلت، واستغل ما ورد في الكتاب. هذه ميزة العقل الحدائثي الذي يرفض الانغلاق والبقاء في السياج التأصيلي.

○ السياج التأصيلي لديك هو نفسه السياج الدوغماتي؟

□ كلها سياجات، لأن الفكر الأصولي في النصف الثاني من القرن العشرين تحول الى الأصولية، يعني الايديولوجيا البشعة القاتلة للنفس وللعقل، المنتهكة لكرامة الانسان، وعندما نكتشف ان الفكر الأصولي لا فقط ناقص ومحدود، ولكن يمكنه ان يؤدي الى أشع من ذلك. اليوم؛ العقل الذي نستثمره ونعتمد عليه، هو العقل الذي يقول لك حذاري اذا قدمت أصلا من الأصول، وتحاول أن تبني على هذا الأصل، والأصل هو معرفة شاملة تفرضها على الناس، يجب عليك ان تتقيد بما حدث بالنسبة لعملية التأصيل. عملية التأصيل أصبحت موضع نقد وتساؤل؛ وهذا هو معنى استحالة التأصيل، الآن مستحيل ان يأتي اليك أي عالم في أي علم من العلوم، ويصرح بكل يقين انه أتى بمنهاجية تأصيلية، كما فعل الشافعي ومن تبعه، يمكن ان تعتمد عليها حتى تستنبط من القرآن، أو من التوراة، أو من غيرهما، جميع ما هو صالح لتسيير أمور المجتمع.

هذا هو معنى الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، فهو يعتمد على نقد المعرفة. ليس فقط محتوى المعرفة، والمعارف العديدة التي يجمعها في كتب، في موسوعة، بل عملية التأصيل نفسها، لأن التأصيل معناه استنتاج، استنباط من الأصول، لا يمكنني الآن أن استنبط أي شيء من أصل، لا يجمع كافة الناس المتساكنين في سطح هذه الأرض الضيقة. الياباني هذا أصل، السنغالي هذا أصل، العربي من حضرموت هذا أصل... الخ، هذا هو الوضع، لأننا نعيش في قرية صغيرة، لأرى أي شيء خارج عنها، لانعيش في مجتمع مغلق.

○ فإذا لم يأت حتى هذه اللحظة زمن التركيب واعداء البناء.

□ نحن في الطريق، كل هذا كلام.

○ هل يعني ان ماتقوم به يدخل أيضا في عملية التركيب وإعادة

البناء؟

□ نعم هذا مثل المسيرة، هل رأيتني توقفت في مكان ولم أتحرك، انني دائما في مسيرة متواصلة، وفي حركة، وهذه الحركة منبعا الايمان بكرامة الانسان.

○ محمد أركون يشتغل على تحرير أدواته الاجرائية، وبيان منهجه، وتحديد المفاهيم والمقولات التي يشتغل عليها، وأيضا بيان معجمه الذي يفكر ويكتب فيه، من دون أن ينتقل الى تطبيقات في مجال التراث، في مجال النص، في مجال الاجتماع الاسلامي.

□ هذا غير صحيح، مع الأسف جميع ما كتبت لم يترجم للعربية، مثلا فيما يتعلق بالقرآن، لي فصول في تحليل سورة الكهف، وفي تحليل سورة الفاتحة.

○ ترجم في كتابك " القرآن من التفسير الموروث الى التفسير العلمي " الذي نشرته دار الطليعة.

□ هذه بحوث تطبيقية.

○ هل ما نشر في ذلك الكتاب موجز؟

□ ليس موجزاً وانما هو فصل، ولكن هناك كتاب نشرته منذ سنة 1982 ونفد، والآن أعمل على اعداد طبعة جديدة، لدي تطبيقات عديدة، ولكن للأسف القارئ العربي لم يقرأها. أضيف الى ذلك، لتتصور الطبيب الجراح يدخل قاعة العملية، ماذا يحتاج؟ انه يحتاج آلات دقيقة مرهفة للغاية، ليقوم بالعملية، اما الجسم الذي يعمل فيه العملية، فيمكنه أن يعلم ماهو الكبد، ماهو القلب، ماهو كذا، هذه أمور تقرأ في

الكتب، أما آلات الجراح فلا يمكن لجميع الناس أن يحضروها للجراح. كذلك القارئ، كل قارئ لابد اذا رغب في القراءة أن يساهم بما في قدرته أن يساهم به، واذا أراد أن يعرف ماهي وظائف القلب وكذا وكذا، فيمكنه أن يقرأها، لماذا ينتظر مني أن أعطيه الآلات، وأشرح له ايضا وظائف القلب.

○ كأنك بمثابة الجراح الذي انشغل بصناعة آلات الجراحة، وترك

مرضاه يموتون واحداً تلو الآخر، من دون أن يصل الى المستشفى.

□ لا، هناك دائما تظافر للجهود، كل واحد يساهم في هذه العملية، لأنني مثلا اذا قمت بوصف جميع وظائف أعضاء الجسم، كم مجلداً علي أن أكتب، ومع ذلك يجب علي أن أعطي الآلات التي تمكن القارئ من أن يدخل في الجسم، ويفهم ماذا يجري فيه.

○ من الوسائل المرتبطة بهذه القضية التي أثرتها، انه عرف في تطور

الفكر الاسلامي، ان التلميذ في الغالب هو الذي يعرف بمدرسة الأستاذ، وهو الذي يتحول الى جراح يمارس التطبيقات الطبية، ويستخدم الأدوات التي يصنعها الأستاذ، كما في جهود ومصنفات صدر الدين القونوي بالنسبة الى ابن عربي، أو بهمنيار بالنسبة الى ابن سينا، أو حتى الآن مثلا نجد بعض الأصدقاء مثل الدكتور عبد المجيد الشرفي في تونس، استطاع من خلال حياته الأكاديمية أن يحتضن نخبة من طلابه ويوجههم ويرببهم تربية علمية خاصة، بحيث اشتغلت جماعة على النصوص، فيما قدمت جماعة أخرى أعمالاً في التاريخ، وجماعة ثالثة في فلسفة الدين، ورابعة في انثروبولوجيا وسوسيولوجيا الدين ... وهكذا.

البعض يتساءلون ويقولون: نحن لانعرف تلميذا للدكتور محمد أركون، غير الدكتور محمد الحداد مثلاً.

□ لأنهم لا يعرفون الآخرين، ماسمعوا بالوحيد السعفي، الذي كتب كتاباً مهماً جداً بالعربية "العجيب والغريب في القرآن"، الذي استلهم المنهاج والفكرة مني.

○ مع الأسف الكتاب طبع في تونس ولم يطبع في بيروت، فنتشت عنه فلم أعتز عليه.

□ ربما نفذت الطبعة، وهو كتاب مهم جداً، وقام الباحث بهذا العمل على أساس مقالة طويلة كنت كتبها عن الأعاجيب في القرآن. كنت الأول الذي استرعى النظر الى هذا الجانب من الخطاب القرآني، وهو جانب مهم، لفهم السياق الثقافي والنفساني والدلالي اللغوي لجميع الخطاب القرآني. هناك تلامذة آخرون عندي، ولكن مع الأسف ما قاموا بعمل.

○ هل هو تطبيقات لمنهجك في التراث، في النص، لاسيما ان هذا المنهج هو منهج هام، ولو تمرس باحثون جادون على تطبيقه، ستكون له نتائج مميزة في الدراسات الدينية.

□ العجيب بعد انثروبولوجي في جميع الآداب البشرية، ولكن مع الأسف هناك كسل عندنا، الطالب عندما يستوي على العرش بالجامعة، انتهى عمله.

○ يشدد أتباع اللاهوت التقليدي على ان جميع الأديان أشاعت الحرية الدينية، كحرية الضمير، وحرية التعبير، والحرية الشخصية، بينما تسود تاريخ الأديان الحروب والصراعات الدامية بين المذاهب

**والفرق، ويتعرض الآخر للنفي والإقصاء باستمرار، هل بوسع
التيولوجيا الجديدة التي تبشر بها تكريس الحرية الدينية، وحرية
الضمير، وحرية التعبير، وحرية الكائن البشري.**

□ محمد أركون لم يدخل البتة إطار تفكير يسمى التيولوجيا أبداً، لماذا؟ لأن
التيولوجيا معروفة، نوع من المواقف الفكرية في إنتاج الخطابات البشرية. هناك
موسوعة تيولوجيا، منظومة من الأفكار مبنية على مبادئ خاصة بما يسمى
التيولوجيا، كما ان هناك مبادئ ومحتويات ورموزاً خاصة للإطار التفكيري
الموسوم بالفلسفة. كما ان هناك اليوم منظومة من الأفكار والآلات والأدوات
التفكيرية والرموز، تسمى المنظومة العلمانية، التي تربط نفسها مع مانسميه الحداثة.
الإطار الحدائى أو إطار الحداثة للتفكير والتحليل وبناء علوم وتفسيرات. نعم هذا
هو التحليل، الذي يعني ان كل شيء مفتوح أمام الموقف العقلاني، الذي أسميه
العقل المنبعث، أي ينبعث أماننا. أذهب الى الصين؛ أسمع الناس يتكلمون، أسأهم
في محاضرات وندوات في الصين اليوم، وأتبه الى كل جملة ينطق بها الصيني
المعاصر وأحللها، لأقارنها بما ينطق به الفرنسيون اليوم، بما ينطق به أهل أفريقيا
الجنوبية بعد مانديلا، ومانديلا موجود. هذا هو العقل المنبعث، ينبعث شيئاً جديداً
من فم الانسان على سطح الأرض، لأن مانديلا تكلم، لأنه قام بعمل أعجب به العالم
كله، وهذا ما جعل خطابه يبلغ لجميع المعاصرين على سطح الأرض. نظرة جديدة
على البشر، فهم جديد لكرامة البشر، لان كرامة البشر لاتزال تمحى، تنكر، تذلل في
جميع العالم. وكذلك مثل الصين عالم على حده، عالم فيه أكثر من مليار انسان.
تاريخ الصين يجب أن نتأمله، لأول مرة في تاريخ البشر على سطح الأرض، والأرض
ضيقة الآن، الأرض قرية، نجد هذا المجتمع المدهش، هذا المجتمع الذي نجهله،
ونعيش وكأنه لم يأت بشيء في تاريخه، يستحق ان نعتني به، ونتساءل عن قيمه
وكيف عمل، وماهي ظاهرة العنف التي نتكلم عنها في بلد كالصين، حتى يتسع

فضاء المعرفة، حتى يحيط بجميع مناطق به البشر، وما أتى به من منظومات جديدة لما نسميه العلم، لما نسميه الفهم، لما نسميه القيم والأخلاق والأخوة.. وهلم جرا. هذا هو العقل الذي يتشبه به محمد أركون، ويعمل بمبادئه واجتهاداته للتنظير.

○ العقل الاستطلاعي المنبعث ...

□ نعم، وهذا لا يدخل في اطار الثيولوجيا، ولا في اطار العلمانية، ولا في اطار حداثة الأنوار، وعهد الأنوار.

○ الانبعاث العقلي الجديد يعني راهنية العقل، أو مواكبته للمعطيات المتنوعة للمعرفة والعلم، وديناميكيته وفعاليته المرتبطة بالواقع الشديد التحول والبالغ الالتباس.

□ لا، العقل يكبر، يكون شاملا، تتسع آفاقه، عندما يعتني بتاريخ الوضع البشري في جميع الثقافات المعروفة.

○ العقل الشمولي يعني الذي ينظر للأمور نظرة كلية شاملة.

□ أقول الشمولي، لأنني ذكرت مانديلا في الجنوب، ويمكن ان أذكر زيمبابوي، يمكن أن أذكر جميع مانسميه اليوم الأمم أو الشعوب، وداخل المجتمع، كالمجتمع الصيني أو الهندي، كم ذاكرة جماعية كما نسميها، مئات الذاكرات تختلف بعضها عن البعض، يجب علي أن أعتني بخطاب كل ذاكرة جماعية.

○ انت تمارس مهمة فيلسوف، أم انثروبولوجي، أم ألسني، أم سوسيولوجي، أم لاهوتي، يبدو من عملك انك لاهوتي، تستخدم الأدوات الراهنة في العلوم الانسانية.

□ نعم، عندما أتكلم عن اللاهوت، أتكلم بوضع علم اللاهوت، كما أضع الفلسفة، كما أضع الايديولوجيا، كما أضع جميع العلوم، موضع البحث في الحفريات.

○ حتى عناوين كتبك: الفكر الاسلامي واستحالة التأصيل، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، قضايا في نقد العقل الديني، نقد العقل الاسلامي.... الخ، تدل على انك لاهوتي مسلم، معني بحفريات الخطاب الاسلامي، انت لاهوتي ومؤرخ أديان؟

□ نعم، هذا محمد أركون، المجاهد، والمشتغل من أجل هذا العقل. الآخر دائما يبقى آخر، مادام العقل الوطني القومي مثلا، الذي يعيش على أساس مانسميه القومية، ويبني على أساسها نظام دولة مبنية على السجن القومي، انه سجن، لأنه يمنعني أن ألقى نظرة على جاري، ومع جاري سأكافح ضده، لأنني أريد ان أهيمن عليه، لأريد أن أتخاطب معه.

○ تفريعا على ماتقدم، وعلى هذه النقطة بالذات، في اطار مهمتك البحثية، انت منذ عام 1970، بلورت مصطلح "الاسلاميات التطبيقية"، ودافعت عنه كمنهج علمي في مجال الدراسات المطبقة على الاسلام، ما الذي تقصده بهذا المصطلح أولا؟ وما هي حدود هذا المصطلح، والأطر المنهجية له، والأدوات الاجرائية التي تستخدمها، وما الفرق بين الاسلاميات التطبيقية، وما تعبر عنه بنقد العقل الاسلامي، يعني كأن مشروعك له وجهان، نقد العقل الاسلامي، والاسلاميات التطبيقية؟

□ وجه واحد، لكن كيف أربط بين هذا وذاك، كيف اهتديت الى الاعتماد واستعمال هذا المفهوم الجديد، لأنه جديد ما استعمله أحد الى اليوم، وما نأفسي فيه أحد، وأود أن ينافسي ليس واحد بل كثير من الباحثين، حتى نتقدم، وأول مقالة ومحاضرة ألقيتها في باريس، في جامعة السوربون، عبرت عنها: "من الاسلاميات الكلاسيكية الى الاسلاميات التطبيقية".

○ في أي سنة؟

□ 1972 في جامعة السوربون، ولا أزال أجدد النظر، وأثري هذا المفهوم، هو مفهوم في طريق البناء، دائما يتكامل. لكن كيف اهتديت اليه؟ أنا جزائري أكرر هذا، واذكر بهذا، والجزائري الذي تربي تربية فكرية علمية يستغل المجتمع الجزائري كمخبر تاريخي وسوسيولوجي، يستخرج منه الباحث نماذج منهجية تنطبق ليس على المجتمعات الاسلامية والعربية، لأن الجزائر تتكلم العربية، ولكن تنطبق أيضا على جميع المجتمعات، يعني من مثل محدود، الجزائر، تنطلق من ذلك وتبني شيئا فشيئا المفاهيم، حتى تصبح تنطبق على المستوى الاثروبولوجي بشكل عام، هذه النقطة الأولى الأساسية التي تتصف بها الاسلاميات التطبيقية. ماذا شاهدت بالجزائر بعد الاستقلال، الحكومة الجزائرية في عام 1969، أنشأت مشروعاً لاسترداد الشخصية العربية أو الهوية العربية والاسلامية للجزائر بعد الاستعمار، وأنشأت ماسمي وعرف وانتشر في العالم كله "مؤتمر الفكر الاسلامي". كل عام وزير الشؤون الدينية بالجزائر ينظم مؤتمرا عالميا، يدعو اليه علماء من جميع البلدان، من الأرض كلها، من اليابان، من الهند، علماء مسلمين، وبعض العلماء من الغرب، حتى يكتمل التبادل. انا تابعت هذه المؤتمرات، وكنت أحضر كل عام في الجزائر، أحضر باستمرار الى عام 1988، أكثر من 20 عاما. عشرة أيام ونحن نتجول في الجزائر، وكل عام ننتقل من مدينة الى أخرى، حتى الشعب الجزائري كله يساهم ويشارك وينظر ويسمع. هذه رؤية سياسية وعمل سياسي كبير، سجلت كافة

الخطابات التي تلقي في هذه الملتقيات. عشرون سنة وأنا أسجل، وأدركت ان هذا الخطاب الذي جرى في الجزائر كله ميثو تاريخي، وشرحت ذلك، وأرجوك أن تساعدني بقلمك الرائع، وانت عبد الجبار، نعم ساعدني لأنني كم سنة وأنا أشرح المصطلح بالعربية، وأكتب عنه فصلا كاملا يستحق ذلك. هذه مساهمة أطلبها منك. لماذا محمد أركون يقول الميثوتاريخي، والميثو ايدولوجي، مامعنى هذان المفهومان، وماذا يمكننا ان نستكشف بهذين المفهومين اذا طبقناهما على الخطابات الاسلامية المعاصرة؟ اذن اكتشفت ان هذه الخطابات، كلها بدون استثناء مبنية على المقدمات الخاصة بالاطار المعرفي، الذي يوصف بهذين المفهومين: الخلط والتخليط بدون تمييز، بدون تحليل لما يسمى قصصاً بالمعنى القرآني، ولكن يجب ان نضيف الى المعنى القرآني المعنى الاثروبولوجي، القصص من جهة، وما يشبه الكتابة التاريخية والخطاب التاريخي الحديث، وهذان الخطابان القصصي والتاريخي مختلفان: في المناهج، في المقاصد، في المحتوى، في كل شيء، في الوظائف التي يقومان بها في المجتمع. الاسلاميات التطبيقية تعني بتفهم نتائج هذا الخلط بين النوعين، النوع القصصي، والنوع التاريخي التحقيقي، الذي يعتني بتحقيق الوثائق، بتحليل الوثائق، حتى يخرج العقل الموسوم بالاسلامي. لا أقول انه ليست له قيمة، لنعيد النظر على مانسميه الفكر الاسلامي، والى أي مدى يمكننا أن نصفه بالاسلامي، حتى نحقق المحتوى الاسلامي في هذا النوع من التفكير، وهذا النوع من الخطاب، وما لا ينتمي الى الاسلام، بل ينتمي الى الايدولوجيا السياسية.

هذا هو معنى الاسلاميات التطبيقية، وكل المناهج التي تستعملها الاسلاميات التطبيقية ليست المناهج الموروثة عن علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، كما لا يزال الكثير من المسلمين يظنون ان الاعتماد على المناهج التي تستبطنها من علم اصول الفقه وعلم اصول الدين تكفيها اليوم، لنكتشف ماهي شطحات الايدولوجيا التي نشاهدها في هذه الخطابات التي نسميها اليوم بالاسلامية.

○ أود توضيح ما تقصده بالإسلاميات التطبيقية بنحو أجلى؟

□ الإسلاميات التطبيقية تعني كيف يفهم الإسلام، كيف نجد الإسلام حاضرا في بيئة تاريخية انسانية ثقافية، تختلف في تاريخها ولغاتها، وهي بعيدة عن مأسميه الظاهرة الإسلامية، لماذا أقول الظاهرة الإسلامية ولم أقل الإسلام؟ لأنك اذا زرت منطقة الجزائر، ستجد مناطق عديدة، مثلا بني أمزاع، وهم أمازيغ، وهم من حيث الإسلام أباضية المذهب، يعني الإسلام يتكيف بالبيئة التاريخية والعنصرية واللغوية والثقافية والمؤسسية، وكل شيء متاح في الواقع الحياتي.

○ هل تعني بذلك ان الدين كائن تاريخي؟

□ طبعاً، تاريخي، من ينكر انه تاريخي، هذا مانشاهده، تذهب الى السنغال، تذهب الى المجتمعات الافريقية كلها، تذهب الى اندونيسيا، صعب عليك لتكتشف مايتصف به الإسلام كإسلام.

○ هل يمكن القول بإسلامات متعددة، تتنوع تبعا لتعدد البيئات

والتقافات؟

□ طبعاً، الخطاب الايديولوجي ينكر هذا، ونوع من الخطاب الاستشراقي الذي يتكلم عن الإسلام مبني على النصوص القديمة، وعلى الإسلام النصي، يتقيد بما يقرأه عن المؤرخين. حتى ابن خلدون الذي عاش في البلد، ويعرف المغرب كما ينبغي وحلله. ابن خلدون يتكلم عن المجتمع وكأن الواقع الأمازيغي غير موجود. طوال حياتي أصحح وأحقق، وادعو الى ضرورة الاعتماد على مناهج مختلفة عن المناهج المدرسية التي يستعملها الاستشراق، وكذلك مختلفة عن الوثائق التي نقرأها كتاريخ للإسلام، وكتاريخ للمجتمعات الموصوفة بالإسلامية.

○ ماذا تقصد بالوثائق التي نقرأها كتاريخ للمجتمعات الموصوفة

بالاسلامية؟

□ هي كتب الفقه، كتب التاريخ، وغيرها. ابن خلدون مثلاً اكتشف ما كان يمكنه، هو ينظر في المجتمع الذي يعيش فيه، ان ينكر الظاهرة الأمازيغية، وما كان يسميها أمازيغية، بل كان يستخدم اللفظ الذي أطلق على السكان "البربر". الرومان هم الذين أطلقوا هذه التسمية. البربر هم الناس الذين يبربرون باللغة "يرطنون".

○ ما الذي يحيل اليه مفهوم التطبيقية في "الاسلاميات التطبيقية"؟

□ التطبيقية جاءت من الانثروبولوجيين، ماذا يقصد الانثروبولوجي بالانثروبولوجيا التطبيقية؟ الانثروبولوجيون يذهبون الى قرية من قرى السنغال، أو نيجيريا، ويدرسون هذه القرية ويطبّقون عليها مناهجهم وأدواتهم، ويكتشفون ان السكان لديهم ثقافتهم، تقاليدهم، أخلاقهم، وقيمهم، التي يعيشون بها، ويكتفون بذلك.

○ يعني دراسة ظواهر حياتية وأنماط سلوك وثقافات دراسة

ميدانية.

□ نعم، فهل سنحترم معطيات ونتائج هذه الدراسات، وتعامل مع هؤلاء البشر الذين يعيشون في هذه القرى، باعتبارهم اناساً كسائر البشر، لم تسنح لهم الفرص التاريخية ليتعلموا كثيراً. ماذا نعمل بهذه القرية عندما تبتلعها أمة ذات سيادة سياسية، وذات دولة منظمة؟ ماذا نعمل هؤلاء؟ هل نمحوهم من الخارطة؟ هل نقول لهم ليس لكم وجود، ولا بد ان تنتقلوا الآن الى المدنية والحضارة الحقيقية؟، أو نحترمهم ونفتح لهم مدارس ومنتديات ثقافية خاصة بهم بكل احترام، في اطار ما كسبوه لهويتهم كجماعة من الناس عاشوا هكذا مدة قرون، ماذا نعمل لهم؟ الانثروبولوجي

يشير هذا التساؤل، وهو سؤال أنسني، أحترم هؤلاء الناس، ولعلي أجد في طرقهم الأخلاقية التي اختاروها لأنفسهم ما سيفيدني على مستوى الدولة، المجتمع القومي، هذا هو المعنى، يعني تتعلم روح الثقافة الديمقراطية الذي هو احترام الانسان.

○ ألا يحيل مصطلح التطبيقية الى العلوم الطبيعية لأن العلوم

الطبيعية تطبيقية، عملية، ميدانية؟

□ لا، العلم دائما يطبق، لماذا نتعجب، ليكون تطبيقنا للعلم تطبيقاً محترماً للبشر.

○ اذن انت تفترض ان في الاسلاميات التطبيقية حقلا اجرائيا، عمليا،

تجريبياً؟

□ طبعاً، عندما تدرس مجتمعك، يجب ان تنطلق من الخريطة اللسانية لبلدك، هذا المعطى الأول. انت تعيش في العراق، عندك حكومة ينبغي ان تحترم المواطن مهما كانت ديانتته، ماهو منطقك كمتحكم في البلد؟ هل هو منطق فلسفي، أم فلسفي أنسني، وليس نظرياً فقط، أي هل هو مجرد عن الواقع؟ ان هذا الموقف يغير كل شيء، هذا الموقف يغير مفهوم الديمقراطية، ويفرض عليك أن تتقيد بالمبدأ الأساسي الذي هو الانسان، كل انسان يطالبك باحترامه.

○ لماذا تعبير الاسلاميات بالجمع، وليس الاسلام التطبيقية بالمفرد؟

□ لا يوجد اسلام واحد، اللاهوتيون والفقهاء هم الذين ابتدعوه على الورقة.

○ ما الفرق بين الاسلاميات التطبيقية ونقد العقل الاسلامي؟

□ نقد العقل الاسلامي هو التعمق في نقد مفهوم الحقيقة، ماتسميه الثقافة البشرية، الحقيقة، لأن البحث عن الحقيقة أساسي في الثقافات الشفاهية وفي الثقافات

المكتوبة، أساسي لبناء الوضع البشري، ولنقد طرق البناء للوضع البشري، ولنقد جميع الطرق التي يأخذها البشر، ويدفعها، ويفرضها على البشر، حتى ينتهي الى ماسيسميه ويطلق عليه بلغته مفهوم الحقيقة، ونقد العقل الاسلامي هو البحث عن هذا كله، يعني هذا يشمل قريتي كما وصفتها، قريتي لا يمكنها أن تبقى على حالها، هذا أساسي وتأسيسي.

○ مشروع نقد العقل الاسلامي ومشروع الاسلاميات التطبيقية أين

يلتقيان وأين يفتقان؟

□ يمسيان معا، هما مرتبطان ببعضهما ارتباطاً عضوياً.

○ هل يمكن القول ان نقد العقل الاسلامي يعني الخلفية النظرية

للاسلاميات التطبيقية؟

□ لا يمكنني ان أقوم بعمل نقد العقل الاسلامي الا اذا درست دراسات وافية مستفيضة لجميع الارتساعات، لما نسميه الاسلام الشامل المثالي المكتوب على الورق. ينبغي أن أحيط بهذه العلوم، حتى لا يكون النقد معلقاً في السماء.

○ هل تعني ان الاسلاميات التطبيقية تمثل العمل المختبري، عمل

الورشة في الميدان الاجتماعي؟

□ نعم هو العمل العلمي، وليس الفلسفي.

○ ونقد العقل الاسلامي هل هو العمل الفلسفي؟

□ نعم، كل شيء، لأن الحقيقة كانت تعلم في قرية صغيرة، أو في جبل، أو صحراء بدوية، أيضاً عندهم حقيقتهم التي يؤمنون بها، ويسيرون بها مجتمعهم

الصغير، عشيرتهم، أو قبيلتهم، أو عائلتهم البطركية، لإنجاز وجوه مانسميه الحقيقة، وننتهي بنتيجة ان مانسميه الحقيقة، كما في مانسميه الثقافة المسيحية، أو ثقافة الاسلام، أو غير ذلك، هي صناعة بشرية، ولذلك يقول السوسيولوجيون: ان مانسميه الواقع انما هو من انتاج المجتمع الذي أعيش فيه، قد يكون قريتي الصغيرة؛ هذه حقيقة، اذا أردنا ان نقارب الحقيقة مقارنة علمية نقدية. ومعنى نقد العقل الاسلامي هو التوسع في اكتشافه، والأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يمارسه ويعيش فيه الانسان، حتى ينتج مايسميه ذاك الانسان ديني، قيمى، حقيقتي، شريعتي، حكومتي، كل شيء. هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكننا من الخروج من المعرفة المخيالية، كلنا بدون استثناء، كلنا نعيش على ثقافات مخيالية، وتثقيف مخيالي، وخطاب مخيالي، وخاصة الخطاب السياسي، مثلما يفعل بوش، وشيراك، وتونى بليز.

○ هل نقد العقل الاسلامي والاسلاميات التطبيقية تؤسس منطقاً

جديدا لفهم الدين الاسلامي؟

□ فهم جديد، وليس منطقاً.

○ الفهم يحتاج الى أدوات.

□ الأدوات هي التي شرحتها الآن.

○ يعني هي معطيات العلوم الانسانية الحديثة والمعاصرة

ومناهجها؟

□ نعم، ليس المعطيات فقط، المناهج، والاطار الاستمولوجي الديناميكي، وأعني بالديناميكي المتغير كل يوم، كل يوم يجب ان أعيد النظر في هذا الاطار الاستمولوجي، وهو الذي يتساءل الى ماذا ينتمي هذا الخطاب الذي تنطق به أنت

عندما تلقي محاضرة، أو تكتب كتابا، وهذا ينطبق على ما أكتبه انا، ولكن عندما أكتب أفرض على نفسي هذه المراقبة المستمرة، لكل كلمة أستعملها، في كل جملة من الجمل التي أكتبها أو أنطق بها. حتى الآن في هذا الحوار، وأنا ارتجل، لأسمح لنفسي أبدا أن أستعمل كلمة دون أن تبقى في مستوى ذاك الفضاء المفتوح لجميع الاعتراضات، التي يمكن أن تأتي من كل باحث يعمل ويفكر في نفس الاتجاه الذي أتجه به، أعني بذلك، انه اذا ردّ علي لاهوتي، يقول لي: هذه كلها شطحات غربية، تقدم نفسها بلباس علم، وكذا وكذا، لايعنيني هذا، انتهى الأمر.

○ هذا الفهم البديل الذي تعمل عليه في الاسلاميات التطبيقية هل

يفضي في نهاية المطاف الى تكوين منظومة معارف دينية جديدة، أو

معارف اسلامية بديلة مختلفة، يعني ننقل مثلا من اصول الفقه الى

علم آخر، ومن علم الكلام الى علم آخر، ومن كل المعارف الموروثة الى

معارف بديلة اخرى، الى أين ستصل الاسلاميات التطبيقية؟

□ الاسلاميات التطبيقية لا تستهدف أن تأتي أو تقدم للناس اليوم منظومة معرفية

جديدة، أو نظيرا جديدا للأديان، ليس هذا هو المستهدف الأساسي للاسلاميات

التطبيقية، بل الهدف الأسمى لهذا الاجتهاد الفكري والعلمي هو فتح فضاءات لم

تفتح بعد للبحوث العلمية والتفكير الاستكشافي، بمعنى الاستكشاف للآثار القديمة.

الاسلاميات التطبيقية تستهدف قبل كل شيء فتح فضاءات تاريخية وثقافية وفكرية،

قد وجدت في التاريخ وورثناها عن الماضي، ولكن الى اليوم لم نفسرها، ولم نعتن

باستكشاف جميع المقدمات التي تنبني عليها المنظومات الفكرية الموروثة،

كالمنظومة الدينية للمعرفة، والمنظومة الدينية تشتمل بنفسها على منظومات أخرى،

المنظومة اللاهوتية، المنظومة الفقهية، المنظومة التفسيرية، المنظومة لكتابة التاريخ،

المنظومة لتصور العالم، والتعرف على العالم كله، ليس فقط الارض التي نعيش فيها.

اذن الاسلاميات التطبيقية تريد أن تفتح جميع ما يتعلق بالعالم الواقعي، الواقع الذي تعيشه المجتمعات، لأن المجتمعات تعيش على تصورات للواقع، لا تعيش بالتعرف التحليلي والتحقيقي لما نسميه الواقع الاجتماعي، على مخيال.

○ تقصد ان المخيال الاجتماعي، أو مايعبر عنه بالمرويات

والسرديات الكبرى في حياة المجتمعات؟

□ المخيال الاجتماعي طغى على الفهم والتفهم، لما يخفى عن ادراكنا للواقع، لأن هناك دائما في الكتابات والخطابات عملية ماأسماه ابن الجوزي "تلبس ابليس"، هذه فكرة "تلبس ابليس" جميلة جدا، لأنها استعارة لما يجري في جميع الخطابات اليومية، لكل بشر ينطق بأي لغة من اللغات، هناك ابليس يلبس الواقع، ويظهره لنا ولجميع الناس في صورة الإله، صورة الخير، صورة كرامة البشر، صورة حقوق الانسان، صورة كذا وكذا. الاسلاميات التطبيقية تعتني بابليس، لإخراج ابليس من رؤوسنا، من عقولنا، من مخيالنا، حين نطق بلغتنا، ونخاطب الناس بلغة نلبس أكثر مما لبست الأمور في القرون الماضية، ولذلك ألح على الموروث، كيف يجب علينا أن نعامل الموروث، الموروث في تفسير القرآن مثلا، يجب أن نضعه موضع البحث، نعم، لنعري ما لبس بلباس يجعلنا لا ندرك مايقوله الخطاب القرآني حقيقة.

○ أنا أفهم من كلامك ان مهمة الاسلاميات التطبيقية مهمة تفكيكية،

تقويضية، حفرية، نقدية، تحليلية، تفسيرية، يعني نرى الواقع

والموروث برؤية اكثر حيادية وموضوعية، ولا أفهم ان مهمة

الاسلاميات التطبيقية مهمة تركيبية بنائية.

□ عملية التفكيك خطأ كبير، ان يفهم منها انها تقويض، بمعنى شيء كان له

وظائف ومبنى ومفهوم وكذا، يُفتت ويصبح لاينفع. التفكيك هي طريقة تفكيكية

وبنائية في نفس الوقت، لأنه دائما عندما تفكك تظهر اشياء تدفعنا الى الأمام لتقديم بديل، وطرق أخرى لمواجهة الحقائق التاريخية والاجتماعية، وجميع مايعني الانسان في انتاج تاريخه، بوعي واستشعار القيم التي تصاحب جميع مايقوم به الانسان في حياته في المجتمع.

○ اتجاه من التفكيك أوصل الى ما بعد الحداثة، بمعنى ان جماعة من اتباع التفكيك، الذين تأثروا بـ " دريدا " ذهبوا بالمدرسة الأمريكية لماركوس وفيشر الى انهاء العلوم الاجتماعية، أنهوا المعرفة المتراكمة، أنهوا الميدان البحثي، بالأخير قالوا: حتى هذه المعارف والعلوم كلها نصوص نسبية، وليس هناك علوم، وجماعة من الباحثين في العالم العربي والاسلامي استبشروا بذلك، فقالوا: انتم رأيتم الغرب غربا والشرق شرقا ولايمكن التواصل، هذه مشكلة.

□ المشكلة، أنا أحلها، لأن مفهومي للتفكيك، وممارستي لعملية التفكيك، أفهمها وأمارسها كبناء. بقدر ما أتقدم في التفكيك، في نفس الوقت أفتح فضاءات وآفاقاً للأمل لجميع البشر. البناء يصاحب التفكيك، ويواكبه، تفكيك القيم التي تحط من كرامة الانسان، وترتقي بالبشر وترفعه دائما الى تأهيل العقل البشري حتى يقوم بهذا البناء، للخروج من المآزق التاريخية والفكرية والدينية. نحن في مآزق في جميع المستويات، هذا مهم جدا، لأن الناس يفهمون ما ذكرت.

ان ما يغذي فكري وينفعه للقيام بهذه الكتابات والمحاضرات والتحليلات التي أقوم بها هو البناء، ليصبح العقل قادرا على ابداع أشياء يقولها بثقة ووضوح، لأن الناس يستقبلونها ويعملون بها، ويجعلون الآخرين قادرين على أن يساهموا في نفس العملية. لا أكتب لنفسي، لا أكتب لأشاطر زميلاً، أو تمنى كذا وكذا، أبدا لا يعنيني هذا، بعيد عن ذلك كل البعد. أنا جزائري، تألمت كجزائري آلاما فكرية، ولا أزال

أتألم آلاماً متنوعة، وهذه الآلام التي يتألم بها محمد أركون، يتألم بها جميع البشر على سطح الأرض، حتى الأوربيون والغربيون، لأنني لا أرضى بما وصلت إليه تلك الممارسة للعلوم الإنسانية، وما أفضت إليه وأضافت عراقيل أخرى، وهي تنتقل من عرقلة إلى أخرى، أنا أبداً ما استعملت مابعد الحداثة، لن تجده فيما كتبت، وفيما أقول، إلا لثقله ورفضه، بعض الناس يقول عني ما لا أقوله ولا أنتمي له.

○ هذا مهم للقارئ العربي، لأن مقولات مابعد الحداثة أثر اختلافها وبريقها أوجدت لها حيزاً في الفضاء الفكري العربي، في بعض الأحيان ينزلق بعض الدارسين بسهولة مع الموضة الفكرية، ما تتفضل به مهم.

□ أرجو أن توسع في هذا، لأنني أتكلم بسرعة، خذ فكرة ووسعها، اكتبها، اذا مافعلت هذا ستزيدني سرورا.

○ لقد تسللت مفاهيم مناهضة العقل الحديث بهذا الشكل بين بعض الدارسين في بلادنا، بنحو يحاولون أن يستغلوها لتقوية المفهوم المناهض للعقل، والرافض للعلوم الاجتماعية، وتفشي ما يسمى النسبية المطلقة في البحث العلمي، وعدم اعتبار تراكمات المعرفة. وكأنما يعزلوننا عن العالم، الدكتور أركون يقول: أنا جزائري ولكن آلامي هي آلام كافة البشر، بمعنى هناك شيء في الواقع الذي نعيشه، يعيشه كل الناس، اذن هناك أساليب لمعرفة آلامه وآلام الآخرين، علوم مابعد الحداثة تلغي كل ذلك. أخذوا مقولات من دريدا، وغيره، وأخذوا أخرى من ادوارد سعيد، وأقاموا عليها تركيباً ملتبساً مشوشاً.

□ انا لا أستمد من أي مفكر، انهم يتكلمون كثيراً، ربما أعلم ماذا يقول الصينيون، وماذا يقول الهنود، أو غيرهم، لكن لا أتقيد بمباحثاتهم ونقاشاتهم. طبعاً أستمع اليها، ولكن لاتعنيني، مايعنيني هو تغيير الوضع التاريخي للمجتمعات، التي أقاسمها في المآسي، التي فرضها علينا التاريخ. عندما أقول التاريخ أقصد جميع أصحاب القرار من السياسيين والعلماء، لأنهم هم الذين سيروا التاريخ، في الطريق الذي أخذناه، خاصة بعد ظهور مأسمة الدولة القومية بعد الاستقلال. هناك تاريخ يجب ان يكتب، ولم نشرع بعد في كتابته، ماذا حدث منذ 1945، هذا التاريخ مهم جدا ويجب الانطلاق منه، فلننتقل من ذلك، لاستكشاف المآسي التي نتجت من الاختيارات الايدولوجية، والتبريرات الايدولوجية والمخيلية، التي تبنتها جميع الدول التي ظهرت بعد الاستقلال كلها بدون استثناء. يجب ان نحلل، لنفهم من منظور آخر المآسي البشرية المبرمجة برمجة سياسية وآيدولوجية، ونضيف اليها البرمجة الدينية، يعني الخطاب الديني الذي انتهكته البرمجة السياسية. هنا البحث يجب ان يقوم به العلماء والمؤرخون والاثروبولوجيون في كل بلد من البلدان الاسلامية، والبلدان الاخرى. ينبغي أن نعتني هنا بمرضنا، هذا مهم في التخطيط، وعدم الفهم ينشأ من ان كل واحد يأتي بخيالاته، مادمننا في هذا الوضع سنستمر في رفض العلوم التي تساعدنا على فهم ماجرى، ونستمر أيضا في تليسات ابليس، يعني ان الخطابات التي نستمع اليها في جميع مجتمعاتنا كلها بدون استثناء من تليسات ابليس، طبعاً لا أقصد ابليس القديم، هذه استعارة وكناية للدلالة على ضرورة التفكيك، وليس كمرجعية.

المعنوية والمحبة خلاصة جميع الأديان

حوار مع:

مصطفى ملكيان

○ ما هو تعريف الدين؟

□ تعريف الكثير من القضايا والظواهر بما فيها الدين امر مستحيل. الأفضل هو ان نحدد مرادنا من الدين بدل تعريفه، أي نبين حينما نستخدم خلال حديثنا لفظة الدين ماذا نقصد بها بالدقة. بناء على هذا أستطيع أن أقول بأن الدين نظام فكري متكفل بمهام ثلاث:

1. تفسير العالم وتحديد موقع الانسان من هذا العالم.

2. اقتراح نمط محدد للحياة بناء على هذا التفسير.

3. بلورة ذلك التفسير وهذه التعاليم في اطار مجموعة من الطقوس والشعائر الرمزية.

إن ما سمي في الدين بالعبادات، من قبيل الصلاة والصوم والحج، انما هي تجليات طقوسية للتفسير الذي يصوغه الدين للعالم، وموقع الانسان فيه، وتعاليمه لنمط محدد من الحياة.

هذا هو مرادي من الدين هنا، والتعريف الذي قدمته هو تعريف وظيفي، أي

بينت مهام الدين وواجباته، ولم أتطرق للتعريف الجوهري للدين، ولم أشر الى التعريف الذي قدمه الدين للعالم وموقع الانسان فيه، ولم أتطرق لنمط الحياة الذي أوصى به، أو الطقوس والشعائر التي يتجلى من خلالها ذلك التفسير أو التعاليم. بعبارة أخرى لم أتطرق في هذا التعريف الى مفاد الدين ومحتواه بل الى دوره فقط.

○ ما هو مقصودكم بالمعنوية؟

□ المعنوية هي صيغة من تعامل الفرد مع العالم، يعيش الفرد في كنفها برضا وسكينة باطنية. الكثير من الناس يعانون من مشاكل نفسية من حين الولادة وحتى الموت، أي حالاتهم النفسية تسبب لهم المشقة والعذاب، ودائما يحسون بالاضطراب والحزن واليأس والخيبة والضياع واللا جدوى وانعدام الهدف، وبدرجات متفاوتة ومتغيرة، لا تفارقهم هذه المشاعر والأحاسيس منذ الولادة وحتى الموت. المعنوية هي شكل من أشكال التعاطي مع عالم الوجود، بحيث يسان الانسان - قدر الامكان - من هذه الأحاسيس، أو تضعف اذا حدثت. عرفت المعنوية هنا من خلال ذكر ثمارها، وبما تعود به على الانسان المتسلح بها. وهذه الثمرة (الرضا الباطني) تنسجم مع الانسان الذي يؤمن بحياة أخرى بعد الدنيا، ومع من لا يؤمن بحياة أخرى. وان كان في حدود اطلاعي، المعنويون في العالم بشكل عام يؤمنون بحياة أخرى بعد الموت، وبصور متفاوتة من الخلود. ولكن على أي حال، حتى لو كانت الثمرة هي العيش برضا باطني في هذه الدنيا فقط، هي ايضا ثمرة كبيرة وقيمة. والمعنويون في الغالب هكذا يعيشون.

○ عرفتم الدين بمهامه، والمعنوية بثمارها، ونظرا لكون أغلب مهام

الدين تعود للروح والمعنويات، ما هو التأثير الذي يستطيع الدين أن

يتركه على معنويات الأفراد؟ وهل يستطيع الشخص أن يكون معنويا

دون أن يكون متدينا؟

□ الاجابة عن هذا السؤال متوقفة على تعريفنا للتدين. اذا كان مرادنا من التدين هو التدين الممأسس تاريخيا، أي هل يستطيع الفرد أن يكون معنويا دون أن يكون معتنقا لأحد الأديان الرسمية، مثل الاسلام أو اليهودية أو المسيحية؟ اجابتي: نعم، يمكن أن يكون الانسان معنويا دون أن يكون متدينا بهذا المعنى، أي يمكن أن يكون الفرد معنويا دون أن يكون منتميا لأي من الأديان الشرقية أو الغربية. لكن اذا كان مرادكم من الدين، ليس الدين الممأسس تاريخيا، بل مجموعة من العقائد والعواطف والرغبات والتطلعات والمتطلبات التي تجلت بصور مختلفة في الأديان المتنوعة. يبدو ان المعنوية عصارة جميع الأديان. ببيان آخر، لا يتوصل جميع من يتبع الأديان الرسمية والمعروفة تاريخيا الى كنه هذه الأديان وأعماقها، فهؤلاء متدينون، ولكن ليسوا معنويين. من جهة أخرى الأشخاص المعنويون والذين توصلوا لبواطن الأديان وأعماقها، ليسوا جميعا ملتزمين بظواهر الأديان التزاما نظريا وعمليا. لهذا قد يكون الانسان متدينا ولكنه غير معنوي، أو معنويا ولكنه غير متدين. ولكن للانصاف يجب الاشارة الى ان اغلب الأفراد المعنويين على مدى التاريخ كانوا ينتمون لأحد الأديان التاريخية الرسمية، وان كان تعريفهم وفهمهم لذلك الدين يختلف عن تعاطي عامة الناس مع الدين، بحيث يبدو ان عامة الناس يأخذون بقشور الدين، والمعنويون منهم ينالون لبّه. بناء على هذا المعنى لا يكون جميع المعنويين متدينين بالمعنى المتداول بين الناس، ولا بالضرورة جميع المتدينين وأتباع الديانات الكبرى، معنويين. وبعبارة أخرى أرى أن المعنوية لباب الدين لا قشوره. ويمكن أن نقول بأن بلوغ اللب ليس في تناول كل من اتبع الدين إسمياً. مثلاً، هناك من ينتحر من أتباع الديانات، الانتحار في اغلب الأحيان نتيجة اليأس، بينما الانسان المعنوي لا ييأس أبدا. اذن على الرغم من كون هؤلاء من أتباع الديانات، لكنهم ليسوا معنويين بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك ان الانسان المعنوي بالمعنى الدقيق للكلمة، على الرغم من جميع المشاكل والمصائب الخارجية (Objective) التي تحدث في حياته، فانه ذاتيا وذهنيا (Subjective) يتمتع برضا وسكينة وسرور باطني ولا يفقد امله.

○ هل تقصدون بأن المعنوية ليست مستقلة عن الدين، لكون عامة

الناس لا يبلغونها لكن الخواص يتمكنون من الوصول اليها؟

□ ان كان المقصود من عامة الناس، هو اغلبية الناس لا خصوص الجهال منهم، فهو صحيح. الكثير من حملة أعلى الشهادات الأكاديمية والجامعية لم يبلغوا المعنوية، وفي المقابل هناك اناس ممن لا يجيدون القراءة والكتابة، لكنهم بلغوا المعنوية. إذن لا يجوز أن نقول العوام والخواص، لأنه من غير الصحيح القول ان بلوغ المعنوية يتوقف على امتلاك معلومات خاصة، بل ينبغي أن ندرك أن أغلب أتباع جميع الديانات والمذاهب لم يتمكنوا من بلوغ المراتب العميقة من المعنوية، والأقلية هي التي تبلغ هذه المرتبة. هذه الجماعة قد تكون من العلماء المرموقين، وقد يكونون أناسا أميين، ولكن يقون جماعة محدودة.

○ اذا بلغ الناس عمق الدين، هذا يعني انهم أصبحوا معنويين، ما

هو دور هكذا دين في حياة الناس؟ وهل في مثل هذه الحالة نبلغ ما

يسمونه بالمدينة الفاضلة؟

□ لا أصدق بتحقق المدينة الفاضلة على الكرة الأرضية، وان كان مثل هذا المجتمع مطلوباً، ولكن ليس كل مطلوب يدرك. كل البشر الناشدين للحق والحقيقة يتمنى تحقق مثل هكذا مجتمع، لكن ما نتمناه غير ما يتحقق في الواقع. يمكن صياغة سؤالكم على النحو التالي: ما هي فوارق حياة المعنويين عن غيرهم؟ العلاقات الاجتماعية للانسان المعنوي قائمة على ثلاثة أصول: العدل، والاحسان، والمحبة. في المراحل الأولية من المعنوية يتعامل الانسان مع الآخرين وفق العدل، ثم في المرحلة الأعلى يتعامل وفق الاحسان، وفي المرتبة الثالثة يبلغ المحبة.

○ كيف تدخل العدالة والاحسان والمحبة حياة الانسان؟

□ العدالة في التعامل مع الآخرين، هي ان الانسان حينما يأخذ حقه من الآخرين، يستوفيه بشكل كامل، ولا يتجاوز عن أي جزء منه، ولكنه في نفس الوقت لا يتعدى قيد أنملة على حقوق الآخر. لكن حينما يتسامى الانسان معنويا أكثر يتجاوز العدل ويتعامل وفق الاحسان، أي يتجاوز عن جزء من حقه لصالح الآخرين. والمرتبة الأعلى من هذه هي التعامل وفق المحبة. فارق العدل والاحسان عن المحبة، في كونهما أمرين موضوعيين خارجيين، ويتجلبان من خلال تصرفات الانسان، بينما المحبة أمر نفسي، أي حالة باطنية من الاحسان. انا قد لا أحبكم اطلاقا، ولكن في نفس الوقت أرى مسؤوليتي الأخلاقية هي أن اتعامل معكم وفق العدل، وحتى قد أحسن اليكم، لكن الأهم من هذا كله التعامل وفق المحبة. لنفترض ان طبيباً جراحاً يعمل بمسؤولية مهنية، فهو حينما يجري عملية جراحية لمريض، لا يقصر في مهامه أبداً. هذا هو التعامل العادل. هذا الطبيب لا يؤثر على عمله كون المريض غريباً أو ابنه. غير انه حينما يكون المريض ابنه، اضافة لأعماله الخارجية، تنبع محبة من قلبه تجاه المريض، قد لا تكون تجاه المريض الغريب عنه. هكذا هو حال الانسان المعنوي، فهو يبلغ مرتبة من المحبة يرى جميع الناس كأبنائه. من يقول: أنا أعشق جميع العالم لأن جميع العالم من المعشوق، هذه ليست مشاعره فحسب، بل يحب العالم حقيقة. على حد تعبير الشيخ ابي الحسن الخرقاني الذي كان يقول: من تركستان الى بلاد الروم، اذا دخلت شوكة في قدم أحد، أنا الذي يتعذب. هذا هو الحب العام، أو حينما تقول رابعة العدوية: سوف اقف يوم القيامة على أبواب جهنم وأقول كل من يؤتى به الى جهنم، حملوني وزر ذنوبه وأعفو عنه. أنا مستعدة أن أتحمّل العذاب بدل الجميع؛ وان كان هذا الكلام من منظور ميتافيزيقي وعقائدي يعتبر مزحة، ولكن يستبطن الاحساس بالألم بسبب تألم الآخرين، لأنني أحب جميع البشر، مستعدة لتحمل عذاب جهنم بدلهم جميعاً، فجميع مجهود الانسان المعنوي قبال الآخرين هو تقليل آلامهم وعذاباتهم.

○ تحدثم عن علاقة الانسان المعنوي بمحيطه ومجتمعه، لكن كيف يتعامل مع نفسه؟

□ الانسان المعنوي حتى في تعامله مع ذاته يختلف عن الآخرين؛ فهو في نفس الوقت الذي لا يرى نفسه أفضل من الآخرين، يحب نفسه بشدة. وهذا شكل من (الحب المعنوي للذات). حينما نقول بأن انسانا يحب نفسه، يتبادر لأذهاننا بأنه ليس انسانا معنويا، بينما المعنويون هم الأكثر حبا لأنفسهم، ويعيرون قيمة كبيرة لأنفسهم، ولهذا يحاولون دوما بأن يعيشوا بشكل لا يلحق هذه الذات العزيزة عندهم، أدنى ضرر. اذا ظلمنا الآخرين ليس لحب ذاتنا، بل لكره ذاتنا. لا يجوز أبدا أن نقول للناس لا تحبوا ذاتكم، لأنه على حد تعبير القرآن كل احسان تقدمه للآخرين، في الحقيقة تحسن لنفسك، وكل ما تسيء للآخرين تسيء لنفسك. أكبر المشاكل في المجتمع تصدر من الذين نسوا أنفسهم. لم يكتف القرآن بعدم اعتبار نسيان الذات أمرا ايجابيا وحسب، بل اعتبر أكبر عقوبة على نسيان الله، هو نسيان الذات "نسوا الله فأنساهم أنفسهم".

○ ما هي صفات الانسان المعنوي؟

□ الانسان المعنوي بما انه يحب ذاته، دائما غير مقتنع بما هو عليه، ويحاول دوما أن يرقى بنفسه الى وضع أفضل. الانسان المعنوي لا يتوقف أبدا عن السير والسلوك الباطني، أي يهتم بمصيره ويحاول أن يطور نفسه. الميزة الأخرى ان الآلام التي تحدث في العالم الخارجي اما أن لا يعتبرها ألماً نهائيا، أو يتقبلها بسهولة. يقول الامام جعفر الصادق حول أصحاب الامام الحسين: والله انهم ما كانوا يحسون بألم ضرب السيوف. الانسان المعنوي قادر على تحمل الآلام التي لا يطيقها سائر الناس.

الميزة الأخرى للانسان المعنوي انه يعتبر نفسه المسؤول الوحيد عن مصيره، لهذا يترك الحجج الواهية. الانسان العادي يحمل الآخرين مسؤولية جميع العوائق

والمشاكل والمتاعب التي يواجهها، بينما الانسان المعنوي كلما ازداد معنوية يحس بنفسه انه هو الذي يصنع ذاته. فإذا حدث تقصير في سلوك أو موقف ما يعتبر نفسه هو المسؤول. هذا هو المراد مما يروى عن نبينا، بأن أكبر اعدائك هو نفسك، اي كما انه لا عدو لدينا غير أنفسنا، كذلك لا صديق غيرها، ومسؤولية جميع أعمالنا على عاتقنا.

○ ما الفرق بين ذلك وبين عقدة العظمة أو البانورايا؟

□ الانسان المعنوي لا يصاب بداء العظمة، وأبدا لا يتصور نفسه قطب عالم الامكان، وكل شيء يدور في فلكه. الانسان المعنوي يقول: أنا لا شيء بالنسبة للعالم، لكن لنفسي أنا كل شيء. فحينما يكون غير قابل للمقارنة مع سائر الأشياء، يصبح كل شيء بالنسبة لنفسه.

○ بينتم لنا علاقة الانسان المعنوي مع ذاته ومجتمعه، لكن ما هي

علاقته بالطبيعة؟

□ الانسان المعنوي أقل الناس استهلاكاً وأكثرهم اتجاهاً. هو يعيش بشكل يكلف الطبيعة أقل الأثمان ويقدم لها أكثر الثمار، فوارده قليل وصادره كثير.

○ هل بلوغ الأفراد الى أعماق الدين وتحولهم الى أناس معنويين

يساعد على اقامة حوار عالمي؟

□ ان أتباع الديانات المختلفة، من قبيل: اليهود، المسيحيين، المسلمين، الهندوس، والبوذيين أشبه بمتسليقي جبل واحد، جميعهم يريد بلوغ قمته. حينما كانوا على الأرض قد تكون المسافة بينهم كبيرة، لكن اذا تحقق شرطان: أحدهما: عزمهم على تسلق قمة واحدة، والآخر تنفيذ هذا العزم، فكلما يسرون نحو هدفهم،

لا إراديا سوف يقتربون من بعض، وحينما يبلغون القمة سوف تختفي الفجوة بينهم. كذلك أتباع الأديان، فما زالوا في اطار الفقه، هم في أبعد حالة عن بعضهم، لكن اذا دخلوا مرحلة أخلاقيات الدين تتناقص هذه المسافات. وحينما يلجوا وادي العقائد، هذه الفجوات تتضاءل أكثر. واذا نالوا التجربة الدينية، وهي قمة هذا الجبل تصبح الثغرة صفرا. لكن بما ان أغلب الناس يتوقفون عند مرحلة الفقه، او اذا هموا أنفسهم كثيرا يصلون للأخلاقيات من الدين، لهذا نرى الثغرات بينهم كبيرة. هنا، في مرحلة التجربة الدينية يتجاوز ابن عربي، وجلال الدين الرومي، وعطار النيشابوري المسلمون، مع ما يسترا كهارت، ورويس بروك، وزوزو المسيحيين، وشانكارا، ورامانينجا الهندوس. لو تمسكنا بدياناتنا حقا وسرنا الى أعماقها، سوف نبليغ جميعا جوهرها واحدا، وفي هذه الحالة تحصل وحدة ثقافية. وبعبارة اخرى لو اهتم الناس بالبعد المعنوي لديهم، يحصل تقارب ثقافي في المجتمع لا محالة. لا تتحقق ثقافة عالمية واحدة، الا في ظل ثقافة معنوية واحدة. وهذه هي امنية كل انسان معنوي. ينبغي أن تكون آمالنا واقعية، ولا نتصور ان مثل هذه الامنية تتحقق بسهولة وسرعة. أهم ما نستطيع ان نحققه لأنفسنا ومجتمعنا في الظرف الحالى، هو تطبيق مشروع العقلانية والمعنوية في آن واحد، لأنه على مدى التاريخ المجتمعات التي خسرت المعنوية لصالح العقلانية أو العكس من ذلك، ما استطاعت أن تحقق الطمأنينة الباطنية والعلاقات الانسانية السليمة. اذن لو التزم أتباع الأديان في العالم حقا بدياناتهم، سوف نصل جميعا الى جوهر واحد، بلا ريب.

الإنقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية

حوار مع:

محمد أبو القاسم حاج حمد*

○ مرحبا بأستاذنا الجليل، وشكرا جزيلاً على هذه المقابلة، في

البداية نود منكم بطاقة تعريفية عن شخصكم.

□ اسمي محمد واسم والدي أبو القاسم واسم جدي حاج حمد، انتسب إلى عشيرة بني رباط في شمال السودان في منطقة أبو حمد، انشغالاتي الفكرية هي الإشراف المتجدد والدائم على رسائل الماجستير وكذلك رسائل الدكتوراه، التي توضع ضمن المنهاج التجديدي لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة للجمع بين القراءتين ومراتب الفعل الإلهي الثلاث؛ عالم الأمر المنزه، وعالم الإرادة المؤسسة، وعالم المشيئة المنزهة، وهو نهج تحليلي جديد استخدمته بعد 25 عاماً من البحث في إطار القرآن الكريم، الذي اعتبره كتاباً مطلقاً يوازي مطلق الإنسان ومطلق الكون، ومن فوقهم جميعاً إله أزلي، هذا المنهج بدأ باجتهادات بتوفيق الله، نظراً

*- رحل الاستاذ حاج حمد عن عالمنا، بتاريخ 20 ديسمبر 2004، بعد إجراء هذا الحوار معه، بمدينة أكادير في المغرب، والحوار لم ينشر من قبل. أجرى الحوار: مصطفى أيت خرواش، ولحسن بن إحيا.

لمعاناتي في القضية، انتهت إلى تثبيت دعائم هذا المنهج علمياً، بمعزل عن الفكر الإيديولوجي التراثي للدين، وبرؤية نقدية تحليلية، انتهى إلى أن أطلق عليه "إبستمولوجية المعرفة الكونية". أما واضح هذا المنهج والذي يشرف على هذه الرسائل في كل المستويات في بعض الجامعات وبعض المراكز العلمية المتخصصة التي اعتمده، فلا يملك إجازة علمية، إلا ثانوية عامة، وحتى الثانوية العامة؛ حاصل عليها بعد إشكالات سياسية، لهذا لا يطلق علي لقب دكتور أو لقب بروفييسور، لكن أساتذة الجامعات وإداراتها ومراكز البحوث يعاملونني بهذا المستوى من الإجازة، هذا بالنسبة للتعليم. هذا الجهد اقتضى مني ربع قرن ويتواصل بإذن الله بما يمدده الله في العمر، وإن كان من هدف لمد العمر فهو إكمال هذه الدراسات. الأسس قد وضعت ولا أعتقد أن من ورائي معاناة كبيرة لاستكمال وضع المنهج الذي يمكن أن يطوره الباحثون والطلاب وينطلقوا به، لأن هذا المنهج قيمته أن ينفصل عني وعن ذاتي وتفكيري الشخصي، لأن الاعتماد يبقى دائماً على ما يضيفه المؤلف واضع المنهج، وبين المتلقي من الباحثين والدارسين. ان مفهوم الجدلية الثلاثية اتضح بما يكفي لينطلق به الباحثون، وهو شكل ضروري ليجدد العلاقة بين الله والإنسان في مراحل مختلفة ومستويات مختلفة، مثال على ذلك: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) هنا استعمل الله كلمة مشيئة، فتعني الرجوع إلى الطبيعة والإنسان وليس إلى ذاته. الرجوع إلى ذاته حين يستعمل كلمة (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)، وحين يستخدم الإرادة فلها نسقها، هذا المنهج يساهم في فهم تفكيكي لطبيعة الأديان، الدين في عالم الأمر لآدم، غير الدين في عالم الإرادة لموسى، وغير الدين في عالم المشيئة لمحمد، لكل دين نسقه التشريعي والعقائدي. في هذا المجتمع يمكن للباحثين أن يشرعوا وأن يستكملوا الثغرات والفجوات التي لم أعطيها، هكذا يستقل الحديث عن المؤلف ليتحول إلى منهج يأخذه الآخرون بطريقتهم. هذا ما قصدت به من إلغاء ذاتي لاستكمال المنهج، ليتحول إلى علم موضوعي، يسميه الله العلم الحدثي، الذي يرتبط بذات المؤلف أو المنتج للمعرفة، علم الرياضيات يقوم

بذاته وضوابطه ومحدداته بمعزل عن أنجزه، وهكذا علم الفيزياء، يتعامل مع الثورة الفيزيائية، لم يعد هناك نيوتن وقوانين الجاذبية. هذه كلها اندمجت في علم حكومي مستقل في ضوابطه. هذا ما أريده بالنسبة للدراسات المطروحة في الجدلية الثلاثية والجمع بين القراءتين.

○ نبدأ بإسلامية المعرفة، ذكرتم في مجلة " فكر " العدد 3 / 2001 في بحث لكم تحت عنوان: "إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية" وفي حديثكم عن إسلامية المعرفة قلت " ..إنها تخصيص ديني في مقابل معرفة عامة غير قابلة للتخصيص " فهل يمكن مصادرة الإنتاج البشري العالمي لصالح معرفة خاصة؟ ولكن في بحث آخر ذكرتم: أن منهجية القرآن المعرفية هي المرتكز الأساسي لإسلامية المعرفة وتوضيحاتها في جدلية: الغيب والإنسان والطبيعة، فهل هذا يعني أن منهجية القرآن المعرفية تخصيص ديني بتوضيحاتها الثلاثة، لاسيما وأنتم تتحدثون عن العالمية الإسلامية الثانية؟

□ أسئلة جادة وضرورية، أنا لم أبتدع إسلامية المعرفة، هذا المصطلح بإتباع حسن يعود إلى البروفيسور سيد نقيب العطاس في ماليزيا، مند منتصف السبعينات، فهو المؤسس لذلك العلم، ولم أكن أعرف ذلك، حتى حين تبنها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي أنشئ في بدايته وتبنى بعض أفكاره، لكنه لم يحلها على سيد نقيب العطاس، وهذه إحدى سليات إدارة معهد إسلامية المعرفة، وإنما أحالوها إلى المرحوم الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي، وهذا خطأ علمي. في حين أن الفاروقي أخذ هذا المفهوم من دراسة سلمها له العطاس، ولم يعد يذكر اسم السيد نقيب العطاس. حين انتميت إلى إسلامية المعرفة، انتميت إليها ضمن مؤلف سابق هو العالمية الإسلامية الثانية، وقد أوضح الدكتور طه جابر العلواني حفظه الله، حينما

التقى بي في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1989، كان يبحث عني بعد قراءة كتابي، ولم تكن لي علاقة بالمعهد التي أدير وقتها بواسطة الأستاذ طه جابر العلواني، والدكتورة منى أبو الفضل إبراهيم، وهي التي درست العالمية الإسلامية الثانية بالدراسات العليا بجامعة القاهرة سنة 1982، وتخرج عليها أساتذة أمثال الدكتور نصر محمد عارف، والدكتور سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، التقيتهم لاحقا يتجاوزون العشرة الأكفاء، ممن درسوا إسلامية المعرفة على يد الدكتورة منى أبو الفضل. المجادلة انتهت إلى وضع منهجية القرآن المعرفية، ثم عقدت ندوة حضرها المؤسسون لمدرسة إسلامية المعرفة في واشنطن، واتضح تماما أننا على طرفي نقيض؛ هم يريدون تنويرية إسلامية عامة، سقفاها كما ذكرت لا يتجاوز سقف المدرسة الإصلاحية منتصف القرن 19، وأنا أريد تجديدا لا يعتمد على الفترات الذاتية الإبداعية التأملية، وإنما أريد التجديد الذي يعتمد على منهجية إبستمولوجية منضبطة بكامل شروطها العلمية التفكيكية والتحليلية، حتى يأتي التجديد نفسه، تجديدا مؤسسا على تراث سابق ينتمي إلى مرحلة معينة في تاريخه، كما فهمنا من سياق التطور الفكري في الحضارة الغربية التي دعت إلى انقراض المدرسة الوضعية، والتي بدأ تأسيسها مع أوغست كونت وانتهت لدى إنجلز، هذا الصراع جعل طرفا محدودا جدا في مدرسة إسلامية المعرفة يتبنى منهجية القرآن المعرفية. حين عقد مؤتمر للمناقشة في القاهرة، كانت تلك بداية القطيعة بيني وبين مدرسة إسلامية المعرفة بشكلها المدرسي "scolaresy". هذه القطيعة لم تعلن، ولكنها بقيت في حدود المجاملات، ولم أعد بعد ذلك طرفا أساسيا، لا في مؤتمراتهم، ولا في نشاطاتهم التي يقومون بها.

○ ماذا حدث بعد ذلك؟

□ اكتشفت جذور إسلامية المعرفة لدى المرحوم سيد نقيب العتاس، وأنا من الذين يتشددون في نسبة كل أمر علمي إلى رواده؛ فاعتبرت أن هذه خطيئة أخلاقية

على ما ورد في القرآن؛ فنسلب منجزات الآخرين ونلبسها الإسلام ونلبسها القرآن لنؤسلم المعرفة بمجرد هذه الثنائية المفتعلة، أم أن إسلامية المعرفة كما طرح لا تعني أن ننظر في القرآن وأن ننظر في الكون بمعنى التلبس الثنائي والتوفيق التلفيقي، كما تذهب إليه إسلامية المعرفة، وسرقة منجزات العقل العلمي الغربي، أيا كانت مواصفاته الفلسفية، مادية أو غير مادية، وندعي أن هذا كامن في أصولنا وهي تكشف عنه، وبالتالي فكل معرفة غير كاملة بهذا المعنى؟

○ بماذا تتلخص رؤيتك لإسلامية المعرفة؟

□ اعترضت على التصور الانتقائي، وقلت: إنه لا توجد عجلة إسلامية، لا توجد ذرة إسلامية، ولا يوجد علم كيمياء إسلامي، هذه علوم أنتجها العقل البشري.. اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم..، هي علوم أنتجها اليابانيون ولا يدعونها، وأنتجها الأوروبيون ولا يدعونها، هذا إرث للعقل البشري عبر تجاربه التاريخية العلمية، مند أن خلق الله السموات والأرض إلى اليوم. أكدت أن إسلامية المعرفة التي أعنيها، وهذا مصدر النزاع منذ رحلتي إلى واشنطن عام 1989م، هي التصور الديني الكوني، في مقابل التصور الوضعي المادي، بمعنى أن إسلامية المعرفة ليست تلفيقا بين منجزات حضارية، نركب عليها عمامة الشيخ الأزهري، وتبقى هي البذلة والبنطلون والكرافيته... لا، إنما هي الرؤية الدينية بالمفهوم الإستمولوجي الكوني الإلهي، في مقابل الرؤية الوضعية بأشكالها المختلفة أو المادية. إسلامية المعرفة تعني الرؤية الدينية المقابلة بمنطق تحليلي نقدي إستمولوجي، مقابل لاهوت الأرض، الذي أعني به ثنائية الإنسان والطبيعة، حيث ينبثق الفكر من خلال هذه الثنائية. إسلامية المعرفة هي إضافة البعد الثالث، بعد الغيب الإلهي في خلق الكون وغائيته، (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِينَ). البعد الغيبي يتحد مع البعدين لا يلغيهما، بعد الإنسان وبعد الطبيعة، بمعنى أنني أرفض بمنطق الكفر الفلسفات التي تنطلق من الطبيعة ومن الإنسان، هذه فلسفات معرفية لا بد من الأخذ بها. نحن في إسلامية

المعرفة نضيف البعد الثالث، ليتكامل البعد الغيبي مع بعد الإنسان وبعد الطبيعة، لذلك ابتعدت عن منطق الرفض لما ينتجه الفكر الإنساني، حتى ضمن بعد الطبيعة، لم أرفض سارتر، ولم أرفض هيغل، لم أرفض مدرسة فيينا بكامل إنتاجها منذ 1933م، لم أرفض برتراند راسل، لم أرفض الآخرين.. إنما رفضت النهايات الفلسفية، لذلك قلت نأخذ بمنطق استيعابهم ايجابيا، ضمن ثنائية الفلسفة الوجودية التي تنطلق من الإنسانية ضمن البعدين الثنائيين: الاستيعاب، ثم بعد ذلك التجاوز، الفلسفة الكونية التي تضيف البعد الغيبي، ليست لدي مشكلة إيديولوجية أو عقائدية مع الإنتاج العلمي الإستمولوجي المتكامل، الذي ينطلق، ولو من الإنسان بمفرده، أو من الطبيعة بمفردها. إن إسلامية المعرفة التي أنهجها، هي إسلامية تضيف البعد الثالث، وتسعى للتعاطي مع العلوم البشرية عبر الاستيعاب والتجاوز وليس الرفض. يجب ألا نفهم إسلامية المعرفة بتلبس آيات دينية لمنجزات الفكر البشري العلمية والفلسفية، لنقول أننا قد أسلمناها بهذا المعنى، هذا تليفيق. هذه كانت إحدى جوانب القطيعة الفكرية بيني وبين العاملين في مدرسة إسلامية المعرفة. ثم جاءت القطيعة مع طرفين: الطرف اللاهوتي ذي التركيبة الدينية، والطرف الحداثي التنويري ضمن الإسلام. الطرف الحداثي لأنهم أرادوا أن ينتقوا من القرآن ما يتوافق مع مفاهيمهم؛ فمثلا: هناك من ألقى التعدد لمجرد أنه عثر على آية تقول "فإن لم تستطيعوا فواحدة.." وأخرى تقول "... ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم..." ولكن بترت هذه الآيات عن سياقها، وعن معناها، من بترها عن مقدمة سورة النساء التي تبيح التعدد. لكن لا أتبنى المنطق التراثي اللاهوتي، تعددا مطلقا، وإنما شرط التعدد في النساء وليس في الفتيات، تربط التعدد في حالة عجز الأولى جنسيا أو نفسيا عن الاستمرارية. هناك قيود هائلة جدا، الله الذي قرر شرعة الزواج جعل لهذه الشرعة ضوابط. إنهم لا يفهمون أن حرص الله في الروابط الزوجية على المرأة أكثر من حرصه على الرجل، لأنهم لم يقرؤوا القرآن قراءة دقيقة من الداخل. الحداثيون انتقوا فأبطلوا النسق الكلي للرؤية الكونية القرآنية لظاهرة الزواج، واللاهوتيون تشددوا فيما لا يعرفون،

لأنهم قاسموا شرعة الزواج القرآنية بالشرعة العرفية العربية ومكانة المرأة فيها. التراثيون الذين نسميهم بالأصوليين استمدوا فهمهم للقرآن من واقع تراثي تاريخاني محدد بنتاج ثقافي ومركب اجتماعي وأخلاقي معين، فاستلبوا القرآن. الحداثيون أخذوا النصوص التي تبدو لهم أكثر إنسانية وتنويرية، ليلغوا بها النصوص الأخرى، هكذا تطورت معرفتي إذن خارج إسلامية المعرفة وسلبياتها التي ذكرت، مع اللاهوتيين التراثيين، ومع الحداثيين الذين افتعلوا العصرنة.

من هنا بدأت أركز في كل محاضراتي على ضرورة الجلوس إلى القرآن، دون فرضية مسبقة، حتى لا يطوع النص للغرض الذاتي، حدثا كان أو تراثيا أصوليا.

○ ماهي ضوابط التعامل مع القرآن؟

□ بحثت فيما يطرحه القرآن من آليات من داخله لتعامل معه، أي أنني من داخل القراءة القرآنية بدأت في استمداد شروط القرآن نفسه في التعامل معه، فكان من أهم الشروط حول ما طرحته يتلخص في أن الاستخدام الإلهي للمفردة العربية يختلف عن الاستخدام البلاغي العربي البشري لها. القرآن نزل بلسان عربي، ولكن هناك فارق بين كيفية استخدام القرآن للمفردة، بطريقة رياضية محكمة، بلا مترادف، وبلا مشترك. تصعيد المفردة إلى مرحلة الاستخدام المصطلحي الدقيق، "امرأة" لا تعني "زوجة"، "نساء" لا تعني "فتيات"، "اهبطوا" لآدم لا تعني "انزلوا"، "مس" لا تعني "لمس". هذه لها منعكسات خطيرة جدا في الفهم المعرفي للقضايا القرآنية حول خلق آدم، "الجعل" غير الخلق، لها جوانب مختلفة في الاستخدام الإلهي، التي تنعكس على فهم مسألة هل آدم أول البشر أم أحد البشر، اصطفوا بمنطق الجاعل في الأرض، وليس الخالق في الأرض. كلمة "خلق" تتجه للعالم أم كلمة "جعل"، وخلافة آدم أكانت في الأرض أم كانت في الجنة، واحتجاج الملائكة على بشر يفسدون في الأرض أم في الجنة. لذلك أكدت على أن استخدام

الله للمفردة يختلف عن الاستخدام البلاغي العربي، من هنا تأتي حقيقة الآية". وما علمناه الشعر وما ينبغي له." فالشعر ينطلق مع إبداعية اللغة وجماليتها، أما المفردة في الاستخدام الإلهي فالأمر واضح، بمعنى أنك لا تستطيع أن تقول أن اثنين تمثل مرادف مشترك لثلاثة، أو أربعة تماثل مشترك أو مترادف خمسة، هذا التحول فعلا أعاد ضبط التراث في كيفية فهمه للقرآن، فحين قلت أن آدم نشأ في الأرض، وليس أول البشر، وبنفس هذه الرؤية يكون التمييز بين "اهبطوا" و"انزلوا" وأنه استخلف في الأرض. ثم ميزت بين كلمة ما "يشاؤه" الله وما "يريده" الله وما "يأمر" به الله، لا يستعمل الله "أمر" بمعنى مشيئة، ولا يستعمل "مشيئة" بمعنى إرادة، ويكون قرار الإنسان مستقلا عنه حين يقول ما يريد الله، وإرادة تعني سنة التعامل مع الإنسان. لهذه الضوابط المنهجية التي تقوم على الاستخدام الإلهي للمفردة أبعادها الفلسفية، فعالم الأمر الذي يبدأ من آدم وينتهي عند قوم شعيب؛ والإبادة الجماعية حدثت لهم جميعا عندما عصوا، ثم بعد ذلك لا إبادة جماعية في مرحلة الإرادة، وإنما عقاب إصر وأغلال وقطع يد ونكال، ثم بعد ذلك عالم مشيئة ترفع فيه كل العقوبات الخارقة، ليأتي الإسلام بشرعة تخفيف ورحمة، ويضع الإصر والأغلال، ومعجزات شق البحر، هذه القضايا كلها تتولد جدليا ومعرفيا من خلال استخدام الأدوات التي فهم بها القرآن من داخل القرآن، أي استمداد آيات للتعامل مع القرآن من داخل القرآن؛ حتى لا يكون التعامل معه تعامللا ذاتيا تأمليا حديثا. القرآن يعطينا آلياته ومفاتيحه، من هنا اتخذت منهجية القرآن المعرفية والكتابات الأخرى طابعها العلمي المنهجي المستقل، ليستطيع الباحثون استخدامها بشكل جيد، وهو الأمر الذي لاحظته في العديد من الكتابات؛ فقد لاحظت أنهم يستخدمون هذه الأدوات المنهجية بشكل أفضل مني، كدراسة محمد العاني حول مفردة "محصنة". هذه الأخيرة لم أستخدمها أنا وإنما استخدمها محمد العاني، فقال أن "محصنة" ليس بالضرورة مرتبطة بحالة الزواج، وإنما الإحصان، حتى للشابة والشاب غير المتزوجين، واستطاع أن يثبت ذلك، فبدأ الآن هذا المنهج الذي استقل عن مؤلفه حاج حمد يؤتي ثماره.

○ لاحظت أنكم ترفضون منهجية التفسير التراثية ومنهجية التأويل المصلحي (الحدائي كما سميتوه)، هل تعتقدون أنكم تقومون بتأويل مغاير للنص القرآني؟

□ حاولت أن أوضح لك فيما سبق من الحديث، أنني أريد أن أخرج نهائياً عن مسارب التأويل، لذلك تحدثت لك عن منهجية القرآن المعرفية، عن استمداد آليات لفهم القرآن من داخل القرآن تكون منضبطة، ولذلك طرحت قضية المفردة، إنها أصبحت مستقلة، ولا مجال هنا لإطلاق التأويلية والذاتية.

○ يعني أستاذ، أن عملكم لاستنطاق القرآن، واكتشاف القوانين المعرفية التي يحددها للإنسان لأجل التفاعل مع ذاته، هو المعطى الذي ينفي إمكانية تطويع النص القرآني لأي جهة؟

□ نعم، وبآليات القرآن ذاته لاكتشافه والتعامل معه، وليس آلياتي أنا.

○ إذن، سأنتقل معكم أستاذ إلى اتجاه آخر، هو كتابكم "العالمية الإسلامية الثانية"، الذي أوردتم في تصديركم له أن هذا الكتاب ليس خلاصة فكر تجريبي، على أنكم في تحليلاتكم ونقاشاتكم تنزعون نحو النقاش المرتبط بالإنسان والطبيعة، بعد ذلك تستنطقون نصوص القرآن لتستكملوا بناءً منهجياً في التعاطي واستجماع معارف القرآن والإنسان والطبيعة؟

□ صدقت، هناك قضية تختص بالبعد الغيبي نفسه، أنا قلت بعد المعرفة بدل الطبيعة، بعد المعرفة جدل الإنسان، حين تأخذ جدل الإنسان تجد حاج حمد يقارب هيغل، وحين تأخذ جدل الطبيعة تجد حاج حمد يقارب انجلز في نقده لفيورباخ،

في جدل الطبيعة تجد حاج حمد يقارب مدرسة فيينا في علوم الطبيعة وفلسفتها، وهي مدرسة أعطت الكثير، وجلها زبدة فلاسفة أوروبا المعاصرين، حين أقول رحمهم الله يغضب مني البعض من المسلمين. تحليلاتي لجدل الإنسان يقارب تحليلات مدرسة فرانكفورت المعاصرة، هابرماس وماركيوز وكثيرون. ولكن هناك البعد الثالث الذي لم يتطور بعد في تفكير الشباب: "البعد الغيبي" حين أقول جدل الغيب والطبيعة والإنسان، جدل الطبيعة وجدل الإنسان مفهوم، تناولته كتابات كثيرة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة. كتابات إمام عبد الفتاح إمام من أفضل الكتابات حول جدل الطبيعة وجدل الإنسان، وقد استفدت منها كثيرا، ولكن البعد الثالث هو في الحقيقة البعد الأول بعد المنشأ والتكوين البعد الغيبي/جدل الغيب.

جدل الغيب هذا هو المعرفة المهيمنة على الجدليتين؛ جدل الإنسان وجدل الطبيعة، لأنه بعد المنشأ، بعد الخلق، الذي ينطلق من الله سبحانه وتعالى (وَأَتَقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ)، وهو البعد الذي أكد أن هذا القرآن يتضمن كتابا كونيا مطلقا، هذا الكتاب المطلق، يستلزم انفتاحا مطلقا عليه، وهو يساعد في الانفتاح على التوراة والانجيل. كل مؤلف يحب أن يقرأ الناس كتاباته، والقرآن مؤلفه هو الله؛ والله يحب من الناس أن يقرؤوا ما ألفه، أليس كذلك؟ ولكن ما ألفه الله كتابا مطلقا كونيا، يتدخل هو للمساعدة على الفهم، أي أن الله تعالى يقوم بدور أستاذية، وهذا بعد غيبي مكنون. كَرَّمَ الْقُرْآنَ يعطي ويتجدد، القرآن الذي لا يبلى مهما أخذ منه البعد الغيبي. فتلاية القرآن إنه "لقرآن كريم في كتاب مكنون" و"إنه لقرآن مجيد" ... هذه الثلاثية المرتبطة بإطلاقية التكوين القرآني، كلها للبعد الغيبي تأثير في التعاطي معها. المدخل (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى)، المدخل نتوضأ ونصلي لتكون مهياً للحفظ الإلهي، دون غسل وطهارة لا تجلس في مكان تتلقى فيه الحكمة الإلهية، الحكمة الإلهية قيام بمشيئة الله. عليك أن تأتي إليه طاهرا، ليس بالوضوء فقط، ولكن طاهرا من الكذب، طاهرا من إحداث الجرائم في الآخرين، طاهرا من قتل النفس، طاهرا من السرقة ومن الزنا. يجب أن تأتيه بصلاة دائمة، وما كل إنسان

يحافظ على الصلاة الدائمة، أي الالتزام بأخلاقية الصلاة بين الصلاتين، وهي الصلاة الوسطى؛ فعليك أن تسلم نفسك عابداً لله، وهذه هي الصلاة الدائمة، لا تقطع بين الصلاتين بالإثم؛ فتكون قد قطعت الصلاة، فارتبط بين الصلاتين بالعبودية، تكون من الذين على صلاتهم الموقوتة في الزمان والمكان يحافظون، ثم تكون مرتبطاً بصلاتك الدائمة، والذين هم على صلاتهم يحافظون، هذه هي الصلاة الوسطى بين الصلاتين. هذه هي الشروط التي لا بد منها لكي ندخل البعد الغيبي، فَوَقَّتْهَا يَنكشِفُ لك القرآن بهذه المنهجية، وليس فقط بالتأملية؛ لأنه لو كان هذا التكشف بهذه الشروط من العبودية للتعلم بالبعد الغيبي، فالتعلم تكشف يعتمد فقط على ما يلهمك إليه الله إلهاماً، فأنت تكون شيخاً في زاوية من زوايا الصوفية، سيأتي الناس للتبرك بك، للأخذ عنك بما ألهمك الله به، أو ما يسمونه "الكشف". أردنا أن نتعامل بالكشف كعامل وتلقي علمي تفكيكي إستمولوجي، وليس الكشف الذاتي. يأتي الحواريون وأقول لهم قد رأيتُ وقد حَلَمْتُ وقد كُشِفَ لي؛ فأنا صوفي معرفي.

○ سؤال آخر حول الفكر التجريبي، الذي ارتبط بالتجربة الأوربية

في تطور العقل. فكتابكم كان محاولة لإنتاج فكر نابع من أعمال العقل المسلم في المعرفة القرآنية الموجهة له؛ وهذا العقل المسلم تأثر بإسقاطات كثيرة نابغة من الفكر الآخر الأوربي، كيف أثرت هذه الإسقاطات على الفكر العربي والإسلامي؟ وكيف استطعتم انتم أن تسلموا وقعها؟

□ لو حاولت أن أرفض الفكر الأوربي لرفضت أهم بعدين في الجدلية الثلاثية، لرفضت جدلية الطبيعة وجدلية الإنسان، أنا أختلف في موقف من الفكر الأوربي، أتخذ منه موقفاً قرآنياً، هو موقف أن استوعبه (اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) هذه القراءة الثانية مع القراءة الأولى، لكن يضاف البعد الغيبي للقراءة الأولى، أي أضيف البعد الأول (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) هذا هو البعد الغيبي. ويرتبط هذا

البعد بالقراءة الموضوعية العلمية الأوربية التي أعشقها وأحبها، لأنها تعطيني (أقرأ
وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ) القراءة الثانية، فالقرآن يعلمني ألا أرفض بل أستوعب، وبعد أن
أستوعب هذا العلم القلمي أربطه بالقراءة الأولى؛ أي البعد الغيبي، فيتم التجاوز
(استيعاب وتجاوز)، أنا أكرر دائما هذه المقولة "استوعبوا وتجاوزوا..." لا أرفض..
ترفض ماذا؟ هل ترفض علما أمرك به الله، علم يرسلك إلى القمر والزهرة وإلى
المريخ في المركبة الفضائية؟

عدم العلم بجدل الإنسان وجدل الطبيعة يجعل عبوديتك لله ناقصة. ماذا يعني
(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)، أي لكي يعرفوني. العبادة هي معرفة الله؛
حين تعرفه تكون قد عبدته، وحين لا تعرفه تكون قد أشركت به. الجهل يوازي
الشرك، ومعرفة الله هي التوحيد، التوحيد العبودي، التوحيد الذي يقودك لعبوديته،
وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون، أي ليعرفوني كي يعبدوني، هل تعبد شيئا
تجهله؛ فكلمة يعبدون=يعرفون، المعرفة مدخل، ولمعرفة الله يجب أن تعرف ما
خلق، كيف تسبح الله وتمجده، وأنت لا تعرف جمال طائر النورس، ولا تعرف
جمال زرقة البحر، ولا تعرف منطق أولي الألباب. لم يقل الله يصلون، ولكن قال:
(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ
يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا
مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ)، تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَوَصَلُوا إِلَى
الثورة الفيزيائية. حين أرفض النتائج الفلسفية والعلمية للثورة الفيزيائية والعلم بالقلم
كيف أعرف الله؟ كيف أعبده؟ إذن أنا لا أرفض العلم الغربي، إنما أريد أن يحقق
لي فهم جدل الطبيعة وجدل الإنسان، ثم أتجاوزه، ما معنى التجاوز؟ حين يؤدي
جدل الطبيعة إلى الفلسفة المادية، أي حين آخذ بجدل الطبيعة ألغي بالتجاوز
النهايات الفلسفية المادية في جدل الطبيعة، ليكون جدلا ضمن إطار كوني رباني؛
فمنطق التسخير ليس منطق غزو الفضاء فقط، وحين آخذ بجدل الإنسان لكي ألغي
النهايات الفلسفية، حتى لا يقودني جدل الإنسان إلى الوجودية، ينتهي الى ليبرالية

تجاوز العائلة وتجاوز ضوابط الأخلاق. إذن آخذ بجدل الإنسان في اطار الغيب، من هو الإنسان؟ كيف يركب نزوعه اللامتناهي؟ أراه رائعا جدا في الرسم، وأنا من الناس المعجبين بالرسم الكلاسيكي، لوحات مايكل أنجلو أعجب بها جدا، مايكل أنجلو نحت تمثال موسى، أنا اقتنيت تمثال موسى من روما؛ حين أقرأ بتمعن أرسطو أرى فيه العظمة، إنهم يجسدون جدل الإنسان وجدل الطبيعة، لذلك علاقتي بالفكر الأوربي علاقة انتماء ومحبة. كل ما أفعله أنني ألغي نهاياتهم الفلسفية، وأتبنى نفس أدواتهم المنهجية المعرفية، أتعاطاها كأدوات وليس كمنهجيات؛ لأن المنهجي يرتبط ببعده ثالث لا يستخدمونه في منهجهم، آخذهم كأدوات تحليلية وتفكيكية، ولكني لا آخذهم كمنهج، هذه هي علاقتي بالفكر الأوربي.

كيف أفسر إسقاطات الحضارة الغربية على الفكر الإسلامي؟ أرى أنها إسقاطات طبيعية حتى لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد، لكن الذي يجعل الكثير من الذين انتقدوا تلك المدارس الفلسفية العقلانية العربية، أنها مدارس لم تكن مستلبة نهائيا، للوارد الأوربي ذي المدرسة الهيلينية أو غيرها، إنما كانوا يهضمونها ليعيدوا إنتاجها برؤاهم، ابن رشد هضم أرسطو وأعاد إنتاجه إسلاميا، في "فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من اتصال" هذه إعادة إنتاج لأرسطو مسلم، ابن رشد لم يكن مستلما لأرسطو في شروحاته، كذلك ابن سينا، الفارابي، حتى ابن خلدون. التراث المغربي الأندلسي أعطانا عقلانية مميزة، أعطانا ابن باجة، وابن طفيل "حي ابن يقظان". ابن رشد مؤسس العلمانية في مدرسة فلورنسا من بعد وفاته، لذلك يسمونه «averoes».

العقلانية الإسلامية تحولت ضمن التجربة الأوربية إلى علمانية، لأن أوروبا أعادت ابتلاع ابن رشد وهضمته، وجعلته ابن رشد الأوربي، مع انه هضم أوروبا وأعاد إنتاج أرسطو إسلاميا، لذلك موقفي إيجابي تجاه هؤلاء، آخذ بأدواتهم وأنفي نهاياتهم الفلسفية.

○ هذا يعني أن الآخر في العالمية الإسلامية عنصر ضروري؟

□ ليس ضروريا فقط ولكنه أساسي، لذلك حين ذكرت أن الانتماء الإسلامي العصبوي هو انتماء ضروري لمرحلة تكوين الأمة الوسط، وتطهير مكة وما حولها، وهنا شرعة السيف وعدم الحوار. ثم بعد تأسيس الأمة الوسط، تركب العالمية على منهج الهدى ودين الحق الذي يستوعب الآخرين ويتجاوزهم، من هنا قلت لو عاد تنزيل القرآن في مرحلة عالميته، على كافة الأنساق الحضارية، وعلى كافة المناهج المعرفية، سيتفاعل معها ويستوعبها ويتجاوزها ليحقق عالميته، هذا هو الجوهر المنهجي للعالمية الإسلامية الثانية.

الذين اتخذوا آيات السيف لإلغاء الآخر، تناسوا أن آيات السيف مرتبطة بإنشاء قاعدة الإسلام في الأمة الوسط ومكة وما حولها (إِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ نَجَسٌ). تحرير القاعدة حتى يمكن الانطلاق علنيا، كيف تنطلق، هل من السماء تنطلق أم من الأرض؟ لا بد من تحرير القاعدة؛ قبل ذلك، ربنا حرر أرض كنعان وجعلها قاعدة وأرض مقدسة، وأدخل فيها الإسرائيليين عنوة، ربنا ترجم بذلك قاعدة ارتكاز للديانة اليهودية، في مرحلة الإرادة الإلهية والمعجزات، كان لا بد من بناء قاعدة جغرافية ديمغرافية ينطلق منها الإسلام نحو عالميته، فاتخذت مكة وما حولها مرتكزا، وطبعت مكة بشرعة السيف وعدم الحوار مع الآخر، في المرحلة التأسيسية فقط، من أجل بناء القاعدة. الرسول (ص) قام بثلاث حملات لتبوك وللشمال، لاستيعاب الأرض المقدسة، وإحاقها بالأرض الحرام، وتكوين الأمة الوسط ما بين مكة والقدس وما حولها. أما بعد ذلك فبطلت شرعة السيف، لم تعد هناك شرعة السيف، أصبحت الشرعة المطلوبة هي الحوار المنهجي والحضاري مع الآخر، حتى مصر لا تدخل ضمن الأمة الوسط، ولا تركيا، ولا فارس، ولا الحبشة، هذه كلها امتدادات بدافع عربي، لا علاقة لها لا بالجهاد الإسلامي، ولا شرعة السيف، ولا بعالمية الإسلام. عالمية الإسلام خارج الأمة الوسط هي عالمية تفاعل حضاري ومعرفي، لذلك فإن

ربنا سبحانه وتعالى في ثلاث من السور، التوبة والصف والفتح، تحاشى حتى ذكر الإسلام؛ فقال (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)، "يريدون ليطفئوا نور الله - ليس بسيوفهم - بأفواههم، ويأبى الله إلا أن يتم نوره - رد الأمر إليه - والله متم نوره..." إن هذه الآيات ترتبط بالعالمية الإسلامية الثانية "الهدى ودين الحق"، منهج الكتاب الكوني، التفكير في القرآن.. الخ، لكن أين المرجعية؟ المرجعية هي حيث البيت الحرام والأمة الوسط، لأنه لم يرسل (حاج حمد) بالهدى ودين الحق، وإنما أرسل رسوله؛ (فحاج حمد) تابع لخاتم الرسل والنبين.

ربنا في سورة فاطر يخاطب خاتم الرسل والنبين؛ فيقول له (وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ - بصير بالكليات - ثُمَّ أَوْرَثْنَا - للاستمرارية - الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا، لم يقل مجتمع معين، بل قال: فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) فجعل الله نفسه مورثا محمد(ص)، فلذلك العالمية الثانية هي امتداد لمرتكز ومنطلق خاتم الرسل والنبين وحراء والكعبة والإسلام وعلم الكتاب، وليست منفصلة ضمن الذي أسميه الشكل السادس في المراحل الدينية، والتي أخصها في:

الشكل الأول: آدم في عالم الأمر، والمرحلة الثانية عالم الأمر من نوح وإلى هود وعاد وشمود وانتهاء بمدين. الشكل الثاني: مرحلة الإرادة الإلهية، بداية بالحاكمية الإلهية وموسى وشق البحر والأرض المقدسة، والمرحلة التي بعدها هي حاكمية الاستخلاف، سليمان وداوود والجن والريح وغدوها شهر ورواحها شهر. ثم الشكل الثالث: الإسلام وعالم المشيئة، شرعة التخفيف والرحمة، وعالمية خطاب. وليس يا بني إسرائيل، عالمية خطاب، وحاكمية كتاب، وشرعة تخفيف ورحمة لا قطع يد السارق، كما يدعي التوراتيون، ويتأولون على النبي أنه قطع، لم يقطع يد، وليس

هناك رجم، القرآن صرىح لىس فىه رجم، كل ما ورد من آىات المشاقفة والرجم والصلب، هذه كلها آىات صدقها الله على بنى إسرائيل، ثم قال لنا بعد أن أورها (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ)؛ "وأزلنا إلك الكىتاب مصدقا لما - أوردت لكم بحق الأمم لتعلموا الفوارق - ومهيمنا علىه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم - وشرائعهم" - مع ذلك دس من دس أن شرعة من قبلنا شرعة لنا فى المراحل السابقة. تنقسم كل مرحلة إلى مرحلتين، لذلك حىن تأتي الى الإسلام، العالمية الإسلامية الثانية؛ فإنها ضمن مرحلة الإسلام. هى مسلمة ورسولها خاتم الأنبياء "محمد" مصدرها القرآن، وهى امتداد ولىس أمرا مختلفا فى النوع، انما تختلف فى الدرجة والخطاب لتحقيق العالمية فى منهج الهدى ودين الحق. هذا هو الذى أقوله.

○ ما دمنا نتحدث عن: نحن والأخر، من الإشكالات التى طرحتوها

فى كتاب العالمية الإسلامية ظاهرة الإستلابات الدينية، ماذا تقصدون

بهذه الظاهرة؟

□ الدين يستلب إلى درجة النقيض والكفر، ربنا حىن كون الحضارة البابلية الأولى كونها على التوحيد، وهى حضارة شملت الإنس والجن، تقرأون فى سورة البقرة (وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ) حضارة ثلاثية نهايتها مرحلة نوح، ماذا كانت نهاية مرحلة نوح؟ استلبوا هذا الدين وهذا التوحيد وهذه الحضارة الثلاثية (وقالوا لا تذرنا آلها تكفم ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يعوثا ويعوقا وسرا)، هى إرث قديم من الشرك، هذا استلاب لاهوتى. جئنا الآن إلى مرحلة عاد، فعاد نشؤوا مؤمنين بعد إبادة قوم نوح، عاد امتداد لنوح والمؤمنين الذين نزلوا من الفلك، نزلوا موحدين، ولكن بعد قليل ارتدوا فأبىدوا. ثمود هم الباقية الناجية من قوم عاد؛ بدؤوا موحدين ثم

ارتدوا. كل هذه السلسلة من الارتدادات تحدث، لأن الإنسان يريد أن يتجاوز ربه، ويعتمد على جدل الإنسان، أو جدل الإنسان والطبيعة، في معزل عن بعد الغيب والله. كذلك الذي حدث بالنسبة للمسيحية؛ فأن عيسى جاءهم موحدًا، لكن ما الذي حدث؟ استلاب لاهوتي إذ أصبح الله ثالث الأقانيم الثلاثة، هذا ارتداد عن الأصل. الإسلام جاء بالتوحيد معرفة ربانية، الهدى ودين الحق، حاكمية إلهية، شرعة تخفيف ورحمة. لو حصل أن رسول الله قام بالرجم وقطع اليد لاتباع سنة موسى وشريعة موسى، لا مبرر له ليقول أنه النبي الأمي الموعود بشرعة التخفيف والرحمة، لكن المسلمين ارتدوا، هنا يحدث الارتداد بما يعيشون فيه، من مفاهيم تراثية هي مفاهيم الردة عن الإسلام، وهذا ما أقصده بالاستلاب اللاهوتي، جعلوا شرعة محمد في شرعة موسى، ونفوا كل علامات محمد، وأخطر علامة هي شرعة التخفيف والرحمة. كيف يرتدون؟ لابد من قناة مقدسة تمنع الحوار؛ فجاءوا بعلم الحديث، المنسوب إلى الرسول كقناة مقدسة، في حين أن الله نبه إلى هذا الخطر (وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ)، ثم ماذا (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ)، لماذا لا تقيسوا ما تسمعون ويقال لكم عن الرسول بالقرآن، حتى في علم الجرح والتعديل رفضوا مضاهاة الحديث بالنص القرآني، بل بعض المدارس ابتدعت أن السنة نفسها تنسخ القرآن. هذا ما أسميه بالاستلاب اللاهوتي. الاستلاب الآخر هو الاستلاب الثقافي التاريخاني، بمعنى إذا كان الفرد يشعر أن المرأة دونية ونجسة، يجب أن تتغذى كلها، وإذا سلمت عليها تنقض الضوء، فجاءوا إلى المقدس ليأخذوا منه هذه الأحكام، القرآن لا يعطيهم هذا الحكم، لذلك يفتعلون الأحاديث، كقناة مقدسة لتزييفها. "قال الرسول: إذا سلمتم على بنت فتوضؤا... قال الرسول كذا... كلالم يقل كذا، هذا كذب وافتراء، هذا ما أسميه الاستلاب اللاهوتي، والاستلاب العرفي العربي الاجتماعي.

○ في سياق حديثكم عن الاستخلاف العالمي، قلتم أنه يتحقق من خلال تحجيم المطلق الذاتي بالدمج بين القراءتين في قراءة كونية واحدة تبني على أساسها حضارة الإنسان. ماذا تقصدون بهذا الكلام؟

□ أولاً، قراءة القلم مجردة عن البعد الغيبي، هي قراءة تمتد إلى عالم جدل الإنسان أو جدل الطبيعة، وجدل الطبيعة يؤدي إلى نهايات مادية، بالطريقة التي توصل إليها إنجلز وماركس، وجدل الإنسان يصل إلى الطريقة الوجودية لسارتر وغيره. قراءة جدل الإنسان وجدل الطبيعة، أو الإنسان والطبيعة الثنائية غير الأحادية، جدل الإنسان الوجودي الذي يؤدي إلى العيشية، أو جدل الطبيعة الذي يؤدي إلى المادية. إذا ربطت بين الجدلين الإنسان والطبيعة، هذا الجدل حدوده كون مطلق لا متناهي في الصغر ولا متناهي في الكبر يصل إلى مرحلة تفجير الذرة، ويصل إلى مرحلة السيطرة على الكون. ويفضي إلى ان الإنسان يعبد ذاته، لأنه يمتلك مصادر القوة العلمية الكونية للهيمنة على الطبيعة، وللهيمنة على الآخرين. الحضارة التي تنطلق من جدل الإنسان هي حضارة استبدادية مهيمنة. هي إما حضارة المجتمع الإقطاعي، أو حضارة المجتمع الرأسمالي الذي يستلب قدرات فائض القيمة للآخرين والمنتجين. حضارات إمبريالية متعالية تسرق الشعوب أموالها ونفطها، تسودها إقطاع السوق الاستهلاكية، أيا كان المسمى: الاستعمار أو العولمة. الإنسان حين تنمو ذاته يتضخم "فهو ربكم الأعلى"، لكن عندما يدخل البعد الغيبي فإنه يعتقد ان الله هو مرجع الخلق والقوة التي يستعملها، والعلوم الطبيعية التي يستفيد منها، والمادة الكونية التي يخضعها له، حتى في تدبير الذرة وتركيب الصواريخ، إنما منشؤها ربكم الذي خلق. مصدر الخلق أنت يارب، وطالما إن مصدر الخلق أنت، والعتاء لك، فينبغي أن ألتزم بمنهج الحق الذي خلقت من أجله، أنا خلقت من أجل مجتمع السلم للناس كافة، من أجل التراحم بينكم، من أجل التعارف، وليس من أجل الاستبداد، وليس من أجل الاستعمار. حين تقرأ القراءة الأولى (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ

الَّذِي خَلَقَ) تخضع ذاتك لمنهج الحق الذي خلق الله به الخلق. من هنا ذاتك لا تتضخم، تعرف معنى السجود والاستغفار لله حين تخطئ في حق الآخرين، أما حين تقتصر على لاهوت الخلق وجدل الذات وجدل الطبيعة، وتبتعد عن لا حول ولا قوة إلا بالله، فلا يمكن السيطرة عليك. هذا ما قصدت بتضخم جدل الطبيعة.

○ حين نتحدث عن النص الخالص، هذا النص في العالمية الإسلامية

الثانية، كيف ترسمون حدوده؟ وهنا أحيلكم على دراسة للمستشار عبد الجواد ياسين، فيما يعرف النص الخالص بالنص القرآني أو السنة المطهرة، والتي عرفها بأنها التطبيق النبوي للقرآن الكريم فكيف ترسمون هذا النص؟

□ أنا قرأت لعبد الجواد ياسين، قرأت له منذ أربعة شهور، أول مرة في حياتي أطلع على كتابه، جاءني أحد الشباب بهذا الكتاب فأعجبت به أيما إعجاب، كنت حريصا على أن ألتقي بعبد الجواد، لكن حالت مشاغلي في الإمارات دون ذلك، عندما استعجلوني في القدوم إلى الخرطوم، حيث المشاكل المتجددة، ليس لدي أكثر من تعليق على الكتاب، أنني أعجبت بالكتاب والكاتب.

○ كيف ترسمون حدود النص الخالص في العالمية الإسلامية؟

□ النص الخالص هذا تعبير جديد علي لم أتعامل معه إلا من خلال هذا الكتاب، إذا كان النص الخالص يقصد به النص القرآني، الكيفية التي يقدم بها النص القرآني نفسه ضمن ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة فأنا أقر هذا الاتجاه، أما قوله أن السنة هو ما ينضبط مع القرآن فأنا معه مائة بالمائة في هذه المقولة.

○ إذن حدود النص الخالص هى نفسها التى يضعها عبد الجواد

ياسين؟

□ إلى حد كبير.

○ هناك قضايا أخرى نحاول أن نقرأها معكم من خلال كتاب العالمية، وهى: التوسطات الجدلية، الفعل الإلهى بين المطلق والنسبى والإرادى، عالم الأمر والإرادة والمشئنة، الفارق النوعى بين التجربتين اليهودية و الإسلامىة، تمايزات الدورات الدينىة. نريد أن نتوقف معكم على حقيقة هذه المفاهيم، فى حقل التفكير الدينى المعاصر، وكيف تم لكم بناؤها معرفىا ومنهجىا؟

□ هذه مفاهيم جديدة، إنها جديدة لسبب بسيط أوضحته من قبل؛ الاستخدام المعرفى الجديد بآليات قرآنىة للدخول إلى النص القرآنى. ما أطرحه لىس مرتبطا بتراث سابق، لا فى الفكر الإسلامى، ولا فى الفكر الدينى المسيحى أو اليهودى، أو فى الفكر اللادىنى، هذا طرح جديد.

○ هذا الطرح ما هو مصدر الجدة فىه؟

□ مصدرها لىس عبقرىة حاج حمد، وانما القدرة على استخدام آليات جديدة لمعرفة القرآن من الداخل، حىن ندرس هذه الآليات الجديدة نخلص إلى أن المفردة القرآنىة هى مفردة اصطلاحىة رىاضىة، ولىس بلاغىة عربىة مجردة. نقف لدى كل كلمة: اهبطوا/انزلوا، مس/لمس، نقف لدى استخدام الله لكلمة "أمر" نجدها تختلف عن "إرادة" وتختلف عن "مشئنة" حىن نقرأ الآىة: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).

نتوقف عند كلمة "شيئاً" وعند كلمة "أراد" وعند كلمة "أمر"، ثم نربط كيفية استخدامه لهذه الكلمات في حالات مختلفة، حين نقرأ من قصة آدم إلى هود إلى عاد إلى ثمود (وَفَارَ التَّنُورُ) (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا) أمرنا... أمرنا... إلخ، يعني ارتباط السياق بعالم الأمر، لذلك ليست هنا عقوبات وإنما إبادة شاملة (فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ)، ثم حين نأتي لكلمة إرادة وكيفيتها، تأتي عملياً سورة الكهف لتشرح لك علم الإرادة، عبر العلاقة بين موسى والعبد الصالح، كيف يريد العبد الصالح أن يترجم لموسى اقتران الزمان بالمكان بإرادة إلهية متعالية، في مماثلات لتجربة موسى نفسه، لم يكن موسى نفسه يدرك إرادة الله فيها؛ وهي عملية غرق السفينة المقابلة لتجربة موسى الذي أبحر به في جذع نخلة مثقوب ولم يغرق، السفينة لم تغرق ولو أنها خرقت، وتجربة موسى حين دافع عن الفتاتين اللتين تذودان في وجه الرعاء، والرجل الذي بنى الجدار ليتيمين في المدينة، بما يماثل تجربته مع البنتين. تلكم النفع فيها ذاتي وبدوافع الإنسانية الخالصة، وهذه غاب عنه فيها فعل الله. ثم بعد ذلك تأتي قصة قتل الغلام الذي قتله، وهي تماثل تجربة موسى في (فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ)، هذه المماثلات أراد العبد الصالح أن يعطي درس الإرادة لموسى، الذي كانت عقليته ترتبط بالحضارة الفرعونية ذات الطابع والطقس العلمي. موسى نشأ في بلاط فرعون، وهو من كبار رموز الحضارة المصرية، وهذا ليس بالأمر البسيط؛ فلذلك يصعب عليه تقديم جوانب غيبية لا ترتبط بعقلانية تضع الفصول والضوابط والحدود في كل شيء، من هنا كان خلافه مع ذلك الرجل الذي أراد أن يعلمه فعل الإرادة. ثم حين تأتي لعالم المشيئة، تدرس (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ)؛ هل شاء الله أن تزني، وهل شاء الله أن تقتل، هذه المناقشات القديمة الكلامية التي لم تنبن على منهج (تشاءون ما يشاء الله)، أي مصدر قوتي هو الله، لكن توجهه إرادة الإنسان، مشيئة الإنسان. كل ما هو مشاء يرجع إلى الطبيعة وقوانينها وإلى الإنسان وإرادته، كل ما يريد الله يرجع إلى الله، كل ما هو من أمر الله يرجع إلى ذات الله المتعالية حتى على الإرادة. ثم نأخذ هذه المناهج فندخل بها إلى القرآن، وربنا سبحانه وتعالى رمز

لها بشكل أكثر دقة، حين جعل كل ما يرد بعد خواتم السور بحرف الألف في عالم الأمر، وحرف اللام في عالم الإرادة، وبحرف الميم في عالم المشيئة، لذلك إذا تدبرت سورة البقرة "ألم" نجد حرف الألف عالم الأمر يهيمن فيه " (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...) وإبليس... والسجود الخ، كله علم يرتبط بالمقدمة "الألف" ثم بعد ذلك ينهي الألف ويبدأ في عالم الإرادة؛ بداية من (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) تدخل في سياق الإرادة والعقوبات الغليظة والمعصية، إلى الآية 105 (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) (أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ) انتهت اللام والإرادة، والآن تفضلوا هذا نبيكم، لا تقولوا "راعنا" لأن هذه الكلمة هي لليهود، لجعل الأنبياء رعاة والبشر بهائم، لكن قولوا "انظرنا"، رسم لمنهج القرآن تأتي في سياق اللوم وعالم المشيئة، إلى أن تنتهي البقرة لذلك تعرفوني ولتقرؤوا باقي الآيات.

ربنا يعطيك (المفتاح) [كهيعص]، مجرد ما تعرف المفتاح تعرف في أي عالم أنت، ليس ذلك علم اختص الله به وينزل إليه، الله أعطاكم من كل ما سألتكم، فكيف يبخل علينا في العلم.

عندما تجد وتعرف كلمة أمر (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) إذن المسألة ليست في عالم الإرادة، وليست في عالم المشيئة، وليست كون من مكونات الكون، فهي إذن تأتي من عالم الأمر الإلهي المطلق؛ لذلك يصعب علينا بقدراتنا في عالم الإرادة وعالم المشيئة أن نفهمها، (وَكُنْ شَيْئًا لَدَاهِبِنَ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ)، وهذا الوحي من عالم الأمر يأتي بقناة الروح المختصة بعالم الأمر، لو أنك تدرس عبارة "من الله" أكيد ستعرف لماذا المسيح يحيي الموتى، لأن الأمر صادر من عالم الأمر، (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا) تعرف أن النفخ آت إلى مريم من عالم الأمر لذلك عيسى تكون بقوة عالم الأمر، والحامل لقوة النفخ الروحي، قدر

أنه حين ينفخ في الطين يحيى فيصبح طيرا بإذن الله. عندما ربطت نفسك في فهم الأمر بفهم (المفتاح)، فهذه الحروف مفاتيح أساسية جدا، بمعنى 14 حرفا تحمل 14 علما، الجمع بين القراءتين ذاته رمزته النون، ارتباط الرءين، الرء الأولى وهي راء القراءة الأولى، والراء الثانية هي راء القراءة الثانية بالقلم ربطا (ن وألْقَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ)، تفاصيل النون في سور القلم تجدها في سورة العلق. هذا المنهج منهج جديد، لأن الأدوات المعرفية في فهم القرآن هي أدوات جديدة، ليس الأمر جديدا بالتفكر الجديد الذاتي (لحاج حمد) وعبقريته، جديد من خلال استخدام أدوات جديدة، من هنا لا يمكن فهم منهجية القرآن المعرفية عبر مرجعيات تراثية سلفية تاريخية. هذا منهج جديد تأخذ به برؤية جديدة، الأمة الوسط لما تدرسها في حكم عالم المشيئة، وتميز بين حاكمية الاستخلاف والحاكمية الإلهية، فهذا منهج جديد. المنهج التراثي في فهم الأمة الوسط؛ والقول بشرعة الأمة المعتدلة، فيها أحمر وأخضر وأبيض... إلخ، فهذا هو المنهج الترقيعي التلفيقي كما أسميه.

حين نقوم بعملية التركيب الذاتي نتوقف عند "لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا" جعلناكم أمة معتدلة في تفكيرها، أمة وسط لتكونوا شهداء على الناس.. حين تدرس القرآن تدرس الاستخدام الإلهي للغة، وهذا يعني الحضور في المكان. هل ستشهد على ما لا ترى وعلى ما لا تحضره؟ على ما أنت غائب عنه؟ الشهادة حضور، والقبلة مكانية، والناس من حولكم، وجعلناكم أمة وسطا، ومكة وما حولها وعشيرتك الأقربين، وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون.

نفهم الأمة الوسط بالمعنى الجغرافي المكاني، ونفهم لماذا اصطفى الله آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران ذرية بعضها من بعض في منطقة الأمة الوسط، لهذا بقيت مركزية الدين عبر التاريخ في الأمة الوسط، وليس اليابان أو بريطانيا. هذه المداخل الجديدة فكرة جديدة ليس لها أصول ومرجع في التراث. هناك ناس لا يريدون التعلم لأنهم مرتبطون بسلفية تراثية، ويجادلون وباب الجدال مفتوح، من

بداية الخلق إلى قيام الساعة، المنطق وحده لا يكفي للإقناع، لأن الإنسان من أكبر المجادلين، جادل الإله وجادل الرسول، وجادل الأنبياء كلهم ((وكان الانسان أكثر شيء جدلاً)).

يتضح ان منهج العالمية الإسلامية الثانية يعني منهجية الجمع بين القراءتين، نعتمد على فواتح السور كرمز للتفكيك، البناء السوري، أنا أرفض الفصل بين المكي والمدني، حتى في القراءة القرآنية، لأنه حين يقال أن المدني خاص بالتشريع، المكي خاص بالعقيدة، لا أفهم تشريع منع التبنّي في السورة المدنية، في سورة الأحزاب، إلا إذا فهمت رفض المساكنة في سورة مكية في قصة يوسف مع امرأة العزيز، ليس هناك انفصال، القرآن ينبغي النظر اليه بمجموعه، ليس هناك شيء اسمه مدني وآخر اسمه مكي، إنما كتلة واحدة بنائية وعضوية من الفاتحة إلى المعوذتين، إذن المنهج جديد، والأدوات جديدة، والخلاصات المعرفية جديدة.

لما نتكلم عن حاكمة الاستخلاف (الرَّيْحَ عُدُّوْهَا شَهْرًا) للدلالة على ان الحاكمة الإلهية غير حاكمة الاستخلاف، وأن حاكمة الكتاب هي الحاكمة الإسلامية، ونقل الخطاب من حصري "يا بني إسرائيل" إلى خطاب للناس كافة، ونفي شرعة الإصر والأغلال بشرعة التخفيف والرحمة. ومفهوم النسخ، يرتبط في القرآن بإبدال ما كان، وليس بإبدال آيات، وليس آية بقي حكمها ونسخت تلاوتها... الخ، إلى غير ذلك من مثل هذا الكلام التراثي. هذا المنهج يضايق الموروث، ومن هنا يتطلب التعلم، ثم بعد ذلك يكون الجدل في التفاصيل بعد وضوح المنهج. يجب أن ينتهي دوري، وينبغي تعلم ودراسة المنهج وتطويره وضبطه. أنا أحتاج لشخص يدرس الدكتوراه في عالم الأمر؛ تشريعاته وتركيبته بمنطق القرآن، والأقوام التي تقع ضمن عالم الأمر، ولماذا أبيدت؟ أريد بحث دكتوراه في عالم الإرادة، يأخذ التجربة الإسرائيلية يدرسها ويبحث خطابها، لماذا اختصت بالأرض المقدسة؟ ولماذا مختصة بأنبياء يخفون بعضهم؟ ولماذا آلت إلى

التفضيل العرقي الديني؟ فكرة التفضيل هذه تنتهي دائما إلى أفكار نازية وفاشية، واستعلاء. من الضروري دراسة تجربة بني إسرائيل وخرافاتهم، وبيان حاكمية الاستخلاف. العقل العلماني المعاصر مثلا لو فهم في إطار نسق حاكمية الاستخلاف كبديل عن الحاكمية الإلهية لاتضح الأمر، لكن حين يفهمها كظاهرة كونية لن يفهم ويرفضها أحيانا، حتى يرفض أهل الكهف، يرفض يا جوج وما جوج، ويشتكى كيف أن ربنا الرحمان الرحيم يطلب قربانا بشريا من إبراهيم، لكي تفهم هذه القضايا لا بد من فهم الاقتران بعالم المشيئة وخصائصه. هذا المنهج سيتفرع إلى العديد من البحوث والدراسات، حاج حمد يجب أن ينتهي وينطلق المنهج مع الباحثين والدارسين استيعابا وأعمالا.

○ **ننتقل إلى موضوع المرأة، فالمرأة على الدوام داخل الديانات السماوية شكلت مركزية وإشكالية عميقة؛ ارتبطت أساسا بالنزعة الغريزية والمنطق الأخلاقي في التعاطي معها، في التوراة مثلا هي أخرجت آدم من الجنة، هذه هي الرؤية التي تسربت إلى الفكر الإسلامي... كيف تقرؤون موضوع المرأة وفق منهجية القرآن المعرفية التي فصلتم معالمها سالفا؟**

□ **الكتب المقدسة كتب قابلة للتحريف، لأنها كتب نسبية وكتب جزئية، هي ليست بالكتاب الكوني المطلق الذي يعطي تلك المنهجية المعرفية المتكاملة، لكن الذي حدث أن هذه الكتب بكل خرافاتها وتحريفاتها "يحرفون الكلم عن مواضعه" ويغيرون كلمات الله، هذا كله أصبح هو الإرث عند المسلمين، فيما يسمى بالتراث السلفي الأصولي، ينضاف له العرف العربي، حين يقول الله: (اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا) أي نفس النفس، خلق نفس الرجل ونفس المرأة؛ فهما بهذا متساويان في الخلق، متكافئان في الخلق، وليست المرأة**

خلقت من ضلع الرجل الأيسر، لتكون امتدادا دونيا له، الامتداد الدونى يحيل الى نظرية يهودية، ألست على النص القرآنى المفارق لها؛ النص القرآنى يقول كلاهما متعادلان خلقا من نفس واحدة، خلق الاثنىن، لم يخلق الثانى امتدادا للأول ولا العكس. ثم بعد خلقهما جعل منهما زوجين، الزواج، والجعل هو تفاعل بيولوجى نفسى بين الطرفين. ثم حدد الله المصدر فى تكوين النفس؛ فقال: (وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلُ إِذَا يَعْشَاهَا وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا) أى تفاعل كونى، سماء وأرض ونور وضاء وحرارة..الخ، مسيرة كونية متفاعلة جدليا بين نقيضين أو متقابلين انتهت إلى تكوين النفس، هذه الظاهرة غير المرئية الموجودة فى الجسد. النفس؛ نفس طبيعية كونية لا علاقة لها بالروح التى قلنا إنها من عالم الأمر، والنفس من عالم المشيئة الكونية، الشمس والقمر، ... لذلك كونت من هذا الالتئام الكونى، (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)، أصبحت مريدة فى ذاتها من خلال التكوين المنقسم جدليا، (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)، أودع قدرتها على الاختيار فى داخلها، ليس فقط مخير أو مسير، هذه تركيبة عالم المشيئة، وهذه النفس الكونية خلقت نفسية الرجل ونفسية المرأة وجعل ما بينهما التزاوج؛ التزاوج أيضا مستمد من الفلسفة الكونية الربانية. إستيمولوجية المعرفة الكونية، كل شىء مرتبط بنائية (زوجين)، إذن هذه استجابة للمطلب الكونى الطبيعى، ليست هناك دونية، سالب وموجب. ثم بعد ذلك يجب استمرار الإنجاب، وبعد هذا التشريع العائلى (أصلا هو التشريع الأساسى ضمن كل التشريعات الدينية)، لأن أول تشريع نزل فى الأرض هو التشريع العائلى (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ) (البقرة: 35) لذلك فجزء كبير من تشريعات القرآن مرتبطة بالعائلة (حوالى 90%). أما التشريعات الأخرى فهى بسيطة جدا لا تتجاوز عدة آيات، لكن معظمها مرتبطة بـ "الزواج، الأولاد، الأيتام، الطلاق... الخ". كل هذا من أجل تنظيم المنزل، فالأولاد لا يدخلون عليكم فى (ثلاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ) (النور: 58) (وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ

الظَّهيرة) (النور: 58)، الله دخل في تفاصيل الحياة العائلية إلى درجة البيت، وكيف تسير العلاقات فيه. هذا ما جعلنا نفترق عن الليبرالية الفردية، نحن نؤمن بالليبرالية فيما تعطيه من حرية للإنسان، وقدرة الإنسان على التعبير، ربنا نفسه يقول العبد والأبكم، أبكم لا يقدر على شيء (وَهُوَ كُلُّ عَلَى مَوْلَاهُ) (النحل: 76). والإنسان حر، جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة؛ فالله يؤيد الفرد الليبرالي الحر في التفكير، ولكن في اطار جدل الإنسان لا نقر النهايات الفلسفية لليبرالية، لأنها تصطدم بالبناء العائلي، نضع حدا للحرية الفردية بمنهج دين الحق، الليبرالية لا تضع حدا. حين نأتي لقضية المرأة فهي مساوية للرجل، ولها حق الولاية العامة في أن تكون ملك إلى رئيس الجمهورية.

لهذا حتى الآية التي يعتمدونها، آية الميراث، لها نصف الرجل في الميراث، مطلقاها (وَلَأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ) (النساء: 11) فهو بين الأم والأب في نفس الآية، الأم أنثى والأب ذكر، لماذا لم يتعاملوا مع النص المتقدم كما تعاملوا مع النص المتأخر، ولماذا لم يربطوا النص المتأخر بالميراث مقابل إلزام الرجل بالإنفاق، الرجل هو الملزم بالإنفاق أما المرأة فليست ملزمة ولو كانت تملك الملايين، هذه القضايا لم يستطيعوا تركيبها في القرآن. عملية الزواج جعلوها مجالس حريم لأن التعدد فهموه مطلقا، ولكن الله سبحانه وتعالى بيّن تقييدا شديدا، فهذا قال إن الله هو مصدر الخلق، وبالتالي فهو مصدر الرحمة لنا (وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ) (النساء: 1) فالله الذي قال (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) (النساء: 3) القسط بمعنى العناية بهم أكلا وشربا، فما دتم قادرين على القسط فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى، وبدأ بالمثنى، لأن الأولى في عصمتك وتزوجتها زواج طبيعي تحبها وتحبك. طيب هذه المثنى لما جاء بها الله قيدها بالأجسام والأجسام من الأرحام، كيف تقسط في الأجسام؟ تطيب.. دراسة... هذا يعني التردد على البيت، يعني مساكنة أمهم المتوفى عنها زوجها، وهي في حاجة إلى عناية عاطفية وإلى عناية نفسية، أنت تتواصل مع أبنائها بالغير، هنا

مساكنة فيها جوانب نفسية وتربوية، هذه المساكنة هي التي وقعت بين يوسف وامرأة العزيز وقد تؤدي إلى خطيئة. حتى لا تقع الخطيئة. لا تزرهم اكتف فقط بالسؤال عنهم في التليفون، ترى حاجياتهم وترسلها إليهم، ولهذا الله تعالى لم يقل "تعدلوا" وإنما قال "تقسطوا" العناية الكاملة، فليحقق باب القسط في اليتامى من الأرحام أجاز لك زواج المثني. حتى يجعل الله شرطا تشريعيا عسى أنك تكرهها فقال لك (مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) كان رحيمًا معك إذا لم تستطع أن تقاربها فما زجرك، والثالثة هي الاستمتاع، والاستمتاع في القرآن ليس استمتاعا شهويا غريزيا، الاستمتاع بمعنى أن هناك ما ينقصك في متعتك مع زوجتك الأولى، فما قال لك طلقها لكن قال "تستمتع" لأن القضية هنا راجعة لك؛ الاستمتاع هو بمعنى أن الأولى عاجزة جنسيا لأنها مريضة، لا سمح الله حصل بينكم نشوز مما أدى إلى طلاق. في هذه الحالة تتزوج ثالثة، ثم فتح الله الرابعة على كل الاحتمالات التي يعاني منها المجتمع، ربما في حالة أوبئة فمات الرجال كلهم، أو أغلب الناس بحارة ذهبوا وأصبح عدد النساء أكبر من الرجال، ماذا يفعلن؟ لذلك الزواج مقيد، في قضية اجتماعية في الأجسام مزودة بقضية استمتاع خاصة بالزوج في حال عجز الأولى وليس مطلقا الزواج، والتعدد ليس شهوانيا ولا غريزيا مطلقا، ولكن العرف العربي القائم على عقلية الحریم، والعرف التركي القائم أيضا على عقيدة الحریم، هذا الوضع هو الذي دفعهم أن يجعلوا من التعدد مبررا لقصور الحریم، وأخذوا من الإمام مفهوم أنها هي الجارية الموجودة في البيت، وربنا يشترط أن الأمة لا تنكح إلا بإذن أهلها فهو نكاح شرعي، استثنى الأمة فقط في عقوبة الزنا لأنه قدر أوضاعها الإستلابية والاضطهاد النفسي الذي تعانيه ربما تلجأ نفسيا إلى حالة الزنا حتى هذا الجانب ربما قدره. لذلك ما ملكت أيمانكم (الإماء) إذا زنت يقدر جانبها الاجتماعي النفسي، فعقوبتها نفس عقوبة المحصن، ولو في عقوبة المحصن ليس هناك رجم، ولو كان هناك رجم أرني نص الرجم، كما يتوهم المتوهمون. أرني نصف عقوبة الرجم في حالة القول بنصف عقوبة المحصن بالنسبة للأمة، هل هذا يعني أن نرجمها (نضربها) من نصف أعلى

دون نصف الأسفل أم ماذا؟ كيف يمكن الحديث عن نصف الرجم. المرأة بالنص القرآني تحقق لها الولاية وربنا تعالى اصطفى مريم على نساء العالمين، وجعلها مستودع كلمته، كما اصطفى امرأة فرعون وضرب الله بهما المثل، إذن هل يمكن أن أرشح جعفر النميري لرئاسة السودان ولا أرشح مريم العذراء إذا كانت موجودة؟ هذه قضايا أكد فيها القرآن أن الرجل والمرأة مخلوقان من مادة واحدة، وسورة الشمس أصل الخلق فلتأملها، وذلك في التكوين النفسي وفي كل شيء.

○ ربما هذا التفسير التراثي السائد نابع من عرض القرآن الكريم

لقصة خلق آدم وإحجامة عن الحديث عن قصة خلق حواء إلا في مراحل

متقدمة؟

□ تقصد الخطاب الذكوري، لو كان الله يريد الأمر في كل ما يفعل من عالم الأمر المطلق لما لجأ إلى بناء الأمة الوسط، والقاعدة الوسط، ويأمر العرب بالخروج بشرعة السيف لتطهير مكة وما حولها، والمشركون نجس، هناك قضايا الله تعالى يستجيب فيها لواقع المشيئة الذي خلق به سنن الكون، واقع المشيئة يعطي الذكر الأولوية، لأن المجتمع ذكوري والثقافة ذكورية، تجد نفس الشيء حينما تقيس على نفس الصورة عدم تحريم القرآن للرق، حرم ربنا لحم الخنزير في القرآن، والتحليل والتحريم سلطة إلهية، وحتى الرسول (ص) ليس له الصلاحية أن يحرم أو يحلل، والتحريم لا يؤتى بالقياس (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) (النحل: 116) هذه العملية سلطة إلهية، أحرم عليكم ما أشاء وأحل ما أشاء هذه سلطتي المطلقة، ومع هذه السلطة المطلقة لم يحرم الرق، لكن تعامل مع الرق كظاهرة اجتماعية، كما جعل الله عتق الرقبة من أكبر الأعمال وأحبها إليه، في نفس الوقت وبنفس المقياس خذ الخطاب الذكوري في القرآن، لما ربنا لم يحرم الرق لم يدفعك إلى استلاب الرقيق، وأدان الرق وقال (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ

بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (النحل: 76) الرق استلاب الرأبي (كل على مولاه) وإتكالبة ومنع من التصرف في الحرية، وأدان الله المنهج العبودي في العلاقة بين البشر، لهذا لم أقل لكم اعبدونني لأنني لا أملك العبيد (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (النحل: 74)، فالله هنا غاضب جدا من الذين يتفكرون في الله كأنه مالك عبيد ورقيق؛ والله رفض مفهوم الرقيق ونمطية التعامل مع الرقيق، ولكنه لم يحرمه "الرق" استجابة لجدل مكونات التجربة البشرية والرق ينتهي تدريجيا، وآخر رقيق انتهى سنة 1968 في موريتانيا، وللأسف هو آخر مجتمع عربي، نفس الطريقة الخطاب ذكوري، لهذا الله قال: (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ) (البقرة: 35) هنا لا تستلب التي يسمونها حواء— أنا لا أعرف اسمها، المهم إنهم يقولون هكذا— وحتى لا يستلب الرقيق هذا لا يعني أن الله ما دام لم يحرم الرقيق تنطلق أنت فتسلبه، فلا يكفي أن نفهم فقط أنه تعالى قال لك جارية فتقوم أنت لتفهم منها تكوين مجتمع حريم بل أنه قال "انكحوهن بإذن أهلهن"، أن يأتي بأهل الأمة بأبيها وأمها فتقول لهم إنك تريد أن تتزوجها، الأمر فيه ضوابط شرعية زواجية أبناء الأمة ليسوا أقل مستوى من أبناء الحرة.

الخطاب الذكوري هو خطاب الواقع الإنساني بما تفهمه البشرية، وربنا يقدر أشياء كثيرة جدا في الخطاب مع البشر، مثلا الملكين المرسلين إلى قوم لوط مهمتهم في قوم لوط هي نصحهم، لكن لاحظ لو نزلوا على إبراهيم؛ لأنه صاحب المكانة في الأرض كما في قوم لوط، أنظر أسلوب الله في التعامل، لما تريد أن تدخل بلدا معينا تدخل على شيخ البلد أولا، فهم ارتبطوا بالعشير بإسحاق بالطبع، فلذلك فالخطاب الذكوري يرتبط بجدل الواقع وليس على حساب الأمة، تماما كقضية عدم تحريم الرق لا يرتبط على حساب الرقيق. هذا الخطاب الذكوري أدى تكليف الرجل بالإنفاق، لاحظ طالما الخطاب ذكوري هو خطاب البشرية هذا يعني لحال أن الخطاب ذكوري في حالة تكليف يكون أنثويا، نتحمل مسؤولية الخطاب، لهذا فالخطاب الذكوري جاء وراءه الزمن دون أول ولا آخر، إنفاق على المرأة وإنفاق

على الأطفال ومسؤولية، ولكن في نفس الآن أعطى المرأة حق الطلاق بالنص القرآني للمرأة الحق أن تفتدي نفسها في نشوز الرجل، ليس هو وحده الذي يقرر فلها الحق أن تقول أريد أن أفتدي نفسي، وعندني حقي في البيت والأغراض، تنازلت لك، فتفتدي نفسها وغصبا عن الرجل تطلق، خلاف ما يقوله الفقهاء بالعرف العربي أن الطلاق بيد الرجل، والعصمة بيد الرجل.. هذا كلام فارغ لا نص عليه في القرآن، نحن نأخذ الدين من عند الله، المرأة مساوية للرجل، وحتى ربنا صان حرمة الزوجية فلا يجوز الطلاق بالشقاوة واللسان، وإنما الطلاق يأتي بعد ثلاث مراحل، فإذا الرجل خاف نشوزا من امرأته، المرأة تخاف النشوز تفتدي نفسها، والرجل كذلك لديه ثلاث مراحل، المرحلة الأولى، والمرحلة الثانية يهجرها في المضاجع، المرحلة الثالثة يأخذها بالشدة، اضربوهن، وما قال أجلدوهن، أنا قلت لك منذ البداية أن كل مفردة في الاستخدام الإلهي لها خصوصياتها، ربنا ما قال أجلدوهن بل قال اضربوهن، والضرب هو الأخذ بالشدة في القرآن.

○ الضرب إذن يمكن أن يعني في القرآن الأخذ أيضا بالشدة

المعنوية؟

□ نعم، الشدة أشكال كثيرة، مثلا المرأة أحبت أن تتفرج على مسلسل مصري في التلفزيون، أقطع أنت الكهرباء (يضحك)، فالأشكال تتوقف عليك وعليها، ورغم كل ذلك إن لم ينفع، لا بد من حكم من أهلها وحكم من أهلك، لا بد من مشاورات تحكي لهم من الغلطان ولماذا هذا، وإن عزموا الطلاق فلا بد من شهود، ليس هناك بعثت لك ورقة فيعني هذا أنني أطلقتك – هذا ليس لعبا – وبعد الطلاق لها الحق، ومن الواجب أن تجلس في بيتها تتربص بنفسها ثلاثة قروء؛ فهي مراحل صارمة قراءتها تفوق لك أن الفقه المعمول به لا علاقة له بالقرآن ولا بمحمد (ص)، إنما يقوم على عرف عربي يقوم على اضطهاد المرأة.

○ ما دمنا نتحدث عن العربية والثقافية العربية وأثرها في الفكر الإسلامي، فمن المعروف أن محمداً من صلب العرب ووسطهم، حتى غدا الإسلام متماه مع الشخصية العربية منذ ذلك الحين إلى اليوم. واليوم يأخذنا كتاب العالمية الإسلامية إلى أبعد من ذلك، ببنيته المعرفية التي تفتح على الإنسان بهذا المعنى. هل يمكن القول أن الحاصل من خلال كتاب العالمية هو يتجاوز لما يمكن تسميته المسؤولية والدور التاريخي في علاقاتهم بالفكر الإسلامي؟

□ بالقطع، هو تجاوز لمرحلة الأمة الوسط، هو يتجاوز لأربعة عشر قرناً أعطاهها الله للعرب في الزمن من ظهور سيدنا محمد(ص)، وإجلاء اليهود عن الأرض المقدسة، وانتهاء بعودتهم بعد 14 قرناً 1948 كما أعطى اليهود 14 قرناً من بعثة موسى وإلى ظهور سيدنا المسيح. بداية بعثة موسى واليهودية في القرن 14 قبل الميلاد، وانتهت بالإنذار الأخير الذي جاء من عالم عبر عيسى في القرن الأول الميلادي، أعطى الأمتين اللتين يكونان "الأمة الوسط" كلها أعطاهما 14 قرناً، إذا حسبتها بالزمن وفي هذا لا ترجع للقرآن، ارجع إلى الموسوعة البريطانية ما كتبناها تحقق، فالموسوعة البريطانية تعطيك الضوابط.

○ ما الذي حدث الآن؟

□ الأمة الوسط بعد تأسيسها مع الرسول، ثم فتح القدس وما حولها والقبلة نسخت، ولدت مكة المركزية وأخذوا 14 قرناً، مهمتهم انتهت لم يعد العرب مرجعية، ولم تعد الأمة الوسط منطلقاً. في العالمية الإسلامية الثانية، العالم كله منطلق. مفهوم الأمة الوسط لم يعد خاصاً بنا، العرب كمرجعية لم يعودوا خاصين بها، الآن الخطاب عالمي بمنطق منهجي معرفي من اليابان إلى أقاصي أمريكا الجنوبية، هذا هو شأن العالمية. من هنا نقول بضرورة استيعاب الأنساق الحضارية، استيعاب المناهج

المعرفية وتجاوزها، باتجاه المعرفة الإستمولوجية الكونية، ثم النقطة الموالية أن الله شرف العرب بأن محمدا منهم، هذا ليس صحيحا، فمحمد ليس من العرب، محمد جاء من "عالم الأمر الإلهي" واسمه أحمد، كما جاء عيسى من عالم الأمر يحمل اسم المسيح الذي يحيي الموتى، لذلك فخصائص أحمد من عالم الأمر، وهو المسؤول البشري الأول أمام الله، كما جبريل المسؤول الملائكي الأول أمام الله. القرآن الكتاب الكوني المطلق للسموات السبع للتكوين والأرضين الكون المطلق، الكتاب المطلق، فالولاية الكونية في قمتها. عالم أمر العرب مثل شكل محمد كما السيد المسيح من عالم الأمر فهو عيسى من بين الإسرائيليين، لهذا قال الله تعالى "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا (وليس في العرب)" فالأميين غير الكتابيين المحيطين جغرافيا بمكة. البيت الحرام الذي لا يكون إلا بآخر النبوة؛ فجاء بخصائص من عالم الأمر تنزل على الأميين العرب لبنى قاعدة الأمة الوسطى، ويخلف هذا القرآن عبر الزمان للعالم، لهذا ربنا قال في سورة فاطر "ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ.. الذي أوحينا إليك يا محمد، أوحيناه لتتقيد بالصيغة المكانية الظرفية التاريخية، الذي أوحينا إليك تقوله للعرب وتعلمه لهم "هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ.. " ثُمَّ أَوْرَثْنَا.. " يا محمد الكتاب عنك للبريطانيين وللهنود والصينيين.. إلخ، الذين اصطفينا من عبادنا، فمنهم واحد ظالم لنفسه، ومنهم واحد مقصد، وواحد سابق بالخيرات، وليس هنا سابق بالخيرات إلا بإذن الله، لأن كلمة الإذن من "عالم الأمر"، هي لا تستخدم في "عالم المشيئة"، ولأجل خصائصه كأحمد القوات يتحكمون، كأن قواته من الملائكة (خمسة آلاف مسومين، ثلاث آلاف مردفين...) جنود جاءت من عالم الأمر، وكتابه من عالم الأمر ينزل، حيث ينتمي إلى عالم الأمر، ولهذا سميت مكة "بلدا حراما" لأن انتماءها الجغرافي أرضى عالم الأمر، ليست مقدسة، لأن مقدسة رتبة دونية، هذا أساساته كلها في نهاية سورة النمل (إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) (النمل: 91) فهو ليس من العرب هو من عالم الأمر، تنزل باسم محمد من العرب، محمد هو أحمد من عالم الأمر تنزل على

الأميين العرب ليقودوا قوته من عالم الأمر "الملائكة"، حتى بالنسبة للعرب ربنا قال بكل وضوح، (كُوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ) (الأنفال: 63)، والعرب دون المسلمين، لماذا؟ هذه المرتبة التي أخذوها عند الله "إن الدين عند الله الإسلام" لماذا ربنا سماهم مسلمين؟ لأنه أمرهم بالخروج وترك الديار وترك الأطفال والثروات، إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم، ذلك لأن الجنة في الأخير، فلأنهم كلفوا بكلمة رسالية رسولية عبر الجهاد والقتال وشرعة السيف، رفعهم إلى درجة الإسلام، لم يفهموا القصة فقالوا "آمنا"، فقال لهم الله انتظروا قليلا ما آمنتكم بعد إلى هذه المرحلة، لأننا أَلْفنا بين قلوبكم بالقوة، أنتم أنزلناكم منزلة الإسلام لأنكم خرجتم في سبيله، واشترى الله منكم أنفسكم، وربنا لما أمر بالخروج والجهاد قدم النفس على المال، ففي القرآن كله يبدأ بالمال ثم النفس، لكن في هذه المسألة قدم النفس على المال، فأنت لا تشتري إلا ما رفعته إلى مرتبة ومقام يؤدي رسالة الخروج والجهاد في سبيل الله، وتلك كانت حقبة شرعة السيف، ولهذا أنا تكلمت وقلت لا تلغوا آيات شرعة السيف، فهي قائمة لبناء الأمة الوسط، لكنها غير قائمة في العالمية الإسلامية الثانية، وميزنا الأمر بالمنهج. فسيدنا محمد بكل خصائصه هذه، لكن هم يُستهَدون له، وتكفي أنه "ينادونك من وراء الحجرات"، لاحظ فقط واحد صرخ يا محمد من وراء الحائط ربنا (انزعج) "إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ" تأدبوا معه حتى تعرفوا أنكم تتكلمون مع من. لذلك ربنا جعله في هذا لا المقام الروحي في عالم الأمر، ولهذا عندما قال "أفان مات أو قتل" و قال "ثم أورثنا الكتاب" عمن؟ عن هذا حامل هذه الخصائص الروحية، ولهذا حتى في القتال قال له "حرض المؤمنين على القتال" لا تكلف إلا نفسك، أنظر التكليف في القتال لمن له.

بالنسبة لعلاقاته مع الآخرين "حضي"، لهذا ولقام أحمد مقام الرسالة، فهو خاتم الأنبياء والمرسلين، وهذا المقام لا يناله إنسان خارج عالم الأمر، فكلما قلت لك هذه موازاة مع جبريل نفسه. القضية هنا أن له مقاما، والأهم إدراك الفرق بين الأسماء الحاملة والمحمولة، الناس يقولون لك اسما، لا، الاسم نوعان: هناك اسم حامل

لخصائص روحية، المسيح يحمل اسم الخصائص الروحية التي تحيي الموتى، عيسى اسم محمول، محمد اسم محمول، والاسم الحامل هو أحمد، كي يختلف في الأسماء، لهذا قال: اسمه يحيي، سماه الله بنفسه، فتوحد فيه الاسمان، وكان "حصورا" لا يقرب النساء، لا يستشعر الجنس، ليس لديه تكوين عضوي، وكامل الهيئة، وسيدا وحصورا، كما الأمر بالنسبة لمريم لا تستشعر الرجال، ولهذا لم يقل "لم يلمسني بشر" بل قال "وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ" الشعور بالذكورية والأنوثة مجردان منها، فسيدنا يحيى أيضا من عالم الأمر وربنا تولى إعطائه الاسم الحامل لخصائصه الروحية، فأحمد حامل لخصائصه الروحية كاملة، وتورث القرآن يكون عنه بالله، ونفس الأسماء التي تعلمها آدم، تعلم ثلاثة أسماء، الاسم البشري "أنتى" ولكن الاسم للأنثى زوجة، لأنها تحولت من متاع جنسي أنثوي إلى زوجة مقيدة بأحكام الزواج، لهذا قال الملائكة بعد أن قيل له هذه زوجتك "أنبئوني بأسماء هؤلاء" لاحظ الإشارة إلى أسماء هؤلاء "قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا"، ثم قال "يا آدم أنبئهم بأسمائهم" وليس بالأسماء أو أسمائها، [أسمائهم]، فقال لهم هذه ليست أنتى، هذه زوجة لا يحل لي غيرها، ولا يحل لي بنتي، هذا ابني وليس ولدي فقط، وهذه أخته لا تحل له، هذه الأسماء تعلمها آدم طبعاً، "وعلم آدم الأسماء كلها" أي خصائص الاسم، لهذا لما نجد ربنا يسألهم عن الأوثان يقول: "إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ" اشرحوا لي ما هي خصائصها الحاملة لسלטانها المكونة لقواتها الروحية، هل تسمعكم؟ إن هي إلا أسماء محمولة سميتموها ليس لديها اسم حامل، هذا الاسم أحمد اسم خطير لذلك ليس من العرب، هو تنزل على العرب كما تنزل عيسى على بني إسرائيل. لذلك هو لنا جميعاً.

التجربة الدينية في منظور السوسيولوجيا الألمانية

مقاربة ماكس فيبر

د. حسن الضيقة*

"إنني وبشكل مبرم "غير حساس
لموسيقى الدين"، كما أنني لا أملك
الحاجة ولا القدرة على تشييد أبنية
نفسية ذات طابع ديني في داخلي.. غير
أنني لست معادياً للدين، أو غير متدين".
ماكس فيبر

إنترعت المقاربات السوسيولوجية المنتسبة إلى المدرستين الدور كهائمية
والماركسية مكانة الصدراة ضمن مدار المنشغلين بعلم الاجتماع العام، وبعلم
الاجتماع الديني بشكل خاص، وذلك إلى حدود التسليم بوجود نوع من التطابق فيما
بين علم الاجتماع وتلك المرجعيتين. أدت سيادة هذا التصور إلى تغييب وتهميش
إسهامات المدرسة الألمانية وما إنطوت عليه من رؤى ومقاربات منصوصة في غير
إتجاه. للتدليل على ذلك نبرز في هذه المقالة مقاربة أحد آباء المدرسة الألمانية في

* - أستاذ في الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الإجتماعية.

تناوله للتجربة الدينية وما تفرضه من ضرورات منهجية ونظرية خاصة:

- نقد فيبر للقراءة الوظيفية والتطورية لأديان التوحيد، والتي تحيلها إلى معطى تاريخي، تم تجاوزه والقطع معه.

- نقد فيبر لمقولة القطيعة بين الحداثة والتجربة الدينية، مؤكداً على اعتبار تجربة التجديد الديني قد أسهمت في إرساء إحدى مرتكزات الحداثة الغربية.

- تأكيد فيبر على وجود ديناميات خاصة بأبنية الثقافة بعامة والدين بخاصة، الأمر الذي يتعارض مع المقاربات التي تقتصر على التفسيرات السياسية والاقتصادية أو الاجتماعية في تفسيرها للسلوك الديني المعاش...

تحتل الدراسات المتعلقة بسوسولوجيا الأديان مكانة مركزية ضمن المشروع الفيبري العام. وإذا كان هذا المشروع يفتح على عناوين شتى تتراوح بين حدود تعيين فرادة مباني الحضارة الغربية المعاصرة على اختلاف مساراتها، وبين حدود معرفة السلاسل السببية التي أسهمت في تطور المجتمعات الإنسانية بشكل عام، فإننا نلاحظ إنكباب فيبر على المضي بعيداً في دراسة مكونات وآثار التجربة الدينية ومن ثم مدى وكيفية إسهامها في تشكيل مصائر المجتمعات المختلفة؛ كل ذلك في ضوء المكانة التي تحتلها في تكوين أبنية المجتمع الغربي المعاصر. بهذا المعنى لا يمكننا أن نلم بوحدة المشروع الفيبري العام دون أن نستوفي مقاربات فيبر للمسألة الدينية، أضف إلى ذلك إستحالة فهم وتعيين خاصية أي مبنى من مباني الاجتماع العام في حضارة معينة دون تبيان الإسهام الخاص للتجربة الدينية في تشكيلها على غير صعيد.

إن تأكيد فيبر على أصالة وفرادة الإسهام الديني في تشكيل شتى مباني دورة الاجتماع العامة يفضي إلى ولادة فيض من الإشكاليات الفرعية الخاصة بكل مبنى من هذه المباني. فالتجربة الدينية حضورها القوي في تشكيل مباني شخصية الفاعل الاجتماعي، وما يرتبط بهذه المسألة من أسئلة نفسية وأنتروبولوجية تتعلق بما تحدثه

العلاقة بين التجربة الدينية، التي تخاطب العالم الجواني للفاعل، من توليد حالات توتر وصراع بين عالم الإنسان والمرونة اللانهائية لطبيعته، وبين أنظمة الحياة المسيطرة من جهة ثانية.

ولا تقف المسألة عند هذا الحد، بل تتجاوزه لتتابع صيرورات تحول هذه العلاقة وما ينجم عنها من ولادة أنماط تجارب وأفعال متباينة الوضعيات والفرص والأدوار. بمحاذاة ذلك نلاحظ إنفتاح السؤال الفييري العام على إشكاليات خاصة تتعلق بسياقات تكون الجماعات بما هي أنماط إنتظام مخصوصة يشترك في تكوينها وحملها جماعات شتى. بدءاً من جماعات الجوار والقرابة وصولاً إلى مؤسسات العائلة والحرفة والطائفة... فالأديان تجد نفسها وعبر التاريخ في ظل علاقة توتر حادة دائمة مع العالم والمؤسسات. فعلى سبيل التوضيح، إن اندفاعه ديانات الخلاص لإنشاء جماعاتها الدينية، تصطدم بايدي ذي بدء بقوة القرابة الطبيعية. "فالذي لا يستطيع أن يدير ظهره لأمه وأبيه لا يستطيع أن يتبع يسوع"¹. وكلما كان تصور الخلاص عميقاً وشاملاً في توجهاته كلما كانت حدة التوتر أعمق وأشمل. بهذا المعنى يخفض الدين نسبياً من قيمة علاقات القرابة ويكسر بالتالي الروابط السحرية التي تربط بين الفرد وجماعته الأصلية، وإستطراداً فحينما تتحول النبوة إلى دين جماعي للخلاص، فإنها تنشئ جماعة إجتماعية جديدة، ومن ثم تتطور داخل هذه الجماعة أخلاق دينية عنوانها الأخوة. وكلما كانت مؤسسات وقيم العالم الخارجي شديدة العقلنة ومحكومة بقوانين خاصة وراسخة، كلما كان ذلك مدعاة لإحتدام الصراع بين الجماعة الناشئة والجماعات القائمة.

ولكن علينا الإشارة هنا إلى أن هذا الوجه من أوجه العلاقة بين التجربة الدينية ومدار الجماعات لا يشكل إلا أحد الأوجه الكيفية التي تقتصر على وضعيات

¹ - M. Weber: Parenthèse théorique, ARch. i.c.. des meli, 1986, 16L3, 0. 7-34, p11.

إجتماعية وثقافية وتاريخية محددة. فإلى جانب هذه الوضعية يلحظ فيبر إمكانيات علائقية أخرى ناظمة لطبيعة العلاقة بين مستوى التجربة الدينية والمستوى الاجتماعي.

ومن ضمن هذه الاحتمالات، الاحتمال المؤدي إلى الانتقال من وضعية التوتر والصدام إلى وضعية التكيف والتصالح، وفي هذه الحالة تتعرض التجربة الدينية، عن طريق تداخلها في الحياة الاجتماعية، لجملة أعوجاجات أو تحولات مفضية إلى نشوء وضعية التكيف والتصالح. وهذه الوضعية بدورها هي نتاج سلاسل سببية متعددة، منها ما يتعلق بالبنية العقّدية للتجربة الدينية نفسها، ومنها ما يتعلق بجملة السلاسل السببية المتعلقة بمباني المدار الاجتماعي العام. وتمتد سلسلة هذه الاحتمالات لتشمل وضعيات إجتماعية أخرى تؤدي إلى ولادة أنماط إنتظام خاصة للصيرورات الاجتماعية يكون بمقدورها القطع مع جذورها الدينية وبالتالي ولادة أنماط إنتظام ذات طابع عقلاني شكلي. غير أن هذه الحالة بنظر فيبر وبالرغم مما تمتلكه من فعالية عقلانية فإنها تفضي إلى القطع مع البعد الدلالي للفعل أي فقدان عالم المعاني والسقوط في فخ "التشيؤ" و"العبودية"؛ وفي هذه الحالة يلحظ فيبر إمكانية ولادة إشكالية تاريخية جديدة خاصة بالمجتمعات الحديثة، وتتمثل هذه المفارقة في ترسخ عالم العقلانية الشكلية المتنامية (التقدم) وفقدان عالم المعاني وإضمحلال البعد الدلالي في الحياة المعاصرة، وما يترتب على ذلك من خواء داخلي للإنسان المعاصر يجعله عاجزاً عن التحكم بنتاجاته التاريخية، بل أكثر من ذلك خاضعاً لجملة متطلباتها. ضمن هذا الإطار تعتبر إسهامات فيبر النظرية والمنهجية إحدى المداخل الرئيسية التي مازالت تسهم إلى يومنا هذا في تفعيل دائرة النقاش داخل المجال السوسيولوجي حول إشكاليات المتعلقة بالتشيؤ والإغتراب والخضوع وأنماط السيطرة بتعبيراتها المختلفة.

التجربة الدينية والدائرة الاقتصادية:

تمثل مسألة العلاقة بين التجربة الدينية والدائرة الاقتصادية إحدى المحاور الأساسية التي شغلت فيبر في غالبية كتاباته. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك باتجاه التأكيد على أن هذه المسألة شغلت المحور الأساسي في كتابات فيبر، بدءاً من كتابه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية الذي نشر خلال عامي 1904 و1905، وحتى أواخر كتابته عام 1920م. فعلى خلفية البحث والتنقيب عن خاصية العلاقة بين الإصلاح البروتستانتى والنظام الإقتصادي الرأسمالي، عمل فيبر طوال عقدين من الزمن على إنجاز العديد من الدراسات المتعلقة بسياقات التطور الأوروبي وما إنطوت عليه من فرادة تاريخية كاشفة لخاصية هذه العلاقة، ثم إستكمل هذه الدراسات بالعديد من الدراسات التاريخية المقارنة والتي شملت الهندوسية والبوذية والكنفوشيوسية والتاوية والديانة اليهودية مع بعض الملاحظات المتفرقة حول الإسلام، كل ذلك في إطار كشف خاصية العلاقات بين الأبنية الدينية والأبنية الحضارية الأخرى، ومن ثم العمل على عقد مقارنات موسعة فيما بين سياقات التطور الحضاري لكل من الحضارة الغربية والحضارات الأخرى، مع التأكيد على ما امتلكته الحضارة الغربية من فرادة لجهة خاصية العلاقة بين أبنيتها الدينية الخاصة وسائر البنى الإجتماعية الأخرى.

ولهذا السبب نلاحظ أن غالبية الدراسات النقدية التي تصدت لأعمال فيبر لاحقاً وحتى يومنا هذا إتخذت من هذا المحور نقطة إرتكاز ثابتة فيما طورته من ملاحظات ورؤى تتراوح بين حد التأكيد المشروط لرؤية فيبر وبين حد دحض هذه الرؤية وتجاوزها.

وبالعودة إلى فيبر في مجرى توضيح وجهة نظره المتعلقة بتعيين خاصية العلاقة بين التجربة الدينية والدائرة الاقتصادية نسوق الملاحظات التالية:

1- تأكيد فيبر على إستقلالية التجربة الدينية بالنسبة لتشكل الرأسمالية المعاصرة

وبتعبير آخر رفضه لإعتبار الأخلاق الإقتصادية المتفرعة عن التجربة الدينية مجرد دالة وظيفية تابعة للنسق الإقتصادي. بهذا المعنى يرى فيبر أن لكل من مبنى التجربة الدينية ومبنى النسق الإقتصادي تاريخه الخاص الناجم عن خصوصية كل منهما، أضف إلى ذلك أن مسار كل منهما يخضع لآليات تطور خاصة تطرح إمكانيات مفتوحة لجة ما يقوم بينهما من وشائج وعلاقات.

2- تأكيد فيبر على وجود ميل للإئتلاف والملائمة بين الأخلاق البروتستانتية والنسق الرأسمالي الغربي المعاصر. في ضوء ذلك يمضي فيبر قُدماً على طريق التأكيد بأن الأخلاق الإقتصادية المتفرعة عن البروتستانتية شكلت أحد العوامل المساهمة في تكوين الروح الرأسمالية وما مثلته من محرك دافع لتوسع الرأسمالية الغربية المعاصرة.

بعد تثبيت هذه الفكرة ينتقل فيبر لتعميق فكرته وتوضيحها عبر إشارته إلى كون ما يقصده بالأخلاق البروتستانتية ليس مجرد مدونة عقديّة أو فكرية، بل نسق من الوضعيات الثقافية التي تسهم في بناء أنماط سلوك جديدة متجذرة داخل البنية الشخصية للإنسان البرجوازي الجديد حامل المشروع الرأسمالي². بتعبير آخر لا يختزل فيبر التجربة الدينية إلى مجرد نسق مفهومي لنظام من الأفكار، بل يتعدى ذلك ليلحظ نمط ملموس من التفكير والحياة، أي كظاهرة ثقافية ماثرة داخل بنية الحياة الحميمية الجوانية للشخصية وما يتفرع عنها من أنماط سلوك وممارسات ظاهرة.

إن تأكيد فيبر على إعتبار العامل الديني أحد العوامل التي أسهمت في تشكيل أحد مكونات الروح الرأسمالية، لا يكشف إلا جانباً من جوانب الأطروحة العامة،

² - راجع مقدمة لكتاب فيبر:

- Jean- Pierre grossein: Sociologie des religions, Gallimard, Paris, 2001, p. 58-60.

فتركز فيبر على أصالة هذا العامل وإسهامه الإيجابي في تكوين "روح الرأسمالية"، لا يدفعه إلى القول بأن النظام الرأسمالي هو نتاج حتمي للأخلاق البروتستانتية في وجهها الإقتصادي، فالرأسمالية ليست إنبثاقاً آلياً لحركة الإصلاح الديني، فإلى جانب هذا العامل تمتد بنظر فيبر سلاسل أخرى من العوامل الجغرافية والتنظيمية والسياسية والإقتصادية، التي أسهمت بدورها في عملية تشكيل النظام الرأسمالي المعاصر. ضمن هذا السياق نلاحظ أن فيبر يقاتل على غير جبهة في آن معاً:

- فهو أولاً يقاتل على جبهة المدرسة الوظيفية التي تنظر إلى "الوعي الديني" باعتباره مجرد معطى وظيفي يستجيب لإحتياجات البنى الإقتصادية أو الإجتماعية العامة في ظل تشكيلات إجتماعية تاريخية محددة.

- وهو ثانياً يقاتل على جبهة المدرسة المثالية (مثال هيغل) التي ترى في الواقع الملموس مجرد إنبثاق أو تجسيد لجدلية الفكرة.

- وهو ثالثاً يقاتل على جبهة المدرسة المادية (الماركسية) التي ترى أن الوجه الرئيسي للبناء الثقافي يتمثل في كونه إنبثاقاً لآليات تطور الحياة الإقتصادية.

ولا تتوقف "حروب" فيبر عند هذه المسألة المتعلقة بخاصية العلاقة بين مباني الثقافة ومباني الإقتصاد أو الإجتماع بشكل عام، بل تستكملها بمواجهات أخرى تغطي هذه المرة المسار التطوري للرأسمالية المعاصرة. فهو بداية يصطدم بالمنظومة الفلسفية لعصر الأنوار (المدرسة الفرنسية وإمتداداتها)، والتي ترى في مشروع الحداثة والعقلانية الحاضنة لنشأة الرأسمالية تعبيراً عن حالة إنقطاع مع التجربة الدينية أي أن طابع العلاقة بين العقلانية الرأسمالية والمنظومة العقائدية الدينية يحكمها طابع الصراع المفضي من جهة إلى تفكيك الموروث الديني بما هو عامل معيق لنمو وتبلور مشروع الحداثة، ومن جهة ثانية بما هو ضرورة تاريخية لإستكمال شروط سيادة العقلانية المعاصرة كنتاج لصيرورة تقدم تاريخي وحضاري.

لا يكتفي فيبر بثبيت فكرة البعد التواصلي بين العقلانية الإقتصادية والعامل الديني المتمثل بالإصلاح البروتستانتى، بل يمضي أبعد من ذلك بإتجاه القطع مع الفلسفة التطورية أو الجدلية وما تنطوي عليه من التسليم بوجود وحدة مسار تطوري لا بنية الإجتماع العامة يتمخض عنها التسليم بوجود منطق وموحد وموحد لشتى هذه الأبنية. ففي نظر فيبر أن التسليم بكون الظاهرة الرأسمالية المعاصرة هي بطبيعتها ظاهرة معقدة تفترض تفاعل وتلاقي سلاسل سببية متعددة الأصول، لا يعني أن هذه السلاسل تذوب ضمن بوتقة واحدة.

فبالرغم مما بين هذه السلاسل من علاقات سببية إلا أن لكل منها مساره الخاص؛ فقد تتطور سلسلة ما وفقاً لآلية خطية تصاعدية، (مثال التقدم التكنولوجي...)، في حين نلاحظ إنكفاء وضمور إسهام آلية أخرى إلى حد الإندثار والإضمحلال وهذا ما يترتب عليه بنظر فيبر نتائج غير منسجمة مع الآلية الأولى، ومثال ذلك المسار الذي تسلكه البنية الثقافية المتعلقة بالأخلاق الإقتصادية، ففي نظر فيبر، أن الإسهام الإيجابي للأخلاق الإقتصادية في تشكيل أحد مرتكزات الظاهرة الرأسمالية في المراحل الأولى من نشأة هذه الظاهرة، لا يعني بالضرورة إستمرار هذه الفاعلية. فالإقتصاد الرأسمالي بنظره، ينحو مع الزمن نحو إمتلاك قوانينه الخاصة والدائمة، والتي تتخذ من دورة السوق إطاراً مركزياً ناظماً لها، كما يتخذ من معايير المصالح والبحث عن الأرباح إطاراً مرجعياً له، في هذه الحالة أي مع بلوغ الرأسمالية درجة تطور معينة تحدث حالة الطلاق بين الأخلاق الإقتصادية المؤسسة، وبين متطلبات النظام الإقتصادي الناشئ، وفي هذه الحالة يعمل النظام على القطع مع البنية الثقافية التي أسهمت في نشأته³. ولكن هذه القطيعة لا تؤسس بنظر فيبر لولادة أخلاق إقتصادية جديدة، الأمر الذي يترتب عليه نشوء نظام إقتصادي متطور تلازمه منظومة ثقافية فاقدة للمعنى. وبذلك يدخل النظام الجديد في طور من العقلانية

³ - M. Weber: Parenthèse.. , op. cit., p. 13.

الشكلية التي تفتقر لبعد المعنى، أي التي تفتقر لنمط العقلانية القيمة التي لازمت مرحلة النشأة.

بهذا المعنى فإن المسار التفاعلي بين العامل الديني والعامل الإقتصادي الذي حكم مرحلة النشأة لا يفضي لاحقاً إلى ولادة بنية مستوعبة لكلا العاملين، بل على العكس من ذلك فإن هذا التفاعل الإيجابي بين الذي حدث في لحظة تاريخية محددة، أي لحظة نشوء الرأسمالية، أدى إلى تشظي هذه الوحدة وتفككها إلى مسارات متنازلة، فمن جهة تستمر البنية الإقتصادية في التطور وفقاً لقوانينها الخاصة، وبموازاة ذلك تعمل على حفر مجارٍ خاصة بها، لها نظمها المعيارية الشكلية الخاصة، المستقلة على مضمونها الثقافي السابق. هذه النظم الجديدة تعمل على تقويض الأسس الثقافية السابقة، كلما غدا الإقتصاد أكثر عقلانية وأكثر إنظاماً وبالتالي غير شخصي. وبهذا المعنى تولد أنظمة جديدة مستتعبة لفعالية الفرد ومكيفة له، وذلك بعد أن كانت في المرحلة السابقة إطاراً يوفر لفعالية الفرد البيئة المناسبة لرسم خياراته الحرة نسبياً وممارسات أنماط السلوك التي تتخذ من الإطار المرجعي (الأخلاق البروتستانتية)، نقطة إرتكاز داخلية في علاقتها بالعالم الخارجي. في ضوء هذه الصيرورات تولد من جديد بنظر فيبر إشكالية خاصة بالمجتمعات الرأسمالية المعاصرة وتتمثل هذه المرة بواقع التقدم والتطور الإقتصادي الخارجي الكابح والمدمر لمسار الفعالية الداخلية للشخصية المعاصرة. وبذلك تبدى السلاسل السببية التي إبتلغت بشكل إيجابي في مرحلة النشأة للنظام المعاصر، قد دخلت في طور جديد تحكمه العقلانية "الأداتية" وفقاً لتعبير هابرماس، وذلك على أنقاض العقلانية القيمة القصديّة السابقة.

لا يرى فيبر، وفي ضوء قراءته لواقع ما آلت إليه وضعية النسق الرأسمالي من إمتلاء خارجي شكلي وضمور جواني قيمي، بل إضمحلال هذا العالم الجواني وبروز ثقافة السوق والثروة والربح ولغة المصالح تحل محل ثقافة الأخوة والتكشف والتطهيرة، ما يشير إلى وجود إمكانية للخروج من هذا المأزق، بل يرى نفسه أمام

مأزق تاريخي لا فكاك منه ولهذا نراه يندفع في تحليلاته، متجاوزاً عالم الإقتصاد ومعضلاته، ليجد بعض الحل في مسارات بنوية أخرى، تتمثل هذه المرة بالبنية السياسية، وتلك قضية أخرى لنا عودة إليها.

بقي أن نشير، في معرض الإشارة إلى أبرز جوانب إشكالية العلاقة بين الديني والإقتصادي من منظور فيبر، إلى جانب هام أولاه فيبر إهتماماً خاصاً، عيننا بذلك دراسته المستفيضة لخاصية هذه العلاقة في المجتمعات غير الغربية. ففي جميع دراساته التاريخية المقارنة نلاحظ إندافعة فيبر للعمل من جهة على تثبيت فكرة العلاقة التفاعلية بين العامل الديني والعامل الإقتصادي، وبالتالي التأكيد المبدئي على إسهام الديني في تشكيل الإقتصادي والتشكل به. إلا أن نقاط الإفتراق بين تحليله لبنية الحضارة الغربية والحضارات الأخرى تظهر بوضوح من خلال هذه المقارنات.

فعلى خلفية تسليمه الثابت بدور الإصلاح البروتستانتي في تكوين البنية الثقافية المسهمة في تكوين النظام الرأسمالي، فإنه يخلص إلى التأكيد الجازم بأن البنى العقديّة والأخلاقية للمجتمعات الأخرى تفتقر لخاصية الفعل الإيجابي التي وسمت النظام الغربي، وبذلك تتحول التجربة الدينية في المجتمعات غير الغربية إلى معطى أو فاعل معيق لنشأة الرأسمالية وتطورها.

لهذا السبب يرى فيبر أنه لا يمكننا الحديث عن العامل الديني وآثاره بشكل عام، وبالتالي فلا بد والحالة هذه من التسليم بوجود أنماط تديّن مختلفة وأحياناً متنابذة لجهة إسهامها في ولادة المشروع الحديث، ففي حين لعبت البروتستانتية دوراً إيجابياً وفاعلاً في تكوين إحدى مركّزات النظام الرأسمالي، فإن سائر الحضارات الكبرى والمنتشرة في العالم، قد حكمتها آلية أخرى وتتمثل بالدور السلبي أو المعيق للعقائد الدينية في تشكيل النظام المعاصر.

وبهذا نخلص إلى القول بتعددية أنماط التصور والفعل الديني، وتنابذ الأدوار التي ترتبت على أنماط كل منها.

التوتر مع الدائرة السياسية:

تخضع البنى السياسية في علاقتها بالعامل الديني للإشكالية العامة نفسها التي تحكم علاقة التجربة الدينية بسائر الأبنية الاجتماعية، وذلك لجهة تأكيد فيبر على وجود علاقة ترابط فيما بين مستويين يتمتع كل منهما بدائرة عمل مستقلة.

إلا أن العمل على تخصيص هذه العلاقة وتعيين دقائقها المميزة، يدفع فيبر إلى بلورة العديد من الفرضيات الخاصة بهذه المسألة والمميزة لها عما يحكم خصائص العلاقات التوتيرية الموازية.

ومن أجل كشف خاصية أثر التجربة الدينية في تشكيل الدائرة السياسية يعمد فيبر بداية إلى التمييز بين عدة أنماط تدين لكل منها آلية عملها المختلفة عن الأخرى.

فهو بداية يميز بين دائرة أنماط التدين المتفرعة عن أديان الخلاص التي تركز إلى الإعتقاد بإله واحد وبين ما يسميه بالأديان الوظيفية.

الأديان الوظيفية:

يرى فيبر أن الأديان الوظيفية تشمل جميع أنماط التدين التي تركز إلى الإيمان بإله وظيفي خاص بمنطقة أو عرق أو إمبراطورية أو جماعة خاصة، في هذه الحالة تضمحل دائرة التوتر بين التجربة الدينية والمؤسسات السياسية لهذا العالم، فعالم الآلهة في هذه الحالة ذات طابع وظيفي يعمل على حماية وتثبيت لحمة الجماعة المعتمدة بأي من هذه الآلهة⁴. وفي هذه الحالة فإن الصراع والتوتر يدفع إلى الخارج، والعامل الديني تتبدى أهميته على مستوى الصراع مع الآخرين.

⁴ - M. Weber: Parenthèse... , p.14.

أديان الخلاص:

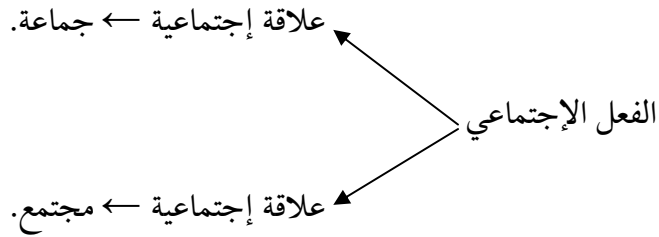
يرى فيبر إن ما تولده عقائد أديان الخلاص من منظومات أخلاقية ينشئ معياراً محورياً جديداً به توزن وتقيّم الأفعال السياسية، وتمثل هذه المنظومة بما يسميه "أخلاق الأخوة"، التي تدفع باتجاه تعميق حالة التوتر مع المؤسسات السياسية لهذا العالم كلما تعمق حضورها في بنية الشخصية الفاعلة وما يتصل بها من أنماط سلوك حياتية.

إن تثبيت هذه الفكرة من قبل فيبر، تمكنه من التقدم باتجاه تعيين طبيعة العلاقة بين دائرة البنى السياسية المعاصرة وبين دائرة منظومة "أخلاق الأخوة". على هذا المستوى يرى فيبر أن الأخلاق التطهيرية، بما هي إحدى تفرعات أخلاق الأخوة، شكلت رافعة لعديد من علامات الدائرة السياسية المعاصرة. فالفردية المعاصرة ومنظومة حقوق الإنسان، وصولاً إلى موضوعة الديمقراطية، ما هي إلا تعبيرات للعلاقة التطهيرية بالسلطة وخاصة السلطة السياسية. وتمر هذه العلاقة بين منظومة "أخلاق الأخوة"، وعالم الدائرة السياسية عبر عدة قنوات: منها ما هو ذات طابع مباشر يتجلى عبر قناة إعتقاد الإنسان بالله، ومنها ما هو ذات طابع غير مباشر وذلك عندما يتحول الفرد إلى جزء من جماعة أو فرقة، وفي هذه الحالة فإن نوعية الفعل الديني ترتبط بمتطلبات الفرقة. وبذلك يلحظ فيبر أن إنسباط أخلاق الأخوة وتحولها إلى نمط حياة جمعي يؤسس لفعالية كثيفة بسبب الحامل الاجتماعي وسجله المؤسسي والتنظيمي وما يتصل به من آليات تتيح ترسيخ الأخلاق التطهيرية وتعميمها.

وحول هذه النقطة يميز فيبر بين المجتمعات التي إستطاعت أن تبلغ مرتبة تعميق الفعل الديني عن طريق بناء وتثبيت فاعله الاجتماعي، وبين المجتمعات التي عجزت عن بلوغ هذه المرحلة. لهذا يلحظ فيبر أن المجتمع الأمريكي إستطاع أن يوفر قاعدة إجتماعية حاضنة لنموذجه الديمقراطي، وبتعبير آخر تبدو الديمقراطية في هذه الحالة كنتاج لدينامية جماعات تطهيرية معززة للفردية ومثبتة لها، بالمقابل يلحظ فيبر

أن المجتمعات التي عجزت عن تطوير حامل إجتماعي للأخلاق التطهيرية، وقعت في أسر الفردية المتشائمة والمحكومة بـ "العزلة الداخلية"، وما يرافقها من موقف سلبي إنكفائي في العلاقة مع الدائرة السياسية، وذلك بنظره هو مثال المجتمع الألماني الذي مازال يعاني من إرث الكنيسة اللوثرية⁵، بما هي مؤسسة ما فوق فردية تمتلك نظمها وتقنياتها الخاصة والتي تعمل على تكييف الأفراد واستباعتهم. وذلك بمقابل الفرقة بما هي جماعة إجتماعية لا تمتلك كياناً خاصاً خارج نشاط الأفراد المكونين لها، وهي بذلك تمتلك فرادة وقوة الحفاظ على الإستقلالية الفردية، المترسخة على أساس ديني.

ومن المفيد هنا وضمن حدود الإشارات السابقة لفت الإنتباه إلى أن الفرقة بهذا المعنى لا تندرج ضمن إطار ثنائية الجماعة - المجتمع، وذلك على خلفية ثنائية ف. تونيز العمودية ^{مجتمع} و لا على خلفية ثنائية دور كهانيم التطورية: جماعة (تقليد) - ومجتمع (حديث)؛ فالجماعة الدينية (الفرقة) في منظور فيبر هي أحد أوجه تفرعات الفعل الإجتماعي المؤسس لأحد مرتكزات المجتمع الحديث.



بموازاة ذلك لابد من التأكيد على الفكرة نفسها التي سبق وأشرنا إليها، في معرض توصيف الإشكالية الفيبرية النازمة لعلاقة التجربة الدينية بالبنى الإقتصادية.

فهنا أيضاً نلاحظ تأكيد فيبر على وجود صلة تواصل بين الفعل السياسي والفعل

⁵ - Jean- Pierre grossein. Op. cit., p. 69-71, 75-76.

الديني فالمؤسسة السياسية الحديثة تستند في كثير من أسسها ومنطلقاتها، لما طورته التجربة الدينية من أنظمة معيارية، كان لها تجسدها التي تخترق في آن معاً مدارات الفعل الاجتماعي بتعبيراته الفردية والاجتماعية. بهذا المعنى لا تُحدث المؤسسة السياسية المعاصرة (الحزب، الدولة)، قطيعة مع التجربة الدينية، فهي مدينة لها بالعديد من الأسباب المكونة لها، وبهذا المعنى أيضاً لا تتبدى الحداثة والعلمنة كحالات تحول تاريخي منافية للدين. إلا أن تثبيت هذه الفكرة، لا يعني بنظر فيبر أن المؤسسات السياسية الحديثة هي نتاج أو إثبات للتجربة الدينية. يرى فيبر أن الإتجاه نحو تأسس الحياة السياسية وولادة الإنسان السياسي الذي ينجز مهامه وفقاً لقواعد عقلانية تستند إليها المؤسسات الرسمية للسلطة يفضي إلى نزع الطابع الشخصي عن السلطة، وهذا ما يجعلها عصرية على الخضوع لأخلاق الأخوة. أضف إلى ذلك أن الحركة الإجمالية لوظائف السياسة الداخلية لأجهزة الدولة، تنتظم وفقاً لمقتضيات مصلحة الدولة. فبالرغم مما تمارسه السلطة السياسية من "سياسات إجتماعية" إستجابة لأخلاق الأخوة، فإن هذه السياسات تبقى محكومة بسقف محدود لا يغطي الجوانب الأساسية لسياسات الدولة، خاصة تلك المتعلقة بميدان السياسة الخارجية وما يتصل بها من دورات عنف خارجية وداخلية ملازمة لوجود كل جماعة سياسية⁶. بهذا المعنى، تتحول موضوعة المصلحة العليا للدولة إلى نقطة إرتكاز ثابتة، مع ما تقتضيه هذه المصلحة من إتباع قوانينها الخاصة في الداخل والخارج. فسعي الدولة لإمتلاك عناصر القوة والتهديد بإستخدامها يرتبط بعلاقات قوى السلطة، حتى عندما نعتبر أن هناك إمكانية لإيجاد معايير موضوعية لأي قانون. وبهذا المعنى فإن مصلحة الدولة تحدث قطيعة مع القانون الأخلاقي، ولهذا فإن الضمير الديني المنسجم مع نفسه ينظر إلى السياسة بإعتبارها وبحكم طبيعتها معطى غريب عن أخلاق الأخوة، وتزداد هذه الغربة كلما تعمق الطابع الوضعي والعقلاني للسلطة.

⁶ - M. Weber: Parenthèse théorique..., op. cit., p. 15.

تفضي آليات التحول إلى بروز روح الكراهية بين الدائرتين، ويزداد هذا التباعد قوة وجلاء عندما يبلغ كل منهما مراتب عقلانيته القصوى. ولا يغيب عن ذهن فيبر في هذا المورد الإشارة إلى تنوع المواقف الدينية من العمل السياسي، وذلك في ضوء درجة إنخراط منظماتها ضمن دائرة صراعات السلطة ومصالحها.

بموازاة ذلك يشير فيبر إلى أن ضمور وضعية أديان الخلاص والفضيلة، يؤدي إلى تراجع مكانة "أخلاق الأخوة" وذلك لصالح ما يسميه بالأخلاق "العضوية"، التي تمتلك بدورها عقلانيته الخاصة. ومفاد هذا النمط من العقلانية الخاصة بالتصور الديني العضوي للمجتمع، هو سعيها إلى فهم العالم بإعتباره وحدة تحمل بذاتها علامات الخطة الإلهية. غير أن ما يتفرع عن هذه العقلانية الخاصة من سيادة أخلاق إجتماعية عضوية، هو في منظور الأخلاق الدينية الإلهامية (أخلاق الأخوة)، تعبير عن عملية تكيف وخضوع لمصالح الشرائح الإجتماعية صاحبة الإمتيازات، وبالتالي فهي منظومة أخلاقية محافظة ومعادية لكل حركة تغييرية أو ثورية، ولهذا السبب فإن هذا المنحى يمثل معطى مدان وبعيد عن طريق الخلاص والسلام⁷. (الهندوسية: كمثال للأخلاق الإجتماعية العضوية).

تغطي جملة الإشارات السابقة إشكاليات العلاقة بين التجربة الدينية وسجلات العالم المعاش خلال المرحلة المؤسسة للمجتمع الحديث. إلا أن هذه التصورات مآلها التفكك والإندثار خلال المسار التاريخي المفضي إلى ترسخ بنى المجتمع الفردي الحديث. فصيرورة الحداثة الغربية بنظر فيبر لا تسير وفقاً لقوانين خطية تطويرية، سواء من وجهة نظر مثالية (جدلية الروح الهيجلية)، أو من وجهة نظر مادية (المادية الماركسية). أي أن كل شيء يجري كما لو أن المنطق الظاهري المؤدي إلى تعاظم سيطرة الإنسان على الطبيعة بواسطة الإنتاج، والسيطرة على الثروات يواكبه منطق خفي قوامه خضوع الإنسانية لأشياء العالم الخارجي. فمراكمة الثروة،

⁷ - M. Weber: Parenthèse théorique... , op. cit. , p. 18.

كوسيلة تكامل روحي في مراحل نشأة الحضارة الغربية المعاصرة، تتحول لاحقاً إلى هدف بذاتها، وذلك في إطار نسق إقتصادي مستقل تحكمه آليات الإستلاب.

بهذا المعنى فإن عقلنة العالم بمعنى ما، قد إفضت إلى عالم لاعقلاني بمعنى ثانٍ⁸، أي أن التقدم على خط العقلانية الأداة يواكبه عمليات تحول في سجل التجربة الدينية، يؤدي إلى تحول الدين إلى روتين يومي، وبالتالي إن إفساد جوهره عبر وسائل تحققه.

أمام هذا المسار التراجيدي لمسارات تطور الحضارة الغربية المعاصرة، يرى فيبر أن النقلة الأخيرة أمام واقع المفارقة الآفة الذكر، تتمثل في الدخول في مرحلة ثالثة والتي تندرج تحت عنوان ما أسماه "حرب الآلهة". حيث "تخرج الآلهة القديمة من قبورها وعلى شكل قوى لا شخصية لأنها فاقدة للمعنى وتسعى من جديد لإخضاع حياتنا لسلطتها في ظل إستئناف صراعاتها الأبدية"⁹. بهذا المعنى يختم فيبر دائرة الرؤية المتعلقة بمصير الحضارة الغربية، معتبراً أن المسيحية التي إستطاعت خلال ألف عام أن تؤسس لنمط خاص من العقلانية الدينية التي إستطاعت، عبر ما بنته من تصورات لعالم المعنى، أن تشكل إطاراً مرجعياً لمسار الحضارة الغربية، قد شارفت شمسها على الأفول، مفسحة المجال أمام إستعادة نموذج الشرك السابق للمسيحية لسيطرته وسيادته. بهذا المعنى فإن رؤية فيبر للحدثة تقدم إطاراً نموذجياً لتناقضات الحدثة باعتبار ما تنطوي عليه من إتجاهات متضاربة، ولهذا السبب فإن رؤية فيبر تشكل مادة غنية للتأويل والنقد في حقل الدراسات الفلسفية المعاصرة. كما لو أن كتابات فيبر نفسه ما هي إلا إرهابات فكرية تستبق "حروب الآلهة" التي توقعها لمصير الحضارة الغربية.

⁸ - Piere Bouretz: Les promesses du monde: philosophie de Max Weber, Gallimard, Essais, Paris, 1996, p. 88-89.

⁹ - Piere Bouretz: op. cit. p. 90.

التجربة الدينية

ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟

ميشيل بيترسن وآخرون*

في عقائد دينية مختلفة عدة لا يزعم الناس بأن لديهم تجربة مع الله فحسب، وإنما يشعرون بأن هذه التجارب تضيف معنى على حياتهم وتجعل لها هدفاً. ففي القرن الثامن قبل الميلاد عرض النبي اليهودي اشعيا Isaiah تجربته مع الله كالآتي:

((في السنة التي توفي فيها الملك عُزيا Uziah**، رأيت السيد جالسا على

* الفصل الثاني من كتاب: العقل والاعتقاد الديني، مقدمة في فلسفة الدين، تأليف: ميشيل بيترسن، ووليم هاسكر، وروس رايشنباخ، ودافيد باسنجر، منشورات جامعة أكسفورد، نيويورك، 1991، ص 13-30 من الطبعة الأولى. ترجمة: د. صلاح الجابري.

**عُزيا: اسم عبري معناه "يهوة قوة". والملك عزيا (783-742 ق.م) تولى الحكم وهو ابن ستة عشر سنة: تقول التوراة أنه بدأ حياته بالأمانة لشريعة الرب فأعطاه الرب أن ينتصر على الفلسطينيين والعرب والعمونيين، وبما أنه ملك وليس كاهن أو نبي فلا يحق له دخول الهيكل، لكنه ما أن قوي وعظم شأنه أراد أن يفرض سلطته على الكهنة فتعدى على حق من حقوقهم، فدخل المعبد وقدم البخور في الهيكل، وعاقبه الرب، كما تقول التوراة، بالبرص، فعزل عن المجتمع، وأمسك أبنة يوتام بزمام الحكم بعده. ينظر: الكتاب المقدس - العهد القديم - سفر أخبار الأيام - الاصحاح السادس والعشرون، الآيات أو الأسطر 1-24. (المترجم).

عرش عال ومجيد، وقد ملأ طرف ردائه المعبد. يوجد فوقه ملائكة لكل واحد منهم ستة أجنحة... ينادي أحدهم الآخر: ((قدوس، قدوس، قدوس هو الله المطلق، تسبح بمجده الأرضين جميعاً))... ((ياويلي!!)) بكيت. ((أأكون مفلساً لأنني إنسان ذو شفاه غير نظيفة، وأعيش فيما بين أناس ذوي شفاه غير نظيفة، وقد رأت عيناى الملك، السيد المطلق))¹.

واحدة من أكثر التجارب حول الله شهرة وجدت في كتابات اللاهوتي المسيحي الإفريقي الجنوبي (1354 - 1430): كنت أسأل نفسي تلك الأسئلة [”لماذا لا أضع حداً لخطاياى القبيحة في هذه اللحظة؟“]، وبينما كنت أبكي بأسى بالغ في قلبي، سمعت صوت طفل يغني في بيت مجاور. لم أستطع أن أميّز ما إذا كان صوت صبي أو صبية، لكنه أخذ يردد مرة بعد أخرى عبارة ((خذه وأقرأ، خذه وأقرأ)). حينئذ رفعت بصري، وفكرت بجد فيما إذا كانت هناك لعبة من نوع ما اعتاد الأطفال أن ينشدوا كلماتها بهذه الطريقة، لكنني لم أستطع التذكر إنني سمعتهم من قبل. كبحت جماح دمعي واستويت واقفاً، حدثت نفسي بأن هذا يمكن أن يكون فقط أمراً إلهياً بأن أفتح كتابي المقدس وأن أقرأ المقطع الأول الذي ستقع عليه عيناى.² بعض الخبرات أقل اعتماداً، أو لا تعتمد، على المعطيات الحسية ولكن مع ذلك تشترط التركيز على الحياة الإنسانية، كما موضَّح عن طريق الوصف الآتي لإدراك الذات الكلية Universal self:

لا يُدرك بالبصر، ولا حتى بالكلام

ليس بأي أعضاء حسية أخرى، ولا الشدة، أو العمل.

¹Isa. 6: 1-3,5.(NIV).

²Augustine, Confessions, trans. R. S. Pine-Coffin (New York: Penguin Books, 1961), VIII, 12.

بطمأنينة المعرفة، تُظَهَّر طبيعة المرء.

بتلك الطريقة، بالتأمل، على أية حال، يدركه المرء

ذلك هو الكائن البسيط.³

كيف نفهم هذه التجارب؟ سنستكشف في هذا الفصل ماذا تعني التجربة الدينية، وما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية الموصوفة، وما إذا كان بإمكاننا استخدام التجربة الدينية لتسوية اعتقاداتنا الدينية.

أنماط التجربة الدينية

التجربة هي حدث يعيشه المرء (إما مشاركا أو مراقبا) وبواسطته يكون واعيا أو مدركا. على سبيل المثال، لكي نجرب الدورة العالمية لكرة المنضدة فأما أن نلعب فيها، أو نحضر ونشاهد اللعبة مباشرة، أو نراها أو نسمعها بواسطة التلفزيون أو الراديو. لدينا أنواع مختلفة من التجارب لكن ما يعيننا منها هو التجارب الدينية. نفهم التجارب الدينية على أنها تختلف عن التجارب الاعتيادية لأن موضوعها يسلم به المرء على أنه كائن أو وجود فائق للطبيعة (الله سواء في ذاته أو متجلّ في فعل ما)، كائن مرتبط بالله (تجلّ لله أو شخص مقدّس مثل مريم العذراء)، أو حقيقة ما مطلقة غير قابلة للوصف (مثل البراهما أو النيرفانا المطلقة الثلاثائية).

يجب أن نميّز بين امتلاك تجربة دينية والحصول على بصيرة دينية. تشترط التجربة الدينية، كما نستخدمها، مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، في حين لا تشترط البصيرة الدينية ذلك. على سبيل المثال، قد يبصر المرء بطريقة تكاثر الإثم ويقنعنا بوصفه لها، بأنه إذا لم تُزل الجذور السطحية للشجرة بشكل مستمر من التربة، فإنها

³MandukyaUpanisad, III, I, 8, in SarvepalliRadhakrishnan and Charles A. Moor, eds., Indian Philosophy(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), p.54.

ستنتشر بشكل تدريجي وتعيق نمو النباتات الخضراء. وعلى الرغم من أن فهما ما لله ضروريا من أجل فهم مفهوم الإثم (وهو فعل يعصي الله)، إلا أن الفلاح لا يحتاج إلى أن تكون لديه تجربة بالله ليحصل على هذه البصيرة الدينية. أعني قد يقدم حدث ما في تجربتنا الاعتيادية بصيرة بشرطنا الروحي أو علاقة الله بالعالم من دون أن تكون لدينا تجربة بالله في ذلك الحدث. وبالطبع يمكن أن تكون التجربة الدينية مصدرا للبصيرة الدينية. إن تجربتي كل من أوغسطين واسحق منحتاهما فهما بكل من طبيعة الله، وبخطيئة كل واحد منهما الخاصة. لكن التجربة بالله ليست أساسية للحصول على بصيرة دينية، في حين يشترط الحصول على تجربة دينية أن يكون الله أو الحقيقة المطلقة إما موضوعا للتجربة أو يُفرض موضوعا للتجربة.

لدينا تجربة بالله أو الحقيقة المطلقة بطرق متنوعة. يقترح ريشارد سوينبورن* Richard Swinburne خمسة أنواع من التجربة الدينية، صنفت استنادا إلى كيفية حدوث التجارب⁴. وهو يعتبر تلك الأنواع مانعة وجامعة لكل التجارب الممكنة.

1- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة التي تحدث عن طريق موضوع حسي

* أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد، ولد عام 1934، كان عضوا مؤثرا على مدى خمسين سنة في اللاهوت الطبيعي، عني بالحجج الفلسفية على وجود الله، كانت إسهاماته الفلسفية الأولى متخصصة في فلسفة الدين وفلسفة العلم. وقد أثار عمله المبكر في فلسفة الدين نقاشا واسعا، تناول في مؤلفاته موضوعات مهمة مثل أصل الإلحاد، وجود الله، والإيمان والعقل. عمل في جامعة هول Hull من 1964-1969، ثم من 1972-1996، وفي جامعة ماريلاند من 1969-1970، وفي جامعة كيل من 1972-1985، وفي جامعة أكسفورد من 1985-2002. وعمل في جامعات يل، وسانت لويس 2003، وفي جامعة منيسوتا عام 2006، وفي جامعة ستستون عام 2008. من مؤلفاته الحديثة: هل كان يسوع إلها؟ منشورات جامعة أكسفورد 2008. و"الإيمان والعقل" 2007، و"الوحي" 2005، و"وجود الله" 2004. ينظر: en.wikipedia/wiki/Richard_Swinburn. (المترجم)

⁴Richard Swinburne, The Existence of God(Oxford: Oxford University Press, 1979), pp.249-52.

ومشترك. على سبيل المثال، قد يرى شخص الله في تمثال، أو في الغروب، أو في المحيط. التماثيل أو الغروب ليست هي الله، لكن الله أو الكائن الفائق للطبيعة يتجلى من خلالها.

عبر الأراضي البيضاء، في البرك الثلجية، في الشفق، تحت السماء الغائمة... استمتعت بانتعاش تام.... في الخميلة حيث الشباب الأبدي. في مزارع الله تلك، وسلطان القداسة واللياقة، حيث تتحقق البهجة الأبدية... عدت نفسا بيضاء،... إذ غُسل رأسي بهواء بهيج، وارتقى في مكان لا متناه،... وتلاشت كل أنانية. أصبحت عينا شفافة؛ إنني لا شيء، وأرى كل شيء؛ لأن فيوضات الوجود الكلي تتدفق من خلالي، إنني مجرد جزء أو ذريرة من الله⁵.

2. التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع حسي عام وغير اعتيادي. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالمفارق للطبيعة Supernatural من خلال ظهور مريم العذراء في الكنائس أو في أكمة تشتعل من دون أن تحترق. أما وقد حافظ موسى على رعية أبيه وفق الناموس،... ظهر له ملاك الرب في لهب النار خارج غمرة الأكمة، رأى، وتعجب، أن الأكمة كانت تحترق لكنها لم تتأثر بالنار.... ناداه الله خارج الأكمة "موسى، يا موسى"⁶. الظهور شائع بين الناس، فالكثير من الناس يمكنهم (نظريا) ملاحظة ما حدث، وتحصل لهم معرفة بالله من خلاله. على أي حال إنه أمر غير اعتيادي، فالقليل منهم ادعى إنه شاهد مريم العذراء في الكنيسة، وموسى هو الوحيد الذي زعم إنه شاهد الأكمة تحترق من دون أن تلتفها النار.

3. التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص يمكن وصفه بلغة

⁵Ralph Waldo Emerson, "Nature", Essays and Addresses," Selected Writing of Ralph Waldo Emerson(New York: New American Library, 1965), p. 189.

⁶Exod. 3:1-4 (NIV).

حسية طبيعية. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالله في حلم أو رؤية، كما فعل بيتر Peter، الذي رأى أثناء الغيبوبة، رداء الكاهن وقد ملئ بحيوانات محرمة لحومها في الشريعة اليهودية هبطت من السماء⁷. الأحلام، والرؤى، والتعبيرات، وما شابهها، على الرغم من أنها موصوفة بلغة حسية، إلا أنها تحصل لشخص واحد فقط.

كنت جالسا في مصلى الكنيسة، وبينما كنت مستمتعا بهجة الصلاة أو التأمل، شعرت فجأة بنار مبهجة وغير مألوفة داخلي. وعلى الرغم من أنني كنت مرتابا لمدة طويلة حتى مجيئها، تعلمت بالتجربة بأن مصدرها الخالق وليس المخلوق، ومنذ اكتشافها لها أصبحت أكثر بهجة وممتلى الطاقة⁸.

4- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص لا يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. في هذه الحالة يشعر المرء أو يرى شيئا ما بحيث تحصل له خبرة به كموضوع يفوق الوصف ineffable. على سبيل المثال، علاقة تيريزا (1512 - 1582) بالخبرة الآتية: كنت مستغرقة في صلاة مبهجة في كنيسة سانت بيتر المجيد عندما رأيت المسيح إلى جنبي - أو بتعبير أفضل، أدركته، ليس بعيني الجسد ولا بعيون النفس كما أرى أي شيء. فكرت إنه كان قريبا مني تماما، وادركت إنه كان هو، وكما اعتقدت، كان يتكلم معي ... في كل الأوقات بدا لي أن يسوع المسيح كان إلى جانبي، لكن هذه المرة لم تكن رؤية خيالية، لا أستطيع أن احدد شكله: ما شعرت به بوضوح إنه هو الذي كان دائما على يميني، وشاهدا على كل شيء أفعله⁹.

⁷Acts 10:10-16(NIV).

⁸Richard Rolle, *I Sleep and my Heart Wakes*, in Elmer O'Brien, ed., *Varieties of Mystic Experience* (New York: Hold, Rinehart and Winston, 1964), p.161.

⁹E. Allison Peers, ed., *the life of Teresa of Jesus* (Garden City, NY: Image Books, 1960) p.249.

5. التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة من دون توسط أي موضوع حسي. وهي أن يدرك المرء الله حدسيا وبشكل مباشر. كتب المتصوف الغربي نيكولاس كوسا* (1401-1464): لكنني أدرك، ليس بعيني اللامعتين، اللتين انظر بهما الى هذا التمثال خاصتي، وإنما بعيني عقلي وفهمي، الحقيقة الخفية لوجه الله، والذي هو متعين هناك، وراء العتمة والتحديد. الوجه الحقيقي لله متحرر من أي تحديد، إنه مطلق لا كمي ولا كيفي، ولا هو في زمان أو مكان، إذ هو الصورة المطلقة، وجه الوجوه¹⁰.

هذا النوع من التجربة الدينية غالبا ما عبرت عنه بشراء الحالات التأملية العالية للهندوسية والبوذية: بالنسبة للشخص الذي دخل في الغيبوبة الأولى انقطع عنه الصوت؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثانية توقف لديه التفكير والتأمل؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثالثة توقف لديه الشعور بالمتعة؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الرابعة، توقف لديه الشهيق والزفير، والشخص الذي دخل في عالم المكان اللامتناهي توقف عن إدراك الشكل؛ والشخص الذي دخل في عالم الوعي اللامتناهي توقف لديه إدراك عالم المكان اللامتناهي، والشخص الذي دخل في عالم العدم توقف لديه إدراك عالم الوعي اللامتناهي¹¹.

ربما القليل من التجارب تقع بشكل واضح ضمن هذا النوع المفترض. على

* كاردينال في الكنيسة الكاثوليكية في ألمانيا، فيلسوف، ولاهوتي، وقاضي، ورياضي، وفلكي. يعد واحداً من أشهر النشويين والانسكلوبيديين في القرن الخامس عشر. يحضى اليوم بالتقدير لإسهاماته الروحية والعلمية والسياسية في التاريخ الأوروبي، وبضمنها أعماله الصوفية أو الروحية حول "الجهل المكتسب"، وأفكار رياضية عبر عنها بعدد من المقالات، بالإضافة إلى إسهامه في النزاع القوي بين روما وألمانيا حول دول الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

¹⁰Nicholas of Cusa, The Vision of God (New York: Frederick Ungarm 1960) p.23.

¹¹Samyutta-Nikaya, XXXVIIm 115, in Henry Clarke Warren, ed., Buddhism in Translation (New York: Atheneum, 1973), p.384.

سبيل المثال، تبدأ التجربة التأملية لنيكولاس بتمثال أوصنم icon، في حين أن التجربة التامة بالله ليست حسية. ولذلك فإن محاولة وصف كل تجربة أقل أهمية من فهم طبيعة التجربة الدينية بشكل عام. الملاحظة المهمة هي أن التجارب الدينية متنوعة، ويجب على طلابها أن يعتنوا بتنوعها لا أن يتجاهلوه.

لكن هذا يقودنا الى سؤالنا التالي: ما التجربة الدينية؟ وبشكل أكثر تحديدا، ما حقيقة نوع التجربة الدينية؟ أقرحت في هذا الصدد ثلاث امكانيات تفسيرية.

1- التجربة الدينية بصفتها شعورا

في كتاباته المؤثرة في القرن التاسع عشر اعتقد فردريك شلاير ماخر* 1768 - 1824 بأن التجربة الدينية ليست تجربة عقلية أو معرفية وإنما هي ((شعور أو ارتباط كلي بمصدر أو قوة مطلقة متميزة عن العالم))¹². إنها تصديق ذاتي وذات طبيعة

* فيلسوف ألماني ولد عام 1768 في بريسو في ألمانيا. وبسبب نزعه الشكية اتجه إلى جامعة هيل الأكثر ليبرالية، ثم اجتاز امتحاناته الثيولوجية في برلين عام 1790. وخلال هذه الفترة انشغل بدراسة ونقد فلسفة كانت في عدد من المقالات رفض فيها مفهوم كانت عن الخير الأقصى. ورفض مسلمات كانت عن الحياة التالية للنفس وعن الله، وطور نظرية مضادة لكانت حول الحتمية السببية للفعل الإنساني وعلاقتها بالمسؤولية الأخلاقية. واهتم بدراسة ونقد سبينوزا أيضا وعدل في مقالاته من الواحدة عند اسبينوزا. في عام 1796 التقى في برلين بـ ويلهلم شليجل، وتأثر بالحركة الرومانسية هناك. وفي عام 1799 نشر أهم أعماله في فلسفة الدين بعنوان: حول الدين: خطابات للمثقفين المنكرين. وفي السنة ذاتها نشر مقالا عن وضع اليهود في بروسيا، ومقالة نقدية عن اثروبولوجيا كانت. وفي عام 1811 أختير عضوا في أكاديمية العلوم في برلين. وأثناء عضويته حرر عددا من المقالات أهمها في الأخلاق، وأخرى عن فكرة لايبنتز عن اللغة الكلية. وفي عام 1821-1822 نشر مؤلفه الكبير في علم اللاهوت المنهجي: الإيمان المسيحي. وفي عام 1829 نشر رسالتين مفتوحتين حول مؤلفه ذاك (عنونهما إلى صديقه لوك) ناقش فيهما مسائل أساسية في فلسفة الدين وعلم اللاهوت، وتوفي في عام 1834م. ينظر: en.wikipedia/wiki/Friedrich_Schleiermacher (المترجم)

¹²Friedrich Schleiermacher, The Christian Faith (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), p. 17.

حدسية لا تتوسطها المفاهيم والأفكار والاعتقادات، أو الممارسات. ولأنها تجربة شعورية، تفوق الإدراكات المفهومية، فلا يمكننا وصفها. إنها تجربة شعورية وليست معرفية.

أثرت هذه الرؤية في العديد من المفكرين، من ضمنهم رودلف أوتو** (1869 - 1937). يعتقد أوتو أن هناك بعدا لله يمكن معرفته عن طريق العقل. على سبيل المثال، نستطيع أن ننسب لله صفات مثل الروح، والقصد، والإرادة الخيرة، والقدرة المطلقة، والوحدانية. ((تشكل تلك الصفات جميعا مفاهيم واضحة ومحددة: إذ يمكن أن تكون مفهومة عن طريق العقل؛ ويمكن تحليلها بالفكر؛ وهي تقبل التعريف أيضا))¹³. مع ذلك فيما يتعلق بالطبيعة الأعمق لله - قداسته - لا يمكن معرفة الله عقليا؛ لأنه غير قابل للوصف. يجب أن نعرف قداسة الله بشيء يتجاوز العقل، أعني بالشعور Feeling.

التجربة الدينية هي خبرة شعورية، أو على الأرجح، تركيب من المشاعر، وهذا الشعور يحصل بأشكال عدة: قد يأتي الشعور بـ [بالسر الأعظم] متدفقا أحيانا مثل تيار لطيف يتخلل العقل بمزاج هادئ ذي مقام أعمق. وقد يتجاوز ذلك إلى تحديد أكبر وإلى موقف ثابت للنفس، ويستمر، كأنه اهتزاز واهتياج مثير... وقد يبرز للعيان في شكل ثوران مفاجئ من أعماق النفس مع نوبات واضطرابات، أو يؤدي إلى إثارات

** لاهوتي ألماني ومتخصص في علم الأديان المقارن. ولد في بين قرب هانوفر، درس في جامعتي إيرلانج وغوتنجن حيث قدم أطروحته عن فهم مارتن لوثر لروح القدس، وكتابه الرائع عن كانت. في عام 1906 حصل على الأستاذية، وفي عام 1910 حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف من جامعة غايسن، وفي عام 1915 أصبح أستاذا في جامعة برسلو، وفي عام 1917 درس في المدرسة اللاهوتية في جامعة ماربورغ، ثم أصبح واحدا من أشهر المحاضرين الكاثوليكين في العالم. في عام 1929 تمرض في ماربورغ وتوفي بعد مرضه بثمان سنوات. من أهم مؤلفاته "فكرة المقدس" منشورات جامعة أكسفورد. (ينظر المصدر السابق نفسه). (المترجم).

¹³Rudolf Otto, The Idea of The Holy (London: Oxford University Press, 1958), p.1.

أكثر غرابة، وإلى نوبات سكر، وتحول، وإلى نشوة.¹⁴ يرى (أوتو) أن الله يتجلى في ثلاث انماط من الشعور. فهناك الشعور بالارتباط - فنحن مجرد مخلوقات، ((غارقين ومحجوبين بعدمنا الخاص في مقابل الكائن الذي يفوق المخلوقات جميعا))¹⁵. وهناك الشعور برهبة دينية وبكائن فائق القدرة سابق على السر الأعظم *Mysterium tremendous*. فنرتعد ونرتجف أمام بصيرة الله. أخيرا لدينا شعور بالانجذاب نحو كائن متعال يسحرنا¹⁶.

إن الزعم بأن ((الشعور هو المصدر الأعمق للدين))¹⁷ يستلزم أن التأمل الفلسفي واللاهوتي مصادر ثانوية، خارج نمو المعرفة، وعندما لا تكون هناك تجربة دينية، لن يوجد لاهوت أو فلسفات دينية.

المشكلة الأولى التي تواجه هذا التحليل للتجربة الدينية هي انه من الصعب أن نفهم كيف يوِّلد المرء اعتقادات دينية معرفية حقيقية، كما هو موجود في اللاهوت وفلسفة الدين، بعيدا عن المشاعر غير المعرفية. وإذا كان كل من المجرب والتجربة غير قابلين للوصف، وإذا كانت التجربة في الأساس تفوق الإدراكات المعرفية، فما الحقائق الدينية التي تنتج عنها؟ وتستوي المحاولات لوصف التجربة عن طريق افتراض مسبق مناظر بأن الحدث يمكن أن يكون مفهوما معرفيا، لأن المرء يمكنه أن يدرك أي النظائر ملائمة للتجربة وأياها ليست ملائمة.

¹⁴Otto, p.12.

¹⁵Otto, p.10.

¹⁶Augustine, I, 1; C. S. Lewis, *Pilgrim's Regress* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmann, 1958).

¹⁷William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: New American Library, 1958), p.329.

الاعتراض الثاني هو أن المدافعين عن هذه الرؤية أساءوا فهم طبيعة المشاعر والعواطف. فالعواطف ليست أكثر أصالة من الاعتقادات أو السلوك. وبالفعل، كما تفعل الاعتقادات والأفعال، تعتمد العواطف على مفاهيم. فالعواطف تتشكل جزئياً عن طريق مفاهيم وأحكام. فالقول بأن مفهوماً يكون عاطفة هو القول بأن تلك العاطفة لا يمكن أن تتعين من دون الإحالة إلى ذلك المفهوم.... فمن أجل تعيين عاطفة من الضروري تعيين نوع الشعور، وموضوع العاطفة والأسس العقلية التي يسوغ المرء بها العاطفة. نستطيع القول الآن أن من بين تلك الأسس توجد اعتقادات المرء التي تخص أسباب حالته¹⁸.

ولكن إذا كانت المفاهيم تتكون جزئياً من عواطف، فلا يمكن للتجربة الدينية أن تكون منفصلة بشكل كامل عن التجربة المعرفية.

التجربة الدينية بصفاتها تجربة إدراكية

الرؤية الثانية ترى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. يعتقد وليام ألتون* (1921 ... William Alston) أن للتجربة الدينية بنية الإدراك ذاتها¹⁹. وتوجد في

¹⁸Wayne Proudfoot, Religious Experience (Berkeley: University Of California Press, 1985), pp.87, 108.

* فيلسوف أمريكي ولد عام 1921، له إسهامات مؤثرة في فلسفة اللغة، والإبستمولوجيا والفلسفة المسيحية. حصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو. تدور أفكاره حول المذهب الأصولي، والجوانية مقابل البرانية، وأفعال الكلام، والقيمة الإبستمولوجية للتجربة الصوفية، وعد من الفلاسفة التحليليين. ساهم في إصدار مجلة "الإيمان والفلسفة" وإنشاء جمعية الفلاسفة المسيحيين. ويعد ألتون أحد أبرز الذين ساهموا في تطور الإبستمولوجيا المجددة. وفي عام 1979 أصبح رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، وعرف على نطاق واسع كأحد الشخصيات الأساسية في فلسفة الدين في نهاية القرن العشرين. وفي عام 1991 اختير عضواً في الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم. توفي في الثالث عشر من سبتمبر عام 2009. ينظر: en.wikipedia.org/wiki/William_Alston (المترجم).

¹⁹William Alston, "The Perception of God," Topics in Philosophy 16, no.2 (Fall 1988).

خبرتنا الحسية الطبيعية كما في رؤيتنا للقطعة - ثلاثة عناصر: الشخص الذي يرى القطعة (المدرّك)، والقطعة التي وقعت عليها الرؤية (الموضوع المدرّك)، وظهور القطعة (الظاهرة). وبالمثل، يعتقد أن هناك ثلاثة عناصر في التجربة الدينية، المجرّب، والله الذي هو موضوع التجربة، وظهور أو حضور الله للمجرّب. هناك كثير من النقاش الفلسفي المكثف يتعلق على نحو دقيق بطريقة تحليل الإدراك. وعلى نحو خاص نشأت أسئلة تتعلق بمراحل الظاهرة. لكن هناك اتفاق عام على أن في الإدراك تحضر الموضوعات ذاتها لنا بطرق تمكننا من معرفتها. وعلى نحو مشابه في التجربة الدينية يقدم الله نفسه بطرق تمكننا من معرفته ومعرفة أفعاله.

قد يعتقد المرء بأن من الغريب أن نفهم التجربة الدينية على أنها نوع من الإدراك. يبدو هناك اختلافات مهمة بين الخبرة الحسية أو الإدراكية الاعتيادية والتجربة الدينية. فالإدراك الحسي خبرة عامة، في حين أن التجربة الدينية أقل عمومية، وربما خاطئة، لأن التجربة الحسية تثمر مقداراً كبيراً من المعلومات عن العالم، في حين تنتج التجربة الدينية معلومات أقل بشكل واضح عن الله؛ لأن كل البشر لديهم القدرة على الإدراك الحسي، ولكن يبدو أن الكثير منهم ليس لديهم القدرة على التجربة الدينية. على أي حال لا تبين تلك الاختلافات أن للتجربة الدينية بنية لا تشبه الإدراك. لسبب واحد، فلا تكرار التجربة ولا كمية المعلومات التي تنتجها تخبرنا أي شيء عن بنيتها. فضلاً عن ذلك هناك العديد من الناس، مثل العمي أو الصم، لديهم قابليات حسية وإدراكية محدودة، لكن هذه الحقيقة لا تثير الشك حول الاعتقاد بأن الرؤية أو السمع هو شكل من الإدراك. على نحو مشابه، إن حقيقة كون الكثير من الناس ليس لديهم تجارب دينية لا يدحض الزعم القائل بأن بنية التجربة الدينية هي شكل من أشكال الإدراك.

على أي حال، هناك اختلاف واحد ذو مغزى يزعم أنه يبيّن خطأ الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. إنه يُعنى بطبيعة الظهور أو الحضور الإدراكي (الظاهرة). الإدراك الاعتيادي هو إدراك حسي، لأن الموضوع

المدرّك يقدم نفسه بصفته يحمل خصائص حسية معينة. على سبيل المثال، الرحلة التي أمامي تبدو بنية اللون، وصلبة، ومستطيلة الشكل، وخشبية. لكن أولئك الذين لديهم تجارب دينية يرون بأن ما يدركونه - أعني الله - يحمل خصائص إدراكية غير حسية. الخصائص التي يجربونها في الله هي الخير الإلهي، القوة، الحب، الهيمنة، واهب القوة. وكما لاحظنا سابقاً، في بعض الأحيان يكون للتجربة الدينية محتوى حسي، لكن عندما تحدث، غالباً ما ينشأ المحتوى من تلك الموضوعات التي تتوسط التجربة (على سبيل المثال، غروب الشمس، والتماثيل) وليس من موضوع التجربة (الله)²⁰. لكن خصائص غروب الشمس هي ليست خصائص الله. المشكلة إذن هي: إذا كانت خصائص الموضوع المدرّك على نحو مزعوم (الظاهرة) مختلفة جداً في حالة التجربة الدينية. أليست بنيتها مختلفة أيضاً لأن من الخطأ أن نفهم التجربة الدينية كشكل من أشكال الإدراك؟

يسلم أليستون بأن الكيفيات المدرّكة من التجارب الدينية بالله - صفات من قبيل القوة، الجمال، الخير - هي ليست حسية. بعض تلك الصفات، على سبيل المثال، تُعنى بتصرفات ومواقف موازية لأفعاله. على أي حال، بالنسبة لأليستون لا يعني ذلك إن تلك الصفات لا يمكن أن تكون مضمون الإدراك. وهو يميّز بين الكيفيات الظاهرية (الطريقة التي يبدو لي فيها شيء ما للحظة) والكيفيات الموضوعية (تصرفات الموضوع المنظور إليه بطريقة معينة في ظروف معينة). ويزعم أليستون أننا عندما نصف موضوعاً في خبرتنا يحيل وصفنا بشكل متكرر إلى خصائصه الموضوعية وليست خصائصه الظاهرية. فنحن لا نصف الموضوع عن طريق التصريح بالكيفية التي يظهر فيها الشيء في تلك اللحظة، وإحصاء المعلومات الحسية التي نتسلمها - على سبيل المثال يظهر لي بيتي اصفر داكن، وفاقد البياض، اصفر

²⁰If The religious experience is of an embodied personage such as Jesus or the Virgin Mary, The problems developed here do not arise, for presumably their appearances would have sensory content.

مظلم في الظلال، وسقف أقل من منحرف؛ وهلمّ جرًا. إذا فعلنا هذا، فإن وصف الموضوع في كل تجربة سيكون واسعاً بشكل غير محدد (من أجل تأمل خصائص المعلومات الحسية المدركة) وفريد أيضاً (مادمت، أدرك بيتي، على سبيل المثال، تحت ظروف عدة غير محددة ومن زوايا عدة غير محددة) لأننا لا نستطيع أن نشكل مفاهيم قابلة للاستخدام انطلاقاً من تلك النماذج المتنوعة. والأحرى إننا غالباً ما نتحدث عن الخصائص الموضوعية أو الظاهرية للشيء باستخدام مفاهيم تشبيهية Comparative concepts. أعني، إننا نصف موضوع التجربة بالقول أنه يبدو لنا كما نتوقع أنه يبدو تحت شروط عادية. وفي وصف البيت الذي أراه، غالباً ما لا أصف كيف يبدو في تلك اللحظة المحددة؛ والأحرى أقول أنه يبدو كما يبدو بيتي تماماً تحت ظروف عادية.

وبأسلوب مشابه، إن صفات مثل القوة، الخير، والحب وصفت باستخدام مفاهيم ليست ظاهرية أو حسية وإنما مفاهيم تشبيهية، إنها تشخص الطريقة التي من المتوقع أن يظهر فيها الله تحت شروط معينة. وإذا وصفت تجربتنا بالله باستخدام مفاهيم تشبيهية، سيكون هناك تواز دقيق بين الطريقة التي نعبّر بها عن الأشياء أو الإدراك الحسي والطريقة التي نصف بها إدراكنا لله. تماماً كما إننا نصف بشكل متكرر إدراكنا للأشياء ليس باستخدام مفاهيم ظاهرية، وإنما باستخدام مفاهيم تشبيهية - على سبيل المثال، عن طريق بيان أن ما ندركه يشبه القطة، وما نشعر به يشبه وجه الوسادة الأملس، وما نذوقه يشبه الحلوى، كذلك تسجيلاتنا لتجربتنا عن الله تستخدم مفاهيم نسبية وليست ظاهرية، طبعاً لا يزال هناك سؤال يتعلق بالخصائص الظاهرية التي تصف تجربتنا بالله، لكن صاحب التجربة الدينية لا يحتاج إلى تحديد هذا لأنه ليس من الشائع بالنسبة للأشخاص أن تكون لهم خبرات إدراكية عن الأشياء من دون أن يكونوا قادرين على تحديد الخصائص الظاهرية التكوينية المطلوبة. لكننا نعرف كيف تبدو البيوت، والسيارات، والأشجار في ظروف عادية؛ لأننا نستطيع أن نقدم وصفاً ظاهرياً ملائماً.

والخصائص الموضوعية على نحو التحديد هي أيضا ظاهراتية. كيف يعرف أصحاب التجربة الدينية الطريقة التي يظهر فيها الله في ظروف اعتيادية، ماداموا غير قادرين على تقديم وصف ظاهراتي؟

يقترح أُلستون بأن خبرتنا بالناس الذين هم أكثر أو أقل خيرية تعطينا فكرة ما عما يشبه التجربة بالله الخَيْرِ التي تبين خيريته. ولكن هل أن معرفة كيفية سلوك الناس الأخيار يعطينا توقعًا عن الكيفية التي يجب أن نجرب بها خيرية الله؟ هنا مرة أخرى علينا أن نتحرك من النقطة الأولى للمقارنة التي تنطوي على معلومات حسية (كيف يتصرف الناس الأخيار) إلى النقطة التي تفتقر إليها (كيف يفعل الله). ألسنا غير مستعدين أن تكون لدينا فكرة ما عن الشروط الظاهرية التي بناء عليها تكون لدينا تجربة بالله من أجل أن نتوقع الكيفية التي يُظهر فيها الله خيريته تحت ظروف عادية؟ تلك على نحو دقيق الأسس التي بناء عليها نعرف، على سبيل المثال، ما الذي تشبهه الوسادة، عندما نقول بأن هذا الموضوع الذي أمامنا يشبه الوسادة. وباختصار، إن غياب المفاهيم الظاهراتية في التجارب حول الله يثير أسئلة حول ما إذا كانت التجربة الدينية هي نوع من التجربة الإدراكية.

إن السؤال المتعلق بالكيفية التي يظهر فيها الله يثير مشكلة ثانية. فبينما هناك اتفاق عام يتعلق بالإدراك الحسي البشري، ونستطيع أيضا أن ندقق صحة أي إدراك خاص عن طريق الإشارة إلى تجارب إدراكية أخرى، تقدّم التجارب الدينية تنوعا كبيرا، إذ إنّ صحة أي تجربة خاصة لا يمكن إثباتها بسهولة. التجارب الدينية مشروطة بتأملات دينية وثقافية متميزة، إلى حد أن ما يدركه الناس في أديان مختلفة يختلف على نحو واسع. الحقيقة النهائية Ultimate Reality في التجارب الهندوسية تختلف جدا عن الله في التجارب المسيحية. لكننا لا نستطيع أن نثبت أيهما الأصح باستقلال عن الأنظمة الدينية المميزة.

لا يعني هذا بالضرورة أن التجربة الدينية ليست تجربة إدراكية؛ فهي قد تعني فقط إن التجارب الدينية تكون أكثر انفتاحا على التفسير الفردي. سنعود الى هذه المشكلة، في نهاية هذا الفصل، عندما نستكشف السؤال عما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية، وفي الفصول اللاحقة.

3- التفسير المتعالي للتجربة الدينية

المدافعون عن الرؤية الثالثة يرفضون الفرضية التي تفسر التجربة الدينية بصفاتها تجربة إدراكية. أن تدعو تجربة بأنها إدراك يستلزم ليس وعي الشخص بالحدث فقط (شيء ما يجب أن يكون حاضرا أو ظاهرا للمدرك)، وإنما يتطلب أيضا وجود سبب التجربة. فمن أجل أن تكون تجاربنا بالفعل ادراكات، يستلزم وجود الموضوع المدرك وأن يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في تجربتنا له. على سبيل المثال، القول بأن الشخص يرى القطة يتضمن حقيقتين: إن هناك قطة، وإن القطة هي سبب رؤية الشخص لها. فإذا كانت القطة غير موجودة ولم تكن سببا للإدراك، إذن لا نقول بأن الشخص يدرك أو يرى القطة، بل الأحرى انه يتوهم قطة أو يدرك شيئا ما خطأ على انه قطة.

إذا كانت التجربة الدينية من نوع التجربة الإدراكية، يجب أن تصدق عليها الشروط ذاتها. أعني إذا كانت التجربة الدينية هي تجربة إدراكية، يجب أن يوجد موضوع الإدراك وان يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في إدراكنا له. الآن، إذا ركزنا انتباهنا على كيفية تفسير الأشخاص لتجاربيهم (الذي يدعى وصفا، ظاهريا)، فلا يعد مشكلة أن يستخدموا نموذج الإدراك لفهم التجربة الدينية. ويظهر في فهم صاحب التجربة للتجربة شرط سبب التجربة. ويؤمن هؤلاء الأشخاص بأنهم أدركوا الله بالفعل، فعله، أو كائن ما مرتبط به. مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، بالنسبة لهم، هو جزء من التجربة الدينية التي تحصل لهم.

على أي حال، لوصف التجارب الدينية بشكل موضوعي كتجارب إدراكية سنكون مقيدين جدا في ذلك، وإذا أردنا أن نكون ليبراليين في السماح للناس من اعتقادات متنوعة أن تكون لهم تجارب دينية، فإن هذه الصياغة تحيلنا إلى الاعتقاد بأن الموضوعات أو أسباب التجارب الدينية تلك موجودة بالفعل. أعني، إننا لا نستطيع أن نسلم بأن شخصا ما لديه تجربة دينية من دون التسليم بوجود الله أو الحقيقة المطلقة. لتجنب هذه النتيجة غير المرضية، يقترح واين بروتفوت* (1939) (.... Wayne proudfoot بأن تشخيصنا للتجربة الدينية يجب أن يكون واسعا كفاية ليسمح لشخص آخر أن يسلم بأن للناس تجارب دينية يصفونها عن طريق الإيمان بأنهم قد حصلت لهم تجربة بشيء ما فائق للطبيعة، من دون أن يسلموا جدلا بوجود ذلك الشيء الفائق للطبيعة.

التجربة الدينية إذن هي تجربة يفسرها الشخص الذي حصلت له بأنها تجربة دينية. وإن التسليم بتجربة على أنها دينية يعني أن الذين حصلت لهم التجربة يعتقدون بأن التفسير الطبيعي للتجربة غير كاف، وإنها يمكن أن تفسر فقط عن طريق الاعتقادات الدينية²¹. على سبيل المثال، الأشخاص الذين يزعمون أنهم حصلت لديهم تجربة بالله سيرفضون أي محاولة لوضع سبب التجربة في العمليات الاستيعابية لديهم، أو عواطفهم، أو انجازاتهم المرغوبة، أو تحت عتبة الوعي لديهم. وبالنسبة

* أستاذ علم الأديان في جامعة كولومبيا، ولد عام 1939م. حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد عام 1972. وهو أستاذ متخصص في فلسفة الدين تعنى دراساته بفلسفة الدين المعاصرة، والتجربة الدينية والتصوف، والبراجماتية الكلاسيكية والمحدثة، والفكر البروتستانتى الحديث. ألقى محاضراته حول الفكر الديني الأوربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقدم نظريات وطرق لدراسة الدين وفلسفة الدين، والبراجماتية والدين. من مؤلفاته "الله والنفس"، و"التجربة الدينية"، يعنى حاليا بالبراجماتية والفكر الديني الأمريكي. نشر مقالات حول جارلس بيرس و وليم جيمس، ويعمل حاليا على كتاب حول هذا الموضوع.(المترجم).

²¹Proudfoot, pp.176-88.

لهم، أنها يمكن أن تفهم فقط على أنها خطاب إلهي موجه إليهم، أو مقابلة الله لهم وجها لوجه.

طبقا لهذه الرؤية، إذن من المهم أن نميّز وصف التجربة عن تفسير التجربة. ففي وصف التجربة يكون مظهر الموضوع مطلوبًا. لا يمكن للتجارب الدينية أن توصف بمعزل عن أنظمة الاعتقاد التي لدى صاحب التجربة، بضمنها اعتقادهم بوجود موضوع التجربة. وهذا يعني أن وصف التجربة الدينية سيشتمل على وصف سببي للحدث الذي يستحضر وجود الفائق للطبيعة، على سبيل المثال، لا يستطيع المرء أن يصف التجربة التي حصلت لأوغسطين من دون الإشارة إلى اعتقاده بأن الله موجود ويمكنه أن يتصل بهذه الطريقة. التجربة الدينية، بهذا المعنى، لا يمكن أن تُرد إلى أي نوع آخر من التجربة؛ لأن عمل ذلك يعد تحديدا خاطئا للتجربة. وسيكون الحال، بأن الأوصاف العلمية (سواء كانت أوصاف العلوم الطبيعية أو الاجتماعية) غير ملائمة لوصف التجربة، إذ بينما يحاول العلم أن يفسر الخبرة بموجب أسبابها الطبيعية، تشترط التجربة الدينية تفسيرًا فائقًا للطبيعة كجزء من وصفها.

على أي حال، حقيقة أن أصحاب التجارب يفهمون تجاربهم بموجب الفائق للطبيعة لا يعني أن لديهم حقا تجربة بالفائق للطبيعة، أو أنه ليس هناك تفسير طبيعي مناسب لتجربتهم. فقد يكون ما حدث هو انه، وبعيدا عن أي نشاط أو قصد إلهي، إن الطفل الذي بالجوار كان يمارس لعبة تتضمن أغنية خاصة - ((خذ واقرأ)) - كجزء منها. على أي حال، عندما يكون هذا صحيحا، فانه لا يجعل تجربة أوغسطين أقل دينية. إنه يعني ببساطة أن ما سُلم به على انه سبب نهائي - الله نفسه - قد لا يكون هو سبب التجربة. بتعبير آخر، يمكن للتجربة أن تكون تجربة دينية حقيقية بسبب موقعها في نظام الاعتقاد على الرغم من عدم وجود موضوع فائق للطبيعة مدرك. المفهوم من كل ذلك أن أصحاب التجربة يفسرون تجربتهم عن طريق مقولات ومعتقدات تتعلق بالفائق للطبيعة.

كل تجربة تتحقق عن طريق مفاهيم ومعتقدات وتشكل عن طريق لغة. وعندما تحصل للمجربين تجربة فإنهم يعينون تلك التجربة على أساس مجموعة ما من المفاهيم والقواعد. ليست هناك معلومة غير مفسرة حصلت بالتجربة ومن ثم فسرت لاحقاً. والتجربة ذاتها جزء لا يتجزأ من تفسير ما للعالم ومن تعهد ما بمجموعة معينة من الاعتقادات والممارسات الدينية. على سبيل المثال، يسلم المتصوفة بالاعتقاد بأن تجربتهم الدينية بالله غير قابلة للوصف ومن ثم تزودهم بالمعرفة عن الله؛ وما لم تنجز التجربة تلك المعايير فهي ببساطة ليست تجربة صوفية. وهذا يعني أنه لن يكون هناك وصف فردي للتجارب الدينية. وستكون هناك تفسيرات هائلة، كل واحدة تعكس بنية اعتقاد المدرك.

لكن كيف نستطيع أن نقيّم ما إذا كان الشخص لديه تجربة حقيقية؟ فإذا كانت التجربة الدينية تشكل عن طريق مفاهيم واعتقادات الشخص، كيف نستطيع تحديد الوصف – الطبيعي أو الفائق للطبيعي – الذي يقدم أفضل تفسير؟ كان (برودفوت) Proudfoot محققاً عندما ناقش بأنه، على الرغم من أن الطرف الخارجي (جيني jane) يجب أن تصف التجربة التي حصلت لجوي (joe) عن طريق اعتقادات جوي حول العالم وبموجب سبب التجربة، لا تحتاج (جيني jane) أن تصادق على تلك الاعتقادات. دعنا نفترض ان (جيني)، بصفتها طبيعية، لا تؤمن بالله. ألن يكون فرض أنظمة اعتقاد جيني الخاصة على تفسيرها لتجربة جوي joe مجرد بنى اعتقاد متجاوزة، إلى حد أن المرء لا يستطيع مطلقاً أن يقرر أي تفسير – طبيعي أو فائق للطبيعي - هو التفسير الصحيح؟ يصبح هذا واضحاً عندما يحدد (برودفوت) للمحلل مهمة محاولة البحث عن سبب كون الناس الذين لديهم تجارب دينية يفهمونها كما يفهمونها ويؤكدون بأن ((مانريده هو تفسير ثقافي أو تاريخي))²². هذا التحديد لمهمة المحلل يولد السؤال المتعلق باطار التفسير المناسب للأحداث الذي يقدمه

²²Proudfoot, p.223.

نظام الاعتقاد، إذ لماذا يجب أن يفترض المرء بأن التفسير التاريخي أو الحضاري يتناسب مع تلك الرؤية أكثر من التفسير الفائق للطبيعة أو اللاهوتي؟.

الاجابة الوحيدة هي إننا نستطيع أن نقيم حقيقة مزاعم التجربة الدينية ضمن أنظمة اعتقاد خاصة فقط. أعني، إن تفسير التجربة يجب أن ينسجم جوانبا مع مجموعة من الاعتقادات والمفاهيم التي يستخدمها صاحب الخبرة. ولكن سيصبح من المستحيل بعد ذلك بالنسبة للأشخاص ذوي نظام اعتقاد يختلف عن صاحب التجربة الدينية أن يقيموا الادعاء claim، لافتقارهم لمجموعة الاعتقادات والمفاهيم الخاصة التي يستخدمها صاحب التجربة، فهم ليس في وضع يمكنهم من تقييم التفسير المعطى من قبل صاحب التجربة.

هل هناك جوهر مشترك في التجربة الدينية؟ هل للتجربة الدينية جوهر عام؟

الاختلافات حول كيفية فهم التجربة الدينية طرحت مسألة أساسية، نوقشت كثيرا. فمن جهة هناك من يعتقد بأن كل التجارب الدينية تشترك بشيء ما. وهذا يتضح بشكل خاص، طبقا الى بعض المفكرين، في التجارب الصوفية، التي تشمل على وعي مباشر وغير استدلالى بواقع ما، يتجاوز تباين الذات والموضوع. يحقق المتصوف وحدة مع الواقع سواء ابستمولوجيا (عندما لا يوجد تمايز بين الذات والموضوع في التجربة) أو انطولوجيا (عندما لا يكون هناك تمييز حقيقي بين المجرب والموضوع). هذه التجربة يمكن أن تفسر فقط لاحقا من خلال استخدام مقولات ومفاهيم عقلانية، ولكن عمل ذلك يخرق عادة عدم قابلية الخبرة الأصلية للوصف.

الرأي القائل بأن هناك جوهرًا مشتركًا للتجارب الدينية - جوهرًا يتجاوز حدود الأديان المختلفة، والملل، والثقافات - يوجد لدى كتاب من أمثال وليم جيمس (1842 - 1910) William James وولتر ستيس (1886 - 1967) Walter T. Stace. اهتم ستيس بالتجارب الصوفية بشكل خاص. كان هدفه أن يقدم وصفا

موضوعيا ظاهراتيا للتجربة الصوفية. ويلاحظ بأن على المرء أن يكون دقيقا في التمييز بين التجربة وتفسير التجربة. يقدم التفسير من أجل تمكين الشخص من فهم التجربة وايصالها. يريد ستيس أن يثبت الوصف المحض للتجربة ذاتها. ويحصي سبع معالم دقيقة لجوهر التجربة الدينية:

1- الوعي التوحيدي The unitary consciousness، الوحدة الواحدة، الفراغ الخالي، الوعي المحض.

2. لامكانية، ولازمانية.

3. الشعور بالموضوعية أو الواقع.

4. السعادة، والسلام، وهلم جرا.

5. الشعور بالقداسة، المقدس، أو الله.

6. المفارقة (أو التناقض الظاهري).

7. تدرج المتصوفة بعدم قابلية خبرتهم للوصف²³.

لكن، قد يسأل المرء، ألا يستحضر هذا التصنيف تفسيرا، وبشكل خاص عندما يتحدث ستيس عن الوحدة The one، أو الفراغ The Void (بالأحرف الكبيرة) كصفات أساسية لهذه التجربة؟ يجب ستيس بأن على المرء أن يميز مستويات التفسير: "إذا كان المتصوفة يصفون التجربة بـ ((وحدة غير متميزة ولا متباينة))، فإن

²³W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (New York: Macmillan, 1960), pp.131-32.

I have given the characteristics of his introvertive type. The extrovertive type differs slightly in items 1 and 2, but he considers this type to be a lower level, an "incomplete kind of experience."

هذا مجرد وصف يستخدم كلمات تصنيفية فقط قد يعتبر تفسيراً من مستوى أدنى. لكن هذا يكون أكثر دقة مما هو ضروري عادة، مادام لأغلب الأغراض هو مجرد وصف فقط. وإذا كان المتصوف يقول بأنه لديه تجارب بـ ((وحدة صوفية مع خالق الكون)) فإن هذا تفسيراً من مستوى أعلى مادام يشتمل على إضافة فكرية أكثر اتساعاً من مجرد التسجيل الوصفي²⁴.

وجهة نظر ستيس هي أن الخصائص السبع السابقة خصائص وصفية محضة. ويدخل التفسير متأخراً، في محاولات تعيين الوحدة، على سبيل المثال، مع إله المسيحية أو الهندوسية.

على أي حال، إن التسليم بوجود تفسير في الوصف الأساسي ولو من مستوى أدنى، يكون حتمياً في الجدل الذي يدرك فيه المرء جوهر كونيًا عابراً للثقافة. يصبح هذا واضحاً عندما يقترح ستيس، في التمييز بين التجارب الصوفية الانبساطية والانطوائية، إن النوع الانطوائي هو النوع الأكثر اكتمالاً من النوع الانبساطي، ما دام ((الوعي أو الذهن خاصة أعلى من الحياة))²⁵. والحديث عن الخصائص وتقييمها هو لتقديم تفسير للعناصر المهمة جداً للجوهر المزعوم. لنأخذ الموقف المخالف، يجادل ستيفن كاتس* (1944 -) Steven Katz بأنه ليست هناك تجربة تحدث من دون توسط مفاهيم واعتقادات. فكل تجربة تعالج من خلال الاعتقادات، والمقولات

²⁴Stace, p.37.

²⁵Stace, p.133.

* فيلسوف وعالم يهودي، يشغل مدير مركز إيليا وايسل للدراسات اليهودية Elie Wiesel for Judaic Studies في جامعة بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية. ولد في 12 آب (أغسطس) من عام 1944 في مدينة نيوجرسي الأمريكية. حصل على الدكتوراه من جامعة كيمبردج في لندن عام 1972م. مؤسس اليهودية الحديثة، ومن المنظرين المدافعين للمحرقة اليهودية، نشر عنها كتباً ومقالات، وأصدر موسوعة الهولوكوست عام 1990، كما أصدر مجلة اليهودية الحديثة عن جامعة أكسفورد. (المترجم).

المتعلّمة، والنظام الفكري للمجرّب. وحتى الوعي الذاتي Self-consciousness. نموذج التجربة الحدسية - هو نتاج استدلال. وبالتالي، إن الاعتقادات الثقافية والدينية هي شرط الخبرة الدينية، الى حد أن الأشخاص في عقائد دينية مختلفة لهم تجارب مختلفة في الواقع باختلاف عقائدهم. ليست هناك تجربة دينية واحدة، بل مجموع من التجارب المتنوعة. ويلجأ (كاتز) إلى تقليده اليهودي لدعم أطروحاته: كل تلك الاعتقادات الاجتماعية - الثقافية (اليهودية) وممارساتها الملازمة لها ... تؤثر بشكل واضح على الطريقة التي ينظر فيها المتصوف اليهودي إلى العالم، والإله الذي خلقه، والطريقة التي توصل إلى هذا الإله، وما المتوقع عندما يصل المرء أخيراً إلى هذا الإله. أعني بذلك، إن الحياة الداخلية للمتصوف اليهودي تتخللها منذ الطفولة فصاعداً صور، ومفاهيم، ورموز، وقيم أيديولوجية، وسلوك متبادل ولا يوجد سبب للاعتقاد بأنه سيهملها في خبرته. والحقيقة أن تلك الصور، والاعتقادات، والرموز، والسلوكيات تحدد التجربة التي يرغب بها، والتي تحصل له بالفعل، بعد ذلك، ستكون مشابهة لها.

ذلك يعني أن اعتقاداتنا المسبقة، المصاغة بالتفاعل مع اعتقادنا الديني، تشكل تجربتنا الدينية عن طريق إنجاز مخطط تكون الخبرة بموجبه مدركة ومفهومة.

لثبيت هذا الموقف، لاحظ وظيفة مرشدي gurus ومعلمي التقليد الصوفي. الحكمة المناسبة افترضت من قبل مجموعة صغيرة من الاتباع، مقادين عن طريق قطب أو معلم يجبرهم بطرق معينة على إنجاز هدف مرغوب فيه. ومن هنا تكون التجربة الصوفية ذاتها مشروطة بطرق واعتقادات غرست من لدن المعلم. وإن بلوغ البصيرة الصوفية الحقيقية يجاز، وإن لم يكن محتماً، من لدن القطب The master.

إذن كيف يفسر المرء أوصاف التجربة الدينية المتشابهة ظاهرياً المفترضة من قبل ستيس؟ أولاً يؤكّد (كاتز) بأن التشابه ظاهري فقط. وعلى الرغم من أن أوصاف التجارب تستخدم نفس المصطلحات، ليس هناك من سبب للاعتقاد بأن

للمصطلحات المعنى نفسه في كل التقريرات الوصفية. إن شخصين من اعتقادين مختلفين، على سبيل المثال، يصفان تجربتيهما بأنهما متناقضتان ظاهريا لا يعني أن التجربتين متناقضتان ظاهريا بنفس الطريقة، أو أن المحتوى نفسه يرتبط بعلاقة من التناقض الظاهري. وبالفعل أن مصطلحات التناقض الظاهري وعدم القابلية على الوصف تفيد في ((حجب التجربة عن البحث وتضفي الغموض عليها أيا كانت الالتزامات الانطولوجية التي لدى المرء، بدلا من أن ((تقدم معلومات تجعلها قابلة للمفارقة)). ثانيا، إن المصطلحات المستخدمة لوصف التجربة عامة جدا وغامضة، إلى حد أنها تفشل في أن تصف بعناية التجارب الدينية التي تزعم أنها تصفها. عندما يفترض وليم جيمس بأن كل تجربة صوفية توصف بعدم قابليتها للوصف وذات صفة عقلية، لم يحدد ما إذا كانت عدم القابلية للوصف هي نفسها في كل العقائد وما إذا كانت الخاصية العقلية لها المحتوى نفسه في كل العقائد.

إن المزاعم الصادقة للبوذية المادياميكا Madhyamika Buddhism، مع تأكيدها على فراغ الواقع، تختلف بشكل بارز عن المزاعم الحقيقية للمسيحية حول الله وعلاقته بالعالم الذي خلقه. الحقائق في الحالتين لا يمكن أن تكون متماثلة.

إن الفناء كليا في المنزل الالهي لهنري سوسو... مفقود كليا في إله المسيحية، وفي ((الابونيشاد)) المعبر عنها بكلمة ساتيام Satyam، الحقيقة. إنها تتضمن هذا العالم الكلي: إن مبادئ هذا العالم الكلي، إضافة إلى ((بعد الفناء)) في البوذية تنصوي كلها تحت تلك الأوصاف الظاهرية الواسعة ((للحقيقة))، مع ذلك، يتضح أن إله سوسو Suso المسيحي لا يشابه ((الفناء)) البوذي، وإن خبرة الدخول في المنزل الإلهي لا تشابه فقدان ذات الفرد في ((الفناء)) البوذي. ويصبح واضحا للتفكير ان الكيانات الميتافيزيقية المختلفة يمكن أن توصف عن طريق عبارات متشابهة إذا كانت تلك العبارات غير محددة كفاية.

لم يستمر تحليل كاتس Katz من دون اعتراض. النقد الأول هو أن رؤيته لا يمكنها وصف بعض المعالم الأساسية للتجربة الصوفية. يدعي المتصوفة بأنهم قادرون على تحقيق وضع يفقدون به الوعي الذاتي والوعي بالأشياء. اليوغا، على سبيل المثال، تتأمل أشياء متنوعة، مثل موضوعات طبيعية، وأشياء حسية، والنفس، وأخيرا الوعي. وتدرجيا يصلون الى حالة السامادي Samadhi، وهي شكل من التركيز الداخلي يُستبعد فيه تدريجيا كل مضمون للوعي - الوعي بالفوارق بين الموضوعات الإدراكية، وبالحالات الداخلية مثل المتعة، والوعي بذات المرء ككيان متميز، والوعي بموضوعات التأمل بصفقتها متميزة عن ذات المرء، أو الوعي بالوعي ذاته بشكل تام. في الحالة الحدسية الأخيرة يتحد الماضي، والحاضر، والمستقبل في وعي محض.

البلوغ التام للوعي المحض يتحدى تحليل كاتز. للوصول الى التنوير، غالبا ما يعين المتصوفة طريقا أو مجموعة من الوسائل ينسون فيها بشكل مقصود أو يحصرون بين هلالين، خبراتهم السابقة ومقولات الفهم. تعين اليوغا، على سبيل المثال، ثمانية طرق أو أنواع للممارسة موجّهة نحو إدراك الوعي المحض. تشتمل تلك الطرق على نهج حياة قائم على الكبح الذاتي والامتناع (الامتناع عن الزواج، وعن السرقة، وعن الظلم)، وعلى عادات أخلاقية (الرضا، التكفير عن الخطيئة، والدراسة)، وممارسة وضعيات جسدية، السيطرة على التنفس، التركيز على الأشياء، والتأمل. يحقق اليوغي في النهاية وعيا خالصا، تكون فيه كل المقولات، والأفكار، والمدخلات الخارجية منسية. الطرق المستخدمة، مثل التركيز على موضوع خاص لفترات طويلة، أو في حالة بوذيي الزن، والتأمل في اتجاه واحد، سبق وان طبقت في المختبر. المجربون الذين كانت عيونهم معرضة لمجال غير نمطي فقط لم يروا عدم رؤيتهم لشيء، بل وصفوا نهاية الرؤية، ((الاختفاء الكامل لإحساس الرؤية لفترات زمنية قصيرة)). باختصار إذا كان النسيان وما شابهه ممكنا، وإذا كان المتصوف يستطيع أن يصل إلى حالة الوعي الخالص الذي لا يوجد فيه موضوع ولا محتوى وعي، إذن يجب أن يعاد النظر بأطروحة كاتز. ومادامت كل الخصائص

والخبرات يتم تجاوزها، إذن لا يوجد شيء في الحالات الصوفية العليا يكون مشروطا بمقولات مفهومية أو خبرات مسبقة. على أي حال إن مسألة الجوهر المشترك للتجربة الدينية حُلَّت، وكلا الرؤيتين أثارتا سؤالاً جدياً آخر حول التجربة الدينية. وإذا كان كاتز مصيباً بأن تنوع التجربة الدينية ليس عظيماً جداً فقط، بل مشروطاً باعتقادات المجرب السابقة، فما الذي يخبرنا به هذا حول موضوع التجربة والاعتقادات المؤسسة على هذه التجارب؟ هل تستطيع التجربة المشروطة بمفاهيم سابقة أن تقدم أساساً صلباً للاعتقادات الدينية؟ إذا صدق الصوفي بأن الوعي الخالص يقدم اعتراضاً على هذه الفرضية، ولكن إذا كانت الاعتراضات حالات فاقدة للمضمون، كيف تستطيع أن تقدم أي أساس صلب للاعتقادات الدينية؟ باختصار، هل يجب علينا أن نتوقع من التجربة الدينية أن تسوغ الاعتقاد الديني؟

هل تسوغ التجربة الدينية الاعتقاد الديني؟

يعتقد بعض الناس إن التجربة الدينية تلعب دوراً مهماً في تسويغ الاعتقادات الدينية التي يتمسكون بها. لكن ذلك يعتمد جزئياً، على كيفية تشخيص المرء للتجربة الدينية.

أولاً، يعتقد (شلايرماخر) بأنه إذا سلمنا بأن التجربة الدينية هي شعور، فبإمكاننا ليس فقط توليد بنية الاعتقاد الديني اعتماداً على المشاعر، وإنما يمكننا أن نسوغها عن طريق المشاعر أيضاً. لكن هل يمكن للمشاعر أن تسوغ الاعتقاد المعرفي؟ تنشأ الصعوبة من الزعم بأن كلا من الله (بصفته متعالياً)، وتجربتنا به (بصفتها شعوراً غير مؤلّف من اعتقادات ومفاهيم) غير قابلين للوصف ineffable. لكن من أجل أن يكون للتجربة دلالة معرفية يجب أن تتخللها اعتقادات ومفاهيم معرفية.

يواجه (أوتو) مشكلة مشابهة. فهو يسلّم بأن الصفات المفهومية للكائن المقدّس ليست ((مفاهيم فكرية حقيقية، بل نوع من المادة الايضاحية للمفهوم فقط)). وهو يدعو المفاهيم المستخدمة لوصف التجربة بالرموز IDEOGRAMS - نظائر غير

مكتملة مشتقة من تجربتنا الاعتيادية. ومن ثم تستلزم مفاهيم معينة ملائمة للدلالة على الكائن المقدس. ولتمييز ما تستلزمه تلك الرموز عما لا تستلزمه يتطلب نظاما مفاهيميا ما يمكن أن يفهم من خلاله الكائن المقدس. ولذلك فتجربة الله يجب أن تنطوي على مضمون عقلي ما.

باختصار يواجه الذين يصفون التجربة الدينية بصفقتها شعورا مأزقا حقيقيا. فاذا كانت التجربة الدينية غير قابلة للوصف، فلا يمكن استخدامها أساسا تسويغيا للاعتقادات، إذ ليس فيها مضمون عقلائي يقدم ذلك الأساس. وإذا كانت التجربة ذات مضمون عقلائي فلا يمكن ان تكون مستقلة عن التفسير العقلاني أو مستثناة من النقد العقلاني. فأولئك الذين يفهمون التجربة الدينية على أنها مجرد شعور لا يمكنهم الاقتراب منها بكلا الطريقتين.

ثانيا، افرض أن شخصا ما يصف تجربة دينية كما في الطريقة الثالثة من طرق تفسير التجربة الدينية السابقة - أعني، التجربة التي يعتقد المجرب بأنها لا يمكن تفسيرها بأسباب طبيعية. إذن التعيين الدقيق للتجربة كتجربة يشترط أن المجربين لديهم اعتقادات محددة حول ما يسلمون به بأنه سببها. إذ إن تعيين السبب جزء من وصف التجربة. ومن ثم لا يمكن أن تستخدم التجربة الدينية لتسويغ الاعتقاد بوجود السبب. وهذا سيدخل النقاش في دائرة: فالتجربة هي تجربة دينية لأن شخصا ما أدركها بصفقتها مسببة من قبل الله؛ وإن ذلك الشخص لديه سبب جيد للاعتقاد بأن الله موجود بسبب تجربته الدينية.

الحجة هنا مشابهة للحجة الشائعة المتعلقة بما يمكن ان تبينه المعجزات وما لا يمكن أن تبينه. فاذا حَدَدَت المعجزات على أنها أحداث مصدرها الله، إذن لا يمكن أن تستخدم كدليل على وجود الله. فيجب ان يكون وجود الله مسلما به مسبقا من أجل تحديد التجربة بصفقتها تجربة اعجازية. وعلى نحو مشابه، اذا تم تحديد التجربة الدينية بموجب سبب فائق للطبيعة، فلا يمكن استخدام تلك التجربة لتسويغ

الاعتقاد بذلك السبب. يعني هذا إن التجربة الدينية ذات معنى إلى حد أنها تجد موقعها ضمن رؤية عالمية دينية خاصة. فالتجربة معنى لأن الشخص لديه مسبقاً مجموعة من المعتقدات من بينها الكائن الفائق للطبيعة. والكائن الفائق للطبيعة غير مستدلّ عليه من التجربة أو ثابت بالتجربة، بل هو جزء من تفسير التجربة، ولذلك فهو فرض مسبق.

لكن ربما كان هذا الحكم مستعجلاً جداً. فبناء على هذه الرؤية، التجربة يسلم بها على أنها تجربة دينية عندما يعتقد المجرب بأن المرء لا يمكنه أن يفهم أو يفسر التجربة بعيداً عن الكائن المتعالي. وإذا كان الأمر هكذا، إذن هناك على الأقل تفسير واحد للحدث الذي يبدو للوهلة الأولى غير معقول ويشترط وجود الله. وهذا لن يحول دون امكانية أن شخصاً آخر ربما يكون قادراً على تقديم تفسير طبيعي متكامل للحدث. على أي حال، الكثير من التجارب يمكن أن تفسر على نحو مقنع بالاحتكام إلى الكائن المتعالي، والكثير من تلك التجارب ينسجم مع بنية اعتقاد منطقي، ومن المحتمل كثيراً أن يكون هذا التفسير صحيحاً. أعني، الوصف الأكثر منطقية، والأكثر احتكاماً إلى الكائن المتعالي يفسر تجارب معينة، وسيقع عبء الاثبات الأكبر على الشخص الذي يرفض حقيقة التجربة ليثبت بأن الله لم يكن هو السبب.

بتعبير آخر، إذا كانت حقيقة كون تجاربنا تعكس بنية اعتقادنا تعني أن تجاربنا لا يمكن أن تستخدم لتسوية اعتقادنا، إذن لا واحدة من تجاربنا يمكن أن تسوغ اعتقادنا، لأنه بناء على هذه الرؤية كل تجاربنا تستحضر بنيت اعتقادنا. يعني هذا أنّ تجربتي لرؤية القطة في الشجرة لا تسوّغ الاعتقاد بأن هناك قطة في الشجرة، لأنه سيفترض مسبقاً بأن هناك أشياء مثل القطة، والأشجار، والقطط في الأشجار. ولكن ما الذي يسوغ هذا الاعتقاد؟ هذه الرؤية ستجعل كل الاعتقادات التجريبية غير قابلة للتسوية.

أخيراً، يجادل أولئك الذين يسلمون بأن التجربة الدينية هي تجربة ادراكية بأن التجربة الدينية لا يمكن أن تستخدم لتسوية الاعتقادات الدينية. نحن نستخدم عادة ادراكاتنا لتسوية اعتقاداتنا حول العالم. على سبيل المثال، لدينا مسوغ للاعتقاد بأن هناك طائر أبو الحناء ROBIN على المرجة الخضراء عندما نشاهد طائر أبو الحناء على مرجة خضراء، وليس لدينا سبب للاعتقاد بأن الشروط الادراكية غير اعتيادية. على نحو مشابه، لدى الاشخاص المتدينين مسوغ للاعتقاد بأن الله موجود، يحبهم، ويستجيب لدعواتهم على أساس تجاربهم الدينية.

لكن أليس من الممكن أن نكون مخطئين في تجاربنا الدينية، وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكنها أن تقدم بينة لتسوية الاعتقاد الديني؟ بالطبع نحن يمكن أن نكون مخطئين، لكن هذا لا يتناقض مع تجربتنا الادراكية الطبيعية وليس كافياً لانكار كون التجربة تسوغ الاعتقاد الديني. عندما يقول شخص ما بأنه يرى طائر أبو الحناء في الخارج، نسلم عادة بأنه يوجد هناك طائر ابو الحناء يشاهده الآن. يدعو (سوينبورن) Swinburne هذا بمبدأ التصديق الساذج Principle of Credulity: عندما يبدو لشخص ما بأن شيئاً ما حقيقي، فمن المحتمل أنه كذلك، ما لم تكن هناك اعتبارات خاصة تضعف الاعتقاد. أعني إن الطريقة التي تبدو فيها الأشياء تقدم أسباباً جيدة للاعتقاد بأن هذه هي الطريقة التي توجد فيها الأشياء. لدينا مسوغ للتسليم بالاعتقاد ما لم تقدم اعتبارات مناقضة تلقي بظلال الشك إما على هذا الادراك الخاص، أو على الوظيفة الدقيقة لأدواتنا الادراكية بشكل عام. لا يعني هذا إننا لا يمكن أن نكون مخطئين في التجربة، بل يضع عبء البرهان على كاهل أولئك الذين يزعمون بأن التجربة ليست حقيقية.

وعلى نحو مشابه، ففي غياب الاعتبارات الخاصة ستفهم التجربة الدينية من قبل المجرب بصفتها تقدم أسباباً جيدة للاعتقاد بوجود الله أو الحقيقة المطلقة. وهذا لا يعني أن المجربين لا يمكن أن يكونوا مخطئين في اعتقادهم. ولكن مقارنة بالادراكات الاعتيادية، يكون للاشخاص مسوغ في توكيد اعتقادهم ما لم يعطوا سبباً

جيدا للتفكير بأن ذلك الاعتقاد يتعارض مع اعتقادات أخرى مسوّغة (على سبيل المثال، حول طبيعة وشخصية الله)، أو أن هناك عيبا في أدواتهم الإدراكية. لذلك تقدم التجربة الدينية تسويغا كافيا للاعتقادات بوجود الله. ولكن، هل يمكننا أن نقبل مبدأ التصديق الساذج؟ المشكلة الأولى هي بينما يوجد إجماع أساسي حول الطريقة التي نسجل فيها كلا من تجاربنا الإدراكية والاعتقادات بموضوعات التجارب تلك، يوجد اختلاف تام في التسجيلات المتعلقة بالخبرات الدينية والاعتقادات المبنية عليها. وكما لاحظنا سابقا، يقدم الأشخاص تفسيرات متضاربة للحقيقة المجربة. على سبيل المثال، يصف المسيحيون الله الذي يواجهونه على أنه ثالث ويميزونه واقعا عن أنفسهم، في حين يصف الهنود براهما Brahman بأنه الواقع الكلي ويصفون علاقة الذات (آتمان *atman*) بـ (براهما) على أنها علاقة ليست ثنائية .

هل يمكن أن تكون المنظورات الدينية تلك مُرضية كلها، وبشكل خاص إذا كانت تدعم اعتقادات متناقضة أو متضاربة جذريا؟ ربما أنها لا يمكن أن تكون مرضية، لكن هذا لا يلغي مبدأ التصديق الساذج. فالمبدأ لا يستلزم أن كل الإدراكات يجب أن تكون حقيقية. فعندما تقدم الإدراكات دليلا متضاربا *conflicting testimony*، يجب أن نتوجّه إلى تجارب وحجج عقلانية أخرى لاثبات صدق الاعتقادات المختلفة. أعني عندما تكون هناك تفسيرات مختلفة، فيجب تقديم اعتبارات اضافية تساعد على تقرير أيّ من التجارب الدينية تكون حقيقية. وعلى الرغم من أن التقارير تقدم أساسا كافيا لقبولها، فليس كل الاعتقادات المبنية على تلك التجارب تكون صادقة. وتاماما مثلما نشك أحيانا بالاعتقادات الإدراكية ذات الأسباب الجيدة، فإننا قد نفعل الشيء نفسه بالنسبة للاعتقادات المبنية على التجربة الدينية. وانسجاما مع اعتقادات أخرى مسوّغة حول الله والممارسات الدينية قد تكون تلك هي الطريقة الوحيدة لغربة اعتقادات قليلة يعدل عليها.

قد يتساءل المرء، على أي حال، عما إذا كان هذا الجواب ينصف تنوع الاعتقادات حول الحقيقة التي يزعم أنها مُدرّكة في التجربة الدينية. فإذا كان

أشخاص من تقاليد متنوعة يسجلون تجارب دينية، وإذا كانت تلك التقاليد تتضمن رؤى حول العالم متضاربة جذريا، فما التسوية الذي يمكن أن تقدمه التجربة الدينية لأي اعتقاد خاص؟ من الواضح ان نقاطا عدة بحاجة الى حل إذا قبلنا الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي تجربة إدراكية تسوغ اعتقادات دينية. ويحتاج مبدأ التصديق الساذج إلى أن يُبحث، فربما يُسأل، على سبيل المثال، عما إذا كان هذا المبدأ يطبق بالطريقة ذاتها على الاعتقادات الإدراكية كلها. بالاضافة إلى ذلك، إن دلالة اختلاف التقارير حول التجربة الدينية والاعتقادات المتضاربة التي تنشأ عنها يجب ان تكون معروفة. يفترض هذا أن تسوية الاعتقاد الديني يجب أن يُنجز من اتجاهات عدة، وسنعمل شيئا من هذا بتفصيل أكبر في فصول أخرى من هذا الكتاب.

الوحي واللغة الدينية

د . وجيه قانصو*

البحث في خصوصية النص القرآني، يستدعي أولاً البحث في طبيعة اللغة الدينية على وجه العموم، التي يتم من خلالها التعرف إلى خصوصية اللغة التي يُعبّر بها الله عن نفسه، ويكشف لنا عن ذاته ومشئته من خلال كلماته، وعلى خصوصية اللغة التي نُعبّرُ بها نحن البشر عن الله، والتعبير التي تختلج في داخلنا للكشف عن تجربة الاختبار معه.

إنه نظر في المنطق الذي يُنتجُ النص الديني ويخرجه إلى الوجود. سنتعرض في هذا البحث للفرق بين كلام القرآن ككلام الله وكلام البشر، والسمات الأساسية للغة الدينية التي تجعلها لغة غير اعتيادية، ثم سنعرض مجمل الأقوال والاتجاهات حول طبيعة اللغة الدينية التي يتم من خلالها التواصل بين الكائن المتعالي والبشر وبالعكس، على أن يتم التعرض لخصوصية النص القرآني في مبحث آخر.

* - باحث وأستاذ في الجامعة اللبنانية.

كلام الله وكلام البشر

كلام الله أداة سلطان، فكل شيء انتقل بكلمة الله الخلافة من العدم إلى الوجود: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" (يس: 82)، وأصبح الإنسان المخلوق بفعل كلمة الله، يُقَرُّ بأنه لا يملك شيئاً من نفسه وخاضع تماماً في كل شيء لقدرة الله. فالإيمان بالمخلوقية بواسطة كلمة الله يشدد على المسافة الشاسعة بين قدرة الله وضعف المخلوق. كما أن طابع الاقتدار في كلام الله يظهر أيضاً في تاريخ تدبير الله للعالم، حيث يعلن الله بكلامه عن مشيئته وينشئ أوامره وشرائعه، ليؤدي له المؤمنون الطاعة والاعتراف والإكرام والعبادة. بالكلمة يخلق الله العالم، وبالكلمة يبلغ الله قرارات مشيئته إلى الإنسان.

وقد استقرت الكلمة في تجربة النبي، بكل تأسيساتها وفعاليتها واختباراتها وإنجازاتها، على هيئة مدونات نصيَّة، كالكتاب والسنة، وأخذ المسلمون يتداولونها بتبجيل فائق وتقديس عال وطقوسية مُنظَّمة، وصاروا يقرأونها بطريقة ترتيل خاصة وانفعال وجداني وتوتر روحي، لتتخذ تلك النصوص مكانتها الأسمى من بين سائر النصوص، وليتفرد القرآن بموقعه ومكانته المميزة التي لا ينافسه عليها أي نص أو قول آخر، ولا يشاركه فيها أي كتاب آخر، ليكون هو الكتاب، كتاب الله الأوحد، وتكون الكلمة فيه كلمة الله، والقول فيه قول الله. فنسبة القرآن إلى الله، لا يعني أنه نزل بشيفرة خاصة به أو بهيئة نظم وتركيب غامضة أو سريَّة، تربك متلقيه، مستمعه وقارئه، وتحجب معانيه عن الفهم، بل نزل قرآناً عربياً مبنياً لكل من نطق بالعربية وعرف تراكيب العرب للجمل وطريقة تأليفهم للشعر والنثر والخطابة؛ فنجد النبي يبلغ القرآن بمادته الأولى التي أوحيت إليه، من دون أن يُرفقها بأي شرح أو تفسير. وكان عرب قريش يفهمون معاني الآيات والمغازي الحافة بها، لمجرد سماعهم الآيات تتلى عليهم أو تنقل لهم؛ فالقرآن نزل حاملاً صفة المُبين، أي الواضح

والظاهر، لكي يُفهم بذاته ويُتلقى تلقياً خاصاً ومتميزاً عن باقي النصوص والأقوال ومنها قول النبي¹.

أن يكون كلام الله كلاماً مبيناً، يعني أنه كلام مسكوب في قالب بشري حتمي. فالكلام الإلهي الذي لا ينطق بكلام البشر لا يصل إلى مسامعهم، وبدون أن يدلي بشرُّ كلام الله بكلمات بشرية، لما تمكنت كلمة الله من البلوغ إلى الإنسان، ولبقيت بعيدة عن الفهم. النطق بلسان البشر يعني إدخال الكلام الإلهي في دائرة الوقائع التاريخية المحسوسة، وهي الدائرة التي تنتمي إليها قسراً كل التعبيرات البشرية، ويعني أيضاً جعل قوانين الكلام البشري ينطبق قياساً على كلام الله، وأن يصنف كلام الله في مجموعة المفاهيم وأنواع التحقق الظاهرة في لغة البشر، التي يمكن البحث في قوانينها وقواعدها، بحثاً علمياً.

وإذا كانت العربية، هي وسيلة الاتصال والإيصال الممكنة بين الله وملتقى الوحي، والمشارك اللغوي بين القرآن وبين متلقيه، والمرجع المحوري في الفهم والإفهام، فإن هذا يثير معضلة منطقية وإشكالية عقلية، حول إمكانية تعبير اللامتناهي (الله) عن نفسه بتعابير متناهية وبصور لغوية متناهية ذات منشأ ومرجع بشريين، وحول صلاحية اللغة البشرية في التعبير عن معان غيبية لا تتسع لها قوالها، وأهليّة التعبير اللغوي في استحضار صور متعالية ما- ورائية ليست مندرجة ضمن التعبيرات اللغوية المحتملة. بعبارة أخرى، كيف يمكن للامتناهي أن يتكلم عن نفسه بلغة متناهية، وكيف يمكن التكلم عن الله اللامتناهي بتعابير متناهية؟

ولسنا هنا في موقع معالجة الإمكان العقلي لكلام الوحي والصلاحية المنطقية للتعبير الديني، فهذا خارج عن مجال بحثنا الذي يدور حصراً حول النص الديني

¹ ففي الآية: "ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين"، يا أيها النبي بلغ ما أنزل إليك من ربك، ما يوحى بالتمييز بين قول الله وقول النبي.

لجهة تشكله وطبيعته وفهمه. إلا أن إشكالية المفارقة بين المتناهي واللامتناهي، ظلت تُقلقُ متكلمي المسلمين قديماً وتلاحق فلاسفة ولاهوتيي المسيحية، حيث أدى المسعى الفلسفي والتسويغ اللاهوتي والكلامي، في إيجاد متنفس منطقي وإمكان عقلي للقول الديني، إلى البحث في أصل اللغة ومفهومها: أهي بتوقيف من الله أم هي ثمرة وضع بشري وخزان ثقافي لتجارب البشر²، وإلى النظر في طبيعة كلمة الله وميزتها فوق اللغوية، وفي خاصية التعبير الديني وآليات إنتاجه، والتعمق في التقنيات اللغوية والإجراءات الذهنية الخاصة في فهم النص الديني وتفسيره وتأويله. لذلك نجد أنه وعلى الرغم من أن أصل مشكلة اللغة الدينية نابع من محذور عقلي، فإن علاج هذه المشكلة جاء لغوياً ولكن بأدوات تحليل عقلية.

النتيجة التلقائية لتلك الإشكالية هي البحث في طبيعة اللغة الدينية، سواء أكانت لغة الوحي أي اللغة التي تكلم بها الله وعبر بها عن نفسه، أو اللغة التي عبّر بها عن الله بلسان النبي أو الرسول، أي اللغة التي تقع في طريق الوصل والاتصال بين الله ومخلوقاته. والبحث اللغوي هنا لا يذهب إلى التسويغ العقلي للتعبير الديني، ولا يذهب إلى إثبات عقلانية نص ديني ما أو تأكيد أنه وحي من الله، بل يتمحور البحث هنا حول التعرف إلى حقيقة نص ديني مُعطى، هو النص الديني المتداول بين المسلمين، القرآن الكريم بالخصوص، ويتركز في لغة هذا النص وبنيته الداخلية وآليات التعبير فيه ومنطق العلاقات القائمة بين جملة وتعابير ومقاطع وفصوله.

البحث في طبيعة اللغة الدينية لا يلغي حقيقة أن النص القرآني جاء بلغة العرب، أي باللغة التي اعتاد العرب التعبير عن أنفسهم بها، أو فهم الكلام بها، بل يحاول التعرف إلى منطق التعبير داخل تلك اللغة، وطرق تصوير المعاني عبرها، والمستوى

² دار نقاش بين المسلمين، حول ما للغة، أهي توقيف وإلهام من الله أم هي مواضعة وإصلاح بين البشر؛ فذهب الأشاعرة عموماً إلى الموقف الأول وذهب المعتزلة إلى الموقف الثاني. راجع كتاب المغني للقاضي عبد الجبار، باب التوحيد والعدل، مصر، 1965، ج. 5، ص. 160.

التركيبى والنظمى للكلمات والجمل والمقاطع، ويعمل على الكشف عن سر تمايزه وخصوصيته الذي يجعل منه "قرآناً عجباً" و"قولاً ثقيلاً" كما وصف القرآن نفسه. أي رغم تسليمنا بأن لغة العرب في قواعدها وإجراءاتها وقوانين إنتاجها وفهمها هي الأرضية التي استند إليها النص القرآني، أو النص النبوي، في تشكيله وتحققه، فإن هنالك منطقاً آخر ومستوى خاصاً من التأليف والتعبير والنظم داخل الوعاء اللغوي الواسع، جعل ذلك النص يصنف تصنيفاً خاصاً، ويُحدثُ الوقع النفسي والوجداني والروحي في قلوب متلقيه ونفوس قارئيه.

لا اعتيادية اللغة الدينية

البحث في طبيعة اللغة الدينية، يستدعي السؤال التالي: هل هناك لغة خاصة للنص الديني (القرآني أو الانجيلي مثلاً)، وراء اللغة الاعتيادية أو اللغة المشتركة التي نُعبّرُ بها عن مقاصدنا اليومية، تكون ذات منطق خاص، وبنية تركيبية مختلفة للتعبير عن مراد الله، وطريقاً لكشف الله عن ذاته أو مراده للبشر، تشكل بمجموعها مائزاً ذاتياً ومعرفياً للنص الديني، يصح معها اعتبار نص أو قول ما كلاماً لله؟ وهل يوجد نظام آخر ثانوي وراء نظام اللغة الأولي التي صدر بها النص أو الخطاب الديني، يكون التعرف إليه مدخلاً للكشف عن قواعد إنتاج هذا النص، وعن طبقة المعاني القابعة وراء المعنى الظاهر الذي تحيل إليه اللغة الأولى، بحيث لا يمكن فك رموز هذا النص أو الكشف عنها إلا بالتعرف إلى نظام تركيب خاص بالنص، ومنطق إحالة أخرى تتماشى وتنسجم مع فكرة تعالي النص الديني، وتتوافق مع طبيعة التجربة الدينية نفسها؟³ تتأكد صلاحية هذا السؤال حين ندرك المفارقة بين حسية

³ فكرة النظام الثانوي للغة النص الديني هنا، تشبه فكرة اللغات التي يتم ابتكارها من مادة اللغة العادية، ويتطلب فهمها كفاءة علمية إضافية إلى الكفاءة اللغوية. كلغة الهندسة الحديثة مثلاً، التي تستعمل قواعد تركيب لغوي بالاستناد إلى قواعد اللغات المشتركة بين الناس، ورغم ذلك فإن المتلقي العادي

اللغة الاعتيادية ومحدودية المعقول فيها، وبين تعالي المعنى المُعَبَّر عن مشيئة الله والمصوّر لكمال ذاته، أي إن لا اعتيادية اللغة الدينية، نابعة من لا اعتيادية التصورات الدينية، التي لا تتسع لها التعابير الاعتيادية النابعة من تجاربنا المحسوسة، والتي أشار إليها شلايرماخر، حين أثار الأبعاد اللاعقلية للدين، التي تتجاوز المجال الإدراكي للعقل، مُقترحاً في كتابه "حول الدين"، أن "الدين لا ينبع من قدراتنا العقلية، ولكن من اختبارات الكائن المحدود في مواجهته لمحدوديته وهشاشته وجوده"⁴. ويصف إيمانويل كانط محدودية اللغة الاعتيادية، وقصورها في التعبير عن مجال ما وراء الحس بالقول: "نحن حين نستعمل لغة غير مرتبطة مباشرة بالتجارب الحسية، نكون نتعامل مع أفكار تخمينية (Speculative) ولا يمكن اعتبارها معرفة عقلية"⁵؛ فاللغة المتداولة بيننا، تؤدي وظيفتها بالكامل حين نستعملها للتعبير عن تجاربنا وتصوراتنا الحسية والاجتماعية، فذلك أساس تكوينها، أما حين ننقل التعبير إلى ميدان تعبير وراء التجربة الحسية والاجتماعية، كأن نتكلم عن كلام الله ووحيه وتجربة الاتصال به وحالة الاختبار الذاتي معه، فإن اللغة المتداولة لا تعود مؤهلة للقيام بهذه الوظيفة، بل لا بد من ابتكار نظام تعبير آخر في التلقي والإيصال والاتصال، وممارسة انتهاك لأساليب التعبير المألوفة. كل ذلك يشير إلى أن لغة النص الديني، هي لغة أخرى قابضة وراء المتبادر والظاهر والمألوف، تأخذ اللفظ إلى أمكنة معنى أخرى من دون أن تلغي المعنى الحرفي أو المعجمي، وتدخله في شبكة انتظامات وإحالات جديدة تخلق في ذلك النص الجديد عالماً جديداً ومتعالياً يناسب تعالي وقداسية النص نفسه.

والقارئ العادي لا يمتلك الكفاءة اللغوية الكافية لفهماها أو النطق بها، لأن هنالك لغة فوق اللغة المشتركة، تجعل عملية إنتاجها منحصرة بالمنخرطين والناشطين في هذا الحقل الخاص.

Friedrich Schleiermacher, On Religion, Harper Torchbooks, New York 1958, ⁴

pp. 27.

⁵ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ص. 381-384.

القول بأن الخطاب القرآني صادر بلسان عربي مبين، لا يحجب وجود لغة ثانوية أو لغة ذات منطق خاص في إنتاج النص القرآني، لأن استعمال القرآن للسان العربي، لجهة تداوله للمفردات المألوفة، وتركيبه المتعارف للكلمات، لا يمنع وجود نظم آخر ذي منطق خاص يقف وراء الاستعمال المألوف للكلمات والتأليف المتعارف للجمل والعبارات، يكون قادراً على توليد معان ذات طبيعة متعالية ومفارقة، وعلى إثارة تصور بشري حول أمور الغيب، تعجز قواعد الاستعمال المألوفة، ومبادئ النظم المتواضع عليها عن تشكيلها أو إيصالها، لكونها – أي اللغة المتعارفة – ذات منشأ وجري حسي.

ولو سلمنا مع الجرجاني بأن إعجاز القرآن ليس في معانيه فقط؛ بل في نظمه وتراكيبه أيضاً⁶، ومع العالم اللغوي ساير بأن "اللغة ليست أداة ومحتوى فحسب؛ بل هي القالب الذي تُفصّل المعرفة على أساسه، والمنظم لتجربة الجماعة الذين يستعملونها"⁷، فإن عبارات وجمل القرآن ليست حاملاً مُكرهاً وآلياً للمعنى والفكرة، بل هي مُعبّر عن نمط تفكير ومنطق خاص في إنتاج المعنى، وإن النظم فيه ليس آلة لإيصال الفكر، بل هو ناظم للفكر نفسه، ومتحكم في مساراته، وضابط لتمظهراته. أي أن اللغة التي صاغ الله بها كلامه، ليست آلة لنقل فكره، بل هي فكر الله نفسه، وترمز إلى منطقته الخاص في التعبير عن مراده. إذ ليس المهم في الشيء الذي يقال يُقال (أو ماذا قيل) بل كيف يقال بها، وما "تريد قوله لا يكون في القول فقط بل في الطريقة التي تقوله بها"⁸.

⁶ يقول الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة: "والألفاظ لا تفي حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب".

⁷ Richard Sapir, Culture Language and Personality, University of California Press, Berkley, 1949. pp. 7-12.

⁸ دايفد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص. 30.

هذا ينسجم مع ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني، بأن نظم الكلام تجل لنمط تفكير وإنتاج خاص للمعنى عند المتكلم، وهو الذي يميز بين كلام وكلام، يقول الجرجاني: "لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقصر قوى نظرهم عنها، ومعلومات ليس في متن أفكارهم خواطرم أن تفضي بهم إليها، وأن تطلعهم عليها. وذلك محال فيما كان علما باللغة، لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة"⁹. عبارة الجرجاني الأخيرة بأن القرآن "يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهلها" يعني وجود لغة خاصة به تقف وراء نظمه الخاص، والتي لا بد من الكشف عنها، وعدم الاكتفاء باللغة العادية للوصول إلى مراد الله الذي لا يظهر من المعنى اللفظي للقرآن بل من خلال معنى معناه، يقول الجرجاني: "فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى؛ تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"¹⁰.

فالمعنى الأول هو ما يتبادر إلى الأذهان وفق الطرق المتعارفة للتعبير، أما الثاني فهو المعنى المُستنبط أو المُدرَك بعد اكتشاف منطق خاص لإنتاج الكلام، يذهب إلى ما هو أبعد من المعنى المألوف.

هذا يشير ولو إشارة بعيدة، إلى وجود لغة ثانوية أو عُلوية ذات منطق وقواعد تتفرد بهما بنية النص الديني، ويختص بهما انسياب المعنى وتدفعه داخل النص. ولا تكون تلك اللغة مُلغية للغة الأصلية، بل تكون الأولى بمثابة المادة الخام للثانية، وفي موقع المعطى البديهي الذي تُتلقى فيه كافة إجراءاته وإحالاته، باعتبارها ركيزة بناء للتكوين اللغوي الأعلى.

⁹ الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995.

¹⁰ المصدر نفسه.

وعليه فإن تعالي النص القرآني وخصوصيته ليستا فقط في المعنى المستقى منه، أو في الصور البيانية التي جهد العرب في وضع قوانينها، واكتشاف محتملاتها في النص القرآني، بل هي أيضاً في نظام لغة القرآن ومنطقها اللذين يتحكمان في إنتاج النص القرآني نفسه، ويحددان الطريقة التي يوصل الله بها معناه ومقصده، بل يرسم الكيفية التي ينتج أو يخلق الله فيها المعنى لنفسه ولغيره.

ويشير محمد أركون إلى أن اللغة الدينية، عبارة عن صياغة خاصة لمجال نشاط خاص، لم توضع اللغة الاعتيادية من الأساس للتعبير عنه، أو استيعاب حقائقه وتوصيل معانيه. يقول أركون: "اللغة الدينية هي مجمل التظاهرات والصياغات المعبرة للروح الدينية (من حركات وكلام وشعائر ثم فيما بعد من كتابة)، التي تترجم الروح بواسطتها علاقتها بالمطلق الذي تعيشه وتخون هذه العلاقة أيضاً". واللغة الدينية هي تعبير خاص عن مجال علائقي خاص، يتمركز حول علاقة البشر بالمطلق. ويرى أركون أن لهذه اللغة خصوصية، لا يمكن الدخول عليها من قواعد ومبادئ اللغة الاعتيادية، بل هي مجال غير مكتشف إلى الآن، وما تزال "تنقصنا الأسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوستيك) من أجل أن نحلل بدقة لغة كهذه. إن اللغة الدينية تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا، والتي تربط بين الأسطورة - المقدس - الخارق - للطبيعة - العجيب - المدهش - الغيب الخاص بالكائن المطلق".

وبناء على ذلك يستنتج أركون أن "للغة القرآنية سيميائيتها الخاصة، على مستوى بنيتها الكلية، أو على مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق القلب أو اللب والشعور من جهة أخرى، لكن الأهم من ذلك أنها تحول العالم إلى علامة دالة على المطلق، علامة كلية متجزئة إلى مجموعة من العلامات الفرعية (الآيات)، حيث تحيل اللغة القرآنية إلى بنية العالم تلك، عن طريق خلق حالة من الإبهار في وعي

المتلقي أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان.¹¹ بناء على ذلك ينفي أركون إمكانية اختزال اللغة الدينية إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات، أي باعتبارها لغة توصيل أو لغة أدبية؛ بل يرى أن خصوصية اللغة الدينية تتجلى في تجاوزها للغة التوصيل، لأنه عندما "يصلّي شخص ما بلغة دينية معينة، سواء أكانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل، أم أية لغة أخرى، فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها، بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، والتي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها، إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية".

كل ذلك يستدعي بنظر أركون البحث عن "السنية جديدة خاصة باللغة الدينية، ينبع من ذلك الإحساس بالحاجة إلى إعادة ترميم الثيولوجيا التي فقدت مكانتها، نتيجة هذا التنازع على المشروعية من جهة، والاعتماد على منهج علم أصول الفقه التقليدي من جهة أخرى".

حيث كانت مشكلة الفكر الأصولي بنظر أركون، أنه يتصور أن بإمكانه فك شيفرة اللغة الدينية، اعتماداً على علم النحو العربي، وعلم المفردات، والبلاغة وعلم المعنى، وهي، برأي أركون، "أدوات غير كافية على الإطلاق".¹² وعدم كفايتها نابع من أنها تجعل من قواعد الكلام الاعتيادي ووسائل التعبير عند العرب مرجعاً حصرياً في فهم وتفسير القرآن، الذي يتناول عوالم غيبية، ويؤسس لمناطق وعي لا يمكن للتعبير الاعتيادي استيفاء أوجهها ونقل حقائقها.

¹¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1998،

ص. 93-95.

¹² محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 187-192.

طبيعة اللغة الدينية

تبين لنا مما ذكرنا، أن بداية التعرف إلى نص ديني ما، هي في التعرف إلى اللغة التي أنتج فيها، والمنطق الذي يتحكم في تراكيبه ونظمه وصياغاته، وفي نظام العلاقة الخاص الذي جمع بين اللفظ والمعنى فيه. وهو المبحث الذي عرفنا إلى مفارقات اللغة الدينية، ويظهر خصوصية النص الديني التي تميزه عن نصوص الشعر والعلم والأدب والرواية والنثر وغيرها. وقد كانت هناك محاولات عدة في تصوير مفارقات اللغة الدينية، سنذكر أهمها تباعاً:

1. الحمل التماثلي (Analogous Predaction)

تُنسب فكرة الحمل التماثلي إلى القديس توما الأكويني، وتنطلق من أن استعمال الكلمات في المجال البشري يختلف عنه في المجال الديني، أي أن الكلمة الواحدة، التي نسند بها صفة إلى شخص أو شيء ما، لها استعمال مختلف عندما تستعمل في المجال الديني، وخاصة حين تُسند إلى الله. فعندما نطبق كلمة "خير" مثلاً على كائن مخلوق وعلى الله، فإنها لا تستعمل بمعنى واحد، لأن خيرية الله ليست مطابقة لخيرية الكائنات البشرية، ولكنها ليست مختلفة عنها في المطلق. ما يعني اتصاف كل من الخالق والمخلوق بالخيرية، لا يكون متساوياً، أو مطابقاً، أو متواطئاً بينهما، ولا يكون أيضاً مغايراً أو مشتركاً، ولكنه يكون تماثلياً أو تشكيكياً. والحمل التماثلي، يمكن أن يكون تنازلياً، عندما نطبق صفة أو قيمة بشرية على كائنات دونية، كالحوانات مثلاً التي لا تملك نفس درجة ومستوى انطباقها على البشر، ويمكن أن يكون تصاعدياً، حين نطبق قيمة إنسانية ما على كائن أسمى ومتعال كالله، حيث تكون درجة انطباقها على الله أوسع وأشمل وأكمل، وتكون في الإنسان أضيق ومحدودة¹³.

¹³ A.C. Pegis, On the Truth of catholic Faith, chap. 28, Doublelady and Company,

فقد نستنتج في سلوك الكلاب مثلاً، التي هي كائنات غير بشرية، قيمةً معينةً نُسميها في مستوى سلوكنا البشري الإخلاص، وهي قيمة لا تنطبق بنفس الدرجة والمستوى على الكلاب مثلما تنطبق على البشر، إلا أن هذا الطراز من السلوك لا نجد له صفة نطلقها عليه إلا الصفة التي تنطبق على سلوكنا نحن البشر، وهي صفة الإخلاص، رغم ما بين الصفتين من تباعد واختلاف. فهناك تشابه بعين الاختلاف واختلاف بعين التشابه، الأمر الذي قاد توما الأكويني إلى التكلم عن التشابه في استعمال العبارة نفسها لمضامين وسياقات مختلفة. وهذا هو الحمل النازل، الذي يحمل الصفة البشرية على مخلوقات أدنى كالحيوان¹⁴.

وحين نطبق صفة بشرية ما على الله، فإن هذا الحمل يسمى تماثلاً صاعداً، وتكون الصورة فيها مقلوبة بالكامل. حيث ينطلق إدراكنا المباشر لمعاني الخيرية والحب والحكمة التي نطلقها على الله، من وعينا المباشر لهذه الصفات، لجهة نسبتها إلينا، ومعايشتنا واختبارنا لها في مجال تجربتنا البشرية المحدودة.

في حين تكون حقيقة هذه الصفات في حق الله ظلالاً رفيعة وتقديرات بعيدة، ولا يمكننا أن ننسب إلى الله صفة من الصفات إلا بطريقة الحمل التماثلي؛ فعندما نقول إن الله خير، فإن قولنا يعني أن هنالك قيمة في هذا الكائن الكامل اللامحدود تعود إلى ما نسميه في مستوانا البشري خير.

هذا يعني أن الحمل التماثلي ليس أداة لاكتشاف أو وسيلة لمعرفة الله ورسم لطبيعته اللامحدودة، بل هي مجرد طريقة لنسبة صفات إليه هي بالأساس صفات بشرية، ولكننا نجد وجوداً لها بنحو من الأنحاء في الساحة الإلهية، فنطلق تلك الصفات عليها من دون اشتراط أن تكون درجة الانطباق أو حتى طبيعة الصفة مطابقة

New York, 1955. Also see: John Hick, An Interpretation of Religion, Yale University Press, New Haven, pp. 247-249.

¹⁴ Stephen Evans, Philosophy of Religion, Intervarsity press, England, pp. 154-157. See Also: John Hick, Philosophy of Religion, Prentice Hall, New York, pp. 76-77.

بيننا وبين الله. وهذا ما يطلق عليه بالحمل المشكك، الذي يقف موقفاً وسطاً بين التواطؤ (Univocal) الذي يحمل معنى واحداً رغم تغير حالات استعماله، والاشترك (Equivocal) الذي يحمل معنى مختلفاً في كل حالة استعمال مختلفة¹⁵.

هذا يعني أن اللغة الدينية تنطلق في قواعد إنتاجها للكلام من نفس قواعد اللغة الاعتيادية، ربما لأنها اللغة الوحيدة المتوفرة بين أيدينا، مع اختلاف في درجة انطباق اللفظ على المعنى، حيث يكون في الكلام الاعتيادي مطابقاً للمعنى المراد قوله ومستوفياً لحقيقته، في حين يكون استعمال هذا الكلام في مجال الغيب، غير مستوفٍ له ولا يعبر عنه بالكامل. فالاشترك في اللغة على مستوى الدال، لا يجعل الكلام يتساوى على مستوى الدلالة للتباين الكبير في المدلول.

وتكون العبارات عن الله، غير دالة بطريقة اعتيادية على ذات الله أو على مراده المتعالي. إذ كيف يمكن مثلاً أن نتكلم عن الله، الذي هو روح صافية، بعبارات تجسيد، كأن يكون له يد "يد الله فوق أيديهم" أو يكون له عين "تجري بأعيننا"، وكيف يمكن أن يكون لأمثال هذه العبارات أن يكون لها معنى على وجه الحقيقة، سوى القول أنها عبارات بشرية تستعمل للدلالة على معان وراء معانيها الحرفية أو الوضعية. وهذا ما يسمى بلغة التجسيد (anthropomorphism)، وهي اللغة التي تتكلم بعبارات بشرية عن أشياء ليست بشرية، كالتكلم عن يد الله أو عينه، أو التكلم عن الله، بأنه غيور وغاضب، ويمتلك حكمة وعلماً. وهي خصائص ذهنية وفيزيائية استنتجت من التجربة البشرية، وتنطبق على الله بطريقة غير حرفية¹⁶.

¹⁵ عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن، توزيع دار الفرات، بيروت، 2008، ص.

¹⁶ David Stewart, Exploring the Philosophy of Religion, pp.274-275

مشكلة "الحمل التماثلي" أنه لا يحل المعضلة المنطقية في حمل المعنى المتناهي المستقى من التجربة البشرية على الكائن اللامتناهي؛ فإذا كان الله يتميز بصورة كيفية على صعيد صفاته وصعيد وجوده عن كل كائن آخر فعلي أو ممكن، فإن الكلام عن القدرة الإلهية، أو المعرفة الإلهية، أو الحكمة الإلهية هو بالضرورة كلام عن صفات لا يمكن أن تكون مشتركة بين الله وكائنات أخرى. فالقدرة الإلهية هي قدرة لا متناهية، وضرورية، وغير متجسدة، بينما القدرة البشرية هي قدرة متناهية، وجائزة، ومتجسدة. وبالتالي لا يوجد أساس للحمل التماثلي بينهما، لأن صفات الله تختلف عن صفاتنا بالكيف لا بالدرجة¹⁷.

الطبيعة اللامتناهية والضرورية لوجود الله وصفاته، التي تُختصر في مفهوم التعالي الإلهي، تجعل الجوهر الإلهي خارج إطار المعرفة الإنسانية، وبالتالي تنفي إمكانية حمل نفس الصفة عليه، وعلى كائن آخر غيره، لعدم العلم على وجود اشتراك في حقيقة تلك الصفة، أو علم بطبيعة الاختلاف بين صفات الخالق وصفات المخلوق. فصحة الحمل التماثلي تتطلب معرفة مسبقة بكيفية اختلاف الصفات الإلهية عن الصفات الأخرى، ولا تكون المعرفة التماثلية ممكنة إلا في ظل معرفة غير تماثلية أيضاً. أي إن الحمل التماثلي يفترض مسبقاً معرفة كاملة ومطابقة لصفات الله، التي نعرف من خلالها وجه التماثل ووجه الاختلاف عن صفاتنا، حتى يمكن الحكم بصحة الحمل التماثلي على الله وعدمه. ومع عدم إمكان تلك المعرفة، فإن الحمل التماثلي يكون غير ممكن، وفاقداً لإمكانية التحقق من صحته وعدمه.

من ناحية ثانية، فإن الحمل التماثلي لا يشبع الرغبة المعرفية فينا في التعرف إلى خصوصية اللغة الدينية وطرائق تركيبها؛ فالحمل التماثلي يحاول معالجة وجوه استعمال الكلمة في ميدان خارج عن وجوه استعمالها المألوفة، ويعمل على تسوية

¹⁷ عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، ص. 170-180.

استعمال مماثل في الساحة الإلهية، من دون أن يبين وجوه المعنى الجديد، وسمات العالم الآخر الذي يُحمَل عليه، ويحاول نقله إلينا أو كشفه لنا. بل إن الحمل التماثلي يتركنا أمام عالم مبهم وغائم، ولا نستطيع الوثوق بالكامل بما يحمل إلينا من معان أو يطرح علينا من صور. فمثل هذا النوع من الحمل لا ينتج علماً حول الله¹⁸، لأن الكلمة في الساحة الإلهية تكون فاقدة لدالاتها الواقعية والحقيقية، ويكون مفهومها في الساحة الإلهية عائماً وضبابياً، وهي لا تتعدى في ذلك عن كونها تلميحات أو إشارة لمعنى لا ندرك حقيقته أو طبيعته أو مزاياه.

كما إن فكرة الحمل التماثلي، لا تقدم أجوبة أو نماذج حلول حول منطلق اللغة الدينية في تركيب العبارة أو بنية النص، بل يكتفى بتسوية طرق استعمال الكلمات خارج ميدان وساحة دلالاتها الحقيقية، وهذا أقرب إلى البحث المعجمي أو القاموسي لوجوه استعمال الكلمة، منه إلى البحث السيميائي الذي يعنى بتراكيب الكلام وبنية النص، الذي تكون الجملة فيه هي وحدة الكلام وليس الكلمة المفردة¹⁹.

2. رمزية اللغة الدينية

القول بأن اللغة الدينية لغة رمزية، طرح اشتهر به بول تيليش²⁰، الذي ميز بين العلامة والرمز، اللذين يشتركان في الإشارة إلى شيء ما وراء الذات، مع فارق أن العلامة تدل على ما يقال بالوضع الاعتباري، في حين أن الرمز يشترط فيه "النية والقصد"، ويشارك في المعنى الذي يشير إليه. فالعلم الوطني مثلاً، يشارك في قوة

¹⁸ المصدر نفسه.

¹⁹ راجع بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 31-34.

²⁰ راجع Paul Tillich, Dynamics of Faith, Harper & Raw, New York, pp. 42., Also see: Also See: John Hick, Philosophy of Religion, 3rd Ed., Prentice hall, New Jersey 1983, pp.79-82.

وكرامة البلد الذي يمثله، ما يعني أن هنالك صلة باطنية بين الرمز والحقيقة المرموز إليها. كما أن الرموز ليست مؤسسة اعتباراً، كما في العلامات المتعارف عليها، بل تنمو خارج الوعي الفردي والجماعي، ولديها دورة حياة خاصة بها، ومسار ذاتي في نهوضها وانحدارها وموتها، وتفتح بداخلها "أبعاداً جديدة من روحنا، ومستويات من الحقيقة كانت بدونها مغلقة علينا"²¹.

ولما كان الاعتقاد أو الإيمان الديني، بحسب تيليش، هو حالة من الاهتمام بالمطلق، فلا يمكن لهذا الإيمان أن يعبر عن نفسه إلا بعبارات رمزية فقط، بحيث لا يكتفي التعبير الرمزي بالإشارة إلى ما وراء الذات المعبرة، بل يكون الرمز نفسه، بما يخترنه من دلالات عميقة وإثارات وجدانية، شريكاً حقيقياً للمرموز إليه، ما يعني أن لغة الإيمان، وبالتالي اللغة الدينية، هي لغة الرموز.

ويؤكد تيليش أننا حين نتكلم عن المطلق، لا يمكننا استعمال لغتنا البشرية حرفياً، أو بنحو تماثلي، لأن عباراتنا تستقي من تجربتنا البشرية المحدودة، ولا يمكن انطباقها بشكل لائق على الله. فتجربة الاختبار مع المطلق، هي استجابة لمعطيات وراء حسية، وفوق أخلاقية، في حين أن اللغة المألوفة نتاج تاريخي لتفاعل الإنسان مع الطبيعة والمجتمع، ما يعني عجز هذه اللغة عن التعبير عن تجارب الغيب والماورائيات، ويعني أيضاً ضرورة وإلحاح الحاجة إلى ابتكار لغة أخرى موازية للغة المتداولة، تكون قادرة على تلبية التفاعلات الروحية وعلى خلق الصور المناسبة لها²². فالاتصال بالله ليس غرضه تحصيل معارف وامثالات فقط، بل هنالك وظيفة وراء معرفية، لا يعبر عنها إلا بطريقة رمزية، لا تهدف إلى توليد تمثّل، أو إدراك، أو الإشارة إلى أشياء خارجية، بل تهدف كما يقول راندال، إلى أن تفعل فعلها الخاص

²¹ المصدر نفسه. راجع أيضاً: ألكسي لوسيف، فلسفة الاسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار

للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ص. 157-168.

²² E. Johnson, *Religious Symbolism*, Harper and Row, New York. Also see: *Philosophy of Religion*, John Hick, pp. 79-82.

والغريب، بأن "تحرك المشاعر وتدفع الناس للعمل والفعل، وتقوي التزام الناس العملي لما يعتقدون أنه حق، وتخلق بنية تضامنية تشد المجموعة بعضها إلى بعض عبر استجابة جماعية ومشاركة لرموزها، وتوصل قيم وتجارب الاحتكاك بالجانب الآخر من العالم الذي يمكن تسميته بالبديع المدهش"²³. هذا الموقف، يقترب أيضاً من مقاربة رودلف أوتو للغة الدينية، التي هي للتعبير عن العلاقة مع "الغامض المدهش" (Mysterium Tremendum)، الذي لا ندركه بعقولنا؛ بل بأحاسيس روحية تثير فينا أحاسيس الرعدة ومشاعر النشوة، وهي تجارب صافية لا يمكن التعبير عنها بلغة اعتيادية، بل الطريق إلى إيصالها وتوصيلها هو الإشارة أو الرمز، يقول أوتو: "مع التجربة بالمقدس (Numinous) والوعي بالآخر الكلي (Wholly Other)، تهرب العبارات اللغوية، ويكون السبيل الوحيد هو في توظيف عبارات رمزية ذات طبيعة مفارقة ولا منطقية"²⁴.

السمة الرمزية للغة الدينية، يفترض ضرورة وجود نظام رمزي، أو بناء لغوي ذي طبيعة أسطورية مواز للغة الاعتيادية وغير مفارق لها، يشترك معها في كلماتها وعبارتها، لكنه يحيل إلى دلالات أخرى لا يحويها معجم اللغة، ولا يمكن الكشف عنها إلا باللغة الأسطورية الخاصة بكل مجتمع أو أمة²⁵، حيث كشف الدرس

²³ Ibid.

²⁴ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, New York 1950, pp. 12-13. Also see: *Exploring Philosophy of Religion*, David Stewart, pp. 16-24.

²⁵ أشير هنا، إلى وجود علاقة عضوية بين الرمز والأسطورة، تجعل كلا منهما يتقوم بالآخر؛ فالأسطورة تقوم على الاستعمال الرمزي للكلام، والترميز يستند في استعماله إلى بنى أسطورية هي بمثابة نظام ترميز تحدد للرمز مرجعيته ومعناه وطرق استعماله وتركيبه مع الرموز الأخرى؛ فتكون الأسطورة بذلك مخزوناً ثقافياً وتمثلياً (Representitive) لعالم ماورائي مواز لعالمنا، والترميز يمثل نظام الاستعمال والتركيب اللفظي واللغوي داخل الأسطورة. فالأسطورة مضمون أناسي والترميز لغة الأسطورة المُعبّرة عن منطق التركيب الداخلي لرموز الأسطورة. ويكون الرمز وحدة لغوية تابعة لنظام الترميز وخاصة له، ومفردة دالة تستمد من مضمون الأسطورة دلالاتها وإحالاتها. راجع: ألكسي لوسيف، فلسفة

الأنثروبولوجي، أنه لا يوجد مجتمع بلا أساطير أو رموز تأسيسية، يتمثل من خلالها العالم ويؤوله. فالرمز أو الترميز بعدد من أبعاد المتخيل الإنساني، وجزء من تركيب الفرد والجماعات النفسية، التي تتيح لنا، بعد الكشف عنها، فهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحرّكيتها، واستيعاب حقيقة ثقافتها، التي هي ليست خزاناً من المعلومات والمعارف، بل نظام سيميائي، يشغل بواسطة الرمز، لمد النصوص بالنماذج الشكلية لتركيب رؤيته وفهمه للعالم الظاهر والخفي²⁶.

وقد رأى بول ريكور، أن صورة الرمز، ورغم أنها منتزعة من العالم الحسي، فإنها تقوم على لغة شعرية لتتمكن من اختراق التاريخ وتجاوز خصوصية الطرف إلى عالم العموم والمطلق. وهو ما يجعل الرمز يقوم على بنية المعنى المزدوج، ففي داخل الرمز شيء لا دلالي، بقدر ما فيه شيء دلالي، أي أن "الرمز يجمع بين بعدين، أحدهما لغوي، والآخر في مرتبة غير لغوية.. نحن نتحدث عن رموز مزدوجة المعنى، أو رموز ذات معانٍ أوائل ومعانٍ ثوان... يرى مؤرخ الدين فيها (المعاني الثوان) وسطاً لتجليات المقدس وإشراقات القدسي"²⁷. فنحن لا نرى في الرمز دلالاته الأولية، بل دلالاته الثانوية التي هي الوسيلة الجيدة للدنو من "فائض المعنى" أو "معنى المعنى"²⁸. إذ إن الرمز، يقول ريكور، "يتردد على الخط الفاصل بين الحياة واللوغوس، ويتحقق في نقطة التجذر الأولى للخطاب في الحياة، لأنه يولد حيث يتطابق القوة والشكل"²⁹. إنه لغة الحياة العميقة الساعية للتمرد على رقابة اللغة اليومية، ومجال الروح التي تفيض بالمعنى حين تسعى لاختراق حجب الحس، وإقامة محطة اتصال وجسر عبور إلى اللامحدود. إنها لغة الخطاب الديني.

الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار، اللاذقية، 2005.

²⁶ بسام الجمل، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، ص. 375-380.

²⁷ بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 95-96.

²⁸ المصدر نفسه، ص. 95.

²⁹ المصدر نفسه، 102.

لغة الرمز، لا تعني، كما قد يتصور البعض، أنها تقتصر على ساحة التصوف والعرفان، بل هي، بحسب هذه الاتجاهات، مجال تواصلية آخر، ذو منطقتين مختلفتين، يكون فيه للكلمة معجم آخر غير المعجم التداولي، ويكون للتركيب أيضاً خصوصية ومرونة، تمكنانه حتى من انتهاك قواعد التركيب والتأليف المتبعة في لغة مخصوصة. كل ذلك ليؤكد أن ميدان الاتصال والتواصل الديني، سواء أكان في الوحي، أو في التسامي الروحي، ليس حدثاً لغوياً صرفاً، بل هو حدث ذو خصوصية وطبيعة خاصة لا يمكن للغة أن تحويه، أو تحتزن دلالاته، أو تكشف حقائقه، بل تزيد اللغة الاعتيادية احتجاباً، ويزيده ظاهراً عباراتها غموضاً وانكفاءً.

من هنا، فإن اللغة الرمزية، لا تتقيد بالواقع المحسوس أو الملموس، بل تتعداه إلى خلق صور عاطفية وروحية وذهنية تُؤلِّد إستجابات إنسانية عميقة في العلاقة مع الحقيقة العليا (Reality Ultimate). لذلك لم يجد جون هيك، ضيراً من استعمال اللغة الرمزية للتعبير عن الحقائق الدينية، لأنها الوحيدة القادرة على نقل واقع متخيل أو مُتصوّر، يتعدى الواقع الحسي، ولا يكتفي بنقل حقائقه، بل يأتي قادراً على إحداث مفاعيل نفسية وروحية خاصتين في المخاطب، لا تتوفر في الخبر والنبأ العادي. فاللغة الرمزية لا تكتفي بنقل الحقائق فقط، بل تنقل معها التفاعلات والانعكاسات المطلوب إحداثها في الناس. إنها لغة قادرة على اختراق حدود الزمان والمكان، لتصبح أداة طيّعة في إطلاق كل إمكانات الروح في توقها الذي لا يشبع نحو اللامتناهي³⁰.

وقد تناول وحيد السعفي مفهومي "العجيب والغريب" في كتب تفسير القرآن، متخذاً من تفسير ابن كثير أنموذجاً، ليجد أن عالم العجيب والغريب ليس في نهاية الأمر شيئاً آخر غير تصوّر للمخلوقات والموجودات، وإدراك للمحسوسات، وتطلع إلى الغيب، تأتي كلها مصورةً تصويراً فنياً في قصص مختلفة، منها الخيالي، ومنها

³⁰ John Hick, The Fifth Dimension, One World Press, Oxford, 1999, pp. 229-240.

الميثي، ومنها الديني، تساهم جميعاً بقسطها في تقديم الفكر ومظاهر تطوره، ورسم ملامح المخيال وعناصره الفاعلة³¹. أي أن العجيب والغريب والخلاب في القرآن، لا يمكنه تقديم نفسه إلا بصيغ فنية ذي طبيعة رمزية، وداخل بنية تفكير أسطوري.

ويشير محمد أركون إلى الفضاء الأسطوري للنص الديني، القابع وراء قواعد اللغة العادية، والذي لا بد منه لتحقيق فاعلية النص؛ "فكل نص مغلف بأسرار، ويخلق حوله أساطير. وبهذه الكيفية فإنه يخلق في الوقت ذاته طقوساً وإجراءات تبرمج قراءته، من خلال جو سحري ساهمت في صياغته القراءات المتعاقبة، واشتراطات الحالات النفسية والروحية للقراء"³².

ويشير الطباطبائي أيضاً، صاحب تفسير الميزان، إلى رمزية الكثير من المفردات والعبارات القرآنية، والتي لا يمكن فهمها بوسائل الكلام العربي الاعتيادي. يقول الطباطبائي: "ومما يجب أن يعلم أن الحديث كمثل القرآن في اشتماله على المحكم والمتشابه، والكلام على الإشارة والرمز شائع فيه، ولا سيما في أمثال هذه الحقائق: من اللوح، والقلم، والحجب، والسماء، والبيت المعمور، والبحر المسجور، فمما يجب للباحث أن يبذل جهده في الحصول على القرائن"³³. فوجوب "بذل الباحث جهده في الحصول على القرائن"، إشارة من الطباطبائي إلى وجوب البحث عن نظام دلالي آخر، قادر على الكشف عن معاني هذه المفردات وفهم حقائقها، بعد أن عجزت اللغة المألوفة عن فك ألغازها. وقوله "والكلام على الإشارة والرمز شائع فيه"، تلميح إلى أن اللغة التي أنتجت القرآن، واستعارت مفرداته، وركبت جملة، هي لغة رمزية، ذات منطوق وقواعد إنتاج خاصة، تفارق اللغة العادية، رغم أنها كامنة في داخلها.

³¹ وحيد السعفي، العجيب الغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزمان، تونس، 2001، ص. 34.

³² محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 38-40.

³³ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 2، ص. 30.

كذلك يشير بسام الجمل، في كتابه "أسباب النزول"، إلى أننا نجد في أخبار أسباب نزول الآيات القرآنية ما يشير إلى اندراجها في باب المتخيل، الذي هو مبحث من مباحث الأنثربولوجيا الرمزية، والتي "موضوعها هو هذه المنطقية من اللغة التي نسميها الرمز، وهو محل دلالات متعددة، تعبر عن نفسها من خلال الأديان والميثولوجيا (علم الاساطير) والإدراك التخيلي للكون". ولهذه اللغة معقوليتها ومنطقها الداخلي، تتصل بعمل الذاكرة الجماعية لمجتمع ما، ولها علاقة بالأسطورة، التي هي نظام رمزي له سمة الكلام الملفوظ أو المكتوب، الذي يرد أحيانا في شكل نظام سيميائي ثان، قائم على نظام لغوي أول هو اللغة الطبيعية³⁴. وفي هذا أيضاً التفاتة مهمة إلى ضرورة التعرف إلى الفضاء الميثي، الذي لا ينحصر في كونه تمثلات سحرية للعالم، بل هو أيضاً نظام سيميائي وميتا - لغوي، يشكل واسطة لتركيب صور العالم الغامض، وطريقة للتعبير عنه.

تمثل المقاربة الرمزية - الأسطورية للغة الدينية، خطوة أكثر تقدماً وتطوراً من مقاربة الحمل التمثالي، لأنها لا تكتفي ببيان طريقة استعمال الكلمة خارج فضاء دلالتها المعجمية، بل تحيل دلالة الكلمة والجملة والعبارة، والنص الديني بمجمله، إلى مخيال جمعي ذي تصور خاص للمعنى، وإلى نظام تركيبى خاص، وفضاء دلالي مواز للدلالة اللغوية الاعتيادية، وهو البنية الاسطورية الكامنة داخل ثقافة كل مجتمع أو شعب أو أمة. وهي بنية لا تزاخم اللغة الاعتيادية في حركة توليدها للمعنى والتعبير عنه، بل هي نظام تركيبى خلفي، وطبقة دلالية كامنة في كل استعمالات اللغة، تعكس مستويات المعنى المقصود وغير المقصود داخل العبارة والخطاب والنص، وتنقل عبر القول مكونات معنى لا يقصد المتكلم نقلها بوعي وقصد منه، بل تحركها بنيته الثقافية وتطلعاته فوق الحسية.

³⁴ بسام الجمل، أسباب النزول، ص. 378-380.

مشكلة هذه المقاربة، أن إحالة اللغة الدينية إلى الاستعمال الرمزي أو الأسطوري، يُفقد النص الديني خاصية المباشرة والوضوح فيه، ويثير شبهة تعطيل صفة "المبين" في النص القرآني، التي توحى دلالاتها الواضحة والمباشرة، باستناد القرآن، في عملية الفهم والإفهام، إلى لغة التواصل العادية عند العرب. إلا أن هذه المشكلة يمكن حلها، بالقول بوجود أنظمة متوازية أو مترابطة، يحيل كل نظام فيه إلى فائض دلالي خاص به؛ فالمباشرة والبيانية في القرآن، لا تلغي وجود مستويات أخرى من المعنى، ولا يمكن الولوج فيها إلا بالكشف عن أنظمتها وقوانينها ومرتكزاتها، وهي عملية ما تزال في بداياتها الأولى، لأنها ما تزال تصارع لانتزاع الاعتراف بها؛ فنحن نتحدث عن طبقات لغوية تكون أرضيتها الخام اللغة الاعتيادية، والمعنى المألوف والمتداول، وتكون طبقاتها العليا مستويات من التعبير والمعنى أكثر تعقيداً وكثافة وأشد تأثيراً، قادرة على الإحالة إلى عالم لا محسوس وغير اعتيادي، لا تكتفي بالإخبار السليبي (المحايد) عنه، بل قادرة على خلقه في الخيال والأحاسيس، وخلق تفاعلات روحية وإنسانية حوله.

3. لعبة اللغة الخاصة بالدين

ينطلق مقترح لعبة اللغة، وهي فكرة لويدي فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein)، من أن كل دين عبارة عن شكل من أشكال الحياة، الذي يحمل معه لعبته اللغوية الخاصة به³⁵. وهذا يعني أمرين:

أولهما: أن الأغراض الخاصة بالدين، هي غير الأغراض الخاصة بفاعليات اجتماعية أخرى، كالعلم والأخلاق، ومن الضروري أن تختلف المعايير والبناءات والتعابير التي تجد تطبيقها ضمن إطار الممارسة الدينية، عن غيرها الموجودة ضمن

³⁵ راجع: لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، تقديم وترجمة وتعليق عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007، ص. 65-93، وراجع أيضاً: Stewart, Philosophy of Religion, pp. 90-93.

الممارسة الأخلاقية أو العلمية؛ فالعلم مثلاً يتخذ غرضاً أساسياً له هو تفسير الظواهر، ما يحتم عليه الاهتمام بالقضايا التجريبية، بحكم أن هذا النوع من القضايا هو المجال الذي يحقق العلم من خلاله أغراضه، ويعمل على إيجاد الطرق القمينة بإيصاله إلى معرفة صدق هذه القضايا، وإيجاد المنهج الذي يمكن على أساسه تنظيم التجربة والملاحظة، على نحو يجعل منها مصدراً موثقاً للمعرفة العلمية؛ فالمعايير التي نتوقع أن تخضع لها الممارسة العلمية مرتبطة بالضرورة بالغرض الأساسي لهذه الممارسة، ولا تجد تطبيقها إلا ضمن إطار ممارسة من نوعها³⁶.

كون الدين بنظر أتباع الإيمانية الفتجنشتينية غير العلم، فإن الدين لا يعنى بالظواهر، وبالتالي لا يجوز أن نتوقع أن تكون الاعتقادات الدينية ذات طبيعة مماثلة لطبيعة الاعتقادات العلمية، ولا يمكن للمعايير التي تجد تطبيقها ضمن إطار الممارسة الدينية، أن تقرر في مجال آخر ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، أو ما يمكن الاعتقاد به وما لا يمكن الاعتقاد به، أو ما هو معقول وما هو غير معقول. تماماً مثلما أن معايير العلم، وللسبب نفسه، لا يمكنها أن تكون أساساً لتقويم الاعتقادات الدينية. فلا توجد معايير من خارج الدين لتقويم النشاط الديني أو نقد الدين بما هو دين؛ بل لكل فاعلية اجتماعية لعبتها المعيارية واللغوية الخاصة بها³⁷.

من هنا، فإن لكل فاعلية اجتماعية "منطقها" الخاص، بمعنى أنها تشكل نظاماً مفهوماً مغلقاً ولا تخضع بالتالي لأي معايير من خارجها. يقول بيتر ونش: "ليست معايير المنطق هبة مباشرة من الله، بل إنها تصدر عن طرق الحياة وأشكال الاجتماع الإنساني، ولا يمكن أن تفهم إلا من خلالها... العلم مثلاً شكل من هذه الأشكال، والدين شكل آخر، ولكل منهما معايير خاصة به، بالنسبة لما هو معقول وغير معقول.

³⁶ عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، ص. 48-55.

³⁷ المصدر نفسه.

لذلك يمكن أن توصف أفعال معينة ضمن العلم أو الدين بأنها منطقية أو لا منطقية.. لكن لا يمكننا أن نقول إن الممارسة العلمية أو الممارسة الدينية في ذاتها منطقية أو لا منطقية³⁸.

القول بوجود منطق خاص للمجال الديني هو بمثابة تأكيد على أن للدين بصفته "فاعلية اجتماعية"، أغراضاً خاصة به، ومعايير، ولغة تختص به.

ثانيهما: أن لكل دين تجربته الخاصة به، وبالتالي يحمل لغة خاصة به، ما يعني أن الأديان لا تتوحد في نظام معانيها أو حقائقها؛ فالمبادئ المتداولة في المسيحية مثلاً، كالتجسد وابن الله والثالوث والفداء، هي معانٍ مستنبطة من صميم الحياة المسيحية، التي استندت إلى الإنجيل والتقليد المسيحي الأول في بلورة لغتها ونظام دلالتها. ولا يمكن لأي من هذه المبادئ أن ينفي أو يؤكد أي مبدأ داخل دين آخر، لأننا نتكلم عن مرجعيات معنى مختلفة، وعن منطق استعمال وتداول مختلف عن الآخر؛ فالمسيحي والبوذي، مثلاً، شخصان ينتميان إلى شعبين مختلفين، ولكل منهما تقاليد وأشكال حياة ولغة مختلفة عن الآخر، ولكل منهما معانٍ ومبادئ تستمد حقيقتها من أشكال الحياة الدينية الخاصة داخل كل دين، وبالتالي لا معنى لتعارضها أو تناقضها أو تنافسها، طالما أن لكل من هذه الحقائق مرجعية وفضاءً دلاليًا مختلفاً عن الآخر³⁹.

هذا يدفعنا إلى استنتاج أن المبادئ المقترحة في كل دين هي مختصة به فقط، وتكتسب كل فكرة معناها من النظام الدلالي لدين معين، ومن سياقاته التاريخية الخاصة، وتكون جزءاً من خطابه الخاص. لذلك لا يوجد دينان يوظفان نفس المبدأ، ولا يوجد دين ينفي بحقائقه حقائق الأديان الأخرى؛ فالمسيحية لا تقول إن الله ليس

³⁸ المصدر نفسه .

³⁹ John Hick, Philosophy of Religion, Prentice Hall, New York, pp. 90-94.

رحيماً، والإسلام لا يقول أن إيمان ليس برهمان، لأن كل حقيقة تعيش داخل فضاء معرفي ونظام دلالي خاصين بها، ولا تملك صلاحية نفي أية حقيقة داخل فضاء معرفي ونظام دلالي آخرين⁴⁰. رغم جاذبية هذه النظرية في حل معضلة التعارض بين حقائق الأديان، إلا أن و. أ. كريستيان (W. W. A. Christian) يُبين في كتابه "المعنى والحقيقة في الدين" أن هذا حل شكلي وظاهري فقط، وأن التناقض ما يزال حاصلًا بين هذه الحقائق على مستوى المضمون والواقع، مهما تعددت أو تنوعت مرجعيات المعنى، ولعبة اللغة بين الأديان؛ فالأجوبة التي تتداولها الأديان، تتعلق بأسئلة كونية تطال اهتمام كل البشر. ذلك أن كون ادعاءات الأديان، أجوبة عامة على أسئلة عامة، يجعل تعارض الحقائق بين الأديان مستقرًا، ولا يمكن حله بفكرة لعبة اللغة، أو النظام الدلالي الخاص، أو التعريف الخاص، لأن هذه الحقائق تشير إلى وقائع وقضايا عامة، تتعدى الفضاء الخاص في كل دين. هناك لغة أعم، هي لغة الوجود والواقع، وهي لغة مشتركة لا يمكن تجاوزها، ويكون التناقض في الحكم عليها، تعارضًا حقيقيًا ومستقرًا⁴¹.

وبالجملة فإن لعبة اللغة، تمثل أيضاً خطوة أكثر تقدماً ومرونة من المقترحين السابقين، لأنها تحيل اللغة الدينية، التي من ضمنها لغة الوحي، إلى الفضاء الثقافي الخاص بكل ملة دينية؛ فاللغة الدينية منتوج ثقافي خاص داخل المجتمع، له قوانينه الخاصة واستراتيجياته الخاصة في توليد المعنى والتعبير عنه. ورغم ذلك فإن هذه المقاربة لا تحل معضلة اللغة الدينية، إذ إن اللغة الدينية بحسب هذا المبنى هي نتاج الدين الجديد نفسه، في حين أن بحثنا يتعلق باللغة التي أنتجت هذا الدين، وشكّلت فضاءه الروحي والثقافي. فلغة النص هنا تتقدم على النص؛ بل تتقدم على الدين الجديد نفسه، الذي يمكن اعتباره نتاجاً من نتاجات تلك اللغة؛ في حين أن اللغة

⁴⁰ Ibid, pp. 107.

⁴¹ راجع: Wilfred cantwell Smoth, The Meaning and End of Religion, Fortress Press, Minneapolis, , pp. 94-5.

بحسب فكرة لعبة اللغة، هي ثمرة أو محصلة لاحقة ومتأخرة عن تشكل الدين وتجزئه.

وقد أكد جون غايل في كتابه "الإنجيل كنص أدبي" على أن النص الديني لاحق على الفضاء الديني المستمر والمتدفق في التاريخ، والذي يحمل معه قواعد تفكير وصياغات خاصة للمعنى الديني، تكون بمثابة اللغة العميقة المنتجة للنص الديني، والرحم المولدة للدين الجديد. يقول غايل: "في الفهم المشهور؛ فإن الإنجيل هو مصدر الدين، لكن حقائق التاريخ تقول العكس: الدين هو الذي خلق النصوص وليس العكس. كان هنالك دين لإسرائيل قبل أن يكون هنالك كتابات مقدسة، وكان هنالك كنيسة قبل أن يكون هنالك نصوص مسيحية مقدسة. صحيح أن هنالك من تأمل الإنجيل ثم أسس ملته الخاصة على هذا الأساس، ولكن هذا لم يحدث في الفراغ"⁴². ما نبحت عنه لا لعبة اللغة التي ينتجها الدين الجديد من داخله، بعد مراكمة تجاربه واختباراته وأرصده، بل لعبة اللغة التي أخرجت هذا الدين الجديد إلى الوجود، أي لعبة اللغة الدينية السابقة، التي هي مزيج من التجارب وتقاطع سياقات دينية مختلفة فوق أرض الجزيرة العربية، التي شكلت بمجموعها، ليس الشرط التاريخي لانبثاق الدين الجديد، بل الأرضية الثقافية والمرجعية اللغوية لتشكيل نصوصه المقدسة.

4. مجازية اللغة الدينية

مقاربة مجازية اللغة الدينية، هي لبول ريكور، وتنطلق من القول بأن اللغة الدينية ليست بحاجة إلى أن تستند إلى لغة من خارج اللغة الاعتيادية، أو من نظام لغوي مواز، أو كامن داخل اللغة اليومية، بل إن اللغة اليومية تمتلك بنفسها، مرونة وكفاءة كافيتين للتعبير عن معان ودلالات غير حسية، وعلى توليد صور تشير إلى المتعالي،

⁴² J. Gabel, C.Wheeler, A. York, The Bible as Literature, Oxford University Press, NewYork, 1996 pp.308-9.

من دون الجهد في تجاوز ما تبيحه اللغة من استعمالات وطرق تعبير. وهذا يتحقق من خلال المجاز، الذي يتجاوز المعنى الحرفي، ويهب اللغة، في استراتيجيات تركيبها للألفاظ وتوليدها للمعنى، قدرة على الإشارة إلى المعاني والحقائق العلوية غير الحسية، وغير النابعة من التجارب اليومية الحياتية، وعلى جلب مستويات جديدة من الحقيقة، لا يمكن إدراكها أو تصورها أو حتى الإشارة إليها بالتعبير المباشرة⁴³.

فنحن هنا لا نتحدث عن نظام لغوي مواز للغة الاعتيادية، بل نتحدث عن نظام لغة واحد، يتسع لكل مجالات التعبير والتصور، ويغطي عالمي الشهود والغيب، لأنه يملك في داخله مرونة وسعة وشمولا كافية للتعبير عن مجالات الاهتمام الإنساني كافة. ولعل هذا يحل معضلة الثنائية في التعبير، أو الحديث عن دائرتين متنافستين للكلام ونظم التعبير؛ فالنظم واحد، وقواعد ومبادئ التعبير موحدة، وهي قادرة على خلق تصورات لعالم الغيب وعالم الحضور، مع فارق تقني وفني في التعبير عن كلا العالمين داخل النظام اللغوي الواحد، وهو الفارق بين تقنية الحقيقة والمجاز. فالفارق بينهما ليس مجرد فارق شكلي وتزييني يطرأ على الكلام بعد اكتماله، بل هو فارق في أغراض الكلام نفسه، ووظائفه ودلالاته، وحقيقة مدلولاته.

وينبه ريكور، إلى أن المجاز ليس مجرد طريقة لزخرفة الخطاب وتزيين الأحاديث، كما كان يصور في الفكر اليوناني (أو حتى البلاغة العربية). بل هو، أي المجاز، طريقة جديدة لإدخال معاني جديدة وغير مألوقة إلى اللغة، كما في اللغة الدينية المليئة بالاستعارة والمجاز. فوظيفة المجاز تتجلى في أنه صراع بين كلمتين، عندما يتم استعمالهما بطريقة لا تعكس معناهما الاعتيادي، يحدث صدمة عند القارئ، ويدفعه إلى البحث عن معنى جديد لتلك الكلمات، يحيل إلى تجربة جديدة ومختلفة عن المعنى الحرفي. وهذا يشبه موقف أرسطو الذي رأى أن الشعر

⁴³ بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 84-94.

لا يصف الحقيقة؛ بل يعيد إنتاجها ويسمح بانثاق معنى جديد. فما تقدمه اللغة الدينية عبر المجاز، ليس أشياء أو حقائق، فهذه تتناولها التقنية العلمية، ولكن عالم الحياة والأشخاص والجمال والحب والمشاعر والقيم، وهذه حقائق تبقى غير معبر عنها، ما لم تُقدّم بصيغ وتراكيب مجازية⁴⁴. لدينا أفكار أكثر مما لدينا من كلمات نعبر بها، كما يقول ريكور، ولا بد أن "نسط دلالات الكلمات التي لدينا إلى ما يتخطى حدود الاستعمال اليومي، ونختار أن نستعمل كلمة مجازية لكي ندخل السرور أو الفتنة إلى قلوب المستمعين". والاستعارة عند ريكور تمثل فائض المعنى الذي وظيفته انفتاح النص على عوالم جديدة، وطرق جديدة للوجود في العالم، وهي لغة تتجه إلى المستقبل، لتبشر بطريقة وجود في العالم لم تتح تجربتها بعد.

لهذا السبب، استطاعت اللغة الشعرية، كما اللغة الدينية، عن طريق المجاز، أن تلقي عن كاهلها بعض القيود المعجمية، وأن تتحرر من القيود النحوية والأسلوبية، بل تتحرر من كل من اللغة اليومية واللغة العلمية، ليصبح العالم الشعري أو الديني مشروع تدمير للعالم الذي نسلم به اعتيادياً ويومياً؛ فاللغة الشعرية، كما اللغة الدينية، وبوصفها قلباً للغة اليومية، لا تتجه للخارج بل تتجه إلى الداخل، لتنتقل إلى اللغة طرق وجود وعيش جديدة في العالم. من هنا فإن المجاز عبارة عن استعمال مفردات قديمة تلتحم فيما بينها بعلاقات جديدة ومبتكرة، وهذا ما يحقق الغرابة ويخلق السحر، ويُمكن المتكلم من نقل عالم مغاير للعالم الذي نألفه ونتحسسه. لذلك فإن مجازية اللغة الدينية، ليست لغرض تنميق الكلام، إنما تمثل تلك النوعية التي تنعش الفكر، والتي يقوم بواسطتها بفصل صورة أو موضع متداول من سياقه المعتاد ليخلق منها أو منه شيئاً جديداً.

⁴⁴ المصدر نفسه.

أشير هنا إلى وجود كلام مماثل للطباطبائي في تفسيره "الميزان" حول أسلوب القرآن في اعتماد المجاز والاستعارة، حيث اعتبر أن المعارف الدينية المتعالية هي معارف "مبهمة ومطالب دقيقة" لا يمكن أن يعبر عنها باللفظ الصريح، الذي ميدانه دائرة "الحسيات" و "الجسمانيات"، فيكون السبيل الوحيد لإيضاحها بإيرادها بأسلوب "القصص والأمثال والأمثلة الكثيرة"، ولما كان القول الواحد يضيق عن استيفاء حق هذه المعارف، فقد استلزم إيرادها بأكثر من مثال، وأكثر من تعبير وبتفريق المعاني الممثل لها إلى أمثال مختلفة، وتقليبها في قوالب متنوعة، حتى يفسر بعضها بعضاً، ويوضح بعضها أمر بعض⁴⁵. فأسلوب الأمثال، الذي لا يخلو من استعمال الاستعارة والتشبيه، قادر بحسب الطباطبائي على افتتاح عوالم أخرى، ما كان بإمكان الكلام العادي إثارته أو توصيله.

وقد كان استعمال المجاز في القرآن، محل اهتمام كبير عند المسلمين، ومدخلا للتعرف إلى خصوصيته التي تجعل كلامه يتميز عن كلام البشر. فنجد الباقلاني مثلاً، في كتابة إعجاز القرآن، يقارن بين أسلوب القرآن في التشبيه والاستعارة والتمثيل من جهة، وكلام كبار شعراء العرب من جهة أخرى، ليستنتج إعجاز القرآن وألوهية مصدره⁴⁶. وتجد الجرجاني يرى أن نظم القرآن "يحدثان بالاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز، وبهما يكون الإعجاز"⁴⁷. إلا أن عناية العرب بمجاز القرآن لم تكن من الوجهة التي صورها ريكور، التي هي لغرض التعرف إلى فائض المعنى الذي يحمل النص، والكشف عن العوالم الجديدة التي يفتتحها باستعماله المجازي للكلام، بل تركزت عناية العرب على براعة القرآن في التعبير عن المعنى، ما يعكس عناية العرب عموماً باللفظ على حساب المعنى، التي يمثلها قول الجاحظ

⁴⁵ المصدر نفسه.

⁴⁶ راجع: الباقلاني، إعجاز القرآن.

⁴⁷ الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت.

وآخرين بأنه، "ليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي، والقروي والبدوي، وإنما هو جودة في اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه.."⁴⁸.

5. اللغة الدينية والسلطة الاجتماعية

دينية النص الديني وقداسته نابتان من سلطة الاجتماع. هذا ما يقوله كوفمان. أي أن دينية نص ما تركز على شيء من خارج النص، يجعل منه نصاً دينياً مهماً، كانت لغته وطبيعته الداخلية. هذا الشيء هو سلطة القبول الاجتماعي، ونظام الرقابة الخاص بالمجتمع، الذي يحيل نصاً ما نصاً مقدساً. وهذا يشبه إلى حد بعيد فكرة الإجماع عند المسلمين، في ثبوت نص معين وتنزيله منزلة المقدس. يقول كوفمان: "ما يجعل عملاً أدبياً نصاً دينياً هو أنه يُقبل بنحو ملزم... وما يميز النص الديني هو أنه يُقبل ويتبنى بوصفه نصاً ذا سلطة من أية جهة، ككنيسة أو جماعة.. والذي يجعل أغنية من الأغنيات نصاً مقدساً، وليس نصاً أدبياً أو شعرياً، هو أنه اعتبر مقدساً من قِبَل اليهود ثم من قِبَل المسيحيين... قبول النص الديني هو أن نفترض أن لديه شيئاً مُهماً يقوله لنا.. فأن تقبل نصاً دينياً، ليس يعني بالضرورة أن توافق على مضمونه الديني أو الأخلاقي، ولكن أن توافق أنه سيكون له سلطة عليك في حياتك"⁴⁹.

ما يعطي للنص سمته الدينية، بنظر كوفمان إذاً، ليس نظمه وبنيته الداخلية، لكن منح ثقافة ما الشرعية له، وفي حال حصوله على هذه الشرعية فإنه يصبح بالنسبة للقارئ أسطورة. هذا يعني أن النص الديني لا يملك خصوصية خاصة في التعبير والصياغة، بل يبقى ضمن دائرة التعبير البشري، والطريقة المعهودة في إيصال

⁴⁸ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. 71-73. وراجع أيضاً: الجاحظ، كتاب الحيوان، مكتبة الهلال، بيروت، 1997، ج. 3، ص. 366. وراجع أيضاً: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 78-82.

⁴⁹ Walter Kaufmann, Critique of Religion and Philosophy, Anchor Books, Garden City New York, pp.88-93.

المعنى، مع خصوصية تتعلق برسالته ومحتواه، ولا يصبح نصاً دينياً إلا من خلال مؤسسة اجتماعية أو دينية، وعبر قبول جماعي عام. بذلك لا يعود للغة الدينية خصوصية أو تمايز تعيدي خاص، بل يتخذ موقعه عندما أتاوله من حيث هو نص ديني، وأتوقع منه أن يقدم لي إجابات عن أسئلة وجودية وحياتية كبرى، أو أن أتداوله من حيث هو نص ذو سلطة عليا، تلقي علي قولاً وتبلغني أمراً وجودياً.

ويبدو من كلام كوفمان، أن بنية النص أو استراتيجيات التعبير فيه لا تكفي لكي يكون النص دينياً، بل لا بد أن ينظر إليه باعتباره نصاً يحظى بالقبول والاعتراف العام، وتنصيبه صاحب سلطة للمعنى المتعلق بالحياة والوجود ومعاني الغيب. ولعل هذا يفسر سر التفاوت في تلقي نص ديني ما، بين من يؤمن به ويرضاه أن يكون مصدراً إلهياً، ومن لا يعترف به نصاً مقدساً، أو من يقصره على النص الأدبي أو الشعري أو التاريخي. فبدون القبول العام والنشوء التربوي على مرجعية نص ما وسلطته، لا يمكن لهذا النص أن يتخذ مكانته وحيزه القداسوي الخاص داخل المجتمع والأفراد. يقول برغسون في هذا المجال: "سئل رجل: لماذا لا يبكي عند سماع موعظة يبكي فيها كل الناس. فقال: لست من هذه الأبرشية."⁵⁰

هذا الجانب من قدسنة النص، يلفت النظر إلى المحددات الآتية من خارج النص، التي تجعل منه نصاً دينياً ومقدساً، وهي القبول الجمعي الذي يشكل بذاته آلية لخلق القوة والمعنى الخاص في النص، ومنحه وظيفة معينة. أي أن النص الديني من نتاج القصد الجمعي، الذي هو عبارة عن النحن، التي تحلق فوقنا نحن الأفراد، والذي ينسب وظيفة للشيء ليست حاضرة في تكوينه الطبيعي⁵¹. إن الإقرار المتصل

⁵⁰ العبارة منقولة من كتاب: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص.5.

⁵¹ جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص. 165-200.

والقبول المتواصل على مدار حقبة زمنية طويلة يمكن أن يخلق ويديم، كما يقول جون سيرل، واقع الحكومات، والنقود، والدولة، واللغات، وملكية الأملاك الخاصة، والجامعات، والأحزاب السياسية، وآلاف المؤسسات الأخرى التي يبدو أنها لا تقل موضوعية من الناحية المعرفية عن الجيولوجيا، ولا تقل رسوخاً عن دوام تكوّن الصخور. ولكن مع انسحاب القبول الجمعي يمكن أن تنهار هذه المؤسسات فجأة، كما شهدنا الانهيار المذهل للإمبراطورية السوفيتية في غضون شهور⁵².

وعليه يمكن القول أن الفضاء الاجتماعي العام، في نظام قيمه وجهاز مراقبته، وإجراءات ثوابه وعقابه، وسلطات الأمر فيه، يشكل مرجعية من خارج بنية النص نفسه، تسبغ عليه وظيفته الدينية ودوره القداسوي، الأمر الذي يجعل لبنية اللغة وطبيعة تراكيبها دوراً هامشياً في ذلك. يقول لوتمان: "الأدب مجموعة من النصوص المعترف بشرعيتها داخل ثقافة محددة، تشكل جزءاً من نظام الثقافة"⁵³. لذلك مهما قيل عن استقلالية النص، فإنه يتشكل وينبني داخل فضاء ثقافي يُصَيَّرُ جزءاً من البنية الاجتماعية. فالثقافة هي التي تكرر النص وتعطيه شرعية دينية، لأن ما هو نص ديني في ثقافة ليس كذلك بالضرورة في ثقافة أخرى. وحتى في الثقافة الواحدة، نجد أن نصاً ما لا يكتسب شرعية في عصر معين، ولكنه يكتسب شرعية في عصر غير العصر الذي كُتِبَ فيه، وعند قراء لم يُكْتَبَ لأجلهم.

ظني، أن هذا الاتجاه لا يهدف إلى تهميش بنية النص وتركيبه وإيقاعه الداخلي، بل يهدف أن يشير إلى حقيقة كانت غائبة عن الوعي بحقيقة النص الديني، وهي حقيقة الاجتماع، ومؤسسات السلطة التي تمنح شرعية لنص، وتسليخ شرعية عن نص آخر، ما يجعل للنص الديني، بالإضافة إلى وظيفته الدينية والروحية،

⁵² المصدر نفسه.

⁵³ حسين خمري، نظرية النص، الدار العربية للعلوم بيروت، ص. 20-30. راجع أيضاً: Edna Andrews, Cultural Semiotics in Language, University of Toronto Press, 2003, Toronto, pp.13-20 .

وظيفة اجتماعية، تساهم في ترسيخ واقع ثقافي وسياسي وأيدولوجي معين، أو في الانقلاب عليه.

6. السمة التواصلية في اللغة الدينية

مهما قيل في لغة الوحي أو النص الديني، فإن هنالك سمة تواصلية في هذا الكلام، تعكس علاقة الإنسان بالله (وبالعكس)، تجعل نصاً معيناً نصاً دينياً. فليس كل نص نصاً دينياً، ولو جعل كذلك في مرتبة الاجتماع والاعتبار، إلا إذا جاء في سياق التعبير عن تجربة العلاقة مع الله نفسه.

كما أن العبرة ليست فقط في طبيعة التعبير، أو تقنية الصياغة الحاصلة في النص، بل في الواقع التواصل القائم بين الله والإنسان، والذي يمر عبر وسائط متعددة، كالملاك جبريل، والنبي والحواريين وغيرهم، في وصول كلام الله إلى البشر. ولذلك لا يمكن اعتبار دينية نص ما إلا حين نضعه في سياق تاريخ علاقة الله بالإنسان واتصاله به. هنالك سياق خاص في علاقة الإنسان بالمتعالي، يأخذ أشكالاً مختلفة في التعبير، وصوراً متعددة للمعنى، ما يعني أن النص الديني ليس مجرد حدث لغوي، بل هو حدث يجسد علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالمطلق. إنه حدث تخاطبي وتواصل يَتوقع استجابة ورد فعل من المخاطبين والمتلقين.

تتبدى السمة التواصلية في النص الديني، لجهة أن الله، في حقائقه ومراده، ينكشف للبشر بالكلام، وأن الإنسان يتصل بالله عبر الكلام. أي أن الكلام المتقوم بالمتكلم والمستمع، هو المجال التواصل المشترك بين الله والإنسان. ولعل هذا من أبرز سمات النص الديني الذي يفترق فيه عن غيره من النصوص. حيث لا يمكن تصنيف الكلام كلاماً دينياً، إلا حين يجيء في سياق قول الإنسان لله: تكلم حتى أعرفك، وقول الله للإنسان: هأنذا، وهذه طريق نجاتك وخلصك، وهذه طريقي فاتبعها. بهذا المعنى فإن اللغة الدينية تجسد حضور الله في التاريخ، وتاريخ لغة

الاتصال البشري بالله، التي اتخذت لنفسها حيزاً خاصاً وفضاءاً تركيبياً خاصاً داخل كل لغة.

هذا ما نلمسه في النص القرآني، الذي يصفه الفقيه أثناء عملية استنباطه للحكم الديني بـ "الخطاب"، وهو توصيف يوحي بتواصل قائم بين متكلم ومخاطب. ولعل هذا ما يميز النص القرآني من غيره من النصوص الأخرى، هو أنه لا يلقي معارفه ويترك الخيار للمتلقين، بل يتوقع منهم استجابة ورد فعل معينين، ولا يعرض نفسه أمام القارئ، بل يقيم معه حواراً ويدعوه إلى الدخول في عالمه؛ فجدد القرآن يُدين التلقي اللامبالي به، كما في الآية: "و قد آتيناك من لدنا ذكراً (قرآن) من أعرض عنه فإن يحمل يوم القيامة وزراً" (طه: 100)، والآية: "ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها.." (السجدة: 22). ونجده يمدح الذين يتفاعلون معه، كما في الآية: "وإذا تليت عليهم آياتنا زادتهم إيماناً" (الأنفال: 2). وهذه خاصية لا بد من مراعاتها في فهم طبيعة النص، حيث لا تكفي الإحالة إلى صياغته اللغوية ونظمه اللفظي، بل لا بد في فهم النظم اللغوي فيه من الإحالة إلى سياقه التاريخي، ومجال حضوره الاجتماعي، فـ "كلام الله" لا يتقوم بنقل مراد الله فحسب، بل بخلق مجال تواصله الخاص داخل فضاء الوجود الإنساني؛ ما يجعل اللغة التي يخاطبنا بها الله، حصيلة تاريخ العلاقة مع الله منذ بدء الحياة، التي اتخذت أشكالاً وقواعد تعبير متعددة، وراكمت رصيلاً من تجارب الحياة ومجمل الاختبارات مع الله.

ما استعرضناه في هذا البحث، هو مجمل الآراء والمقترحات حول خصوصية اللغة الدينية، بوصفها لغة اتصال مع الله، ومجال اختبار مع عالم الغيب. وهي تصورات تتعرض لتلك الخصوصية من زوايا متعددة، من دون أن تحيط بها أو تستنفد سمات أخرى ممكنة فيها. فاللغة الدينية مجال اختبار واكتشاف دائمين، إلا أن الجامع بين جميع السمات المطروحة، هو أن اللغة الاعتيادية، لا يمكنها التعبير عن المعاني المتعالية الواقعة خارج العالم الحسي الذي نعيشه، ولا يوفر الإمام بقواعدها وأوجه استعمالاتها مؤونة فهم وتفسير النصوص الدينية واستيعاب

مقاصدها، بل لا بد من التعرف إلى نَظْمٍ خاص أو منطق تركيبٍ آخر يقع وراء اللغة اليومية، من دون أن يلغيها أو ينافسها أو يُعْطِّلها، وضرورة بناء نموذج دلالي مستنبط بشكل مباشر من النص، باعتباره مدخلاً لفهم النص نفسه أو تأويله. من دون أن ننسى هنا، وجود خاصيتين ملاصقتين للنص الديني من خارج نظمه اللغوي، أولهما: سلطة الاجتماع القادرة على إحاطة نص معين بهالة قداسة ومنحه خصوصية دينية، ليصبح نصاً دينياً يُتَعَبَّدُ به. وثانيهما: الصفة التواصلية في لغة الوحي بالتحديد، التي لا تلقي كلاماً في اتجاه واحد، بل تنشئ سياقاً تواصلياً وحوارياً بين طرفين، طرف الموحى وطرف المتلقي، وهو سياق يجسد حضور الله في التاريخ عبر محطات وحي متعددة.

التراث والمنظورات المستقبلية

د. فضل الرحمن*

الدين والتايخ:

منذ أربعة عشر قرناً تقريباً والإسلام ينتشر ويتجلى في التاريخ. وخلال هذه الصيرورة التاريخية الطويلة، كان الإسلام من ناحية، وبخاصة في القرون الأولى من تاريخه، هو المسيطر على هذه الصيرورة والفاعل في تشكيلها؛ ولكنه، من ناحية أخرى، كان مسائراً لهذه الصيرورة التاريخية وبخاصة على المستوى السياسي في المرحلة ما بعد الكلاسيكية، وعلى المستوى الروحي في مرحلة العصور الوسطى المتأخرة. والواقع أن الإسلام في هذه المرحلة لم يقتصر على هذه المسيرة على المستوى الروحي وإنما خضع، على ما يبدو، لتيار الدين الشعبي الراجح. لقد درسنا قصة انتشار الإسلام هذه في الصفحات السابقة من هذا الكتاب؛ ونستطيع القول أن الإسلام، خلال تاريخه المديد هذا، إكتسب ذلك الغنى والعمق في التجربة التي من خلالها نما وطور، بوصفه ظاهرة تاريخية، قدرته على مواجهة التحديات بطريقة إبداعية خالقة.

* - الفصل الرابع عشر من كتاب:

والمسألة المفصلية الآن، على أي حال، هي التالية: ما هي العناصر الكامنة في تاريخ الإسلام التي من المفترض أن يؤكد عليها [الإسلام]، ويُعيد الارتباط بها من أجل تأكيد ذاته الفاعلة المؤثرة أزاء التحدي الحالي؛ وما الذي يُفترض تبديله، وما الذي يُفترض رفضه في هذا الصدد؟ من حيث الأصل، كل الحركات الإصلاحية ما قبل الحداثية، وكذلك أغلب المساعي الحداثية لم تكن أكثر من محاولات لحل هذه المشكلة. ولكن قبل أن نمضي في محاولة الإجابة عن هذه المسألة وحلها، يجب التأكد من السلامة المنطقية لهذه المسألة، لأنها كانت وستبقى التحدي الذي يواجه أغلب المسلمين، ودارسي الإسلام الغربيين كذلك.

إن نقد المستشرقين إنما هو نقد موجّه حصرياً، تقريباً، إلى نظرة الحداثيين إلى التاريخ الإسلامي.⁽¹⁾ فالحداثيون متهمون بالانتقاء الذاتي لحساب تأكيد تأويلاتهم الخاصة، وأحياناً بانتهاك أصول وحدة الفكر، وبالجدال دفاعاً عن نتائج مستحصلة سلفاً، وبالرومانسية الساذجة، وبتمجيد الماضي. والحقيقة أن هذه التهم هي، إلى حدٍ ما، تهم صحيحة إذا كانت موجّهة ضد الحداثيين الكلاسيكيين – نظير سيد أمير علي. وعلى أي حال، فإن هذا مأخذ على ثقافة الباحثين وأفكارهم لا على البصيرة من حيث الأصل. لا بد لنا من أن نتذكر أنه مهما كانت العناصر في تاريخه – وهي عناصر تتباين في الظهور على نحو متبادل – فإن الحداثي يؤكد على أنه لا يرسم لوحة الماضي وإنما يترسم الخطى، وعلى نحو مباشر، نحو المستقبل. إنه لا يصف من حيث المبدأ، الحوادث في الماضي وإنما يتبنى موضع إيمانه في بعض الحوادث. ومع ذلك، فإنه يجد أن الإسلام يتجسد في أجزاء من تاريخه بصورة أفضل مما هو في تواريخ الآخرين. غير أن الاعتراض ضد عدم إتساق الفكر والافتقاد إلى النضج في البحث العلمي هو، بطبيعة الحال، اعتراض سليم؛ هذا فضلاً عن أن العالم الإسلامي بصفة عامة لم يصل بعد إلى مستوى معايير الغرب الحديث، أو، في الواقع، إلى مستوى المسلمين في وسطهم [الفكري] الخاص في المرحلة الوسيطة الكلاسيكية العظيمة. ولكن إعتراض الجناح المحافظ الإسلامي على تأريخ

موضوعي للإسلام – حتى وإن كان لأغراض بنائية لا لأغراض أكاديمية محضة – إنما ينجم من دافع مختلف جداً، دافع كامن في الإيمان أو في ما أصبح بمثابة إيمان خلال التاريخ ذاته. إننا نتحدث أساساً، هنا عن تطورات في إطار العقيدة السلفية حصراً لا عن تطورات في عقائد أخرى. إن العقيدة الأكثر أهمية من بين هذه العقائد الأخرى هي عقيدة الشيعة الذين إختاروا، بعد أن وقف تيار التاريخ، على ما يبدو، ضدهم، أن يدونوا دراما ما بعد تاريخية Meta- historical للنزعة الإمامية والمهدوية. وقد ضمّ الإسلام السني العقيدة المهدوية المفارقة للتاريخ في عقيدته، وأدرج فيها، من خلال التصوف، سلسلة هرمية ما فوق تاريخية للأولياء. إن تاريخاً يحقق، في مرحلة ليست معطاة، مجمل المثل Ideas المبتغاة إنما هو أمل يُلهم المرء بلا شك؛ ولكن عندما ينقل مركز الاعتقاد والانتباه من التاريخ الفعلي إلى ما بعد التاريخ فإن هذا يدل دلالة أكيدة، على اليأس في إيمان المرء. ومع ذلك، فإن القصة السلفية الحقيقية تبقى مختلفة؛ فقد ظهرت في تاريخ الإسلام، في المرحلة المبكرة منه، ومن المرجح في النصف الأول من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، ظهرت فكرة ((السلف))، التي تشير هنا إلى السلطة المرجعية لأجيال المسلمين الأولى (وتحدد غالباً بالأجيال الثلاثة الأولى في التاريخ الإسلامي). والفكرة بذاتها مفهومة تماماً ولها ما يسوغها وذلك لأن ديناً بحجم الإسلام الذي لا بد من أن يعبر عن نفسه في كل مجالات الحياة الإنسانية (التي يجب أن تتسق ومفهومي الخير والعدل) من خلال المؤسسات، لا بد له من نقطة إرتكاز مرجعية. ولكن عمل السلف لم يلبث أن نُظر إليه لا على أنه مجرد نموذج مُلهم وإنما كشرعية يجب التمسك بها حرفياً في العمل من دون أي تأويلات أو إضافات تالية. وفي هذا الصدد تم الاستناد إلى السلطة المرجعية للنبي (ص) عبر التمسك ((بحديث)) منسوب إليه أصبح مقبولاً على نطاق واسع، ومعياراً للتعامل مع الحديث النبوي الشريف برمته ترتيباً وتصنيفاً. وبحسب هذا الحديث يُروى أن النبي (ص) قال: ((إن أفضل الصحابة هي أصحابي و...و، P.23. وعلى هذا النحو أصبحت الأجيال الأولى في الإسلام جزءاً من مراحل الإيمان الديني لا من التاريخ الواقعي. وهكذا حدث هذا التطور؛ فالأعمال الفعلية

لهذه الأجيال كانت تُحوّل في أغلبها، عن طريق (الحديث) إلى النبي نفسه. والواقع أن بعضاً من التطورات العقائدية والفقهية اللاحقة كانت قد جُعِلت جزءاً من الإيمان الديني. ولهذا كله فاننا لا نتعرّف، في أدب (الحديث) على تاريخ وإنما على ما يمكن أن يسمى بشبه - تاريخ. وشبه التاريخ هذا هو الذي كان، من ثمّ، بديلاً عن التاريخ. ولا بد أن الدافع الأصلي كان محاولة إرساء تفسير مقبول للإسلام على نقطة ذات سلطة مرجعية موثوقة، سلطة النبي (ص)؛ ولهذا قام، كثيراً أو قليلاً، على الاعتقاد القائل، ضمناً أو صراحة، بان الأجيال الأولى ما كان لها إلا أن تفكر وتعمل في إطار سنة النبي وتحت هدايتها.

والآن، فإن كل من الإصلاحيين ما قبل الحداثيين والحركات الإصلاحية وورثتهم المباشرين في الأزمنة الحديثة، كلهم يتصورون الإصلاح ((عودة إلى القرآن والسنة النبوية وتعاليم السلف))؛ بل حتى أن أرواحاً متطرفة نظير ابن تيمية الذي لا ينظر إلا إلى القرآن والسنة بوصفهما السلطة المرجعية المُلزِمة الوحيدة، يقبل تفسير سلطة السلف الفعلية لهما بحيث بقي الوضع من حيث المحتوى من دون تغيير. ولكن المشكلة هي أنه طالما كان الأمر يتعلق بالمضمون فإنه من المستحيل رسم خط فاصل - هذا إذا لم نتبنَ منهجاً يقوم على النقد التاريخي العلمي الصارم - بين سنة النبي (ص) وتعاليم الأجيال الأولى من المسلمين يفضل وسائلية (الحديث) الذي ضمّ جميع العناصر أو المبادئ في كل تيار مهم في المرحلة الأولى من مراحل تاريخ الأمة.⁽²⁾ وفي هذا الصدد، لعلّ من المفيد تعليمياً ملاحظة أن الوهابيين، الذين رفضوا وعلى نطاق واسع في مرحلتهم المبكرة كل سلطة مرجعية غير سلطة القرآن والنبي (ص)، ما لبثوا أن اضطروا إلى قبول الإجماع في القرون الثلاثة الأولى تقريباً كسلطة مرجعية موثوقة؛ ويعود ذلك لأن (الحديث) الذي عدّوه الحامل للسنة النبوية تضمّن في ذاته تقريباً كل وجهات النظر حول أي مسألة من المسائل؛ وهو معطى طوره المسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى. على أي حال، فقد إستمر الوهابيون في رفضهم وإزدراءهم للنزعة الصوفية على الرغم من أن جزءاً

مُعتبراً من (الحديث) مما إندمج في مجاميع الحديث الكلاسيكية ذو طبيعة صوفية تماماً. ومن شأن هذه المسألة أن تضعنا في قلب المشكلة التي يجب على المسلم مواجهتها وحلها إذا كان يأمل في إعادة بناء مستقبل إسلامي على ماضي إسلامي: على أي نحو سيقوده هذا الماضي، وأي عناصر من تاريخه، تاريخ المسلم، ربما عليه أن يُبدلها أو يؤكد عليها بشدة أو يدعو إلى الاعتدال في التمسك بها؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال في الفقرات التالية.

إعادة النظر بالتراث: العقيدة السياسية:

إن أغلب المذاهب الكلامية والعقائدية التي ظهرت في الإسلام كانت في الأصل حركات سياسية ولكن ما يهمنا هنا بشكل خاص بعض الجوانب الأساسية في النظرية السياسية. إن النظرية السياسية السلفية هي نتاج مباشر للحوادث السياسية التي حدثت في تاريخ الإسلام المبكر؛ وعلى وجه التحديد: الحروب الداخلية المميتة، وبخاصة التمرد الدموي للخوارج الذي دفعهم إليه مثاليته المتشددة المتعصبة. وفي الوقت الذي وضع فيه السلفيون نظرية الإجماع، ضدّاً على مطلب الشرعية الشيعي، وسمحوا، نظرياً على الأقل، بإمكانية خلع الخليفة، وهو أمر شدد عليه التمرد الذي قاده الخوارج وكذلك المطالب المتأخرة، من أن الشخص الذي يرتكب الكبائر يجب أن يُكفّر، والحاكم الظالم يجب أن لا يُعترف به تحت أي ظرف من الظروف، أقول، في هذا الوقت، وجد السلفيون أنفسهم مضطرين على أن يؤكدوا، على المستوى الجمعي، موقف المرجئة الاساسي بقطع النظر عن ما لحق به من تغيير. إن هذا الموقف المستمد أساساً من الرغبة في تفادي الفوضى، وفي الحفاظ على نوع ما من القانون والنظام ووحدة الأمة، يؤكد بصورة أو بأخرى على أن الحاكم حتى وإن كان ظالماً يجب أن يُطاع على الرغم من المبدأ القائل: ((أن لا طاعة في معصية أوامر الله)).

إن الصورة المبكرة نسبياً للتعبير عن هذه الإطروحة نجدها في الحديث الذي يقول: ((لا بد أن تصلي (حتى) لو كان خلف مرتكب الكبيرة)) بمعنى أن عليك أن لا تطلب إقصاء مرتكب لكبيرة من أن يثمّ المسلمين في صلواتهم؛ ذلك لأن من يثمّ المصلين وبخاصة في صلاة الجمعة كوظيفة خاصة به إنما هو، في الواقع، الخليفة. أما حكام الولايات والموظفون الإداريون من أعلى المراتب إلى ادناها عندما كانوا يؤدون هذه الصلاة، صلاة الجمعة، إنما كانوا ((يصلون خلف)) مُمثل لهذا الغرض للخليفة نفسه، ويُعد هذا إقراراً بالسلطة السياسية لهذا الأخير، والعكس بالعكس. وعليه، فإن هذا الحديث الملقق إنما يعني، في الواقع، أن على المرء أن يقبل بالسلطة السياسية حتى وإن تقلدها أناس ظالمون. ومن المفيد الضروري أن نلاحظ أن هذا النوع من الحديث لا نجده في أي مكان في مجاميع الحديث الأولى، في صحاح مالك (المتوفى 179هـ/895م) مثلاً أو أبو يوسف (المتوفى 183هـ/799م) وإنما ظهر في المجاميع اللاحقة من الحديث على الرغم من أنه كان يفترض أن يكون موجوداً في زمن مبكر عندما كان الخوارج يصوغون مذهبهم، ويرفعون لواء المعارضة. هذا، ويشتكى ابن المقفع (المتوفى 140هـ/757م) من حالين متطرفين، الأول يؤكد على أن السلطة السياسية هي سلطة خارج حدود النقد إذا جاز التعبير، في حين أن الثاني يُشدد على وجوب سحب الثقة أو الطاعة من السلطة السياسية الآثمة المرتكبة للكبائر. وقد أدان ابن المقفع، الذي لم يعثر على حديث لحساب أحد الطرفين، هذين الحالين المتطرفين معاً.

وهكذا نرى أن الحديث القائل أن على المرء أن يصلي خلف إمام الصلاة، حتى وإن كان هذا الأخير مرتكباً لكبيرة، إنما هو حديث يسعى إلى تكريس حال واحدٍ من هذين الحالين المتطرفين. وهنا تكمن المشكلة الأساسية للنظرية السلفية؛ فقد بقي الموقف السلفي من حيث المقصد والمضمون، وإلى اليوم، من دون تغيير هذا على الرغم من أن الظروف التي ظهرت في ظلها حركة الخوارج قد إختفت منذ زمن طويل. وفي واقع الأمر، أن حديثاً جديداً ظهر، خلال القرون الأخيرة، إلى

الوجود، وراح يدعم نظرية الطاعة المطلقة للسلطة هذه وينبذ نزعة اللجوء إلى العنف كلياً. والعبارة التالية، على سبيل المثال: ((السلطان ظلُّ الله على الأرض)) قبلها ابن تيمية كحديث أو شبه حديث على الأقل. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الرأي العام الذي يرى في هذا تأثيراً إيرانياً، أو آخر، على الإسلام فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية للملوكية، هو رأي لا يمكن قبوله.⁽³⁾ وإذا كان بعض من الدوائر الفكرية مثل بعض الفرق الشيعية والنظريات الفلسفية قد تأثرت ولا بد بأفكار من العقائد والنظريات القديمة فلا إشكال في ذلك، وهو أمر معقول؛ أما عندما يتعلق الأمر بمفكر سلفي مثل ابن تيمية يصرح بأن ((السلطان ظلُّ الله على الأرض)) فإن الأمر يختلف؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك من شيء مشترك بين هذا القول والنظريات الألهية في الملوكية سوى الظاهر اللفظي المحض. والواقع أن من شأن هذا الأمر، إذا نظرنا إليه بخلاف ذلك، أن يؤدي بنا إلى نتيجة غير معقولة؛ فإتساقاً مع الرأي السلفي الشائع الآخر القائل: ((إن الحاكم حتى وإن كان ظالماً يجب أن يُطاع))، سيكون: الحاكم الظالم ظل الله على الأرض! والحق أن ما يعنيه السلفي من كل هذه العبارات هو أن أيّ حكم هو أفضل من اللاحكم أو من الحرب الأهلية؛ والواقع أن ابن تيمية يورد بعد الحديث الملق الذي سبق ذكره، مباشرة، المقتبس الآتي: ((ستون يوماً تحت حاكم ظالم أفضل بكثير من ليلة واحدة من الفوضى أو اللاقانون)).

على أي حال، فقد بقي السلفيون متمسكين بالنظرية المتطرفة التي تكرر الطاعة المطلقة للحاكم، ولم يصطنعوا أي شيء من شأنه أن يسيطر على تصرفاته. أما الشورى المذكورة في القرآن والمغروسة في الحياة العربية فقد كان من الممكن أن تتطور إلى نوع من المؤسسة الفاعلة المؤثرة، ولكن لا شيء من هذا قد حدث لا من طرف ((العلماء))، ولا من طرف الإرادة الشعبية العامة. وقد توقفت الشورى نفسها عن الوجود بعد المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، وربما تكون نظرية الطاعة المطلقة قد تجذرت في فكر السلفيين، بعد أن توقفت الشورى عن الوجود مع الإتساع السريع للإمبراطورية الإسلامية، وظهور قوى الطرد المركزي. وفكرة

الإجماع نفسها، التي ربما كانت قد نشأت من أجل إصلاح الوضع السياسي، أصبحت أداة إستبداد وطغيان بحجة الدفاع عن الإجماع في الماضي بدلاً من أن تكون عملية تطوير للتعبير عن إرادة الأمة العامة، وطريقة لحل المشكلات كما أريد منها في الأصل.

ومهما يكن من أمر، فإن من الواضح الجلي أن نظرية الطاعة ونبذ العنف هذه قد أدت إلى غير مقصدها وغرضها الذي أنشأت من أجله؛ فقد ولدت الفوضى وتسببت بالهزائم. وإذا كان الأوائل الذين صاغوا هذه النظرية لم يشهدوا ذلك - لأنهم كانوا في قبضة وضع حقيقي يُهدد بالفوضى - فإن المدافعين اللاحقين عن السلفيين قد شهدوا ذلك بالفعل. فالتشديد المتعصب على الطاعة من شأنه أن يخلق حالة من السلب واللامبالاة المطلقة، في نهاية الأمر، عند العامة من الناس، ليس باتجاه السلطة السياسية فحسب؛ وإنما أيضاً باتجاه الحياة السياسية ككل. ولكن حالة السلب واللامبالاة ما أن تنمو وتتسع حتى تخلق حالة من الشك التي تصبح فيما بعد طبيعة ثانية. والحق أن جميع الأمراض لا تعادل في تدميرها شر نزعة الاستسلام الكليية Centrifugal التي لم تخفق هذه الأمراض في خلقها. على أي حال، فإن كثيراً من قلاقل عدم الإستقرار السياسي التي تشهدها البلدان الإسلامية اليوم مرتبطة في الأصل - حتى وإن كانت هناك عوامل أخرى مساهمة في ذلك - بهذا الموقف السلفي المتجذر في التراث. ولهذا فإننا نرى أن الجهود التي بُذلت لخلق نوع من التعاون والإستقرار السياسي إنتهت، نظراً لأنها اعتمدت على جانب أحادي [= نظرية الطاعة]، إلى خلق الخصومة أو المعارضة ليس إلا.

وهكذا، فإبتداء من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي فصاعداً، ومع إتساع عدم فاعلية الخلافة، بدأت السلطة الحقيقية تنتقل إلى أيدي الأمراء والسلاطين، الرجال الطموحون الذين لا تنقصهم الرغبة بالمبادرة وإمتلاك الحكمة السياسية النافذة، والذين لم يكن إرتباطهم بـ / أو ((ولاؤهم)) للخلافة إلا في الاسم لا غير، من أجل إضفاء الشرعية على سلطتهم الفعلية في الواقع. على أن المغامر السياسي

العسكري الناجح لا بد له من أن يملأ خزائنه مائلاً لكي يدفع لعساكره الجشعين؛ الأمر الذي أدى إلى أن يصبح عبء الضرائب ثقيلًا على الناس أجمعين. وقد ساهم هذا الأمر، مع أسباب أخرى معه، مباشرة بإضعاف التجار وأصحاب المهن الحرة، ومن ثم إفقار الحياة في المدينة. والحق، إذا ضعفت الطبقات الوسطى فلا يمكن أن نتوقع من حضارة ذات مستوى راقٍ الإستمرار، دع عنك توسعها وإنتشارها. وهكذا نرى أن محاولة التخليد غير المتروية لعقيدة ((الطاعة المطلقة للحاكم)) السلفية قد ساهمت بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، بانهيار الحضارة الإسلامية ذاتها.

إن المهمة الملقة على المسلم في الميدان السياسي، بعد أن يقوم بتقييم صريح لتاريخه، هي أن يعيد النظر في هذه العقيدة السلفية، وأن يتكر مؤسسات كافية لضمان؛ أولاً: التضامن وإستقرار الجماعة والدولة، وثانياً: المشاركة الفاعلة والإيجابية والمسؤولة لغالبية الناس في شؤون الحكومة والدولة. هذان شرطان، إذا توفرا، فإن صورة مستقرة للدولة الإسلامية ستظهر؛ أما المناقشات الدائرة الآن، وهي مناقشات سطحية وتحكمية في أغلبها، حول: فيما إذا كان الإسلام ديموقراطياً أم لا فإنها ستصل إلى نهايتها الطبيعية. نعم، إذا شارك معظم الناس وبمسؤولية في شؤون الدولة، فإن هذه الدولة لا بد أن تكون صورة من صور الديموقراطية. ولكن من الضروري للمسلمين أن يقرروا إجراء هذه العملية وإنجازها من الداخل، بعيداً عن الضغوط الخارجية، مباشرة كانت أم غير مباشرة (التي تأتي بصورة دعاية إعلامية) مع الإستفادة من دروس تجارب الشعوب الأخرى في هذا الصدد. إن المسلمين سيجدون أن المبادئ الإسلامية رحبة وتتسع لدساتير متباينة، ضمن إطار ديموقراطي، تقوم على مناخات إجتماعية وسياسية حاصلة بالفعل.

الأصول الأخلاقية:

القرآن تعليم ديني معني، أولاً وقبل كل شيء، بتحديد الموقف الأخلاقي الصحيح للعمل الإنساني. والعمل الصالح سواء كان سياسياً أم دينياً أم إجتماعياً، يُعتبر

((عبادة)). لذلك فإن القرآن يؤكد على كل العلاقات الأخلاقية والعوامل النفسية التي تكون العقل السليم الملائم للعمل الصالح. القرآن يحذر من التكبر الإنساني، ومن الإحساس بالإكتفاء الذاتي، بمعنى النزعة الإنسانية الخالصة من ناحية، والدناءة الأخلاقية الكامنة في نزعة اليأس والإنهزام من ناحية أخرى، ويؤكد على نحو ثابت وباستمرار على أن وجود المرء الحق إنما يقوم على التقوى والخشية من الله من جانب، وعلى رحمة الله وخيرية الإنسان الفطرية من جانب آخر؛ وهكذا. ومن الواضح أن الدافع الأساسي للقرآن إنما هو أن يُحرّر الكم الأعظم من الطاقة الأخلاقية الخلاقة. إن الرأي السائد والشائع على نطاق واسع بين الغربيين، ومن خلال هؤلاء في الدوائر الفكرية الأخرى عند غير المسلمين، القابل بأن الإله القرآني إله مُستبدٍ إعتباطي مخيف، أكثر من أي شيء آخر إنما هو، ربما يعبر عن الفهم الأكثر طفولية للقرآن نفسه. وإذا كان في هذا الفهم اجحاف تاريخي بعيد المدى عند الغربيين، فإنه مستمد، في جزءٍ منه على الأقل، من الصياغات اللاهوتية الوسيطية للإسلام، التي وضعها المتكلمون المسلمون أنفسهم، ومن مواقف المسلمون المحسوسة الناتجة عنها كذلك. إن الصياغات الكلامية الإسلامية السلفية هذه تقدم مقاربة غير مناسبة لإنعاش وتجديد نوع من الأخلاق يسعى القرآن إلى إستنهاضها. إنها القصة ذاتها التي مرت بنا سابقاً ونحن ناقش مسألة العقيدة السياسية: تخليد غير متروٍ للحلول التقليدية القطعية، تواجه في النهاية بموقف متشدد خاص. والموقف أو التحدي المتشدد، في هذه الحالة التي نحن فيها، إنما كان تحدي المعتزلة، والذي أكد في بعض صياغاته على أن الله ليس خالقاً للشر وإنما الخير وحسب، بهذا فقد إكتسبت لقب ((الزرادشتية الإسلامية)). ومن المعروف أن المعتزلة كانوا أنصاراً أوفياء لفكرة حرية الإرادة الإنسانية والمسؤولية الإنسانية؛ ولكن هذه الفكرة جعلت المعتزلة في نزاع مع فكرة قدرة الله المطلقة، لأن فكرة القدرة الإلهية المطلقة. تناقض، كما بدت لهم، لفكرة العدل الإلهي. ولهذا قد أدين المعتزلة بوصفهم أصحاب نزعة إنسانية خالصة، يسعون إلى أن يفرضوا على الله [تعالي] فكرة عن العدالة والخيرية يصل إليها تفكير بعض الناس.

والآن، فإن المضمون الأخلاقي في علم الكلام السني القطعي ناتج مباشرة من هذا الموقف؛ ومرة أخرى، وُظف (الحديث) كعربة لتجهيز هذا المضمون بما يريد. والحق، أن معظم (الحديث) هذا اذا لم يكن كله على الإطلاق المتعلق بخاصة بمشكلة حرية الإرادة والجبرية يجب أن لا يُقبل إلا كنتيجة لهذا الوضع التاريخي، ولا يمكن القول، من ثمّ، بأنه مستمد من النبي (ص) أصلاً. وقد خضع الحديث المشهور: ((المؤمنون بالإرادة الحرّة هم زرادشتيو هذه الأمة)) إلى عملية إستدلال عقلي إصطلاحي متعالم، وإن كان لا يخلو من عمق، لرده تاريخياً إلى النبي (ص). على أي حال، فإن معظم الحديث السني هو حديث جبري متشدد. والحقيقة هي: لا المذهب المعتزلي، ولا المذهب السني، بدوره، قد توفر على مفاهيم فلسفية وأدوات عقلية كافية، لكي يكون قادراً على صياغة موقفه العقائدي الخاص بنجاح؛ والنتيجة المستحصلة أن كلاً منهما قد إتخذ صورة متطرفة Anextrem؛ وبعد صراع مميت خرج المذهب السني منتصراً، أما المذهب المعتزلي فلم يبق حياً، إلا في المذهب الشيعي العقائدي غير المنسجم معه ولا الملائم له.

لقد رأينا، في الفصل الرابع، كيف إستمر التفسير السلفي لعقيدة القدرة الإلهية المطلقة والجبرية ونما بمرور الزمن، وبخاصة بعد البيان الذي قدمه الأشعري لحلها. وعلى الرغم من أن الأشعري أراد من وراء هذا الحل تحقيق نوع من التوفيق، إلا أن محاولته لم تنجح، وذلك، أولاً وقبل كل شيء، لعدم كفاية جهازه الفكري؛ هذا، بينما تأثيره الأخلاقي، الذي كان إستمراراً لتأثير ابن حنبل، فقد تفوق على جانب نزعة القضاء والقدر في محاولته. على إننا رأينا كذلك ما حدث لاحقاً عندما جهّزت الحركة الفلسفية المسلمين بثروة ضخمة من المفاهيم الفلسفية، كيف أن متكلماً مثل فخر الدين الرازي إستفاد من رصيد هذه الثروة ووظفها في دعم نزعة القضاء والقدر [أو المذهب الجبري] التي أصبحت، في الواقع، أكثر فأكثر تشدداً، قرناً بعد قرن. وهكذا نرى أن فكرة إرادة الله وقدرته - الأساس المنطقي المفترض للمذهب الجبري - والتي كرسها المذهب السني لمواجهة تحدي خاص في التاريخ، ما لبثت

أن أصبحت مغروسة في بنية المذهب السلفي كجزء جوهري ثابت في إرثه العقائدي واستمرت لمدة ليست بالقصيرة بعد زوال ذلك التحدي. ليس هناك من شك في أن الحال المتطرف أو التأكيد الغالب على عقيدة القضاء والقدر، هو تأكيد يضرّ بالنسيج الأخلاقي؛ فهو يُبطل المبادرة الأخلاقية، ويُخدرّ التصميم الإنساني الذي يُعد، بحق، ماهية الحياة نفسها. ولكن الذي هيّج الآثار المترتبة على عقيدة الجبر كان أمراً مختلفاً، على الرغم من أنه، في روحه، قريب الولاء لهذه العقيدة. أما هذا الأمر فقد كان الموقف الذي تبناه السلفيون رسمياً من مشكلة الإيمان والأعمال؛ وهنا نجد، مرة أخرى، ردة فعل السلفيين على عقيدة الخوارج. لقد مرّت بنا في الفصل الخامس عقيدة الخوارج القائلة أن مرتكب الكبيرة كافر، وموقف الخوارج المؤكد على الربط المطلق بين الإيمان والعمل. وقد كان من الضروري، بطبيعة الحال، العثور على رد مناسب على هذه النزعة المتشددة، إذ بخلاف ذلك، فإن الأمة كانت ستدمر نفسها بنفسها بإتهامات داخلية بالفسوق والتكفير؛ وبالنتيجة ستدمر نفسها بحرب داخلية مميّنة. ومرة أخرى وقع عبأ الدفاع على (الحديث). عن الصحابي أبو ذرّ يروى أن النبي (ص) قال: ((مَنْ يَشْهَد: إِنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (محمد رسوله) فسيدخل الجنة)). وجواباً على سؤال الصحابي: فيما إذا كانت الجنة تمنح لهذا الشخص، حتى وإن كان زانياً وسارقاً، أجاب النبي (ص) بالإيجاب.⁽⁴⁾ ومن الواضح أن هذا الحديث لا يمكن أن يُردّ إلى النبي (ص)، لأن القرآن نفسه يؤكد باستمرار وإصرار على التساوق بين ((أعمال الخير)) و ((الإيمان)). ولكن، مع ذلك، فإن هذا الحديث يؤدي وظيفة أساسية، تكمن في أنه يقدم لنا تعريفاً شرعياً للمسلم ضدّاً على موقف الخوارج، والمواقف الأخرى المتسقة معه. ولم يُنظر إلى التعريف، على كل حال، على أنه يحدد المعنى الشرعي للمسلم فحسب، وإنما كان يُفترض، لسوء الحظ، أن يحدد أيضاً ماهية الإسلام. والنتائج الخطيرة، أخلاقياً، المترتبة على هذا الموقف واضحة؛ فعندما يُتبنى، رسمياً، هذا الفصل القاطع بين الإيمان الداخلي والسلوك الأخلاقي، فإن كلاهما لا بد أن يعاني من هشاشة أمان شكلي وحسب. والواقع أن العمل الفعلي لم ولن يتفق دائماً وعلى نحو دقيق مع هذا المبدأ [مبدأ

الفصل]. والإصلاحيون والوعاظ والشخصيات الدينية والأخلاقية الأصلية كانوا يمارسون باستمرار أثرهم الحي الفاعل على الأمة على نطاق واسع. ومع ذلك فلا يمكن إنكار أن التأثير العام لهذا المبدأ على مواقف الناس الفعلية كان يكمن في توكيد الجوانب الرسمية والشكلية للإسلام عند إتساع مضمونه الأخلاقي الروحي البين.

هذا النوع من المواقف أزاء هذه المسألة الجوهرية، مسألة العلاقة بين الإيمان والسلوك (ويوازيها في المسيحية: الإيمان يبرر الإعتقاد الديني) عندما يرتبط بعقيدة الجبر المتشددة يؤدي إلى هلاك مؤكد للحس الأخلاقي. والمؤكد أن ليس هناك، في القاموس العقائدي السلفي إلا القليل مما يوازي هذه المباديء. ولا شك أن فكرة حرية الإرادة الإنسانية، في المذهب الشيعي، تعد على المستوى العقائدي استمراراً للتراث المعتزلي، ولكن يبدو من الصعب أن تنسجم هذه الفكرة مع العقيدة الشيعية الإمامية، أو على العموم، مع بنية المذهب الشيعي التراتبي المقابل لبنية المذهب السني؛ ويبدو أن المذهب الشيعي قد تبني هذه الفكرة كمعارضة للمذهب السني السلفي ليس إلا. ولكن إذا كانت وظيفة أي عقيدة من العقائد الدينية هي أن تزودنا بدستور لجماعة دينية بحيث يمكن للتطورات الدينية أن تجد لها مكاناً في إطاره العام الواسع، فإن العقيدة السنية، بقدر تعلق الأمر بالمبادئ الأخلاقية، غير قادرة على إنجاز هذه الوظيفة؛ بل هي، في الواقع، تضليل للقرآن نفسه.

وهكذا نرى، مرة أخرى، أن فكرة تظهر في ظرف ما لكي تواجه بعض التفسيرات التاريخية الخاصة، وإذا بها قد تحولت إلى عقيدة سلفية دائمة. وفي واقع الأمر، نجد أن الظروف الواقعة التي أدت إلى ظهور المذهب الجبري وفكرة العلاقة بين الإيمان والسلوك، قد إختفت بمرور الزمن؛ وفيما بعد، نظر إلى مذهب الجبر أو القدرة الإلهية المطلقة على أنه، أما جزء من الوحي ذاته، أو على الأقل، ممكن رده، استثناءً، إلى القرآن. وقد رأينا، في الفصل الخامس، كيف استمرت عقيدة الجبر المتشددة في التطور بعد المرحلة الغزالية متوفرة على حجج أكثر معقولة، على يد

مفكرين أمثال فخر الدين الرازي، بفضل الغنى الواسع بالإفكار الذي خلقتة الحركة الفلسفية. ولكن ماهو أكثر أهمية حتى من علم الكلام الرسمي، الحركة الجديدة، بل الروحية القوية، للنزعة الصوفية التي اتخذت طابعاً نظرياً واعتنقت العقيدة الجبرية، ثم تحولت بالفعل إلى نظرية وحدة وجود، النظرية التي تشكل على المستوى الأخلاقي ضرراً أكثر بكثير من أي نظرية أو عقيدة أخرى يمكن تصورهما، إذ إنها تزيل الفرق وتلغي التمييز الجلي بين الخير والشر. فالمحصلة هنا هي أن النزعة الصوفية إنتقلت من القضية الكلامية القائلة: ((كل الأفعال مخلوقة من قبل الله))، وبوساطة القضية القائلة: ((كل الأفعال هي أفعال الله))، انتقلت إلى النظرية القائلة: ((لا يوجد إلا الله)). فالمؤكد أن المذهب السلفي في حاجة إلى إعادة النظر في هذه المسألة؛ والتشديد القديم على القدرة الإلهية والنزعة الجبرية يجب أن يُدمجا ويُوزنا بالمفهوم المضاد الذي عرضه بوضوح القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

المثل الروحية:

إن التدهور الأخلاقي العام الذي أحدثته التطورات، والتي عرضنا لها بإيجاز سابقاً، لم يخفق في أن يتجلى على المستوى الإجتماعي. والواقع أن الفراغ الأخلاقي الذي ظهر في المجتمع الإسلامي حرك نشاط النزعة الصوفية، بحيث أصبحت ديناً شعبياً. لقد وصفنا نشوء وتطور هذه الحركة الروحية الشعبية في الفصل الثامن والفصل التاسع. أما الآن فاننا سنفحص بإيجاز الفحوى العامة لهذه الظاهرة الشعبية الهائلة وأثرها على حياة الأمة الأخلاقية ككل؛ لأن من الواضح أن أي محاولة لإعادة بناء المجتمع الإسلامي وتجديد الاسلام، المهمة التي يبدو أن كل البلدان الإسلامية المهمة منخرطة فيها كل بطريقته الخاصة، يجب أن تأخذ بالحسبان الحطام الاخلاقي والروحي الهائل الذي تركه التراث الصوفي الشعبي.

لا أحد يمكنه أن ينكر ضرورة أن يشكل التنوير الأخلاقي الأصيل، وغرس الإيمان الداخلي الصادق، الجزء الأساسي في التعليم الإسلامي، وقد كان ذلك القوة

الدافعة الأولى للتصوف، لأن التشديد المفرط على المظاهر الخارجية للدين لا يخلق سوى متحجرات دينية بآلية. ولكن التصوف خلق، بالكيفية التي تطور فيها، هوة بين الإرتقاء الروحي الداخلي من ناحية، والحدود التي تفرضها الشريعة من ناحية أخرى. لقد وضع التصوف نفسه، وقد إبتدع هذا الفصل وجعل من نفسه ديناً، ليس ضمن الدين وحسب وإنما فوق الدين. وقد تحالفت الحركات ((التطهيرية)) والحركات الحدائثية بهدف إستئصال هذه النزعة الصوفية. ولكن وبعد مئتي عام من إستهلاك الدافع الحدائثي ما زالت الجماهير المسلمة، من شواطئ الأطلسي حتى أندونيسيا، في قبضة تلك الروحانية الصوفية التي هي، على العموم، ليست بأفضل من ذلك الشكل من أشكال الجنوح الروحي المتطرف، الذي إستغله الزعماء المتصوفون الأذكياء لأغراضهم الخاصة. وقد قام الزعماء السياسيون بإجراء إصلاحات كبيرة وكثيرة ناجحة - زراعية وصناعية وإجتماعية - وحشدوا لها الجماهير والجيوش، ولكن لا أحد منهم قد بدأ، لحد الآن، بأن يمسك بزمام هذه الظاهرة الصوفية الشعبية وأثرها العميق والمتنوع على المجتمع. والسبب، في هذه الحالة، هو أن الجماهير والجيوش نفسها تكون عادة ضد الإصلاح، طالما كانت، وهي كذلك، تحت تأثير المخاريق الصوفية وممارسات طقوس الأولياء ... الخ.

إن بعض المعتقدات التي تُرد، من حيث الأصل، إلى النزعة الصوفية أو إلى مصادر أخرى حليفة لها، أصبحت جزءاً من منظومة المعتقدات السلفية، مثال على ذلك فكرة المخلص أو المنتظر: الإعتقاد بعودة السيد المسيح والمخلص المنتظر، والإيمان بمعجزات للقدسين والأولياء ... الخ. ومن الواضح إننا إذا أخذنا هذه المعتقدات بالمعنى الحرفي فإنها ستكون مضرّة عملياً؛ وبالفعل فقد أحدثت ضرراً لا يمكن حسابه للمجتمع الإسلامي. وبالنسبة إلى فكرة المخلص المنتظر فقد تبناها في الإسلام، من حيث الأصل، الشيعة أو الصوفية، ووصلت إلى الإسلام السني من خلال الصوفية، أو بالأحرى المبشرين بالتصوف في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، الذين كانوا يتوقون إلى التحرر السياسي، والجمهور الفقير الجائع

أخلاقياً الذي كان ينحو نحو التعلق بآمال الخلاص. وكما بيّنا في مكان آخر⁽⁵⁾، فإن الحديث المبكر الذي ظهر إلى الوجود لأغراض مختلفة تماماً، يتعلق الأمر بالسلطة المرجعية الدينية لنشاط الأجيال الأولى، مُنح أخيراً حياة جديدة، وذلك بتوظيف الفكرة المسيحية عن المخلص. وهكذا فالحديث ((الشرف لأصحابي ثم الجيل التالي ثم الجيل التالي بعده...)) أصبح في نسخته المشهورة الآن ((أفضل الأصحاب هم أصحابي، ثم الجيل التالي...)). وقد كان ينظر إلى هذا الأمر على أنه يعني أن التاريخ لا بد من أنه يسير من السيء إلى الأسوأ، ويبقى مداناً حتى ظهور المسيح أو المخلص المنتظر. وهكذا أدين التاريخ؛ والنتيجة نزعة تشاؤم تاريخية لا خلاص منها. فإذا تمّ تبني معتقد مثل هذا، تبنياً متشدداً، فإن اللامبالاة بالملكات الأخلاقية ستعود، ولن يُلتفت، إلا بالكاد، إلى المبادرة الإنسانية وتحليلها. والمرجح أن سبب تبني المذهب السلفي لعقيدة عودة المسيح أو المهدي هو أن هذه العقيدة أصبحت، مسبقاً، جزءاً من المعتقدات المقبولة على نطاق واسع. وبعيداً عن هذا التراث الذي تبناه الإسلام، فإن التصوف كما تطور في مجمل العالم الإسلامي هو المسؤول الوحيد عن غرس وإنتشار وإدامة المعتقدات الخيالية المشوهة الكامنة في الإيمان بكرامات الأولياء. إن هذه الشبكة من الخرافات التي مارستها هذه المعتقدات شلت عقول وأرواح الجماهير الساذجة وسيطرت عليها، بل أن العقول المتعلمة والمثقفة وقعت فريسة تحت تأثيرها وبأعداد كبيرة جداً. وليس من المبالغة القول أن القوة الفعلية المؤثرة والسائدة في الإسلام عملياً ما بين القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي والقرون الحديثة إنما كانت تُردّ إلى مجموع المعتقدات والممارسات الخارقة للمألوف التي إبتدعتها الحركة الصوفية. فالقدرات الإعجازية على الحياة والموت المنسوبة إلى الأولياء القديسين تحكمت بجمهور العامة، بل وحتى بالعدد الكبير من ((العلماء))، و جعلت المسلمين عاجزين عن فهم التعاليم الإسلامية.

ولكن ما الجانب الايجابي الذي قدمه التصوف؟ لاشك أن التصوف خلق، من وقت لآخر، شخصيات عظيمة مؤثرة – أناس في غاية الرقي الروحي والأخلاقي،

وفي بعض الحالات أبدو قدرات عقلية واضحة. لكن هذه الحالات نادرة ومعزولة؛ أما في الحياة السياسية حيث تسود فيها النزعة الإنتهازية فقد أنتجت شخصيات عظيمة ورجال من أصحاب المبادرات المؤثرة الكبيرة. أما بالنسبة للعامة، فإن النموذج الروحي الصوفي يُعد فرصة لهم للهروب من مشقة حقائق الحياة المرّة، بما في ذلك: الفقر الإقتصادي والتفاوت الطبقي الإجتماعي والقلقل السياسية. ولكن التصوف عمل كل ذلك على حساب نموذج النظام الإجتماعي الإسلامي الصحيح؛ فبدلاً من هذا النظام الاجتماعي - الأخلاقي، علم التصوفُ الناسَ فنونَ تغييب الوعي - التنويم المغناطيسي الآلي، والإنغماس المفرط، الجماعي، في عملية تدين عاطفية إنفعالية، بحيث أصبح الدين لا يمثل سوى هستيريا روحية جماعية. هذه هي الظاهرة التي وصفناها سابقاً، وقلنا إنها تمثل الحطام الأخلاقي والروحي - خوارق معجزة، هستيريا جماعية، دجل ... الخ - الظاهرة التي يجب على المجتمع المسلم التخلص منها لكي يسترد الوجه الصحيح للإسلام. وهذا هو التحدي الذي لم يجرؤ زعيم إصلاح سياسي في العالم الإسلامي، حتى الآن، على مواجهته باستثناء مصطفى كمال أتاتورك. ومع ذلك، فإن ((إصلاحات)) أتاتورك، وبخاصة في هذا المجال، لا يمكن النظر إليها على أنها أفضل من إجراءات قمعية فرضت بالقوة. ونظراً إلى جُرأة هذه الإجراءات فإن المجتمع لم يكن مهيباً لتقبلها. والواقع أن هذا الحدث يضعنا في قلب مشكلة الإصلاح في قطاع أساسي ومُلمح من قطاعات إعادة بناء المجتمع الإسلامي: فأى جانب من جوانب هذا الدين الجماعي الشعبي يجب أن يُستأصل، وكيف؟

الواضح أن أتاتورك ورفاقه لم يولوا هذه المشكلة إهتماماً، أو، على الأقل، لم يفكروا فيها تفكيراً كافياً؛ في حين نجد، في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، أن الحركات الإصلاحية إتفقت بالإجماع، تقريباً، في برامجها الإصلاحية الإجتماعية ضد التصوف؛ ثم أن آثار التعليم الحديث شكك في مصداقية طريقة الحياة الصوفية، وأقصتها. ولكن هنا يكمن، بالضبط، الخطر؛ فكنتيجة للنشاط الإصلاح الشامل

ظهرت في العالم الإسلامي حركات ناشطة خالصة، بتنظيماتها المختلفة: أخوانيات، نوادي، خلايا.... الخ. وكما أشار الأستاذ جيب، في كتابه ((العقيدة المحمدية))، أن هذه التنظيمات كانت تتجنب العمق الروحي الكامن في الأخوانيات الصوفية القديمة؛ فاصبحت لذلك، تشكل حلقات ضيقة متعصبة. والواقع أن هذه التنظيمات تستعير مفاهيمها الإصطلاحية من المذهب الفاشي أو الشيوعي، وتهدد، غالباً، وجود الدولة. إن هذه المجاميع الجديدة، الناشطة عملياً وحسب، الضحلة عقلياً وروحياً، والتي تتصرف على المستوى السياسي كأى حركة نفعية أخرى، لا يمكن أن تكون بديلاً عن الطرق الصوفية.

إن برنامج إعادة البناء يجب أن يوضع ضمن الإطار الأساسي العام للمذهب السلفي؛ وذلك لأن الهدف الجوهرى الذي يجب أن يُنجز من خلال الإصلاح هو إشباع الجماهير بدافع أخلاقي من أجل بناء النظام الاجتماعي الصالح المنشود. وهذا الأساس الأخلاقي موجود في المذهب السلفي الذي استطاع أن يحافظ عليه على الرغم من الضغوط الثقيلة عبر القرون. إن ما قلناه في هذا الفصل ضمن نقدنا لبعض المبادئ السلفية، من أن هذه قد ساهمت في خفض مستوى الإهتمام الأخلاقي، لا ينهض ضد أطروحتنا الحالية هذه. فما نقوله الآن هو، بالإجمال، أن المذهب السلفي قد ارتكب أخطاءً خطيرة، عندما أبقى، كجزء من محتواه، بعض النظريات أو الأفكار التي كانت مُصممة أساساً لمواجهة أوضاع تاريخية معينة. وعلينا أن نضيف هنا أن على علم الكلام السلفي أن يعيد النظر هو أيضاً بنفسه إذا كان عليه أن يستوعب في ذاته الدافع الصوفي الأصلي ويُشذب هذا الأخير من الزوائد التي ألحقت به، بحيث لا يدعي ولا يعمل كدين مستقل بذاته بفضل هذه الزوائد. من ناحية أخرى، أن أغلب النقاد وصفوا علم الكلام الإسلامي بأنه علم كلام متطرف بعقلانيته، وغير مبالي بالجانب العاطفي. وهذا النقد، من حيث الأصل، صحيح، ويعرّي قوة الحافز الصوفي في الإسلام، الحافز الذي يعتاش على العاطفة الدينية؛ على الرغم من أننا يجب أن نذكر أن علم الكلام في الإسلام لا يشغل ذلك المكان

المركزي الذي يشغله اللاهوت المسيحي في المسيحية. على أي حال، فربما علينا أن نشك في نوايا هذا الموقف النقدي؛ فعندما يصف الناقد المسيحي علم الكلام الإسلامي بأنه غير مبالي بالجانب العاطفي الإنفعالي، ويكيل هذا الناقد المديح للتصوف، فإنه لا يُعد مراقباً نزيهاً محايداً رغم تلميحاته بذلك. ومرد ذلك إلى حقيقة أن هذا الناقد يمدح، من ناحية، تعبد الصوفي لشخصية النبي (ص)، وينظر، من ناحية أخرى، بازدراء إلى تبجيل المسلمين لشخصية النبي (ص) بصفة عامة. وهو يجد في هذه الحالة الثانية (وليس الأولى!) حالة مخالفة للتعالم القرآنية ومن المحتمل أنه يعدها أثراً من الآثار المسيحية على الإسلام.

فيما يتعلق بالحالة الأولى؛ إننا نسلّم بان وجود التصوف هو بمثابة نقد لمضمون علم الكلام السلفي الفعلي وتحديده. وقد دافعنا مسبقاً، في هذا الفصل، عن محاولات إعادة النظر في بعض التأكيدات المهمة على المضمون السلفي، ونحن نعتقد إننا في هذا السياق يجب أن ننصف العاطفة الدينية الحقيقية. وفي جميع هذه المسائل، يجب أن يكون المضمون السلفي في إطار القرآن نفسه. والآن، فإن القرآن ليس ((عقلانياً)) فحسب، وإنما ممتليء أيضاً بالعاطفة الدينية الأصيلة. إن الكلام الإلهي، في مطلق إلهيته، هو وثيقة إنسانية بالكامل. ومع ذلك فإن القرآن لا يساوم الدافع الأخلاقي بطقوس عبادة الشخصية بأي حال من الأحوال. إنه يُبشرنا لا بقدرة الله الشديدة فحسب وإنما أيضاً برحمته الواسعة، ولكنه يرفض، في التحليل الأخير، لاهوت الخلاص Soteriology من النمط المسيحي. غير أن المذهب السلفي المتأخر تقبل فكرة الشفاعة التي عرّبت بها المهرة الصوفيون، واكتست بهذا الإمتياز الخارق للمألوف عند أرباب الصوفية. وبقدر تعلق الأمر بشخص الرسول الكريم، فإن مبدأ فرادته بين أعضاء الإنسانية جمعاء بوصفه أعظم عضو للإرادة والأمر الإلهيين محفوظ بالضرورة في الإيمان الذي يجب أن يبقى الإعتراف به هو المبدأ الأول. إن عقول العالم غير المُتغيّرة تتحرك الآن، إنما ببطء، نحو هذا الإعتراف؛ والشرف الذي يعود إلى هذا الإعتراف سيكون ممنوحاً، وإلى الأبد، إلى محمد (ص).

إن محمداً(ص) لم يدع بأشياء أخرى، وحذر بشدة من تأليه الإنسان.

على أن مضمون المذهب السلفي المُعاد النظر فيه – هذا إذا كان من الممكن لهذا أن يُنجز، ولا يمكن أن يُنجز ما لم يتبين ((العلماء))، مرة أخرى، تلك الموهبة التي تُدرك الحاجات الدينية للأمم، والتي أظهرها بنجاح خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي والقرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي – سيساهم جزئياً، وإن كان أساسياً، في حل المشكلة الصوفية. فالتصوف في مظاهره المتباينة لم يبق تصوفاً دينياً محضاً، بل كان استمراره في الحياة يقوم أيضاً على مهارات مختلفة – إجتماعية وسياسية وتجارية وفنية، كما كان الحال مع كثير من الديانات الأخرى؛ ومثال على ذلك الديانة الهندوسية التي إحتفظت إلى اليوم بآثار قوية مماثلة لهذه. ولا بد لهذه الخيوط من أن تفكك وتُميز بوضوح، وتُستأنف في الحقول الخاصة ببرنامج إعادة البناء الإجتماعي. ألا ينبغي أن يُنفذ هذا البرنامج التعليمي الإصلاحية! إن الخطر، كل الخطر، هو أن تقع البلدان الإسلامية، وأحد أثر الآخر، تحت سيطرة أنظمة شمولية من النمط الشيوعي، تلك الأنظمة التي ستفرض، حينها، نظاماً للفكر والعمل مُتَعَسِّفاً، ولن يكون عندئذٍ إلا هدف واحد، هدف معروف جيداً لنا جميعاً.

الحاضر والمستقبل:

الواقعة الأساسية بالنسبة للإسلام في القرن الحالي هي الإستقلال من الحكم الأجنبي الذي حققته الشعوب الإسلامية في بلدانها المختلفة. وربما تبدو هذه الواقعة، بالنسبة للسياسي المحنك حقيقة مبتدلة لأن النزعة الإستعمارية تختفي الآن وبسرعة، وأن كل البلدان التي كانت تحت الحكم الأجنبي أما أنها أصبحت حرة بالفعل، وأما أنها آيلة إلى التحرر؛ وكل هذا يحدث والإسلام يشكل الجزء الأكبر من شعوب هذه البلدان. على أي حال، أن ما جعل هذه الواقعة ذات دلالة هو أن الإسلام كان يؤدي في جميع هذه البلدان، من المغرب حتى أندونيسيا، دوراً في غاية

الأهمية في الصراع من أجل الحرية. وفي بعض البلدان وبخاصة في باكستان وفي الجزائر أيضاً أدى الإسلام دوراً حاسماً ومهيماً. ولذلك فإن الإمكانيات الواعدة في هذه البلدان تقترب أحدها من الأخرى لتشكيل صورة من صور ((العالم الإسلامي))، وهي إمكانيات حقيقية، لأن الحافز، وهو حافز قوي أصيل، لتحقيق مثل هذا الهدف موجود في قلوب شعوب هذه البلدان. أما الواقعة الثانية الأكثر أهمية في القرن الحالي، فهي على أي حال، غياب ((العالم الإسلامي)) الفعلي بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس فقط سياسياً وإنما ثقافياً وإجتماعياً أيضاً. وبقدر تعلق الأمر بالواقع الحالي الفعلي، فإن ((العالم الإسلامي)) لم يكن غائباً كما هو اليوم، ونحن نجد أمامنا قوميات ودول ذات سيادة. فإلى أي مدى وعلى أي نحو يمكن أن تتفق عواطف الشعوب الأصلية هذه مع واقعة هذه الدول - القوميات، وهي واقعة مؤلمة؛ إنه سؤال يُترك للزمن. أما نحن فلا يسعنا، هنا، إلا أن نلاحظ أن الكلام الساذج المتكرر حول ((الوحدة الإسلامية)) سيبقى، ولا بد، حتماً طالما كانت الأسس الواقعية - المادية لم تُنضج أو تخلق بعد. ولكن بعيداً عن هذه المسألة التي تواجهها البلدان الإسلامية بصفة عامة، ومن المبكر جداً توقع ما ستؤول إليه، فإن كل جماعة إسلامية لا بد أن تواجه بالمشكلة الداخلية، وهي: كيف تصلح أو تعيد بناء نفسها. فباستثناء تركيا، حيث نجد أن الأسس العلمانية التي أدخلها أتاتورك ما زالت مستمرة رسمياً (على الرغم من أننا نجد هنا أيضاً أن تجارب العقود الماضية بينت لنا أن هذا الوضع قد لا يكون هو الحل النهائي)، أن عموم المجتمعات الإسلامية أدركت (مع أن بعضهما، مثل أندونيسياً، تشهد الآن صراعات داخلية طاحنة) ضرورة أن يكون الإسلام مرجعاً فعلياً تستند إليه في برامجها للإصلاح الداخلي. وبعض هذه المجتمعات (كما هو الحال مع باكستان) تأسست مباشرة على دعوة إسلامية. على أي حال، فإن المشكلة الحقيقية في هذه البلدان الإسلامية إنما تكمن في صياغة الإسلام المعطى الفعلي، أو بالتحديد ترجمة ما على الإسلام أن يقوله للمجتمع والفرد الحديثين. والمشكلة هي، حقاً، مشكلة مفصلية ذلك لأنه إذا كان مآل هذه المجتمعات إلا الفشل في العثور على إجابة كافية على هذه المشكلة، فإن البديل

الوحيد أمامها سيكون صورة من صور العلمانية؛ ولا شك أن من شأن هذا الحل أن يحدث تغييراً على طبيعة الإسلام الخاصة.

من الطبيعي للمرء من أن يتوقع، في ضوء هذا التاريخ الطويل للإسلام حيث واجه فيه الإسلام تحديات وأزمات من مختلف الأنواع: روحية وفكرية وإجتماعية، أن الإسلام سيستطيع أن يحل التحدي الحالي بنجاح إن أعطي الوقت لتطوير أجهزته الداخلية الضرورية. ولكن من الضروري، ضرورة مطلقة، أن يكون المسلمون على وعي واضح دقيق بمكان التحدي الحالي. على أي حال، فإن الرؤية الصحيحة إذا لم تأت من حاجة ضرورية، فإن من المتعذر، استناداً إلى ما أنجزه المحافظون والحداثيون إلى اليوم، إصلاح التدمير الذي ربما قد حدث. أما بالنسبة إلى التحديات فإننا، في الواقع، أمام تحديين أساسيين: الأول متأثراً من طبيعة الحياة ((الحديثة)) - النزعة المادية - والثاني من طبيعة النزعة المحافظة الإسلامية. ومع أن هاتين المسألتين، كما سنرى، منفصلتان تمام الانفصال أحدهما عن الأخرى؛ ولكننا نجد أن من المناسب، توجيهاً للوضوح، أن نشرع في معالجة طبيعة النزعة المحافظة الإسلامية أولاً.

تمثل النزعة المحافظة، في كل مجتمع ينمو، الحد الأول من حدي التوتر الفعلي الذي تتحرك ضمنه؛ أما الحد الثاني من التوتر فهو النزعة الليبرالية، نزعة التحرر، أو النزعة الحداثية كما سميناهما سابقاً. ولكن النزعة المحافظة، في جميع أوضاع النمو الإجتماعي، يجب أن لا تسعى إلى الحفاظ على مجرد الماضي وحسب وإنما إلى ما هو جوهره وذو قيمة فيه. وقد ذكرنا في بداية هذا الفصل أن على المسلمين أن يقرروا ما الذي يجب أن يُحتفظ به بالضبط، وما الذي يعدونه جوهرياً وذا علاقة ببناء المستقبل الإسلامي، وما هو الإسلامي من حيث الأصل، وما هو ((التاريخي)) المحض ليس إلا؛ وبعبارة أخرى: أن على المسلمين أن يطوروا نزعة محافظة مستنيرة. وأشرنا كذلك إلى أن نوعاً من الحكايات الدينية - التاريخية كان يُؤبد جزءاً كبيراً من التاريخ، ووصفنا، بإيجاز، العملية التي حدث فيها هذا. والواقع أن

الحركات الإصلاحية الأصولية، مثل الوهابية، التي كان من المتوقع منها تحقيق الفصل بين المحتوى الأصولي والمحتوى المُستحدث، فشلت فشلاً ذريعاً في إنجاز هذه المهمة حتى وإن كانت قد ساهمت، من جانبها، في إزالة بعض الإدعاءات الخرافية والممارسات السيئة. والسبب الرئيسي في هذا الفشل إنما يعود إلى أن هذه الحركات حصرت الأصولية في الإسلام بالقرآن والحديث، وبهذا فقد شملت، في الواقع، مجمل التاريخ الديني؛ ففي هذا التاريخ نجد أن كل تطور، تقريباً، وصل بالفعل إلى إمتلاك (أحاديث) وقائية، يستند إليها ويحتمي بها - من التفاصيل الفقهية إلى التصوف، ومن إجماع السنة إلى مبدأ الشرعية الشيعي.

واستناداً إلى ذلك، إذا لم تعالج مشكلة (الحديث) نقدياً وتاريخياً وبنائياً، فلن تكون هناك، على ما يبدو، فرصة لتمييز الأصلي في الإسلام عن التاريخي فيه. ولكن هذه هي، بالتحديد، المهمة التي يرفض ((العلماء))، رفضاً قاطعاً، القيام بها وإنجازها. فهم يخشون من أن (الحديث) إذا عُرض، على التحقيق العلمي على هذا النحو، فإن مفهوم ((سنة الرسول))، الأصل الثاني في الإسلام بعد القرآن، سيُدمر، وسيكون من المستحيل حينئذٍ الإمساك بالقرآن نفسه؛ لأن الذي يرسى القرآن إنما هو سنة الرسول. ولا شك أن البعض من إتجاهات رفض الحديث والسنة النبوية جملة وتفصيلاً، من المسلمين الحاليين ومن غير المسلمين، يُغذي هذه المخاوف ويقويها. ولكن الواضح الذي يرتقي إلى مرتبة اليقين هو أن المسلمين لا يمكن أن يستغنوا عن ((سنة الرسول))، وفي هذا الحال، يبقى موقف ((العلماء)) موقفاً منيعاً على النقد. ومن ناحية أخرى، أن النقد الحقيقي (للحديث)، أيّاً يكن مضمون الحديث، لا يمكنه إزالة مفهوم ((سنة الرسول))؛ وإنما يمكنه وحسب، على العكس، أن يساعد في شرحه وتبينه كما أشرنا هنا وفي مكان آخر⁽⁶⁾. وليس من الضروري، بطبيعة الحال، أن يرفض بعض (الحديث) إن لم يتبين صدوره عن النبي (ص) بوضوح، أو يتبين أن معظمه يعود إلى مرحلة ما بعد المرحلة النبوية. أن ما هو ضروري هو أن نعرف تكوين وتطور (الحديث) المعطى بقصد الكشف عن: الوظيفة التي أداها أو

التي كان من المفترض أن يؤديها، وفيما اذا كانت الحاجات الإسلامية ماتزال مطلوبة كهذه الوظيفة أم لا.

إن مهمة إعادة النظر في الإسلام وصياغته في الوقت الراهن هي مهمة أكثر دقة وجذرية من تلك التي واجهت المسلمين منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، والإنجاز المطلوب تحقيقه يساوي إنجاز القرنين والنصف الأولين. بعبارة أخرى، أن على المسلم المفكر أن يذهب إلى ما قبل مرحلة التكوين المبكرة للمرحلة ما بعد - النبوية ذاتها ويُعيد بناءها كلها مرة أخرى. وهذا هو بالتحديد ليس فقط ما رفض المحافظون، الذين ما زالوا يسيطرون على مصادر القوة في الأمة، القيام به، وإنما فشلوا أيضاً، وعلى نحو تام، حتى في أن يدركوا الحاجة إلى عمله. إن أفراداً ومجاميع صغيرة عارضت هذا كله؛ وأعني: ((التقدميين)) الأحرار الذين دُفعوا إلى إتخاذ موقف متشدد ضد سنة الرسول بمجملها. والحقيقة هي أن لا أحد من هذين الحزبين قد عرف بحق التطور التاريخي للحديث بحيث يكون له رأي متوازن حوله، وما تم، من ثم، إنجازه حتى الآن. والواقع أن الحاجة إلى تثقيف الفكر بالإسلام، تثقيفاً تاريخياً صحيحاً، هي الأمنية الأولى، والشرط المسبق لأي عملية ناجحة لإعادة صياغة الإسلام وتجديده. ولكن هذه هي القدرة على التفكير التاريخي في الإسلام - بالمعنى الذي عرضته بوضوح مناقشاتنا وحججنا؛ اذا ليس المقصود من هذا التفكير مجرد التحليل التاريخي للنصوص بالمعنى الضيق للكلمة - التي لا يمكن أن تأتي من نظامنا التعليمي القديم في المدارس. فلم يكن هدف المدارس، منذ نشأتها كمؤسسة مُنظمة، خلق أنظمة من التعليم متجددة وإنما كان مجرد إعطاء منظومة من الأفكار الجاهزة. ولهذا لم تكن هذه المدارس مهتمة بترسيخ روح البحث والفكر المستقل؛ بل على العكس من ذلك؛ فقد كان إهتمامها منصباً على التدقيق في أبعاد تلك الروح ومراقبتها، وقد نجحت في ذلك بعد أن بذلت كل المستطاع لأنه، بخلاف ذلك، ستختفي علة وجودها Raison d'être. والواقع أن هذه الروح المطلوبة لا تحتل، حتى الآن، المكانة التي تستحقها في

مؤسساتنا التعليمية الحديثة. فأولاً: نجد، كما أشرنا في الفصل الحادي عشر - عند مناقشة نظام التعليم الإسلامي، نجد أن نظام التعليم في جامعتنا الحديثة هو نظام تعليمي علماني، وطرق البحث والدراسات الإسلامية لم تُشكّل، ابداً، جزءاً متمماً فيه؛ وبالنتيجة فإن منتجات نظامنا التعليمي الحديث ليس لها مرجعية فكرية مدرسية في الإسلام. وثانياً: أن أولئك المتخرجين من هذا النظام التعليمي الذين لم يهتموا بدراسة الإسلام بطريقة علمية كانوا دائماً من تلاميذ المستشرقين، على الرغم من أنهم قدموا مساهمات تستحق الإعجاب، وكانوا، بالتعريف، رواد الدراسات الحديثة حول الإسلام، ولكنهم درسوا الإسلام كمعطى تاريخي وحسب، وتعاملوا معه، اذا جاز التعبير، كجسد ميت يتطلب تحليلاً. والنتيجة هي أن تلاميذهم المسلمين أصبحوا مستشرقين هم أيضاً. فحقيقة كونهم مستشرقين قد أضيفت ووضعت جنباً إلى جنب آلياً مع حقيقة كونهم مسلمين كذلك. ولم تؤثر هاتان الحقيقتان أحدهما في الأخرى فنتج إثمارة. ولا شك كانت هناك إستثناءات هنا وهناك، ولكن لم يكن لها لا دلالة أصيلة ولا أثر مستمر. إن الدراسات الإسلامية لم تدخل، إلا مؤخراً، في برامج بعض الجامعات، وحتى هنا، في هذا البعض من الجامعات، تبقى المشكلة الرئيسة، وهي مشكلة الإفتقاد إلى الكادر الكفوء الكافي لتأسيس هذه الدراسات وإنتاج كوادر للمستقبل. وحالياً، وبالتزامن مع العمل الراهن [= هذا الكتاب] حدثت بعض التطورات الجديدة، إنما المهمة، مثل تأسيس (معهد البحوث الإسلامية) في باكستان بهدف إعادة تفسير الإسلام، وإعداد باحثين مبدعين للمستقبل؛ وكذلك إعادة تنظيم برنامج الأزهر في القاهرة، وبخاصة إنشاء هيئة للبحث العلمي. ومن الواضح أن هذه التطورات ستأخذ وقتاً ليس بالقصير كي تُثمر. ولكن إذا كانت النزعة المحافظة الإسلامية إلى هذا الحد من الخطورة، فإن ما هو أخطر منها بكثير إنما هو التحدي الذي تشكله النزعة العلمانية المحضة والنزعة المادية. ففي جميع المجتمعات، حتى في تلك المجتمعات التي تقوم أو تزعم أنها تقوم مباشرة على رؤية أو دافع ديني مثل المجتمع الإسلامي، نجد أن هناك، دائماً، قوى لامبالية أو دنيوية. والمجتمع الإسلامي لم يكن بمنجى من هذه القوى أو الفئات. ولكن هذا

الإتجاه أصبح مترسخاً بطريقة لا نظير لها في المجتمع الإسلامي في الأزمنة الحديثة بحجة غريبة كان يُعبر عنها، غالباً، بصراحة ووضوح، ولكنها تعمل بقوة بطريقة لا واعية وصامتة. والحجة هي أن المسلمين (أو الشرقيين) روحانيون من حيث الأصل، في حين أن الغرب مادي خالص. وكل ما على الشرق أن يفعله لكي يتطور هو أن يستعير مهارات الغرب التكنولوجية (المادية)؛ ومع الروحانية التي يمتلكها مسبقاً، فإن كل شيء سيكون على ما يُرام. وقد دافع عن هذه الحجة في الغرب أيضاً، وسوّغ إستمرارها كثير من الغربيين. أما في الشرق فقد كان لهذا الرأي على أية حال (ولا شك من أن الإيمان به كان لأغراض دعائية)، نتائج مؤسفة حقاً. ففي الشرق، كان هذا الرأي، إضافة إلى الإحساس الزائف بالأمان وتفوق الحلقات المحافظة، مسؤولاً عن نشوء صورة من صور النزعة المادية الخالصة المخيفة، التي سمّي أصحابها بـ (الفئات المستغربة)، التي لا تعترف إلا بالكاد بأي مطالب أخلاقية مهما تكن. على إننا نجد، مرة أخرى، أن الشيوعية، من بين هذه الفئات المستغربة، وكردة فعل ضد هذه النزعة المادية اللامبالية اللامسؤولة، تطوّر صورة من صور النزعة المثالية، جذابة ومثيرة. وفي أي حال، فإن الروحانية القديمة غير فاعلة، والمثقف المُعلّمَن الذي يتحدث عن ((المجتمع الجديد)) يستغل، من دون تردد، إسم الإسلام متى ما إعتقد أن الوقت مناسب لذلك.

وأيضاً، وكردة فعل ضد هذا النوع من ((الحدثة)) اللاشرعية، يتراجع المحافظ ويجد نفسه مدفوعاً إلى إتخاذ موقف أكثر محافظة وتشدداً على الرغم من أنه قد يقدم هنا وهناك تنازلات، إنما تنازلات سطحية يغلب عليها الطابع اللفظي، إلى الحدثة. والواقع قد لا نكون بعيدين عن الصواب إن قلنا أن ((العلماء)) المحافظين اليوم بعيدون، جداً، بمعنى ما، عن التشدد، وربما هم محافظون بطريقة غير واعية أكثر مما كان عليه أسلافهم، لنقل، في القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي، أو في القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي. وهذا ناتج جزئياً من واقع مقاعد التعليم التقليدي المُتسم بالفقر الفكري الواضح؛ فأفضل المواهب،

في الأزمنة الحديثة، كانت تميل، وعلى نحو متزايد، إلى التعليم العلماني؛ ولكنه ناتج جزئياً كذلك من ردة الفعل القوية لقسم من المحافظين ضد الإتجاهات العلمانية الحديثة. لقد دُفع العلماني التقليدي إلى إتخاذ موقف متعصب ليس ضد النزعة العلمانية فحسب؛ وإنما حتى ضد النزعة الحداثية الإسلامية الأصيلة، طالما كان التقليدي غير قادر على تحليل الوضع وتشخيص التذمر بدقة. وهكذا، أثار المحافظ أو التقليدي شكاً قوياً بأن آثار الحداثة مهما تكن لا بد أن تسعى وبالضرورة، بصورة علنية (النزعة العلمانية) أو بصورة متسترة (النزعة الحداثية)، إلى أن تضحي بالوعي الديني على مذبح ((التقدم)).

إن العلاج الحقيقي الوحيد لهذا الوضع يكمن في عملية إصلاح أساسي لنظام التعليم الحديث، وفي إشاعة القيم الإسلامية الأصيلة في المدارس والجامعات، إضافة إلى موضوعات أخرى. وبهذه الطريقة وحسب يمكن أن يندمج، على نحو ذي معنى، التعليم الديني الحديث في الثقافة الإسلامية الشاملة، ويُبدع؛ وبخلاف ذلك سيبقى أشبه بجزءٍ من مادة غريبة، يُلصق بطريقة إعتباطية، بجسم عضوي حي. ولكن المشكلة التي تواجهها، مرة أخرى، ها هنا هي: ما الذي يقدمه الإسلام بما هو كذلك؟ ذلك لأن الصياغة التقليدية للإسلام في إطار علم الكلام ليست مقبولة بمجملها بالنسبة للعقل الحديث، وليس لها دلالة تماماً في مناخ الوضع الراهن. والحقيقة هي أن علم الكلام هذا كان قد ظهر في ظروف خاصة تماماً، وتطور إستجابةً لمسائل أخلاقية ودينية ملموسة ومُحددة، وبالتالي فهو يحمل أثراً من آثار التاريخ. ولهذا فإن الإجابة عن هذا السؤال، إنما تكون بتقديم الإسلام بصورة تكون مقبولة، وذات معنى بالنسبة للعقل الحديث. وإن فعلنا ذلك، فإن بعضاً من القضايا المهمة في علم كلامنا الوسيط، سيتوجب تغييرها أو حذفها. وقد ضربنا بعض الأمثلة المهمة على هذه القضايا في ما سبق من هذا الفصل، وأشرنا على سبيل الإيضاح والتوسع إلى المسارات التي قد يتبعها عمل جديد في هذا الصدد. وربما

ليس أماننا، على أي حال، سوى هذه الطريقة لإحياء قيم الإسلام الخالدة، وتجربته الدينية الأصيلة، وإظهارهما من تحت ركام ثقل الطبقات التاريخية التي تخفيهما.

إذا لم يكتف علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميان، في مهمة إعادة الصياغة هذه، بمواجهة متطلبات الإنسان والمجتمع الحديثين، وإنما يعملان على إنقاذ الإنسان والمجتمع الحديثين من الآثار العدمية المثيرة للإحباط الناتجة من النزعة العلمانية البليدة، فإن واحدة من أكثر الحاجات الضرورية أهمية وإلحاحاً قد أشبعت ولُبيّت. ويجب أن يعطى، في إعادة الصياغة أو البناء الجديدة هذه، مكاناً مرموقاً خاصاً للعاطفة الدينية والأخلاقية، بحيث تُدمج فيها بوصفها عنصراً متمماً لها ومتكاملاً معها. والواقع أن لا صياغتنا السابقة للإسلام، ولا علوم الشريعة القديمة، كانت تعترف بهذا العنصر [=عاطفة] وتعطيه ما يستحقه من إهتمام، ولهذا السبب تطورت النزعة الصوفية إلى دين شبه مستقل، وأصبح في موقف معارض لإسلام ((العلماء)) الرسمي. فإن يكن التصوف قد ذهب إلى تلك الحدود الخاطئة جذرياً في مسيرة تطوره، فإنما يعود إلى عوامل إجتماعية متشعبة وعميقة، ولكنه، مع ذلك، قد نشأ من حيث الأصل من حاجات دينية أساسية، وهذه حقيقة لا يمكن أن تُنكر. والحركات الإصلاحية في الإسلام، وبخاصة في الأزمنة الحديثة، تركت لنا التراث العام، إنما المتطرف، المناهض للتصوف. والواقع أن التصوف المُنظم الرسمي، بطرقه وتقنياته الخاصة، والمنعزل إجتماعياً، قد سُمح به، وأما وجوده كشبه دين مستقل فمن غير الممكن قبوله بالنسبة لكل من الإسلام والحياة الحديثة. ولكن من ناحية أخرى مغايرة، فإن الحياة الباطنية الأصيلة، حياة ((القلب)) - حيوية التصوف الحقّة وجذوته - لا بد منها، ويجب أن تُدمج في الشريعة ولا تُهمل، على المدى البعيد، تحت ضغط ألم الإستسلام للهجوم المدمر من طرف النزعة العلمانية الحديثة.

الإسلام هو ((الخضوع لإرادة الله))، بمعنى: التنفيذ الحتمي لأمر الله، أو الأمر المطلق الأخلاقي في فضاء العالم المحسوس. وهذا التنفيذ هو العبادة، عبادة الله. والمؤكد أن المسلم على إيمان راسخ بقدرته على إنجاز هذه العبادة ولزومها. وأنه

ليحاول الآن أن يكشف عن معنى أعمق لهذه العبادة مما كان يتصور في الماضي، ودرجة وغزارة ونفاذ وتأثير رؤيته التي له الآن، قد تؤثر ليس فقط في مستقبله الخاص وإنما في مستقبل العالم المحيط به.

الهوامش:

1- H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam

(وهذا الكتاب ((الاتجاهات الحديثة في الإسلام)) يؤسس نقد النزعة الحداثية الاسلامية)؛ W.C. Smith , Islam in Modern History, Princeton 1957 , وبخاصة الفصلين اللذين يدوران حول ((باكستان)) و ((العرب)).

2- أنظر اعلاه، الفصل الثالث.

3- ابن تيمية، السياسة الشرعية، القاهرة 1951 ، 173.

4- مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان؛ وهذا الحديث مقتبس من الصحيحين اللذين يتمتعان بأوفر سلطة مرجعية، صحيح مسلم البخاري.

5- أنظر بحثي : “ The Post – Formative developments in Islam “ in Islamic Studies , Karachi, i/iv (December 1962) , 47 .

6- أنظر الفصل الثالث من كتابنا هذا؛ وقد عالجتنا بشيء من التفصيل هذه المسألة في بحثنا ((السنة والحديث)) المنشور في ((دراسات إسلامية))

(“ Sunnah and Hadith “ in Islamic Studies, I/ii , June 1962) .

إله الجمال

Un Dieu de beaute

عبد النور بيدار*

((الفلاسفة والله))

[[الفلاسفة سواء أكانوا من الشرق أو الغرب، من المشركين – في العصور القديمة، أو الموحدين – في الثقافات التي كرسها الديانات: اليهودية والمسيحية والإسلامية، لم يتوقفوا عن التساؤل عن الله وطبيعته؛ وهذا التساؤل، حتى وإن كان يُظهر قناعاتهم الشخصية، إلا أنه يمثل لهم، دائماً، رهاناً نظرياً أساسياً. هل يمكن للعقل الإنساني أن يثبت، عقلياً، وجود الله؟ هل بمقدوره أن يبين لنا العلاقة بين الإنسان والألوية؟ وقبل هذا وذاك، أهو مجبر على أن يُربك نفسه باسئلة دينية من هذا القبيل؟ إن هذه الأسئلة، ونظائرها، هي أسئلة أفلاطون وأرسطو، ابن ميمون وأبن رشد، ديكرت وفيورباخ؛ وهي كذلك أسئلة الفلسفات الشرقية التي تزعم، من جهة، أنها قادرة على اثبات وجود الله كما في الفكر البراهمي، أو ترفض، من جهة أخرى، هذا الوجود كما في الفكر البوذي]].

* - باحث فرنسي. عن مجلة ((عالم الأديان)) Le Monde des Religions الفرنسية، العدد

بهذه الكلمة قدمت مجلة ((عالم الأديان)) الفرنسية (العدد "34"، 2009) ملفّها الفلسفي بامتياز، تحت عنوان ((الفلاسفة والله)). وقد ضمّ هذا الملف مجموعة من الدراسات الفلسفية، الشديدة الإيجاز والدقة، لباحثين من مختلف المذاهب والقوميات، ومنها: ((الأغريق والألهية)) و((الله في الفلسفة الغربية الكلاسيكية)) و((الفكر الهندي - إثبات وجود الله وإنكاره))..... الخ. وقد إخترنا من ملفها دراسة بعنوان ((الفلاسفة المسلمون، إله الجمال)) لعلاقتها بمرجعية فكرنا الإسلامي المعاصر، ولطافة مدخل مناقشتها لموضوع الألهية في الفكر الإسلامي بعامة (المترجم). [الفكر الإسلامي يهتم، من حيث المقصد الأساس بفحص الطبيعة الإلهية وأسرارها، وبالتالي بيان طبيعة الإيمان: إنه يكرس، بهذا "فلسفةً نبويةً"؛ كيف طُرحت مسألة الله في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية؟ لأيّ غايةٍ وتحت أيّ تأثير؟ وكيف تصورت هذه الفلسفة وجود أو طبيعة الله ذاته؟

إنّ خلاصة موجزة مستمدة من مؤلف يُعد الأشهر في تاريخ هذه الفلسفة: "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي (1059-1111م)، يمكن أن ترشدنا، وبتصورات دقيقة، إلى الإجابة عن هذه الأسئلة. يحدثنا الغزالي عن جمال الله قائلاً: "فان ثبت إن الله جميل كان لا محالة محبوباً عند مَنْ إنكشف له جماله وجلاله كما قال رسول الله (ص): إن الله جميل يحب الجمال".

إننا نفهم جيداً، من هذا، الغاية من إستخدام العقل الذي يحاول أن يثبت بوضوح الجمال السامي لله، كي يُصبح القلب بذلك مُحباً عاشقاً. إن الفلسفة تضع نفسها في خدمة الإيمان، تلك هي النتيجة التي يمكن إستخلاصها من الغزالي، إنسجاماً مع الخلاصة التي ذكرناها أعلاه: إنّ ما نحبه في جمال الموجود أو الشيء إنما هو ما يُعبر عن "الكمال الذي يتفق وطبيعته". هكذا هو الأمر، على سبيل المثال، مع الفرس: جريئه ورشاقة سرعته... الخ. وعلى هذا النحو يُعرف الله على أنه حاصل كل الكمالات التي يمكن تصورها، ومن ثمّ فهو الموجود الأكثر سموّاً وعظمة من جميع الموجودات المحبوبة باعتبار أن الله حائز لا على واحد من الكمالات كأي

كائن مخلوق محبوب آخر وإنما على جميع الكمالات كما ذكرنا: (التفكير الإسلامي في الله يتميز بفكرتين: فكرة تعاليه المطلق، وفكرة مشاركة المخلوق في الجمال الإلهي الذي يُظهر كل مخلوقٍ شرطاً منه).

إنّ هذه الطريقة في تصور الله بوصفه الجمال السامي، الذي منه فضيلتنا العشق والإبتداء⁽¹⁾ اللتان تثيران، معاً، في الإنسان توقاً لا يمكن مقاومته، تذكّرنا بالقدّيس أوغسطين أو أفلاطون – حيث نجد في محاوره "المأدبة"⁽²⁾ كيف يجذب الإله النفس نحوه، وهي مأخوذة بالجمال، كما لو أنها مدعوة إلى وليمة. وهكذا فإن النصّ المقتبس من الغزالي يدلنا، وعلى قدر مساوٍ لرؤيته الإسلامية، على التأثير الكبير للتراث الأفلاطوني والأفلوطينية المحدثه⁽³⁾ التي تمثلت بطريقة تعود إلى التراث الأرسطي.

الفعل المحض

يُعرف الفلاسفة المسلمون الله [تعالى]، بتأثير من ((ميتافيزيقا)) أرسطو⁽⁴⁾، بأنه ((الفعل المحض الذي لا يوجد موجود أكثر كمالاً منه)) – وهذا الموجود أكثر تجريداً من التصور السابق لله بوصفه إله الجمال. ويوجز كريستيان جامبيه هذا التصور الثاني عندما يقول، وهو بصدد الكلام عن الله بنظر ملا صدرا (المتوفى عام 1641م) ((إنّ الله مطلق التواجد المحض))⁽⁵⁾؛ صياغة لافتة بلا شك، ولكن يجب أن تُفسَّر. فما هي، على وجه التحديد، طبيعة ((فعل الوجود المحض)) الذي لله؟ إنّه في ذاته: محض تأمل وفكر ومعرفة. إنّه الفكر المحض، ((فكر الفكر))⁽⁶⁾. ومن فعل تأمل الله في ذاته صدر الخلق برمته، الخلق الذي كان يُنظر إليه على أنه الشاهد المرئي على وجود الله، المنبثق من الغنى اللامحدود الذي تخفيه ماهيته. ونلاحظ أيضاً من هذا النصّ المقتبس من الغزالي موضوعين آخرين يتعلّقان بالتأمل الإسلامي في الله، الأول منهما يتصل بتعالیه المطلق: وفي هذا يحافظ على الفكرة القرآنية التي تدعم العقيدة الرئيسة في الإسلام، أعني: أن الله متعال، وليس ((له كفوّاً أحَد))

(سورة الإخلاص " الآية "4")؛ وهي فكرة تجعل من الله ذلك الموجود الذي لا يمكن مقارنة جماله، على نحو دقيق، بجمال الموجودات المخلوقة. والثاني منهما يتعلق بمشاركة الخلق في الجمال الإلهي الذي يُظهر كل مخلوق شطراً منه – وهي فكرة سيتمسك بها الفلاسفة المتصوفون لكي يصفوا العوالم بعدها ((تجليات إلهية)) لامتناهية (وهو الأسم الذي أطلق على تجلي أو تمظهر الله في العالم أو تجلي اللامتناهي في المتناهي المتعين). وعلى هذا النحو كتب جلال الدين الرومي (1202-1273) المولود في خراسان: ((كل يوم، يكون الله في حالة مغايرة. وإذا كان يتجلى بمئة ألف طريقة فإن هذه لن تشبه أبداً الطرائق الأخرى)). والآن، إذا كنّا نتصور الله: جمالاً سامياً وفعالاً محضاً وتعالياً مطلقاً أو تجسداً لامتناهياً في كل موجودات العالم، فإننا، والحق، نحتاج إلى فلسفة تشغل دائماً، كموضوع متفردٍ لها، بفحص طبيعته وإدراك أسرارهِ، وبالتالي: تفهّم الإيمان. فلسفة من شأنها أن تكرّس، إذا ما تم ذلك، فلسفة دينية أو روحية. وقد أشار هنري كوربان في كتابه ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) (جاليمار 1964) إلى السمة الرئيسة المميزة للفلسفة الإسلامية: ((إنّ السمة المميزة في الإسلام هي أن تاريخ الفلسفة والتاريخ الروحي يقومان معاً بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر (.....). وهكذا فإن الفلسفة تظهر بصورة فلسفة نبوية)).

العقل والإيمان

نعم، سيتحدث كانت Kant⁽⁷⁾، فيما بعد، عن فلسفة لم تخرج بعدُ عن ((حالة الوصاية)) الدينية، ولم تبلغ مرحلتها النقدية. أما في هذه ((الفلسفة النبوية)) فإننا لانستطيع أن نرى أيّ انفصال بين العقل والإيمان؛ ففي الروح من فلاسفتنا نعمةً تجوّد على العقل عظمةً مُميّزةً، وتُعطي الفلسفة طريقة لرفع شأن الدين وسموّه. إن الفارابي العظيم، ولد في آسيا الوسطى في العام 870 م (والمسمى "المعلم الثاني" بعد أرسطو الذي سمي "المعلم الأول") كان الوحيد، في الحقيقة، الذي أعلى من شأن الإنسان أزاء الملة وذلك عن طريق الفلسفة؛ الفارابي يميز بين ((الملة

الضالة)) La Religion Fourvoyee التي لم تعد على ممارسة الفلسفة وبين ((الملّة الفاضلة)) La Religion Vertueuse التي تستخرج من الفلسفة "أسباب" و "غايات" توصيفها على هذا النحو، وتستنبط منها البراهين "على إثبات ((أرائها النظرية)) كذلك. إنّ الشيء المؤكد الذي لاشك فيه هو أن هذه الوظيفة التي نسبها الفلاسفة المسلمون للعقل في مقابل الدين قد أثارت عليهم غضب اللاهوتيين. وهكذا تعرّض ابن رشد Averroes (1126-1198) إلى كل الأخطار الناتجة عن التفكير في المقدس. (إن الحدود في الإسلام، بين الفلسفة واللاهوت والتصوف بقيت مفتوحة. والله "تعالى" بالنسبة للمفكرين المسلمين بقي موضوعاً للتصوّر والشعور فكرةً وحضوراً).

وعلى سبيل المثال، عندما اقترح تفسيراً شخصياً للآية الكريمة: ((وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ)) ("سورة آل عمران" الآية "7"). وبحسب تدوين هذه الآية، ليس هناك من ضرورة لوضع علامة التوقف بين لفظ الجلالة وكلمة ((الراسخون)).⁽⁸⁾ ويوضح لنا دومينيك أرفوا في كتابه ((ابن رشد، مطامح مفكّر مسلم)) (فلاماريون، 2008) ذلك قائلاً: ((إنّ هذه الفئة الأخيرة التي يُسميها ابن رشد: "الراسخون في العلم"، بحسب الصياغة القرآنية، قد ألفتها - بنظره - الفلاسفة)). والنتيجة المحصّلة من ذلك هي أن هؤلاء الفلاسفة قد غدّوا: هم المؤولون الموصوفون كثيراً في القرآن، والذين يعادلون في تأويلهم الله [تعالى]. فكيف تأتي لمثل هذه الفلسفة النبوية، إذن، أن تمتلك الجرأة فتفكر في الله أو ((تفكر مثل الله)) وتبقى، مع ذلك، فلسفة؟ لكن الحكمة الإلهية تفرد في شأن التأمل في الله عن طريق إستعمال الوعي الذاتي المُلهم.

إن الغنى المميز والخصوبة الخاصة بالإسلام إنما تكمن في حقيقة أن الحدود، في الإسلام، بين الفلسفة واللاهوت والتصوف بقيت مفتوحة؛ بمعنى: أن العقل والإيمان، البرهان والإلهام، التأمل النظري والتجربة الروحية، إستطاعت كلها في أن تستمر في إخصاب بعضها بعضاً من دون تناقض عند المفكرين المسلمين؛ فبقي الله

تعالى موضوعاً للتصوّر والشعور، فكرةً وحضوراً. لا شك من نسبة قيام الصراع بين العقل والإيمان إلى أوروبا القرن الثامن عشر؛ ولكن هذا الصراع بينهما لا يمثل بطبيعته تعارضاً حتمياً على نحو مطلق بحيث يسوّغ الرغبة في تعميمه. على أي حال، فإن الذي لم تخلقه الفلسفة الإسلامية ولم يغب عن متنها، إنما هو الوعي بنوع محدد ممكن من التجربة الإنسانية، تجربة ((شيء ما نُسمّيه، بالاتفاق، الله [تعالی]))؛ وقد حاول فلاسفة الإسلام أن يتبينوا طبيعته بدلاً من أن يقفوا عند المعنى الحرفي للفظ الجلالة "الله" (كما هو الحال في الدين الشائع) أو يرفضوا وجوده (كما هو الحال في مذهب الإلحاد).

إستنباط المجهول من المعلوم

أن يكن الإنسان: هذا الموجود القادر على معرفة الله بصورة مباشرة، فإن ابن رشد هو الوحيد الذي كان على شك من هذا الأمر إستناداً إلى الآية القرآنية التالية التي يجيب فيها الله تعالى موسى: ((قَالَ لَنْ تَرَانيَ وَلَكِنْ أَنْظِرْهُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانيَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقاً)) ("سورة الأعراف" الآية "139"). إن فقدان موسى لوعيه أمام الله يرمز، بنظر ابن رشد، إلى أن المعرفة الإنسانية لا يمكنها أن تعلو، تماماً إلى ما وراء حدود العالم. هناك درجة من الإنكسار في خط الحكمة الإلهية الإسلامية بين أولئك الذين يقدّرون أنهم يستطيعون رؤية الله (أي: يدركونه ببصيرة روحية)، وبين أولئك الذين يقدّرون أن ليس بمقدورهم سوى إستنباط وجوده عقلاً وحسب.

الفئة الأولى هم غنوصيو الشرق من نسل ابن سينا Avicenne (والغنوصية هي النظرية أو العقيدة التي تقرّ بإمكانية معرفة الله عن طريق البصيرة)؛ فمن وجهة نظر هؤلاء أننا نستطيع أن ندرك إشراقاً Une illumination ممكنة في الذهن الإنساني متأثراً من العقل الإلهي - بكلمات أخرى: رؤية الله عن طريق الله نفسه في مرآة ذهننا الإنساني. أما بالنسبة للفئة الثانية، وعلى الأخص ابن رشد من بينهم، فإنها تؤكد على

أنا لا نستطيع معرفة الله إلا عن طريق أعماله أو صنائعه أي الكون المنظم Kosmos بوصفه مخلوقاً له؛ بكلمات أخرى، يقولون: أننا لا نستطيع معرفة العلة إلا من خلال معرفة المعلول [= العالم أو الكون]، ويتأتى ذلك عن طريق القياس الذي هو، وبحسب تعريفه، وسيلة منطقية لـ ((إستنباط المجهول من المعلوم؛ فعلى من يريد أن يعلم الله بالبرهان " أن ينظر، أولاً وقبل كل شيء، في صنائع الكون التي خلقها الله. ⁽⁹⁾ إن ((فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الكون ⁽¹⁰⁾ من حيث يدل على الصانع LArtisan (.....) والكون إنما يدل على الصانع بمعرفة صنعته. وكلما كانت المعرفة بصنعه أتم كانت المعرفة بالصانع أتم)).

والآن، هل يمكن لوجود الله أن يُرى أم لا؟ هل أن الله [تعالی] تجربة ممكنة بالنسبة لنا أم أنها وحسب الصورة الأكثر سموّاً من صور أحلامنا؟ إن الفلسفة الإسلامية تواجهها هنا، واحدة من أكثر المشكلات الكونية إستعصاءً بالنسبة لوضعنا البشري.

هوامش المترجم:

(1) لأن الله تبارك وتعالى " مبدأ" الوجود. وهو التصور اللاهوتي الصحيح الذي كرسه الفلسفة الإسلامية على مستوى المفهوم الفلسفي الذي منه، بخاصة، " واجب الوجود " و " الوجود الضروري ".... الخ. أما مبدأ العشق أو المحبة، بصفة عامة، فلأن المخلوقات تمثل شرطاً من جماله اللامتناهي كما ورد سابقاً.

(2) محاوره " المأدبة Le Banquet " محاوره معروفة للفيلسوف اليوناني الأشهر أفلاطون Plato (427-348 ق.م)، حيث طرح فيها، على لسان سقراط، المبادئ الأساسية لنظريته الجمالية التي تبدأ من الجمال الحسي إلى الجمال الأخلاقي إلى الجمال الروحي. والنفس البشرية العامة تنجذب أول ما

تنجذب إلى الجانب الحسي (= الوليمة) ثم تترقى إلى المراتب العليا في سلم الإدراك الجمالي.

(3) يطلق اصطلاح الأفلوطينية المحدثه على الفلسفة التي وضع أسسها الفيلسوف الأسكندراني، من أصل يوناني، أفلوطين (205-270 ق.م) ومنه جاء إسمها؛ والتي كان لها، وبخاصة على المستوى الميتافيزيقي (= علم " ما بعد الطبيعة") المتعلق بنظرية " الفيض " أو " الصدور" أثر كبير ما كان لكثير من الفلاسفة المسلمين، نظير الفارابي وابن سينا، من دونه مخرج لحل مشكلة إنبثاق أو صدور " الكثرة" من " الواحد " الذي هو الله تعالى. وهو مخرج أتاحته نظرية الفيض الأفلوطينية هذه التي إفتترضت أن العالم يفيض، شأنه شأن فيوض الشعاع من الشمس، من الواحد. ولكن الواحد الأفلوطيني قد صيغ في الفلسفة الإسلامية بمفاهيم التراث الأرسطي الميتافيزيقي نظير: الوجود المحض، فكر الفكر... الخ وهذا ما قصده الباحث وسيأتي بيانه.

(4) الـ ((ميتافيزيقا)) كتاب لأرسطو Aristotele (385-422 ق.م) الفيلسوف اليوناني الأشهر بعد أفلاطون؛ وكان في الأصل مجموعة " بحوث" أطلق عليها تلميذه ومصنف مؤلفاته أندرونيقوس الرودسي هذا الأسم؛ والمعنى الحرفي لها " ما بعد الطبيعة".

(5) بإزا Dieu est intensite pur d exister وهي عبارة كان من الأجدد القول: ساحرة، لا لافته فحسب، لا تخرج إلا من تفلسف فلاسفة الوجود في الوجود وملا صدرا واحد منهم بلا شك. ولم أجد ترجمة اجتهادية لها أفضل من هذه بحسب المستطاع.

(6) هذه العبارة، والعبارة التي سبقتها، مقتبسة من " ميتافيزيقا" أرسطو، وإذا أضفنا إليهما عبارة ثالثة لا تقل عنهما دقة وشهرة، واعني: " صورة الصور " نكون بهذا قد استقرأنا العبارات الأساسية التي أطلقها أرسطو على " المحرك الأول " الذي قرأته الفلسفة الوسيطة (مسيحية واسلامية) قراءة لآهوتية، صحيحة في أفقها، فأصبح يدل عندها على الله تعالى.

(7) إيمانويل كنت Kant (1724-1804م) الفيلسوف الألماني الأشهر، صاحب الفلسفة النقدية التي أودعها بمؤلفات نقدية ثلاثة " نقد العقل المحض " و" نقد العقل العملي " و" نقد ملكة الحكم ". ومقصد الباحث من هذا الكلام على كنت: هو أن الفلسفة الغربية عندما وصلت إلى المرحلة النقدية على يد كنت فصلت بين العقل والإيمان. ولهذا يقارن بينها وبين " الفلسفة النبوية " التي ينسبها إلى مجمل الفكر الإسلامي الذي لم يفصل، كما يعتقد هو، بين العقل والإيمان.

(8) يذكر الباحث ترجمتين فرنسيتين لهذه الآية. وهذا التعليق للباحث يأتي مباشرة بعد الترجمة الفرنسية الأولى التي ترد في تدوينها علامة التوقف (= "0") بين لفظ الجلالة وكلمة ((الراسخون))، ثم يذكر الترجمة الفرنسية الثانية التي تحافظ على السياق اللغوي للآية كما هي مدونة في القرآن الكريم، وقد أثبتناها في المتن. وقد إختارنا هذا الإيضاح للقارئ بدلاً من ذكر نص الترجمتين. وسياق كلام الباحث يوحي بأن ابن رشد يعتمد في تفسيره تدويناً للآية يتضمن، ظاهراً، علامة التوقف تلك؛ والمسألة،

في الواقع، ليست كذلك بحسب كتاب ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال) وليراجعه القارئ الكريم.

(9) هذه النصوص مقتبسة من كتاب ابن رشد (فصل المقال...) وكلام الباحث كله هنا يستند إلى ما جاء في هذا الكتاب. والجدير بالملاحظة الدقيقة: ان ابن رشد لم يستخدم، في هذه النصوص، كلمة (خلق) أو فعل خَلَقَ Creer لأمر معروف يتعلق برؤيته للعالم. ولكننا حافظنا على ما ذكره الباحث.

(10) في النص الرشدي (الموجودات) وليس (الكون Lunivers) والباحث ملزم هنا، بكلمة (الكون)، بقطع النظر عن الترجمة الفرنسية التي يعتمدها، لكلامه السابق عن الكون المنظم Kosmos. وقد إستلزم هذا التغيير في اللفظ تغيرات لغوية، غير مؤثرة على المعنى في تكملة النص.

فلسفة الدين عند برجسون

د. قيس هادي أحمد*

يعتبر هنري برجسون (1859-1941 م) من كبار الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، عن طريق نقد المذهب المادي، ومحاولة العثور على ثغرات يمكن النفاذ منها لترويج الفلسفة الدينية والروحية. لهذا نال شهرة كبيرة بإعتباره من كبار نقاد النزعة المادية في التفكير، كما نال حظوة شعبية بإعتباره المدافع الأكبر عن العقائد التي كانت راسخة في قلوب الناس، كالإيمان بالله والخلود ودون ان يكونوا بذلك قد تخلو عن الفلسفة.¹

كانت فلسفة برجسون الدينية رد فعل على العلم لصالح الإيمان بالقوى الغيبية، فهو ينتمي إلى التراث اللاعقلي وللحركة الرومانسية. يبدو هذا واضحاً من تأكيده على أهمية الفعل بالنسبة إلى أي شيء آخر، وكان في ذلك يعبر عن قدر نفاذ الصبر تجاه الإستخدام الدقيق والنزيه للعقل والبحث العلمي، فمن أهم سمات الفكر العقلي العلمي بحثه عن الدقة، الا ان برجسون يرى أننا حين نحاول الإلتزام بالتفكير العقلي وبالتجربة العلمية، فلا بد لنا من إقتناص الحركة العابرة للتجربة وحصرها داخل اطار اللغة، وهذا يوقف تدفق الواقع وصيرورته، لأننا سنستعيز عنه بصورة لفظية سكونية

* - رئيس قسم العلوم الصرفة - مركز احياء التراث العلمي العربي - جامعة بغداد..

¹ - برتراند رسل: حكمة الغرب: ج 2، ص 274.

هزيلة. في حين ان الهدف الذي يسعى اليه برجسون هو الدفاع عن حقيقة التجربة وصيرورتها، في مقابل ما اعتبره تشويهاً تتعرض له حين تتحول إلى صيغ جامدة تنتمي إلى العقل وتصوراته عن العالم.²

إن المنطق عند برجسون هو العنصر الذي ينبغي تجاوزه، بإعتباره اداة العقل الذي هو عاجز عن ملاحظة صيرورة الواقع التجريبي وحيويته، التي لا تقف عند حد، ولا يمكن التعبير عنها باللغة المنطقية المتعارف عليها في الفلسفة والعلم، لهذا كان برجسون لا عقلياً في نظريته الكونية والمعرفية.

إن تفكير برجسون في الحياة النفسية، هو الذي قاده إلى إنكار قول الماديين انها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعي، وان هذه لا تختلف عن الظواهر الطبيعية في قابليتها على القياس والحساب، وجاءت رسالته للدكتوراه (1889م) معلنة لهذا الإنكار بقوة وبراعة لفتتا إليه الأنظار، بحيث تنفس بعض المثقفين الصعداء ممن كانوا يضيقون ذرعاً بالتفكير العلمي والفلسفي، الذي لا يسمح لهم بالترويج لعقائدهم الدينية وتصوراته الميتافيزيائية.

أساس فلسفة برجسون الدينية:

تعود فلسفة الدين عند برجسون إلى النظرية الثنائية للعالم، غير ان المبدئين اللذين أرجع الكون اليهما يختلفان عما قالت به النظريات الثنائية السابقة (في التسمية فقط)، فأحدهما هو المادة، اما الآخر فهو ما أسماه "المبدأ الحيوي"، وهو مبدأ ميتافيزيائي يستعصي ادراكه على العقل. هاتان القوتان الكبيرتان، المادية من جهة، والحيوية من جهة أخرى، تشتبكان في صراع دائم، يحاول فيه الإندفاع الإيجابي للحياة أن يتغلب على العقبات التي تضعها أمامه المادة الجامدة. وفي هذه العملية

² - ذكريا ابراهيم: برجسون، ص 196-198.

تشكل القوة الحيوية إلى حد ما، بالظروف المادية التي تعمل فيها، ولكنها تحتفظ مع ذلك بصفة الحرية المتأصلة فيها.

ويرفض برجسون نظريات التطور لميولها العقلانية التي لا تسمح بإنشاق أي شيء جوهري جديد، فاللاحق يبدو متضمناً على نحو ما بالسابق، أو محكوماً به، مما يهدد بضياح حرية فعل القوة الحيوية، فالتطور في رأيه يجب أن يتمخض عن تجديد أصيل، ويجب أن يكون خلاقاً بالمعنى الحرف للكلمة. هذه النظرية عرضها في أشهر كتبه عام "1907"، تحت عنوان "التطور الخلاق". والواقع أن نوع المسار التطوري الذي يفترضه برجسون مأخوذ مباشرة من التشبيه بالخلق أو الإبداع الفني، فكما أن ما يحرك الفنان إلى الفعل هو نوع من الحافز الخلاق، كذلك تعمل القوة الحيوية في العالم، أي أن التغيرات التطورية تحدث عن طريق اندفاعات خلاقة مستمرة تهدف إلى إيجاد سمات جديدة معينة لم يكن لها وجود من قبل.

أما بالنسبة إلى الإنسان، فإن العملية التطورية قد أوصلتنا إلى حيوان طغى فيه العقل على الغريزة. ويرى برجسون أن هذا أمر مؤسف، فقد إتجه عقل الإنسان إلى خلق غرائزه، فسلبه بذلك حريته. ذلك لأن العقل - بطبيعته - يفرض قيوده الذهنية الخاصة على العالم، فيقدم بذلك صورة مشوهة له. وهكذا نرى إلى أي حد تبتعد هذه الآراء عن موقف العقليين الذين يرون في العقل قوة تحقق لنا التحرر. ويقترّب هنا برجسون من موقف الفلسفات الوجودية من العقل.

والعيب الرئيسي الذي يشوب العقل، في رأي برجسون، هو أنه لا يتطابق إلا مع الانفصال السائد في العالم المادي. أما الحياة فهي في جوهرها متصلة، ومن ثم يعجز العقل عن فهمها. ولذا ينبغي علينا أن نعود إلى الغريزة.

وأعلى أشكال الغريزة لديه هو الحدس، الذي هو نوع من النشاط الروحي الذي يتوافق مع الفهم الحقيقي للعالم بصورة مباشرة، فهو يندمج بالتجربة الحية للعالم وللإنسان على ما هي عليه، على عكس العقل الذي يعمل على تقطيع التجربة

وتجميدها وبالتالي تشويهها.³ والزمن الحقيقي للحدس، هو الذي يطلق عليه برجسون اسم "الديمومة" وهو شيء يصعب وصفه، إلا أن برجسون يتصوره على أنه نوع من التجربة التي تغطي علينا عندما نتوقف عن التفكير العقلي ونترك أنفسنا في انسياب مع موجة الزمان الحدسي.

الأخلاق والدين:

بعد ظهور كتاب "التطور الخلاق"، كان الاعتقاد السائد أن برجسون لم يعد قادراً على وضع نظرية أخلاقية، على اعتبار أن هذه النظرية تستلزم معاني ومبادئ ثابتة تتحكم بالسلوك الإنساني، في حين أن الصيرورة لا تحتمل شيئاً ثابتاً، بيد أن برجسون أدرك أنه ليس بإمكان فلسفته الروحية أن تبقى بعيدة عن الأخلاق والدين، فاجتهد ربع قرن لينشر كتابه "منبع الأخلاق والدين" عام 1932. المنبعان هما "الغريزة والحدس"، وظيفتهما إيجاد نوعين من الأخلاق، ونوعين من الدين "الأخلاق السكونية المحافظة" و"الأخلاق المتحركة المتعالية"، و"الدين السكوني المحافظ"، و"الدين المتحرك المتعالي".

1- الأخلاق السكونية المحافظة: صادرة عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية، وتتكون في جملتها من عادات وتقاليد تفرضها جماعة من الناس لصيانة كيانها، بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شراً ما يهددها.

2- الأخلاق المتحركة المتعالية: صادرة عن الحدس الذي هو أعلى فعاليات الغريزة، حيث تتجاوز هذه الأخلاق حدود مجتمعها وترمي إلى محبة الإنسانية قاطبة، بل الخليقة بأسرها. وتظهر في بعض الأفراد الممتازين، ممن يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة، فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع فائق لمستوى

³ - برتراند رسل: حكمة الغرب: ج 2، ص 275-276.

العقل، شبيه بالإنفعال الموسيقي الذي لا يتصل بشيء، هؤلاء هم الأبطال. وهنا يتذكر برجسون يهوديته، حيث يستشهد على هؤلاء الأبطال بأنبياء بني إسرائيل.

ولا يرى برجسون ان هناك انفصلاً حاداً بين هذين النوعين من الأخلاق، بل يرى أن الأخلاق الإجتماعية المحافظة بما فيها من ضغط، والأخلاق المتحركة المتعالية بما فيها من فورة المحبة، مظهران طبيعيان للتطور الحيوي، ومرحلتان ضروريتان في تقدمه، فالأخلاق المتعالية انفعال بحت عند البطل ومثلاً يحتذى به عند الجمهور، وليست قانوناً خلقياً ملزماً في صميم الضمير، فالإلزام الخلقي مفقود في الأخلاق بنوعها. وذلك لكي يحافظ برجسون على اللامعقولية والحرية في فلسفته.⁴

الدين السكوني المحافظ والدين المتحرك المتعالي:

إن وظيفة الدين ليست إلا إمتداداً لوظيفة الأخلاق، عند برجسون، فالدين السكوني المحافظ، ليس إلا جزءاً جوهرياً من تكوين المجتمع المحافظ، وعاملاً أساسياً مدعماً للأخلاق السكونية المحافظة، لذلك يقول: "إن الدين قد قام دائماً بوظيفة إجتماعية، وهي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشد أزره". وهو يرى بأن الدين أمر ضروري لا غنى عنه لقيام أي مجتمع، إذ يقول: "وقد نجد في الماضي أو في الحاضر مجتمعات بشرية لا تعرف العلم أو الفن أو الفلسفة، ولكن ليس ثمة مجتمع بلا دين".

ويدور تفسير برجسون لوجود الدين السكوني المحافظ وضرورته حول ثلاثة عوامل أساسية هي: "الغريزة، والعقل، والملكة الخرافية".

الغريزة: وجد برجسون في كتابه "منبع الأخلاق والدين" أن الغريزة لا تستطيع

⁴ - د. صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة. ص 151-161.

أن تؤثر تأثيراً مباشراً، فهي عندما ترى العقل يقوم على التصورات الواقعية تعمد إلى إنشاء تصورات خيالية تصمد أمام تصور الواقع، وبهذا استطاعت أن تعاكس عمل العقل عن طريق العقل نفسه، فهي تستخدم الملكة الخرافية لمواجهة تصورات العقل المحبطة والمفككة للمجتمع.

العقل: ينظر برجسون إلى العقل على انه مهتم بالفضول وحب الإستطلاع، وميال إلى الابتكار والإختراع والمجازفة، مما يعرض النظام الإجتماعي للخطر، لما في هذه الميول من نزعات فردية لا تنسجم مع مصالح المجتمع الحيوية، فنراه يقول: "أن الدين السكوني وجد (للإنقاذ من الأخطاء التي قد يأتي بها العقل، فهو (تحت - عقلي) ولذلك فهو طبيعي لأن النوع الإنساني مرحلة خاصة جداً من مراحل التطور الحيوي".

الملكة الخرافية: ينظر برجسون إلى الملكة الخرافية على أساس أنها المسؤولة عن إبداع الدين السكوني، فالغريزة تستخدم هذه الملكة لإنتاج المعتقدات الغيبية والدين السكوني بصورة عامة، فميدانها الدين لتخلق الأرواح ولتخلق الآلهة.

وظيفة الدين السكوني المحافظ:

للدن السكوني وظيفتان: الأولى، تأتي كرد فعل ضد الأفراد الذين يتهاونون في تنفيذ واجباتهم الإنسانية بسبب نزعاتهم الفردية. وبما أن المعتقدات الدينية تبرز كرد فعل دفاعي ضد ما يجيئ مع استعمال العقل من أثر مفكك لتمامك المجتمع، فإن وظيفة الدين هي إبطال مفعول التأثيرات الخطرة على حياة المجتمع، الناتجة عن طبيعة العقل وإتجاهاته الفردية. أما الوظيفة الثانية، التي يقوم بها الدين السكوني في المجتمع فهي إبطال مفعول بعض الأفكار والتصورات التي يشكلها العقل إستناداً إلى تجارب الإنسان وخبراته. ذلك لأنها تؤثر تأثيراً سلبياً في قدرته على تحمل أعباء الحياة والتشبث بها، لأنها تضعف من إخلاصه للجماعة ومن كده الدائم في سبيلها.

وعليه يعتبر برجسون الدين السكوني "رد فعل دفاعي تقاوم به الغريزة عن طريق الملكة الخرافية قوة العقل بإستحالة إجتناّب الموت".

إن الحقائق التي يتوصل إليها العقل (مثل حقيقة الموت) تضعف عزائم الإنسان، وتضعف من تمسكه بالحياة، ومن خدمة المجتمع، لذلك تفعل الغريزة فعلها عن طريق زرع الأفكار الدينية في عقله، كفكرة "البقاء بعد الموت" فالملكة الخرافية للغريزة هي اسم يعطيه برجسون للتفاعل بين بعض فعاليات الغريزة في الإنسان وبين العقل الذي يميز الإنسان عن باقي الحيوانات، ونتيجة لهذا التفاعل تتولد التصورات والأفكار الدينية، ويمكننا أن نستخلص من تحليل برجسون للدين السكوني أن الإنسان لو أقتصر في معرفته على التصورات الصحيحة والأحكام الصادقة التي يشكلها العقل عن الكون، دون أن يلجأ للمعتقدات الدينية والخرافات لما تمكن من أن يستمر في الحياة.⁵

وظيفة الدين المتحرك المتعالي:

إذا كان الدين السكوني المحافظ ينطلق من الغريزة لمواجهة ما قد يتركه العقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة، فيحمل الفرد على التشبث بالحياة وبالجماعة، فإن الدين المتحرك المتعالي ينطلق أيضاً من الغريزة، ولكن في أسمى فعاليتها الروحية، وهو إنفعال صرف مستقل عن التراث واللاهوت والكنائس، يظهر في بعض الناس الممتازين الذين هم المتصوفين "الذين لا يرون في الله الا المحبة".

وإذا كان الدين السكوني يقتصر على مجرد معالجة حياة الإنسان العقلية والاجتماعية التي يواجهها، فإن التصوف يخلصه منها ويحرره من جميع المخاوف والمخاطر التي يكتشفها العقل. ويحدث هذا عندما يستيقظ الوعي الكامن في

⁵ - د. زكريا إبراهيم: برجسون: ص 162-168.

الغريزة، فتستحيل هي نفسها إلى "حدس" يكون من شأنه أن يكشف لنا عن أغمض أسرار الحياة. التصوف إذن هو الوسيلة المثالية لخلاص الإنسان في هذا الكون، والتحرر من سيطرة قواه العمياء، والخلاص الذي يوفره الدين السكوني لنا هو خلاص جزئي، اشبه بالأقاصيص التي تهدد بها الأطفال، أما الخلاص الكلي، فلا يتم إلا من خلال الدين المتحرك المتعالي، وعن طريق التصوف. هذا ما يعد به التصوف بعد جهد جهيد، حيث يتم الإتصال جزئياً بالمبدأ الحيوي الخلاق، الذي هو في الله إن لم يكن هو الله نفسه.

لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع إلى هذه القمة، فلم يبلغها، ذلك لأن التصوف فعل تجريبي، في حين أتبع فلاسفة اليونان طرقاً عقلية صرفة وإعتقدوا إن العمل أدنى من النظر. وكان للهند تصوفها، ولكن التشاؤم منع هذا التصوف من المضي إلى غايته. وقد اعوزت البوذية الحرارة، وأعوزها الإيمان بفاعلية العمل الإنساني والثقة به، والثقة هي التي تستطيع أن تكون قوة تنقل الجبال. ويعتبر برجسون أن خير مثال على الحالة المثلى للتصوف كانت عند كبار المتصوفين المسيحيين، فالتصوف على يد القديسين المسيحيين كان يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي.⁶

من هنا يتضح إذا ما قارنا بين وظيفة الدين السكوني والمحافظ، ووظيفة الدين المتحرك المتعالي، إن كلاهما ينبع من الغريزة، ووظيفة الأول التعلق بأهداب الحياة والتشبث بالمجتمع، أما الثاني فهو تجربة روحية تمارسها الغريزة عندما تتعالى على نفسها، فتغدو حدساً صرفاً، غايته الإتصال بالله، ووسيلته الانفصال عن كل شيء مادي. وكلا الوظيفتين تحققان الطمأنينة والسكينة، وإن كانتا تتحققان في الدين الحركي المتعالي بشكل أسمى وأرقى.

⁶ - د. مراد وهبة: المذهب في فلسفة برجسون: ص 74-78.

نقد وتقويم:

يلاحظ أن برجسون كان يستخدم الأفكار الدينية بصورة إنتقائية ولا يهتم للنتائج المنطقية التي تترتب عليها، فهو يرى بأن الهدف الأساسي من فكرة الحياة الأخرى بعد الموت، هو تعزية الإنسان وتخفيف عبء صدمة الموت عليه، وهذه التعزية والتخفيف لا تنفع كل إنسان، فهي تنفع فقط الإنسان الملتزم، صاحب المثل الأخلاقية والدينية، كما وردت في الكتب المقدسة، لما سيجده فيها من تصور مفرح للخيرات والنعم التي سيلاقيها بعد الموت، بخلاف الإنسان المتحلل، فنجد تصورا مخيفا ووصفا رهيبا لما سيلاقيه من أهوال بعد الموت. ولكن، برجسون لم يسأل نفسه عن قيمة فكرة البقاء بعد الموت، إذا كانت غير متغلغلة تماماً عند الإنسان المتدين، والتي هي ربما غير موجودة عند الإنسان غير المتدين؟ أغلب الظن الأول لن يشعر بالفرح بالصورة التي قدمها برجسون، كما أن الثاني لن يشعر بالخوف على الإطلاق، لأنه لا يأخذ هذه الفكرة مأخذ الجد.⁷

بيد أننا نرى أن الدين أياً كان، فإنه يقوم على علاقة يدرکها الإنسان بينه وبين الله، وهذا هو الدين الطبيعي أي العقلي، الذي يمكن إستخلاصه من القصص والخرافات، وتم تسويغه بالعقل، فلا حاجة لنا إلى إفتراض ملكة خرافية أسطورية وهبتنا الطبيعة إياها لكي تنتج لنا ديناً يحقق لنا غايات حيوية، فما هي إلا المخيلة تكسو الأفكار ثوباً من الصور المحسوسة، عندما نمارسها أيضاً عن طريق العقل.

ونرى أن المبدأ الحيوي الذي ينادي به برجسون قاصر عن أن يصلنا بالله، لأن هذا المبدأ إن كان متغلغلاً في الطبيعة، فلا بد أن نتظر حتى يصل إلينا، لأن الله سيكون موجوداً معنا في الكون، وان كان مفارقاً للكون منزهاً عن ماديته، فمن المستحيل إذن أن نصل إليه تجريبياً.

⁷ - د. زكي نجيب محمود (وآخرون): الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 114.

ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية، عاد فقال: "إن النفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف لا تسأل نفسها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء أو كيوماً أرضياً عنها، ولكنها تكتفي بأن تحس أن موجوداً أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون أن تفنى فيه شخصيتها".

كيف إذن قرأ برجسون المتصوفين المسيحيين؟ انه قرأهم من خلال آرائه ومقاصده، تحدوه رغبة خفية في إستخدامهم لا في الأخذ عنهم. وربما كانت يهوديته السبب في ذلك، ففي الوقت الذي يضعهم فيه على رأس المتصوفة، يجعل السبب في ذلك ميلهم فقط، وهو يقول أن لا أهمية للعلم إن كان المسيح إلهاً أم إنساناً.

ولهذا فلا بد للمتصوف المسيحي على الطريقة البرجسونية أن يخرج على المسيحية، شاء أم أبى، لأن عليه أن يبتز العقائد عن دينه ويبتز كل القصص القائمة عليها، ليقنع بطلب إنفعال صرف يجهل مصدره.

ولا ندري كيف إجتمعت في عقله عقائد المسيحية وفلسفة الصيرورة؟ لقد كان على برجسون أن يأخذ التجربة الدينية بصورة شاملة، إلا أن إنسياقه وراء الدفاع عن القيم الدينية والروحية الخاصة به جعله يتخلى عن أبرز ثوابت فلسفته، مما جعل فلسفته تنتهي في الواقع إلى نفس النتائج التي إنتهى إليها المذهب العقلي الآلي الذي عارضه برجسون، إذ أن مذهب الصيرورة الذي يتبناه برجسون في البداية لا يسمح بإثبات نفس دائمة، ولا في تصور الحرية على أنها مجرد تلقائية، ولا في إعتبار الفعل الخلقي على أنه مجرد إنفعال بحث بغير إختيار أو إزام، ولا في تصور الدين على أنه مجرد إنفعال خال من أي علاقة واضحة بين المتدين والله.⁸

⁸ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. ط6: ص 446-450.

لقد كان هذا الإتجاه المضاد للعقلانية في تفكير برجسون هو الذي أدى به إلى الإنصراف عن تقديم أسباب مقنعة أو غير مقنعة للآراء التي يدعوننا إلى قبولها. وبدلاً من ذلك إعتد على الأسلوب الشعري في تقديم آرائه. وهذا أسلوب مشوق وجذاب، إلا أنه لا يقنع القارئ الفلسفي البرهاني بالضرورة. وهذه صعوبة تواجهها كل القضايا التي تستهدف تضيق نطاق العقل، ذلك أن الكلام عن أي سبب لقبول رأي، هو في حد ذاته إلتزام بالعقل. ولعل أفضل فهم لفلسفة الدين – عند برجسون – هو النظر إليها على أنها تعرض علينا بعض الحالات النفسية، لا المنطقية. وبهذا المعنى تكون متمشية مع بعض الإتجاهات السايكولوجية تماماً، كما هو الحال بالنسبة للفلسفات الوجودية.

الحدائثة والشخص الديني

إليامين بن تومي*

أصبحت الخطابات الدينية المعاصرة تحمل رؤية قيامية تبشيرية، ضاع معها التنسيق الأخلاقي للحضارة حيثلم تكتف الذات بحدودها كفعل في الخطاب، بل تبنت الخطاب ككل، وهو ردة فعل لوظيفة التبني، التي نتج عنها حاصل التمجيد كقيمة بلاغية مهمة، عندما يبلغ الممثل حدودا يصبح فيها مركزا تدور حوله أفلاك الخطاب، أي بلغة غريماس: يصبح النقطة النووية التي تجري إليها التكرارات الحاصلة في نص التاريخ.

الذات، خطاباً، يعني أنها أصبحت وثيقة يتعين فحصها، لأنها شاهد مهم على الثابت والمتحول في هذا الخطاب، على لعبة الأدوار التي يتغير فيها الفاعل إلى ملاحظ والملاحظ إلى فاعل، لعبة تختلط فيها زاوية النظر كما يقول علماء السرد. والتخطيب هنا ليس عملية ميكانيكية، أو آلية، بل هو نتاج تطور تاريخي مهم لحصول هذا الفاعل / الذات، كعامل مهم في قيام الخطاب بمقوماته، إذ أن الذات في سيرورتها ما هي إلا متلفظ تحدده السياقات المرجعية اجتماعيا، باعتباره موجودا تابعا لحقل أوسع هو الوجود العام، أي أن انتظام السياقات لا يكون بمعزل عن البني الاجتماعية، بل إن هذه الأخيرة هي من تحدد سمات هذه الذات خطابا. إن الذات

* - باحث وأستاذ جامعي من الجزائر.

الخطاب تكون في بداية الأمر ملاحظا مهما في عملية بلوغ الخطاب ذروته إلى حصول فعل المراقبة كعامل احترازي لرد الذات إلى فضاءها بالمفهوم البروكسمي¹، أي أن الذات كلما أرادت أن تنصب نفسها خطابا تتبعها آليات المصادرة والمراقبة، وهنا يقول ميشال فوكو: "فكلما كان هناك احتمال لظهورها (...). أقيمت وسائل المراقبة ووضعت الفخاخ من أجل الحصول على الاعترافات المثيرة، وفرض سيل لا ينضب من الخطاب الإصلاحية"².

هذا الخطاب هو عادة ما يكون لتقليم الأظافر، بدعوى مسايرة المطلوب والتوجيه العام: كاحترام أخلاقيات المجتمع، عدم الخروج عن الآداب العامة، الاحتكام إلى مصادر التشريع، عدم إنكار ما معلوم من الدين بالضرورة... مع انه يمكن الإقرار بأحقية الخطاب إذا تدافع معرفيا مع خطابات مواكبة له زمنيا، بدليل أن هذا الخطاب الإصلاحية وجه نفسه داخليا من خلال إعادة انتظامه ضمن شرطي الواقع والراهنية.

إذا هذه الذات التي نصبت نفسها خطابا هامشيا يتغي النقدي؛ هي خرق للمجال القولية السلطوية، الذي هو خطاب مركزي قمعي إقصائي استبعادي، الذي احتكم إلى سيناريو مسبق لمحاولة التخفيف من سطوة السلطة، عن طريق آلية الترضية، كالاقرار (مثلا الاعتراف الذي قدمه نصر حامد أبو زيد عن إسلامه)، وهنا؛ نكون أمام تجربة نصر حامد أبو زيد، التي نتأملها بإعادة بناء مخزونها المعرفي في إطار

¹ البروكسمي هو: proxémique مصطلح أول من استخدمه الأثنروبولوجي الأمريكي ادوارد هال وعرفه بأنه: "مجموع الملاحظات والنظريات الخاصة باستعمال الإنسان للفضاء باعتباره منتجا ثقافيا".

Patrick charaudeau . dominique maingueneau, dictionnaire d'analyse du discours , édition du seuil 2002.page : 477.

² - سارة ميلز، الخطاب، ترجمة يوسف بغول. منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري - قسنطينة 2004 - ص: 28.

تاريخي محدد، حيث يتحول نصر حامد أبو زيد إلى ملاحظ يُطلعنا على مقومات التجربة الدينية في عالما العربي، ويصبح نصر حامد أبو زيد هنا ذاتا/خطابا متضمنا لطبقاته المعرفية، وحاملا لرسالته المثخنة بمرجعها الذي تحيل عليه.

إحراجات الخطاب الديني:

وتأسيسا عليه نجد أن الخطاب الديني المركزي أسس لنفسه سلطة الاستدعاء، التي ولدتها ضرورات الاقتضاء، وهي سلطة متعالية زمانيا، تجر أذيالها كل مرة إذا استدعيت ضروراتها، والاستدعاء هنا من قبيل التواصل مع الماضي، ونحن إذ نتواصل فمن خلال الشخص، من خلال الأسماء. وهو من قبيل المتبقي في ذاكرة العربي الذي يستحضر دوما الأمجاد للفخر، لكونهم نقطة المباشرة الوحيدة، فنحن نبني تراثنا من خلال الأسماء، أسماء العلماء الذين نعلقهم دوما على الاجتهاد، فثبتوا أنفسهم سلطة قارة في الزماني والمخيالي، الذي شكلهم مرجعا و مركزا للاستدعاء، وهنا تحصل المفارقة العجيبة حيث تصبح هذه السلطة هي من تستدعي إليها الزماني، وهنا حدث الانحراف الرهيب في كون البشري؛ مرجعية لها ثباتها وإحكامها؛ بل أصبح له إجماع تاريخي تكمم به الأفواه بمجرد استباقه زمنا، وهو ملفوظ خطابي تأثل في ظل الإيمانيات المفارقة لأصول الإيمان، الذي يحيل على أصول العقيدة كما ورثتها.

وعلى الذي تأسس؛ أصبحت الإيمانيات الجديدة إحالات على خارج البنية العقدية، إحالة على الشخص الذين تثبتوا بتواصل هذه العقيدة زمنا، فهؤلاء ناقلون فقط للعقيدة، وليسوا هم العقيدة، وهذا ممكن الإشكالية؛ حين تحول الشخصي إلى عقيدة مستقلة بنفسها، وهو من إفرازات العقل الاتكالي، أو كما يسميه محمد أركون بالجهل المؤسس؛ الذي يبني قيما خارجة عن أصول بنيته، لأنه مستهلك للبناء خارجيا، أي لم يشارك في تأثيل القيم الأخلاقية، بل هو مستهلك لهذه القيم، إما بالوراثة، وإما بالتقليد. وهذا الأمر يجعل الموضوع والذات المؤمنة بهما على طرفي

نقيض، وهنا تبغى الإشارة إلى أن الإيمان سلوك اجتماعي نفسي تذوب فيه الذات.

والتكفير يخلق أساساً من حالة الخروج عن عقيدة الشخصي بإحالة الشخص الحاضر/ على الشخصي الماضي/ مركز الاستدعاء/ فإن وافقه حسن وإن خالفه كفر، وهذا ما لا يمكن معه بناء تدافع في المستقبل قائم على التجديد. وعليه تحصل المفارقة بين:

- الشخصي الذي تثبت عقدياً.

- العقيدة التي استبعدت بإحالتها على الشخص.

والتكفير فيما هو ملاحظ مقياسة المتحول الشخصي الحاضر / بالثابت الشخصي "الماضي" وهو إسقاط مغلوط يتجاوز مقولتي :

- ملفوظ الحالة.

- سياق الخطاب.

وفيه نعيد بناء الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد من خلال ملفوظ الحالة، الذي عقد عبر مسيرته حالة اتصال وانفصال مع موضوع القيمة "الخطاب الديني". وهنا أُلح أن الخطاب الديني لا يعني الدين، بل الشخص الذين مثلوا الخطاب الديني. ومن ثمة الذين كفروا نصر حامد أبو زيد هم شخص، تكونوا ضمن هذه الفرضيات الدينية، وليسوا هم الدين. وعليه صار من المنظور أن نحتكم إلى الإنسانيات، التي تثبت باعتبارها ممثلة للخطاب الديني، وفيه نهتك الحجاب عن مبدأين أساسيين فيما أتصور:

- مبدأ الدين الذي هو بنية متعالية.

- مبدأ دين الشخصي الذي هو بنية اجتماعية ثقافية.

وهذا التفريق يقودنا أساسا إلى الحفر في الإنسانيات التي تشكلت دينيا، ومن ثمة نعيد صياغتها، لنضع حدا للتجاوز الذي ثبت تاريخيا وصاية متعالية، تستعيد حماس التجريح، كلما انهارت المنظومات البنيوية، التي تحتوي نموذجا أو قالبا لصياغة الدين.

ولعل رأس القضية ومكمن الإشكال إنما تنبعث رائحته من الشخص الديني، وليس من الدين؛ ذلك أن الأول يشكل معالجة، أو منظومة فهمه للدين، باسترجاع النقطة النووية للحظة الاتصال الأولى لموضوع الدين من حصول الوساطة. والثاني لا يشكل فهمه إلا من خلال القراءة، هذه الأخيرة لا تكتمل تاريخيا من حيث أن كل مرحلة تاريخية لها قراءها، بل إن مجال القراءة مفتوح زمانيا وفق السياقات الاجتماعية، من كون القراءة لازمة اجتماعية.

وأركان الفهم موجهة أساسا اتجاه النص، سواء كان هذا النص دينيا أو بشريا، مع العلم أن آليات الفهم للنص الديني قد ألجمتها معايير وحدود الضبط، التي استغلقت مجالات الفهم وفق قواعد مخصوصة مضبوطة. هذه الآليات هي بالأساس من وضع الشخصي الديني، وهنا وجب أن أفتح قوسا لتوضيح بعض المبهمات الاستمولوجية التي قد يفهمها الدارسون خطأ، نقصد بالشخص الديني هنا هو الواضع لشرائط الفهم، الشخص الذي يَنْفَهُمُ على ضوء منهاجه الديني / النص، بحكم أن النص دوما في حالة نقل، والشخص الديني هو الناقل، أو الوسيط وهم العلماء الذين قيصوا أنفسهم لخدمة النص الديني، وهو تواصل لفكرة الوسيط، الذي يكون في منزلة بين المرسل "الله" والمرسل إليه "المؤمن" أو "المسلم" أو القارئ، لأن العلماء هو ورثة الأنبياء في التبليغ، والتبليغ هنا باتخاذ منزلة وسطي لنقل النص. هذه المنزلة هي استمرار لعالم التبليغ، وعليه فسلطة النص التي يتحدث عنها بعض الدارسين الذين أغفلوا هذه النقطة المرجعية في المفارقة بين:

- النص الديني الخام / النص النووي.

- النص الذي كوّنه فهم الشخص الديني / النصوص الثواني.

وقد سبق لي القول أنني لست ضد أو مع نصر حامد أبو زيد، حتى يتبين القول من المقول - القول الذي هو بناء النص في المعلوم؛ بينما المقول وهو البناء في المجهول؛ لأن الذي يهمني هنا هو عرض أطروحات أبو زيد على جهاز علمي، يستوعب المكروور والمتناقض، الذي انتشر في بحثه انتشار النار في الهشيم. والحق أنني استبعد الأقاويل الخطابية الحماسية التي تهدم وتقوض الخطاب من الخارج، هذه الأقاويل الحماسية التي تبني صدقيتها من خلال نموذج الاستدعاء الذي يقايس الملفوظ "الحاضر" بالملفوظ "الماضي"؛ فيرمي الحاضر عرض الحائط، ويعلو بالماضي وفق المبدأ الشهير "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها". هذا المبدأ الذي شكل ارتكازا في حركة الاسترجاع، التي ثبتت معايير ذوقية خطيرة على الفكر الإسلامي، وكدت قيما جمالية راكزة في المخيال الشعبي على نمطين:

1- نموذج ثبت قيمة زمنية للصلاح.

2- نموذج ثبت استبعادا مكانيا للحاضر من خلال زمنية للفساد.

ولأن الماضي هنا زمان صرف ننظر إليه ورائنا، بينما الحاضر فهو تشكل مكاني يخلق فائضا لمعنى الزمن. من حيث أننا نشعر بوجودنا حسيا في المكان لتؤوله على الزمان. وعليه تكوّن على هذا المعنى الإشكالي إنسان - المسلم بالضرورة - يعيش واقعين:

1- واقع مكاني جسدي حاضر.

2- واقع زمني نفسي وجداني قديم.

وداخل هذا التناقض الرهيب تكوّن المسلم المعاصر ليجد كينونته مهددة؛ فتولدت إشكالية خطيرة من قبيل:

الأصالة	المعاصرة
الماضي "الصلاح"	الحاضر "الفساد"
الهوية	الانسلاخ، التشظى
الوجداني	الجسدي
النصي	المعنى، التأويل

ولعلني هنا أناقش العنصر الأخير، الذي تفلت إشكاليا من خلال التفاوت الرهيب بين النصي المقروء الموجود أمامنا على المصحف الشريف المنزه، وبين المعنى الذي تُبِت ماضويا من خلال الاستغلاق الذي أحكمته آيتي: الجمع والضبط. وبالتالي استخدام آليات الفهم واستغلاق حدوده، من خلال القواعد التي تثبتت بنية قارة، هذا الاستحكام خاص بالفهم وليس بالنص، لأن النص فوق العقل.

إن سلطة النص التي تحدث عنها بعض المفكرين تزويرا للحقيقة التي عليها النص، لم تنبع من المرجعية النصية، وإنما انبثقت من الفُهوم المساوقة للنص؛ فهي خارجة على النص وليست جزءا منه، فالإنسان وحده من ينسج تخيلات النص السلطوي الذي هو قصدا نص مبني في حالة الانفهام، وليس النص المادة الخام.

فبين الأول والثاني بون شاسع، لأن الثاني فوق الزمان والمكان، وهذا ما سنناقش فيه الأستاذ نصر حامد أبو زيد، لأن مثار الخلاف في تصوري نشأ من طبيعة النص الذي لصقت به صفة السلطة، إنما هو النص في حالة القراءة / نص الفهم، نص التفسير، وليس النص الخام، النص القاعدي الذي تجاوز الزماني والمكاني، ولو نفينا عن النص القاعدي مضان حجيته المتعالية، لوقعنا في تعطيل قدراته من كونه صالحا لكل زمان ومكان؛ فهذه الصلاحية مرتبطة أصلا من كونه معجزا في تعدديته، ولا

يمكن البتة فصل جوانبه الإعجازية، لأن الفصل هنا مغلوط منطقي، يوقع القارئ في الخلط الناتج عن التصنيف بين الغيبي وغيره، لأنه محكم؛ من التواصل اللغوي مع ما يحيل إليه.

والنص القرآني لا زال يحافظ على مرجعيته في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية، وبهذا التشكيل تهيكّل بعد واحد سيطر على أفهام الناس، على الرغم من التحوّلات، التي شهدتها الواقع العربي، إلا أن علاقة المسلم بالمقدس / النص القرآني / ما زالت علاقة تراثية لم تفقد حماسها القديم، علاقة أنتجت الطقوسية، التي تشكلت في دوائر الفهم المنغلقة على بنيات أسلوبية تعتمد التكرار، حيث لا يمكن تسييق الانحرافات الأسلوبية داخل هذه البنى الوثوقية الجاهزة.

وهذا مكمن العوج الفكري، الذي وقع فيه أنصار القراءات الجديدة في تبنيهم لخيارات المناهج الجديدة؛ أنهم افترضوا بداية التحرر من الطرق التقليدية التي تنتج الفهم، لكنهم مع مرور الوقت ثبتوا أنفسهم مركزاً داخل المركزية وأصبحوا فعلاً يمارسون الوصاية على الجيل الجديد في إنتاج فهمهم الخاصة، وانزاحت القداسة من النصي إلى الشخصي.

والمقدس يكتسب صفة القداسة وفق آليتين أساسيتين هما:

أ- آلية التكرار للسلوك الطقسي: لأنه يهدف في المبدأ إلى ضمان استمرارية الماضي، من خلال خاصية مولدة لقيم الماضي ورموزه؛ فهو منحى مناقض للتغير.

ب- لأن الطقس يعتبر في البداية أداة للتذكر، أو هو استجابة لنزعة جماعية في الحفاظ على الماضي، وعلى القيم المرتبطة به. وارتكازاً على هذه المقاربة؛ يتصور أصحاب التيار التراثي أن الذي يحفظ للمسلمين وحدتهم وعزتهم هو اعتصامهم داخل السياج المتوارث كابر عن كابر، والقدسية تتجلى فيما يقول احميدة النيفر: "في قدسية المصدر وقدسية فهمه، والأدوات المستعملة لذلك الفهم".

وعلى هذه الشحنة الفكرية نبرز المسوغات، التي قادتنا إلى استنطاق جهازين، تتوكل عليهما القراءة التراثية للتراث، وهما:

1- جهاز مقولاتي دوغمائي.

2- جهاز مفاهيمي مغلق.

وهنا تنجلي بشكل لافت صبغة الإشكال، التي تتهم النص الديني بالدوغمائية، وهي مقولة مغلوطة، لأن النص لا يشكل معناه إلا بالقراءة، ووحده الفهم من ينسج البني المغلقة، وهو نفسه الفهم، الذي تطرحه القراءة الأحادية لصياغة هجومية على المشاريع القرائية، التي لا تستسيغ الإلجام، بل تعتمد في أطروحاتها على التعددية ولا نهائية المقصد.

وقد ساعد على فاعلية هذا التصور الثابت عاملان ثقافيان هما:

1- امتزاج وحدة الكتابة بوحدة القراءة.

2- الخصوصية التجمعية للمعرفة.

أحرزت دافعية الضبط في التدوين بالغ الأثر في تحديد آليات القراءة المغلقة، الناجمة عن إغلاق التدوين، واستفراغ حمولة الكتابة، كحلقة تعلقت بالممايزة التي انسلت في ضوءها تجميع المعرفة، وفي هذه الزاوية يقول نصر حامد أبو زيد: لكن التوحيد التام بين "الدين" و"التراث" لم يكن ليتم بمجرد إدماج السنة النبوية بالمعنى الواسع المشار إليه في الدين، بل كانت تلك نقطة البداية، ولأن نقطة البداية تلك وقعت في عصر التدوين - أي عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء في الذاكرة الجمعية للأمة - أي الثقافة - فقد صارت القوانين، التي صبغت في تلك اللحظة هي القوانين المهيمنة والمسيطرة.

هذا في الواجهة الأولى التي ساقّت تحديداً على مستوى تثبت النص إنفهامياً،

وفق القوانن الءى صاعها الشخص الءلنى؁ أى القوانن الءى انءرت عن الفهم.

ولعل هءه المعانئة التفصئلة الءى نعرضها الآن هى مكمن الإشكال الءى ءخبط فله أنصار الءار العلمانى فى قرأة النص الءلنى؁ أنهم لم ىمىزوا بىن:

1- النص فى ءالة الءبات "النص الءلنى معالما".

2- النص فى ءالة السىولة "من ءلال عملئة الفهم؁ نءىءة سلسلة الءلقىاء المءلفة؁ وهو المءور الءى أءى بأنصار هءا الءوءه باسقاط الملاءاا المئهءئة الناءة عن ءركة الءلقى؁ والءى شكلئه سلسلة الءلقىاء الفهم المءلفة على النص المعالما؁ الءى ءب معانئه فوق زمانى ومكانى.

قضية الشخص والمرءعىاء الزمنية:

ءءل قضية الشخص و الزمن مكانة هامة فى ءرأة المرءعىاء؁ وىصطلء على هءه المسألة بمرءعىاء الملفوظ؁ وءعرف بأنها: "علاماا ءءل إلى ملفوظئها"⁽¹⁾؁ وهءا ىطرح أن الملفوظئة ءقءضى وءوء مءءء ومءااب؁ وهى ءموضع فى الزمن عند لءظة معىنة "⁽²⁾" ولكى ىءسنى لنا ءءءء طىبعة المرءعىاء بشكل ءىء بالنسبة للعلاماا؁ ىمكن الاسءعانة كما ىقول رومان ىاكسون بمصءلءاا بىرس: لا شك أن للمرءعىاء ءلالة اصءلاءئة؁ شأنها فى هءا شأن علاماا اللسان الأءرى؁ ومن هءا المنظور نرى أنها عبارة عن رموز كما ىقول بىرس "⁽³⁾". وقضية الشخص لا ءءل إلا على مرءع "أنا" الءى لىس له إلا مءلول واءء "هو أنا موءه الءااب

(1) ءان سىرفونى؁ الملفوظئة؁ ءرءمة: قاسم مقءاء؁ منشوراا اءءاء ءاب العرب. ءمشق

1998.. ص: 27.

(2) المرءع نفسه. ص: 27.

(3) المرءع نفس.. ص: 28.

ومتلقيها أنت"، "وهي لا تستطيع استقبال معنى محدد إلا إذا كانت على علاقة وجودية مع الموضوع الذي تمثله" (4).

وهكذا فإن المرجعيات تشكل جزءاً مما يسميه ياكسون بـ"البنية المزدوجة، وتقوم بوظيفتين، وبالتالي فهي؛ رموز- مؤشرة" (5). ويرمز ضمير "هو" إلى شخص العالم الذي تحدث عنه جورج موانيه: "و بين أن شخص العالم هو شخص أساسي، وأن أي نوع آخر من الأشخاص لا يتدخل إلا بالنيابة عن ذلك الشخص" (6).

و تعني المرجعيات عناية خاصة بزمن الملفوظية في أشكاله الثلاثة:

PASSE SIMPLE الماضي البسيط PRESENT - الحاضر أي إلى زمن PASSE COMPOSE الماضي المركب (1).

وزمن الملفوظية؛ أي "الزمن الذي يتحدد فيه الحدث هو إنتاج الملفوظ... لكن المرجع الزمني لا يتحدد بالأشكال التي تحيل إلى حاضر^x الملفوظية؛ لأنها تتضمن الأشكال التي تسم الماضي والمستقبل، ولا يتحدد مرجعها إلا بالنسبة لذلك الحاضر. من فئة الظرف نذكر: أمس، قبل أمس بخصوص الماضي، وغدا وبعد غد بخصوص المستقبل" (2).

4- المرجع نفسه . ص: 28.

5- المرجع نفسه . ص: 28.

6- المرجع نفسه. ص: 32.

1 - المرجع السابق. ص: 38.

*- على الرغم من أن الحاضر هنا يخلو من المدلول الزمني إلا أن اللساني جورج سيربا يفرق بين الشكل المسمي بالحاضر و الواقع الزمني الذي هو الحاضر و هو واقع نفسى يرافق فيه الوعي أي ممارسة للفكر و الكلام .

2 - المرجع نفسه. ص: 37.38.

و هنا تتكشف أهم مبادئ الجوار التي بنيت عليها المرجعية، وإن انفرد مفهوم المشار إليه بتعيين دلالة صريحة لمفهوم المرجع، على أنه يحيل إلى علاقات سياقية احتمالية تعزز المدلول عليه، لأن نواة المرجع تنحصر: "في كلمة واحدة يعاد اكتشافها متفرقة في مواطن كثيرة من النص، وموزعة على طول الجمل؛ في حين يرى ريفاتير أن المرجع كامن في التحولات المعجمية التي تطرأ على معطى دلالي، ذلك أن النواة الدلالية العامة يضغظ عليها الكبت؛ فيجعلها تنفجر في مواطن من النص انفجار البركان، فتخرج في أشكال علامات أخرى.."⁽³⁾.

لذا ف: "كل نص أدبي هو حالة انبثاق عما سبقه من نصوص تماثله في جنسه الأدبي، فالقصيدة الغزلية انبثاق تولد عن كل ما سلف من شعر غزلي، وليس ذلك السالف (سياق أدبي) لهذه القصيدة، التي تمخضت عنه، وصار مصدرا لوجودها النصوي"⁽⁴⁾.

لقد أعطي جابر عصفور في كتابه: "ضد التعصب" صورة واضحة عن الأزمة التي تعرض لها نصر حامد أبو زيد، وهي أزمة اجتمع فيها الاتحاد التام بين السلطتين السياسية و الدينية، هذا الاجتماع الإيديولوجي التاريخي النفعي يخلف وراءه دوما ضحايا يُقذف بهم إلى الهامش. الهامش الذي بدأ يتحرك ليقوض سلطة المركز، أو يدفع بخطابه كينة قلقة في قلب المركز، مما أدى إلى مسخ وتشويه هذا الخطاب، لضعف وسائله وعدم تمكنه من الاستحواذ على آلية الدفع الحجاجي التي تمكنه من أن يكون صادقا جماهيريا. تبدأ فصول القضية في ديسمبر من 1992 حين اجتمعت لجنة الترقيات للأساتذة في جامعة القاهرة: "فقد كان رئيس اللجنة شوقي ضيف أستاذا مرموقا في قسم اللغة العربية، كما كان أمين اللجنة محمود حجازي وكيفا

3- عدنان حسين قاسم، الاتجاه الأسلوبى البنيوى، الدار العربية للنشر والتوزيع. مصر. 2001. د ط.

ص: 213

4 - عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير . ص: 11.

للكلية"¹، وكان ضمن هذه اللجنة كذلك عبد الصبور شاهين، الذي وصفه جابر عصفور بـ"مستشار شركات توظيف الأموال المتأسلمة وأحد الذين قيل أنهم ضالعون في محاولات التوسط، ورمضان عبد التواب ممثل النهج الاتباعي في علوم اللغة.. وكان ثالث الثلاثة محمد مصطفى هدارة..."². وقد كان الخلاف الإيديولوجي مطلبه المنفعة على أساس السجال الحجاجي، الذي عرّى فيه نصر حامد أبو زيد جماعات التأسلم السياسي في كتابه "نقد الخطاب الديني" مما دفع بالطرف الثاني للتحالف مع السلطة إلى دفع خطاب الخصم على الجدّالة، ومن ثم التعريض به، وتشويهه بما لا يدع لهذا الخطاب التنويري مجالاً للاستقطاب الشعبي.

وهو نهج يعتمد ما يسميه فوكو بالحراسة والعقاب³، وبلغ العقاب أوجه بحرمان نصر حامد أبو زيد من الترقية إلى رتبة أستاذ، فلقد حصل داخل اللجنة - في تصوري - أثناء التقييم ما يشبه الاعتقال الرمزي لأبحاث نصر حامد أبو زيد، نتيجة انحراف السلطة العلمية إلى مصادرة شرعية، تعتمد أسلوب الثنائيات المغلقة: إيمان أو كفر.

ليصبح الباحث في خانة المجنون المتهم والمعرض للعقاب، العقاب هنا كآلية ردعية حاسمة، تستدعي تقديم الترضية لحصول الغفران بالمفهوم الأورثوذكسي السكولائي، وهي عينها الرسالة التي قدمها نصر حامد أبو زيد؛ يعترف فيها بأنه مسلم، وهي نوع من التقية أو الموافقة التحتية، والمسايرة السلمية لخطاب المركز العنيف.

1 - جابر عصفور، ضد التعصب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت الطبعة الأولى 2001، ص: 35.

1- المرجع نفسه. ص: 35.

3 - سالم يفوت، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت. ص: 29.

غير أن الأمور لم تكن لصالح الباحث، بل تطورت في اتجاه انتقامي شديد الوطأة إلى درجة استلاب نصر حامد أبو زيد، وهو استلاب موصول بالارتداد*، حيث أفرغ خطاب أبو زيد من الموضوع الإيماني، كما يرى علي حرب؛ الإيمان إنه انتقال إلى السجن بالمفهوم المعرفي - إما معي أو ضدي، إما مؤمن أو كافر - إلى الموت، باعتباره تعطيلاً للذات عن اتصالها بقيمها وانتمائها، وبدل أن تصبح معركة أبو زيد في اتجاه واحد؛ مقاومة السلطة وانتهائها، أصبح يقاوم الموت نتيجة اختراق التكفير نظام التفكير؛ مما استلزم معه تخليص الذات من حالة التعطيل الناتجة عن إهدار الحياة باسم الله.

وهو ليس موتاً مباشراً بل موت في حالة الإرجاء كما يقول التفكيكيون، لأن الموت: "يحول الحياة إلى قدر خلال حدث حاسم وغير قابل للقسم، بل الموت على الأصح يتخذ مظاهر جزئية تجعله لا يشكل وحده قدراً غاشماً (...). إن الحياة هي مجموع وظائف مقاومة الموت وماذا يتبقى، إذن، عدا المرور بسائر الألوان من الموت المختلفة، التي تسبق الموت الأكبر نفسه، والذي هو الحد النهائي للحياة؟ لم تعد الحياة سوى مواقع وأمكنة في موكب جنائزي"¹.

إن الخطاب التكفيري هو خطاب للفناء، لتفريغ الخصم من الوصف الديني، وهو خطاب سلطوي مركزي استبعادي، يقول جابر عصفور: "وأذكر أنني ذهبت معه لمقابلة رئيس الجامعة الذي تحدثنا إليه في موضوع الترقية، وأوضحنا له ما سألنا عنه، ولكننا لا حظنا عدم حماسه وردوده التقليدية، فأدركنا أنه لم يقرأ تقرير القسم أو تقرير مجلس الكلية بعد، ولكن سرعان ما اكتشفنا أن الأمر أعقد بكثير، وأن مصالح متعددة لا علاقة لها بالعلم أو القيم الجامعية قد تدخلت في مسار القضية التي

* - من خلال كتابه، الاستلاب و الارتداد بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى 1997.

1 - سالم يفوت ، المعرفة و السلطة: مدخل لقراءة فوكو . ص: 102.

أصبحت أوسع نطاقاً من أن تكون قضية ترقية أستاذ¹، ونحصل هنا على ملاحظة مهمة يمكن الإشارة إليها؛ أن نصر حامد أبو زيد لم يُوضع، أولم يحاكم في الإطار المعرفي لبحوثه، وإنما حوكم بموجب انتمائه الفكري، الذي ينتقد دوماً الحركات المتأسلمة كما يسميها. لذلك فالمحاكمة توسعت على المستوى العام، وأصبحت قضية رأي عام، وأتخذت المنابر مجالاً للضغط، وهو ما أدى إلى بروز الجماهيري الشعبي، وخفوت المعرفي الفردي، حيث وُضعت القضية في سياق معاكس تماماً، ولم يكن أمام السلطة إلا إرضاء هذا التيار المشاحن لنصر، وهكذا استقالت السلطة عن وظيفتها الاجتماعية، وتبنت خطاب الاستعداد، لحاجتها إلى أنصار الخطاب النقيض، وهم أن أنصار التيار المتأسلم؛ يتوسطون للسلطة مع الجماعات الإرهابية، فوضعت القضية في هذا الإطار، وأعطى لها هذا البعد المصلحي النفعي، وهكذا توالى حملات التكفير على كتابات أبو زيد، وزادت مسافات التحيز بين الخطابين.

و انطلاقاً مما تأسس؛ فمصير التكفير ليس مصير نصر؛ بل مصير المعرفة و الخروج بها من المعنى إلى اللامعنى، من العقل إلى الجنون، من الاستقرار إلى العدمية والفوضى .

إن ما حصل للباحث هو الإكراه الناتج عن إغراق السلطة في ترسيخ قيمها المعرفية نتيجة الخواء والفراغ التاريخي لها، وفي تصوري كذلك أن السلطة بما تحيل عليه قد رسخت دلاليات مفاهيم متعددة للسجن، الذي ينم عن التعقيد الذي أصاب منظومة المعرفة في المدينة العربية، التي استحوطت المعرفة فيها إلى خطاب للصعلوك باعتباره مثقفاً عضواً، فلولا هذا الإكراه لما تشكل خطاب التنوير الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد من جهة الانتشار. وتواصلت حالات الإغراق لخطاب أبو زيد من الخارج، لأنها لم تستطع التغلغل إلى الداخل؛ فهي امتداد للانتهاك

1- جابر عصفور، ضد التعصب. ص: 61.

الخارجي الجسدي للخطاب، فانتهت القضية باستبعادين تكونا ضمن المنظومة التقليدية للتكفير:

1- استبعاد روعي للجسد عن طريق تطليقه من زوجته، حيث تقدم خصومه بالدعوى: "رقم 1993 أمام محكمة الجيزة الابتدائية، دائرة الأحوال الشخصية رقم 11، طالبين فيها التفريق بين نصر حامد أبو زيد و زوجته، لأنه مرتد عن دينه وهي مسلمة"¹. والتفريق هو قمة الاحتجاج المادي على التوافق المطلق بين السلطتين السياسية والدينية في الثقافة العربية: "و بالفعل، صدر الحكم الذي كان بمثابة محنة فتحت الأبواب على مصراعيها لزم من مخيف من تكفير المجتهدين على اجتهاداتهم، والحكم بالردة على من يخالف منهم المعتاد والمألوف"². "وفي صباح الاثنين الموافق العشرين من ربيع أول سنة 1417 هـ الخامس من أغسطس 1996، أعلنت محكمة النقض الدائرة المدنية والتجارية والأحوال الشخصية، في الجلسة العلنية التي انعقدت بمقر المحكمة بمدينة القاهرة، حكمها الجائر الذي لا بد أن يحفظه لها التاريخ، ويسجله الوعي الثقافي لطليعة الأمة... لكن جاء الحكم على النقيض من ذلك كله، وأثبت الردة التي حكمت بها محكمة الاستئناف، كما لو كان يناصر تيارا بعينه، وينقض الإجماع الثقافي العام، ويؤسس لتكفير المجتهدين من المفكرين الذين يسلكون مسلكا مغايرا في الاجتهاد، ويؤصل لنوع جديد من محاكم التفتيش التي تهدر دماء المخالفين في الرأي بأحكام الردة و التفريق"³.

2- استبعاد مكاني للجسد عن طريق نفيه؛ كرها أو طوعا. والحدائثة بمقولاتها الحيوية حاولت تعرية الشخص الديني، الذي تكون في مناخ متسم بالتعليق السحري، الذي يفضي دوما على تغليب الحدثي (الشخصي) على حساب الزمني،

1 - جابر عصفور، ضد التعصب. ص: 87.

2- المرجع نفسه. ص: 118.

3 - المرجع نفسه. ص: 175.

مما تحولت معه الأقاويل الدينية من قبيل الحاجة البيولوجية نتيجة العقل التريثي، الذي يستنسخ حلولاً بيانية تنتج كل مرة الأساليب البلاغية نفسها، مما يؤكد الانهيار البنيوي لقيمة النصوصية ودافعتها في تحريك المجتمعات، وتحولت هنا مقولات الحداثة إلى مقولات مجهزة من اللحظة التي حصل فيها الموات، نتيجة إفراغها من الداخل، للاحق التفكير الذي اختزل عملية التجديد في الخروج أو المروق عن الدين، وأضحت الحداثة حداثة، وهي أقرب إلى قول المتنبي:

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام

الإنضباط والتواضع في الرهبانية المسيحية الوسيطة

مقاربة أنثروبولوجية في بيان تنشئة إرادة الطاعة في إطار الرهبنة

د. طلال أسد*

بدلاً من محاولة تقديم وصف على أساس الثنائية المعروفة بين الايدولوجيا والبناء الاجتماعي، أود أن أقوم بفحص الممارسات الانضباطية، بما في ذلك الطرق المتعددة التي تنتظم فيها وتعلم وتبنى الخطابات الدينية الذوات البنينة. ويظهر أن مقارنة كهذه بالنسبة لي، تتطلب فحص نوعين من أنواع عمليات القوة: تكوينات الذات واستغلال (أو مقاومة) الآخرين. ويساعد تعريف فيبر المشهور للقوة: "احتمال أن فاعلاً داخل سياق علاقة اجتماعية سوف يكون في موقع يمكنه من إنفاذ إرادته رغم المقاومة" (1917، 152) في التركيز على عمليات استخدام قوة القمع أو الاستغلال، لكنه يحجب عنّا أمراً سأقوم بفحصه في هذا الفصل: الظروف التي تخلق فيها الذوات المطيعة. "فمن السمات البارزة للتهذيب الرهبني هو أنه يهدف وبشكل

* مفكر أنثروبولوجي.

ترجمة د. أبو بكر باقادر.

علمني إلى خلق إرادة الطاعة عن طريق برنامج الحياة الجماعية المشتركة. فالراهب المسيحي الذي يتعلم إرادة الطاعة ليس مجرد شخص يخضع لإرادة شخص آخر بقوة الحجّة أو بقوة التهديد – أو ببساطة بحسب العادة، أو كإجابة غير مفكرة. أنه ليس عبارة عن شخص "فقد إرادته"، كما لو أن إرادة الإنسان حقيقية تكون إرادته فقط عندما تبقى معارضة لإرادة غيره. فالراهب المطيع هو شخص بالنسبة له الطاعة فضيلة من فضائله، بمعنى أنها جزء من قدرته وإمكانياته وقوته – فهي فضيلة مسيحية تمكّن من تطويرها عن طريق الانضباط والدرية. وهذا بالتأكيد فرق مهم بين الرهبنة المسيحية الوسيطة⁽¹⁾، و"المؤسسات الشمولية" الأخرى من مثل السجون والمستشفيات، التي ضمت ضمنها وأحياناً الرهينات (جوقمان 1961). والمسألة ليست أن القوة ليست ضرورية في الرهينات، فبطبيعة الحال هي ضرورية. المسألة هي أن استخدام القوة يُعد عنصراً حاسماً في تحول خاص في الميول، وليس فقط لمجرد الحفاظ على النظام بين النزلاء. تحكم طقوس الرهبنة اقتصاد الرغبة. فالقوة (العقاب) بالإضافة إلى المواعظ المسيحية كانت توجهه ممارسته الفضائل المرغوبة. والمبدأ المحوري الذي تقوم عليه هذه الطقوس يفترض أن الفضائل المرغوبة ينبغي أن تخلق، قبل أن تكون هناك إمكانية اختيار حد ذاتها وأنها هي حد ذاتها تبرر وجودها.

وتختلف مقاربتني في تحليل الطقوس الرهبانية في بعض الجوانب عن المفاهيم المسيطرة للطقس في علم الأنثروبولوجيا. لهذا قد يكون من المفيد لو أنني أعالج هذا الموضوع بشكل مختصر قبل البدء في تقديم مناقشتي للموضوع.

بعض المقاربات الحديثة في تحليل الطقس:

يميل علماء الأنثروبولوجيا المحدثون ممن يكتبون عن الطقس إلى رؤيته بوصفه مجالا لما هو رمزي في مقابل ما هو عملياتي. ففي الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، كان رادكليف بروان هو الذي ساعد على شيوع شعبية هذا التمييز، كما

يتضح من هذه الفقرة: "الميل العام في البحث عن تفسير للأفعال الطقوسية على أساس أغراضها إنما هو نتيجة دمجهم الكاذب ضمن ما يمكن تسميته الأفعال الفنية. ففي أي نشاط فني يشكل ذكر محدّد لهدف أي فعل أو سلسلة أفعال في حد ذاته تفسيراً كافياً، لكن الأفعال الطقوسية تختلف عن الأفعال الفنية، في أنها في كل اللحظات تمتلك بعض العناصر التعبيرية أو الرمزية فيها" (1939، 143). بعبارة أخرى تتطلب بعض الأفعال تفسيراً على أساس المعنى وأخرى على أساس السبب. لكن هذا التمييز الحاد بين النشاط "التعبيري أو الرمزي" من ناحية، والنشاط الفني "من ناحية أخرى (والذي يتطابق مع الثنائية القديمة "مقدس/مدنس"، قد عبر عنه من طرف ليس في شكل مثل: "فالطقس، كما أوكد"، يقوم بالتعبير عن حالة الفرد بوضعه شخصاً اجتماعياً داخل النسق البنائي الذي يجد نفسه فيه في تلك اللحظة" ... وبالنسبة لي أجد أن تأكيد دور كايم على الثنائية المطلقة بين المقدس والمدنس، يجب أن تحدد الأفعال المدنسة كلياً، الوظيفية كلياً وذات الجانب الفني الصافي والبسيط، وفي الجانب الآخر (الطرف) لدينا الأفعال التي تصنف كلياً مقدسة وجمالية بشكل صارم، والمصنفة فناً على أنها وظيفية. وفيما بين هذين الطرفين لدينا الغالبية العظمى للأفعال الاجتماعية التي تأخذ جزءاً من كلاً من الجانبين. ومن وجهة النظر هذه فإن الفني والطقسي، المدنس والمقدس، لا تشير إلى أنواع من الأفعال، وإنما إلى جوانب لكل نوع من الأفعال تقريباً (1954، 10 - 11، 12 - 13).

أليس تجتمع فكرة أن الطقس بوصفه جانباً من الفعل دالاً على مكانة اجتماعية، مع الفكرة القديمة التي ترى أن الطقس عبارة عن حادث بنائي، يعمل على إثارة شيء ما في عقول المشاركين - البناء الاجتماعي المثالي: إذا ما أردنا تجنب الفوضى، فإن الأفراد الذين يشكلون المجتمع، يجب عليهم من وقت لآخر أن يركزوا، على الأقل رمزياً، بضرورة فهم النظام الذي يقوم على أساسه المجتمع، والذي يفترض أنه يوجه نشاطاتهم الاجتماعية. ولأداء الطقوس، هذه الوظيفة بالنسبة للجماعة المساهمة ككل، فهم وفي كل لحظة يظهرون وبشكل علني ما قد لا يعد

سوى أمراً خيالياً بدون ذلك (16). وما هو مشترك لكلاً من الفكرتين (الطقس بوصفه حادثة بنائية، والطقس بوصفه جانباً من الفعل، بطبيعة الحال، الافتراض أن الطقس بشكل أساسي هو شكل رمزي، يدل على شيء عند المساهمين أو المشاركين، ولهذا فهو بحاجة إلى تفسير.

عندما قدمت دوغلاس تحليلاتها المميزة للسلوك الرمزي (1966 و1970 و1978) نجد أنها أكدت على أن "الطقس وبشكل كبير عبارة عن شكل من أشكال الاتصال" (1970، 20)، شكل يستخدم "إشارة محدودة" في مقابل "إشارة مفصلة"، شيء يشبه ما قدمه بازيلرنشتاين، الذي يعد مصدر بنية هذا التمييز. ولقد حاولت دوغلاس أن تربط بين أنواع الاتصال بالوظائف الاجتماعية وأنواع الأشخاص: فالطقسية (وهي إشارة محدودة) تحافظ على تجربة عامة مشتركة وعلى عصبية اجتماعية، بينما العلمانية (وهي إشارة تفصيلية) توضح وتساعد على تجسير افهام الفرد الفريدة. ويظهر التمييز بين الإشارة المحدودة والتفصيلية بشكل واضح في كتابات العديد من المتممين لنظرية التفاعلية الرمزية (أنظر على سبيل المثال إسهامات كامفريير 1976) الذي أكد على أن المعاني الرمزية إنما كانت نتاج تفاوض بين وكلاء يتفاعلون دون أن يكون المعطي نظاماً معيارياً.

وتعد كتابات تيرنر الكبيرة حول الموضوع إنما تهتم وبشكل أساسي في تقديم تفسير لمدلولات الطقس. إذ يؤكد تيرنر من خلال الاعتماد على أعماق علم النفس بأن رموز الطقس ينبغي أيضاً أن تفسر بوصفها "مجموعة من الأدوات المثيرة للعواطف وتوزيع وتأسيس عواطف قوية" (1969، 42، 43) ومثل هذا التفسير سيوضح كيف، على سبيل المثال، إن بعض الرموز الطقسية: "توحد النظام العضوي بالنظام الاجتماعي — الأخلاقي، مدعية وحدتهما الدينية النهائية، بوصفها تتجاوز الصراعات بين وداخل هذه الأنظمة. فالعواطف والنزعات المرتبطة بالفلسفة الإنسانية، وبالذات الفلسفة المتعلقة بأمور التوالد، إنما هي مسلوبة أو مجردة في العملية الطقسية بسبب خاصيتها المعادية للاجتماعي، والمرتبطة لعناصر النظام

المعياري، مقدمة الطاقة للأخير بعنفوان مستعار وبذلك جاعلة "ما هو إجباري" عند درو كايم يصبح أمراً مرغوباً.

لقد كان تيرنر يميل إلى أفكار يونج أكثر منه إلى أفكار فرويد في تفاؤله الديني، وهو لم يكن على أي حال أول من حاول أن يؤلف أفكاراً اعتماداً على علم نفس الأعماق والأثروبولوجيا. والأهم هنا هو حقيقة أنه سعى، كما سعى أنثروبولوجيون آخرون، على تحديد هوية الطقس على أساس سماته الرمزية، باعتباره "سلوكاً رسمياً محدداً توارثياً وليس عبارة عن أمر معطى عن طريق روتين تقني أو فني" (1976، 504)، وهو مفهوم قد يظهر أنه يعود إلى الاهتمام إلى حل مغاليق "الشفرات الرمزية".

والفكرة القائمة أن العملية الطقسية هي عملية رمزية؛ فإنها بشكل أساسي عبارة عن رسالة اتصالية قد أصبحت مفهوماً محورياً في علم الأثروبولوجيا، سواء الأثروبولوجيا البريطانية أو الأمريكية، كما وصفها واجنر: "شفرة محدّدة ... عندها يكون على أنثروبولوجي فتح مغاليقها. لكن ما الذي شُفّر، ولماذا شُفّر؟ وما هي طبيعة الشفرة، ولماذا تمت صياغتها على هذه الشاكلة؟ تقوم هذه الأسئلة على أساس الدور النسبي للطقس داخل إطار موضوع الثقافة، وما الذي تفعله بوصفها وسيلة اتصال أو تنظيم أو ما إلى ذلك (1984، 143).

وتوجد أصداء هذا التحليل في تحليل أوستن للخطاب (1962) إلى أبعاد "تعبيرية" و "لا تعبيرية" و "قبل تعبيرية". على الرغم من أوستن لم يذكر بالاسم عن واجنر. وكما هي الحال في معالجة أوستن لمعاني وظائف التلطفات الشائعة، فإن أمثال هذه المقاربات تفصل وبشكل حريص المعاني (العنلية) عن المشاعر (الخاصة) ونوايا المؤدين. لذا: "إن الطقس بوصفه سلوكاً شائعاً ليس مصمماً ولا يعني أنه يعبر عن النوايا والمشاعر والأحوال العقلية للأفراد بطريقة مباشرة وآنية و"طبيعية". فالتفصيل الثقافي للشفرات يتكون عن طريق الابتعاد عن أمثال هذه التعبيرات الآنية،

والتي تنطوي على نوايا لأن الآنية والنوايا يمكن أن تكون أموراً محتملة أو متغيرة أو ظرفية، بل وحتى غير متجانسة أو غير منتظمة". (تامبية 1979، 124).

وقد يظهر للوهلة الأولى أن أمثال هذه المقولات الأنثروبولوجية تتعارض مع مقولات تيرنر، لكنها لا تتعارض، فهذا المقولات لا تنكر ان الطقس قد تؤثر في نوايا الفرد ونوايا المشاركين، لكن مع ذلك فإنها قد تعني أن المعاني الثقافية للطقس لا تتأثر بالأخيرة⁽²⁾ فكما أوضح إيفانز برتشارد في مرحلة مبكرة: "ستنتج فقط الفوضى، لو كان الأنثروبولوجيون يضيفون الظواهر الاجتماعية على أساس العواطف المفترض مصاحبها لهذه الظواهر، لأن أمثال هذه الأحوال العاطفية، إن وجدت أصلاً، يجب أن لا تختلف فقط من فرد لآخر، وإنما أيضاً لا تختلف عند نفس الفرد من مناسبة لأخرى بل وأن لا تختلف حتى عند نقاط مختلفة للطقس نفسه" (1965، 44).

وفي ضوء هذا النوع، يصبح الطقس وبشكل أساسي موضوع قراءة، مثل أي نص له معان حقيقة، بأن تفك مغالقتها فقط من طرف الأعضاء (سواء كانوا المساهمين أو علماء الأنثروبولوجيا ومن شابههم. فبالنسبة لجيرتس، كل المنتجات الثقافية والاجتماعية، ليست مجرد أحداث طقسية وإنما هي رموز ينبغي أن تقرأ: "سواء كانت مقولات أو أنغاماً أو صيغا رياضية أو خرائط أو صوراً، وليست مثاليات ينبغي أن تمجد أو يحملق فيها وإنما تقرأ، وهكذا هي الطقوس والقصور والتقانات والأشكال الاجتماعية" (1980، 135). وتقليص عالم لا متجانس إلى نصوصية إنما يحول الدافع إلى مجرد شكل أدبي.

ولقد اهتم العديد من الأنثروبولوجيين الفرنسيين بأمر الطقس، باعتباره أسلوب اتصال متميز، على رغم أن البنائين كانوا أكثر اهتماماً بالكيفية التي يتم بها التواصل، الطقوس أكثر من اهتمامهم بما تم توصله. فيكتب ليفي - ستروس، على سبيل المثال: "كيف بإمكاننا أن نعرف الطقس؟ باستطاعتنا أن نقول أنه يتكون من كلمات ملفوظة، وإيحاءات مذكرة، وأشياء مستغلة، بشكل مستغل عن أي تعليق أو تضمين

يمكن أن يعزى أو يتسبب عن طريق أشكال النشاط الثلاثة هذه (1981، 671). وعندما يُعرف الطقس بهذه الطريقة، بأنه يبرز بوصفه أسلوب التواصل الذي يستخدم وبشكل مستمر الإجراءين: التقسيم والتكرار" (972) ⁽³⁾. ويشيد سميث (1982) على ما بناه ليفي ستروس عن طريق تفصيل موسع لخصائص الطقوس، من مثل استخدام عناصر لخلق، وهم يمكن أن يُصدق (كما هو الحال في المسرح الغربي في القرون الأخيرة) في تعيين الفترات والمناسبات التي لها أهمية كونية ⁽⁴⁾. ولقد كان سبرير (1975، 1980) أقل انشغالاً بالطقس بوصفه ممارسة رمزية، وأكثر انشغالاً واهتماماً بالرمزية بوصفها أسلوب تفكير ⁽⁵⁾.

ولا نقدم هذه الإشارات لكتاب أنثروبولوجيين على أنها وصف شامل لنظريات الأنثروبولوجية عن الطقس، وإنما نقدمها حتى نشير لبعض الأساليب التي تختلف عن أسلوب مقارنتي للموضوع. ولعل أهم فرق هو أنني شك في أمر الطقس بوصفه موضوعاً نظريته عامة، فبينما آخذ كمسلمة أن الخطاب التواصلية مشمول في تعلم وأداء والتعليق على الطقوس، إلا أنني أرفض فكرة أن الطقس نفسه يُرمز ويواصل بعض المعاني الخاصة. وفي ما يلي سأقدم تحليلاً تاريخياً محدداً للطقوس الرهبانية بوصفها ممارسات انطباطية. فالطقوس الرهبانية قد حُللت في علاقتها بالبرامج المخصصة بتشكيل وإعادة تشكّل الاتجاهات الأخلاقية (أي، ما يتعلق بتنظيم الممارسات المادية واللفظية التي تشكّل الذات المسيحية النقية)، وبالذات الميل إلى إذعان أو خنوع حقيقي، وفي هذه البرامج، كما سنرى، معاني الأداء الشائعة والمشاعر ونوايا أصحاب العروض ليس مفصولة بشكل حاد - على النقيض، في مثل هذه البرامج أنها هذه العلاقات المتداخلة بشكل دقيق هي الأمر المركزي ⁽⁶⁾. فبالنسبة للأنثروبولوجيين الذين يعتبرون الطقس مكوناً أخلاقياً؛ فإن هذه العلاقة المتداخلة قد اعتبرت غالباً على أنها لا إشكالية ⁽⁷⁾. والمشكلة في نظري، لم تحظ باهتمام مناسب يمكن الإفصاح عن ذلك على الشكل التالي: رغم أن تشكّل المشاعر الأخلاقية يعتمد على وسيط دلالي، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهل قراءة التشكّل بعيداً

عن نسق الدوال التي يمكن تحديدها بشك قطاع وفصلها بوصفها ظواهر سيميائية متميزة. فالقراءة هي نتاج انضباط اجتماعي، والنص أو الرمز أو الطقس هو نتاج مؤدين مختلفين منضبطين ممن يتخاطبون مع بعضهم البعض بطرق محددة تاريخياً⁽⁸⁾.

فالبرنامج الرهيني الذي يعين أداء الطقوس موجه لتشكّل وإعادة وتشكّل الميول المسيحية. وأهم هذه الميول هو إرادة ما يُرى أنه الحقيقة، ومعرفة حماة تلك الحقيقة. وتحقيق ذلك الميل هو فضيلة التواضع المسيحية. لذا، فأني أتناول بالنقاش الطقسي في علاقته بعمليات القوة، لكن مرة أخرى ليس على شاكلة معظم الأثروبولوجيين الذين تناولوا مسألة القوة مباشرة. فعلى سبيل المثال، نجد في مقالة جلو كمان الشهيرة (المنشورة 1954) "طقوس التمرد" أن الطقوس قدمت بوصفها شكلاً من أشكال التنفيس ووسيلة احتفالية للتخلص من التوترات، عن طريق امتصاص وتنظيم التراتيب السياسية⁽⁹⁾.

وبعد عقدين، وصف بلوخ (1974، 1975) الطقوس على أنها عملية اتصال محدد، وشكلاً من أشكال البلاغة التي أحكمت الإغلاق على المشاركين في مواقع رئاسته / مرؤوسيه⁽¹⁰⁾: فكتب بلوخ موضعاً "في حالة البلاغة السياسية نرى أن العلاقة واداة السلطة التقليدية كانت اتصالاً مُشكلاً شكلاً رسمياً، وأنه في حالة الطقوس الدينية هذا التشكّل قد دُفع إلى ما هو أبعد" (1974، 77). ولقد قدم يبين أطروحة أكثر دنيوية: "السياسة نفسها عامة فُكر فيها بوضعها افتراضية (بسبب جانبها التفاوضي). وعلى مستوى نظري عام.. هناك تكاملية بين الفعل الرمزي والفعل البراجماتي النفعي في أي تناول، ويُعد الكلام المؤدي كلام افتراضي كما هو حال الفعل الرمزي بالنسبة للفعل البراجماتي. إذن تنتمي البلاغة للجانب الرمزي من السياسة ونظام الفعل الرمزي، كما هو معروف، يود منهم الناس للخيرات المتاحة. لكن مع ذلك، عن طريق الإذعان للعوائق في العلاقة "الكلامية" بين السياسيين وجمهورهم، ينبغي أن يكون من الممكن تقديم تفسير شمولي يظهر كيف نجد

سيطرة الأسلوب الأدائي" (9 - 10). إذ يجب على السياسي أن يستدرج جمهوره، كما يقول بين، إذ ليس بإمكانه افتراض قوته على أنها معطى ناجز وقد يتم إنجاز هذا الاستدراج عن طريق الكلام الرمزي، أو عن طريق فعل رمزي (في مقابل الكلام البسيط أو الفعل الصادق) وهو ما يعلل الحميمية أو القرب بين البلاغة و الطقس، وما يعلل دور البلاغة فيما اعتبره بين "تطقيس السياسة". ففي المناسبات السياسية الخاصة عندما تتم المشاركة في القيم التي "تعتبرها طقوساً، على أنها فعل رمزي وتبرير لما قد قمنا بفعله أو ما ينبغي علينا فعله" (21 - 22). لهذا، بينما يقدم بلوخ مفهوماً صارماً للقوة عبر الخطاب، نجد أن بين بكل وضوح قد ارتبط بمفهوم شعبي⁽¹¹⁾.

ولقد اهتم جيرتس (1980) بدرجة أقل بالرمز بوصفه وسيطاً للاستدراج، واهتم بدرجة أكبر بالرمز بوصفه شكلاً مهرجانياً. فهو يرى أن الطقوس البالنيزية الملكية تشكل "مسرحاً فوق طبيعي" مسرحاً صُمم للتعبير عن منظر الطبيعة النهائية للواقع، وفي الوقت نفسه لتشكل الظروف القائمة للحياة حتى تصبح صامته مع ذلك الواقع، أي، أنه مسرح يقدم الوجود، وعن طريق تقديم الوجود، يجعله يحدث أو يقع - يجعله واقعاً. (104). وفي مفهوم جيرتس، نجد أن التقديم الاحتفالي للقوة التراتبية قد جعل مساوياً لتحقيق الواقع الاجتماعي⁽¹²⁾. "المركز النموذج داخل المركز النموذج، يُصور الملك الأيقونية خارجياً للرعايا، يصور داخلياً لنفسه، يمثل الجمال المطلق. حركة مشعوذ ماهر ترسم ذاتها. ولكن كما أن الخيال بالنسبة لسكان بالي لم يكن أسلوباً من أساليب الفانتازيا، أو نوعاً من أشكال الإيمان، وإنما هو أسلوب من أساليب الفهم والتمثيل والتحقيق، لم يظهر لهم كذلك. فإن تتصور كان يعني أن ترى، وأن ترى يعني أن تقلد، وأن تقلد يعني تجسد مادياً" (103).

وفي تحليلي للطقوس الرهبانية، أحاول أن أوضح أن الملاحظة والتقليد، رغم أهميتهما، إلا أنهما لم يكونا كافيين لعمليات القوة الفعالة. ويعتمد تشكّل وتحويل الميول الأخلاقية (الفضائل المسيحية) على أكثر من الطاقة على التخيل والفهم والتقليد، التي في المحصلة تُعد قدرات يملكها كل الناس بدرجات متفاوتة. فهي

تتطلب برنامج خاص للممارسات الانضباطية؛ فالطقوس التي خصصت عن طريق ذلك البرنامج لم تثير ببساطة أو تُطلق عواطف كونية، فهي قد هدفت إلى بناء وتنظيم عواطف متميزة، هي الرغبة والتواضع والندم، التي تعتمد عليها أفضلية الإذعان أو الاستسلام للإله في المسيحية. ويجب التأكيد على هذه النقطة، لأن العواطف المذكورة هنا ليست مشاعر إنسانية كونية، وليست "دوافع وعواطف قوية مرتبطة بالفزيولوجيا البشرية" مثل تلك العواطف المشار إليها فيما اقتبسنا من تيرنر؛ فهي عواطف محدّدة تاريخياً تم بناؤها باطنياً / داخلياً وترتبط ببعضها البعض في طرق مقررّة تاريخياً – وهي ليست نتاج مجرد قراءات للرموز وإنما هي عمليات للقوة.

لقد كان الكلام والسلوك ذوا الطابع الرسمي بحسب تعريفها عبارة عن جوانب لأشكال هذه الطقوس، كما قال بلوخ، مشاركاً غالبية علماء الأنثروبولوجيا، عن الطقس. لكن في البرنامج الرهيني من المتعارف عليه وبشكل واضح أن تعلّم الأشكال المناسبة كان أمراً مهماً لأنه كان أساسياً للتطور الانضباطي للذات. فزيادة الشكلية لا يعني زيادة الإذعان: على النقيض، في أداء تلك الأشكال. وبالفعل في المجتمع المسيحي الوسيط، كما سنرى، كان بالضبط وبشكل دقيق أولئك الذين كانوا افتراضياً قد استعاروا من الانضباط الطقوسي هم من كانوا قد أخضعوا لابتزازات مادية مستدامة من الفلاحين، أو العامة.

وختاماً، لم يكن رئيس دير الرهبان يجبر أو يتفاوض مع الرهبان الذين كان يخاطبهم في مواضعه. ولعبت خطابة الطقوس دوراً معقداً في عملية إعادة بناء الذات لخصوصيات ذاتية دينية متناقضة. والهدف الأساسي لذلك التحول كان تطوير فضيلة الرغبة في الإذعان المسيحية، وهي عملية لا ترد فهم أو استيعاب الناس للاختبارات المتاحة، كما يرى بين، لكنها مثالياً تقيد تنظيم الأساس الذي تمت به الاختبارات.

ورغم هذه التحفظات، تبقى الحالة أن البحث الأنثروبولوجي فيما يسمى عادة "الطقس" في ثقافات معينة قدم استبصارات عديدة مهمة. إذ لا يمكن لأي مؤرخ

يسعى لفهم الطقوس المسيحية تجاهل هذه البحوث. والتحليل الذي قدمه هنا هو تحلي أولي وجزئي، لكن دوافعه إيمان بأن الفهم الأكمل للارتباطات بين الايدولوجيا الدينية والقوة السياسية يحتاج لاختيار مستمر للنصوص الأنثروبولوجية والنصوص التاريخية في مقابل بعضها البعض.

المفهوم الوسيطي للانضباط:

أبدأ بمخطط تاريخي مختصر وأولي للمفهوم الوسيطي للانضباط، الذي سيساعد على تحديد الأبعاد الأساسية للقوة الممارسة داخل الرهبانية. لقد كان المفهوم الوسيطي المسيحي للانضباط معقداً، ويحتوي على خليط من الأفكار الموروثة عن العالم القديم، عالم ما قبل المسيحية والمسيحية (لو كرك 1957). فلقد كان هذا التراث متاحاً للرهبان عن طريق كتاب الآباء المسيحيين الأوائل والتي كانت تقرأ يومياً في مجتمع الرهبة.

وفي اللاتينية الكلاسيكية، استخدم المصطلح على كل القواعد والمعايير الضرورية لفن الحرب، ومن ثم إلى عناصر لاستراتيجية هزيمة العدو. وفي المجال الثاني، استخدم المصطلح للإشارة إلى معنى النظام في الحياة العامة، ومن ثم الحكومة الرشيدة التي كانت مضمونة من طرف الرقيب في إطار الجمهورية، ولاحقاً من طرف الإمبراطور. أما في المجال الثالث، فإن المصطلح كان يغطي كافة الفضائل والالتزامات المتوقعة من كل عضو من أعضاء الأسرة للمصلحة العامة، وهذا يشمل الإذعان المطلق للأب، بوصفه رمزا لتمكين حسن الاقتصاد أو التدبير، وما إلى ذلك من الفضائل التي تُعرّف دور كل عضو من أعضاء الأسرة.

وفي الكتاب المقدس، يشير مصطلح "انضباط" على المقابل الترجمي المعياري لكلمة "Paideia" الإغريقية. ففي العالم الهليني، كلمة "Paideia" تعني التربية الجسدية والفكرية والأخلاقية للفرد. وفي سياق العهد القديم استخدم المصطلح ليشير إلى مفهوم مختلف تماماً للتعليم – التعليم الإلهي (الديني) الذي لا يوجهه لفرد

بعينه وإنما يوجهه للعموم، والذي يتحقق عن طريق الاستسلام لأوامر الله ونواهيته وتعظيم أنبيائه. ومن ثم فإن كلمة "Paideia" أو "انضباط" تتطلب حساً قوياً بمعنى التهذب أو التأديب والإصلاح والعقاب الذي يقع بسبب ارتكاب الخطأ. ونجد في كتب المواعظ والخُطب المنبرية غالباً ما استخدمت الكلمة بصيغة الجمع، لتشير إلى عملية تعليم شخص ما، وكذلك المادة التي يتعلمها، تلك المادة الإلهية المكتسبة عن طريق من يمثلون الله. وواضح الاستخدام العسكري للكلمة الكلاسيكية أيضاً في النصوص التي تناولت الجهود المسيحية في النهي عن المنكر. لكن هذه المواجهة كانت مختلفة تماماً عن أي مواجهة عرفت في العصور الكلاسيكية العتيقة أو القديمة، لأن نتائجها من حيث المبدأ كانت دائماً مؤكدة؛ فالنصر كان دائماً لصالح الفضيلة، تلك الفضيلة المحفوظة برعاية الله. ومفهوم الانضباط في هذا السياق المسيحي لا يرتبط بشكل قوى بمفهوم فكرة الاستراتيجية، وذلك لأن الاستراتيجية لم تكن ترتبط بثواب محدد للفضيلة الأخلاقية، ولكنه مرتبط بحسابات النتائج المحتملة. وعموماً، تغطي مفردة انضباط كل ما يفعله القساوسة حتى يتمكنوا من حكم المؤمنين باسم الله (أنظر بروان 1976، 233 - 43).

وفي بداية العصور الوسيطة، أصبح كتاب "القاعدة" للقديس بيندكت مكرساً بوصفه النص الوحيد الذي له سلطة في حكومة مجتمع الرهبانية وتشكيل أفرادها. ورغم أن غالبية المسيحيين عاشوا خارج حيطان صومعة الرهبنة، إلا أن التشكّل الانضباطي للذات المسيحية لا يمكن الحصول عليها سوى داخل إطار أمثال هذه الجماعات، وحتى الأولياء الصالحين من الزهاد كان نص "القاعدة" يقسمهم إلى أولئك الذين تخرجوا من الحياة الرهبانية (المقبولين)، وأولئك الذين لم يعرفوا قط ذلك الانضباط (غير المقبولين). فلقد كان يعرف الوجود المنظم للرهبان عن طريق مهام عديدة، أهمها كان ترتيبها الأناشيد الدينية، ولأن حياة الراهب كانت منظمة حول أداء الصلوات الآتية التي تشمل المواعظ، فإن نص كتاب "القاعدة" غالباً ما كان يشكل تقريباً فحوى هذه الصلوات، ويشكل معظم أقاتها، وكذلك يشكل أموراً

أخرى عديدة. ومن اللزمات البارزة في كتاب "القاعدة" أن أداء الموعدة الصحيح يعتبر شيئاً أكثر من مجرد نشاط أساسي من النشاطات الرهبانية؛ فهي تعد واحد من "أدوات الراهب في صنعة الروحية"، ولذا فإنه يعد جزءاً لا يتجزأ من فكرة الانضباط. ويستخدم نص "القاعدة" كلمة "انضباط" بمعان مختلفة عديدة، بمعنى النظام الطيب، الذي ينبغي أن يبدعه نص "القاعدة في الرهبانية" بمعنى تهيب القاعدة نفسه، وبمعنى الشكل المناسب للسلوك، بما في ذلك الاتجاهات الداخلية والخارجية. ولكن في الأغلب، تشير الكلمة لكافة أنواع الجزاءات والتعديلات أو التصحيحات المحددة (أنظر فراي 1981)، لذا فإن كلمة انضباط في نص "القاعدة" يدل على: (أ) معرفة مشتقة إلهياً (معرفة لدنية) ومعرفة موجهة إليها (أو الدنيا)، وهي تلك المعرفة المجسدة في، (ب) الممارسة المادية والروحية في، (ج) جماعة منظمة وتقع تحت، (د) السلطة المطلقة لرئيس الرهبنة، الذي من مهامه أن يطبق، (هـ) معايير ضرورية للحفاظ على الفضائل المسيحية (المعرفة للدنية في الممارسة البشرية).

وهذه المعاني المختلفة لن تكون مرتبطة بشكل جيد إنما هي معاد إنتاجها في الكتابة الرهبانية الوسيطة. لذا كتب في القرن الثاني عشر بطرس {Celle} مقالة أسماها "الانضباط النسكي" يصف الحياة المسيحية المغلقة، تلك الحياة التي كانت شائعة بين الرهبان وإتباع القانون الكنسي. وبحسب هذا النص، الانضباط الرسولي هو ما قام الرسل (البابوات) بتدريسه وبشكل مكثف عن طريق قدوتهم، ويتكون انضباط الالتزام التنسكي عن طريق تقليد الحياة التي عاشها المسيح. فبالنسبة للبندكتين، للانضباط معان تجسدت في الكتابات الرهبانية عموماً، وطبقت أيضاً داخل برنامجهم البندكتي الخاص. لذا يستخدم برنارد الكلفوري الكلمة أحياناً ليشير على العقيدة القائلة بأن المسيح شخصياً اقترح للناس وأحياناً سلوك الراهب المطيع. لكن الانضباط أيضاً يشير إلى كافة الصفات التي تضمن سلوكه الحسن، وبالذات القواعد المعرفة في البرنامج البندكتي، وبما في ذلك الأوامر الصادرة من طرف الأوامر السنوية العامة الصادرة عن المكتب التشريعي الأعلى، والمكتب التنفيذي

للأخوية المسيحية (أنظر فوليز 1963، 654 - 61). وهذا المدلول الواسع للمعاني نجده مرة أخرى في كتاب هوجو صاحب القديس فكتور، لكن مع تأكيد واضح على معاني الانضباط العقديّة. لذا نجد أن هوجو يكتب في كتابه "الفاعلية الجدلية" عن الانضباط بوصفه "العلم العلمي للحياة الطيبة التي مبدأها هو التواضع" (لكزك 1957، 1300).

والأكثر إثارة بخصوص أهدافنا أو أغراضنا هو أن المقالة/ الرسالة/ التي كتبها هوجو لتعم أو توجيه المبتدئين، والتي اقترح فيها أول نظرية متماسكة عن الإيماءات المرتبطة، ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الانضباط. وبحسب ما أورده هوجو. "طرق الترهين عن طريق السعادة: طريق الفضيلة التي تعود للآخر، لكنها انضباط مفروض على الجسد الذي يشكل الفضيلة. فالجسد والروح هما شيء واحد: والحركات غير المنتظمة للجسد تخون ظاهرياً داخل الروح غير المنظم/ المضطرب. ولكن بالعكس، بإمكان الانضباط أن يعمل على الروح عبر الجسد - عن طريق اللبس، وعن طريق أسلوب الوقوف والحركة، وعن طريق الكلام، وعن طريق آداب المائدة. فلا إيماءة هي حركة وشكل الجسد الصحيحة في كل فعل أو اتجاه أو ميل ... ولا تشير الإيماءة إلى إيماءة فريدة كحركة الجسد في كل أجزاءه. فهي تصف خارجياً أو ظاهرياً شكلاً مقدماً للملاحظة أو رقابة الآخرين ... حتى لو كانت الروح داخلياً هي تحت ملاحظة أو رقابة الله" (شميت 1987، 9 - 10). ورغم أن الإيماءة بهذا المعنى لها نهايتها، فإن هوجو يصر على أنه ينبغي لها أن تسلم بالمعايير التي يفرضها الانضباط عليها. فالإيماءات المنضبطة لذلك ليست مجرد تكنيك للجسد يختلف من ثقافة لأخرى، أو من فترة تاريخية لأخرى، فهي أيضاً التنظيم المناسب للروح، المناسب للفهم والإحساس وللرغبة والإرادة. وهذا المفهوم للانضباط، الذي هو عبارة عن معيار الفضيلة وكذلك إشارتها، هو الذي مكن هوجو أن يقوم بتقديم مكافئ بين الجسد البشري والجماعة، كما هو حال كتاب العصور الوسيطة الآخرين، الذين من أشهرهم جون السالسيوري (أنظر أولمان 121، 175 - 24،

وكذلك ستروف (1984) للنظام السياسي أيضاً. والمفهوم المسيحي للإنضباط الرهبنى، بوصفه القوة الضرورية لتنسيق كل عضو ينتمي لمفردات الواجب. هذا المفهوم يفترض سلفاً برنامج تعليمي يقود إلى حياة فضلى تحت سلطة قانون، يكون فيه لكل فرد موقعه الصحيح / المناسب. ويقرر البرنامج للمريدين ماذا ينبغي عليهم فعله، وكيف وبأي أسلوب ومن طرف من. ومفهوم الانضباط السابق على المسيحية، بوصفه عنصراً في استراتيجية عسكرية مختلفا، وهذا الاختلاف يتمثل في أن هدفه العام في عجزه، أن يكن هزيمة دائمة لخصم في ظل ظروف غير محدّدة، حيث القدرة على الحساب الدقيق للخسائر والأرباح مستحيل⁽¹³⁾؛ فلفكرة الفضيلة موقع في المشهدين، لكن في الفكر المسيحي الوسطي وممارسته نجدها تابعة أو خاضعة للإنضباط الذي يتطلبه قانون الله⁽¹⁴⁾. وهذا سبب واحد من أسباب لماذا كان التواضع فضيلة مسيحية مركزية، وهي فضيلة ليست مجرد سمة سلوكية بسيطة للخنوع في المكانة الاجتماعية، ولكنها شرط داخلي ينبغي أن يطور وبشكل تقدمي من طرق المريد (أنظر الفصل المشهور عن "التواضع" في نص "القاعدة").

إعادة تنظيم الروح:

مفهوم هوجو الفكتوري للإيماءة وللكلام، بوصفها انضباط الجسد الذي يهدف إلى تقديم النظام الصحيح المناسب، إنما يعبر بشكل جيد عن الهدف المركزي للبرنامج الرهبنى. وبحسب المعتقد والممارسة المسيحية الوسيطة، الخطيئة خطر دائم يهدد الروح، وهذا يستدعى مواجهة مستمرة دائمة. وينبغي أن تكون حياة المسيحي بمجملها مكرسة للتعامل مع المؤثرات المفسدة للخطيئة الأصلية، والمحافظة على هبة الله للروح، بعد أن فسدت وشقيت، بسبب انتهاك الخطيئة الأصلية. فاهتمام المسيحي ليس فقط بالخطيئة الأصلية، وإنما اهتمامه "بالخطيئة الفعلية" أي اهتمامه بمحاولة القيام بتحقيق رغبة حاله، بهدف تحقيق هدف دنيوي، مجذّر في أمور الجسد، وفيما أسماه علماء الكلام الوسيطين بالرغبات الملحة (وبالذات الرغبات الجنسية)؛ فالإنسان في حالة ارتكابه الخطيئة يكن في حالة خطر أخلاقي، لكن الله

برحمته الواسعة يقدم له إمكانيات الخلاص. لهذا فإن البرنامج الرهيني كان قد أسس من أجل ممارسة محدّدة في ذلك البرنامج تشكل في الواقع محاولات في إعادة إصلاح أو تعديل الروح.

يشمل عمل إصلاح الروح القضاء على الرغبة في ارتكاب الخطيئة، لكن هذا لا يقتضي بالضرورة أن ينظر إلى هذا العمل كما لو كان فعلاً ميكانيكياً للحرمان. فالبرنامج يتطلب دائماً بنية منضبطة لرغبة الفضلى، لكن ما يعنيه هذا الرغبة غير الشرعية — كيف يتم التعامل معها — إنما يعتمد على الطرف الشخصي الدقيق للمريدين. وفي إحدى مراحل الفيربية، قبل وفاته، كتب فوكو عن النزعة التزهدية المسيحية بحسب مفردات شائعة مستخدمة، مثل التضحية بالذات: "تشير النزعة التزهدية في المسيحية دائماً إلى نوع معين من نكران الذات ورفض الواقع، لأنه في معظم الوقت هو جزء من ذلك الواقع الذي عليك، نكرانه والتخلي عنه، حتى تتوصل إلى المستوى الآخر من الواقع. وهذا التحرك للحصول على التكر للذات هو ما يميز النزعة التزهدية المسيحية" (1988، 35). وفي الوصف التالي، أسعى لتقديم مفهوم مختلف، سأحاول إلى إظهار أن بلاغة أو فصاحة الأفكار إنما هي جزء من بنية وظيفية المتابعة البوليسية للذات، وأنها لا ينبغي، لهذا أن ينظر إليها بوصفها رفضاً لذات (واقعية) لم تنشأ بعد.

وفي جوهر البرنامج الرهيني هناك عدد من النصوص التي تختلف في المحتوى والسلطة: وتشمل هذه النصوص "القاعدة" للقديس بندكت، وشروحات نص "القاعد" والكتاب المقدس، وكتابات آباء الكنيسة، والمختصرات... وهلمجراً. وهذه النصوص فيها بينها تحتوي على مقولات عامة حول طبيعة وهدف الحياة المسيحية، وكذلك تحتوي على غالبية التوجيهات المتعلقة بماذا ينبغي عمله وكيف ومتى وأين ومن طرف من. لذا فإن النصوص البرنامجية إنما تحدد وتربط الممارسات بطرق مختلفة عديدة — عن طريق الإلهام والنصح والتوجيه والسلطة والتبرير. لكن وبشكل دقيق مع ذلك لا يقوم البرنامج ولا الممارسة وحدهما في علاقتهما مع بعضها البعض.

فمهم بالنسبة لهما من الممارسات الفكرية التأصيلية المرتبطة بتفسير النصوص البرنامجية، وتطبيق مبادئهم وتنظيمهم لإدارة وتسيير الجماعة الرهبانية، والحكم على، ودعم الممارسات، وعموماً تعليم الرهبان المبتدئين القيام بتنفيذ البرنامج. إضافة إلى ذلك فإن النصوص البرنامجية لا تقوم ببساطة فقد على تنظيم الممارسات، وإنما تعمل قبل وخارج هذه الممارسات، وهي أيضاً وبشكل حرفي جزء من الممارسة، فالكلمات المكتوبة ينبغي أن تغني بشكل مختلف وأن تحفظ وتتلى وتقرأ من طرف الرهبان الذي يحضرون هذه التلاوات ويتدخلون في أداءها. ومن هذه الملاحظات المختصرة، يظهر أمران: أولهما: التمييز بين البرنامج والممارسة إنما هو في التجربة لا يشكل ثنائية واضحة المعالم، ثانيهما: أن الظاهرة التي أرغب في وصفها ليست ظاهرة مسرحية، المعنى الذي قد عودنا عليه الآن مع كل ما يتطلبه من تمثيلات فنية؛ فالبرنامج إنما يمثل بشكل أساسي ليس من أجل حضور معين وإنما من أجل المؤدبين الذين تعلموا للممارسة ولتطوير الفضائل المسيحية ومن أجل استعاضة الرغبات غير الشرعية برغبات شرعية، وليس من أجل أن يستمتعوا بتقديم عرض جمالي.

ويمكن للمحاولة الرهبانية في تشكل رغبات فاضلة، ربما أن ينظر إليها بشكل واضح في الأداء الطقوسي الذي طوره برنارد الكليير فوي. ولقد وصف هذا الأداء بالتفصيل حديثاً من طرف لوكلرك (1979) وأفدت بشكل رئيسي من وصفه في هذا الجزء لتقديم أطروحتي حول الجانب الخلاق للقوة الانضباطية.

ونقطة الانطلاق لدراسة لوكلرك هي النموذج المتغير للانخراط في الاخوانيات الرهبانية الجديدة التي ظهرت في القرن الثاني عشر. ففي هذه الفكرة كانت غالبية المنخرطين الجدد هم من البالغين وعادة من الطبقات النبيلة أو من الفرسان⁽¹⁵⁾. لذا فإنهم قد ساهموا بشكل نشط في المجتمع العلماني — على معظم المنخرطين للأخوانيات الرهبانية القديمة (بما في ذلك رهبانية كلوني الشهيرة) الذين عاشوا فرضياً كل حياتهم داخل الرهبانية وتربو فيها من طفولتهم⁽¹⁶⁾، وكان هذا يعني أن

الرهبان الجدد يملكون تجربة مباشرة وممتعة للعشق الجنسي وللعنف الفروسي، قبل أن ينخرطوا في حياة دينية. وأمثال هذه التجارب، كما يوضح لو كرك تفرض مشكلة خاصة للتدريب الديني، بوصفه مختلفاً ومميزاً عن التدريب الذي نواجهه في تعلم الأطفال للحياة الرهبانية. وهناك مثال على كيف تعامل برنارد مع هذه المشكلة متوفر في تحليل دقيق ومقدم في كتاباته الثانوية، والتي تظهر أنه كان يرى ضرورة استغلال بدلاً من كبت هذه التجارب العلمانية الخطرة. وربما يمكن توضيح هذا الرأي أولاً بالإشارة إلى مناقشة لولكرك للرغبة الجنسية. فبالنسبة للمسيحيين التقليديين، الرغبات المادية ينبغي أن تستبدل بحب الله – لكن السؤال هو كيف يمكن إنجاز ذلك؟" ما يلفت النظر (كما يكتب لو كرك) هو أن برنارد لم يقل أو يفترض قط أن الحب الذي ينحو إلى الاتحاد مع الله يلفظ أن يستبعد تلازم وجود حب يقتضي الاتحاد بين بشر، والذي يبقى في سياق ما أسماه نظام الصنعة أو "الصنعة في النظام" فالحب الرهباني والأشكال الأخرى للحب المسيح تتملك خاصية مختلفة، لكن الحب المسيحي يمكن بل وينبغي أن يتوحد داخل إطار حب الله هذا. ويمكن للحب الرهباني بل ويجب أن يُعبّر عنه بحسب مصطلح الحب البشري، ويمكنه أن يفترض ويستعاد. ويوجد صور وتفسيرات للحب البشري، بل وحتى يحفظ عن ظهر قلب ذكريات تحقيقه، كما تظهر في حالة بعض الرجال الشباب الذين أصبحوا رهباناً" (33).

ويؤكد لو كرك على تكاملية "حب الله" مع "الحب البشري" وهو ما يقوم عليه برنامج برنارد لكن في هذا التأكيد على التكاملية يمكننا ملاحظة بعض الفروق المهمة.

لم تكن الحالة، كما يشير لو كرك، أن المنتسبين البالغين فقط كانت لديهم "معرفة محدّدة للحب العلماني" (1979، 14). فلقد كان للأطفال الذين تربوا الرهبانيات البندكية المبكرة تلك المعرفة أيضاً، لكن في حالتهم كان بالإمكان السيطرة على مخاطر الحب الجنسي عن طريق محاولة ضبط ظروف التجربة

بمساعدة قواعد للتجاهل، يعضدها أو يسندها جزاءات قاسية. لهذا، كان في القرن الحادي عشر " جزء من أعوى قاصراً أو شاباً من الكتبة الموظفين أو الرهبان، الجلد العلني، وحلق رأس الراهب والسجن موثقاً بالسلاسل والحديد لسته أشهر، وصيام ثلاثة أيام حتى الغيب في الأسبوع، وبعد هذا العقاب يعاقب بسجن لمدة ستة أشهر في زنزانة انفرادية مع رقابة صرامة. وفي تكفيرات وسيطية مبكرة الأفعال الجنسية الشابة كانت تعاقب بشكل أقل كثيراً (ماكلوغن 171، 1975، أنظر أيضاً يناير 1984). وأمثال هذه المحاولات لضبط شروط التجربة ينبغي مقابلتها بمحاولات برنارد لتحويل بُنى الذاكرة.

وما وصف بأنه مراقبة بدائية لقواعد التجاهل في مواجهة الأخطار المعرفّة ثقافياً (بما في ذلك مخاطر الانتهاك الجنسي) كان موضع تنظير واسع منذ القرن التاسع عشر. وفي دراسة مهمة لكن مهملة نُشرت سلفاً، فحص ستينار (1956) بشكل نقدي، أولاً، الاكتشاف الأوروبي في القرن الثامن عشر "للتابو" (وهو طقس تجاهل يعتمد على الخوف من الخطر فوق البشري)، بعده قدمت تفسيرات له من طرف علماء الأنثروبولوجيا والنفس الفيكتوريين، وكان رأيه أن التابو لا يشكل مؤسسة وحيدة، وإنما يفرض نوعاً معيناً من المشاكل. ولكن من وهم هذا الجهد النقدي ظهرت خاتمة إيجابية: اقتراح ستينار لتطوير ما أسماه علم اجتماع الخطر، الذي يتطلب بحثاً في كافة أنواع حالات الخطر (وليس مجرد تلك التي ابتعدت لتحطيم – التابو) التي كانت معرفّة ثقافياً ومعالجة ثقافياً. ومن حيث المبدأ، سمح هذا لإمكانية التحول.

وأخذت دوجلاس (1966) فكرة علم الاجتماع الخطر من ستينار، لكن إعادة تأهيل مفهوم التابو، التي ظهرت مؤخراً حاولت أن تعطيها أهمية. وكتاب دوجلاس الأكثر قراءة حول فكرة علم اجتماع الخطر بشكل أضيق مما كان قد قصده ستينار. ولقد أصبح الآن خطر الطقوس بشكل أساسي خطر التلوث (العوادم)، وطقس معالجة الخطر كان يقوى بشكل دائم حدوداً اجتماعية و نفسية وكونية موجودة أو

قائمة⁽¹⁷⁾. ومن الواضح أن المعالجة الرهبانية للخطر الروحي للحب الجنسي لها تبعات إنتاجية وطرح تساؤلات، ولهذا السبب لا يناسب بسهولة التحليلات الرسمية الشائعة لما سُمى بطقوس التجاهل، حيث التأكيد يميل إلى أن يكون على خوف الخطر، وعلى إعادة التأكيد للحدود التصنيفية.

وكان البرنامج الطقوسي للرهبانيات البندكية القديمة (وبالذات رهبانية كلوني) مختلف عن رهبانية كليرقوس، وعملية إعادة التعلم التي وصفها لوكلرك كانت بشكل دقيق واحدة من الأشياء التي ميزت الأخيرة عن الأولى. ولكافة الجماعات الرهبانية برامج تشكل المواقف أو الاتجاهات؛ فبالنسبة لها جميعاً، كان القربان عنصراً لا غنى عنه في ذلك التشكل، والاعتراف المقدس، الوسيلة الأساسية التي عن طريقها كان التشكل يختبر وينظم. ومن المعروف أن البندكتين كانوا يبترون وقتاً لا بأس به خُصص للنشاط القرباني {Opus Dei} ويعطون أهمية أكبر للعمل اليدوي أو العضلي. ولكن بذلك الفعل الذي يعد تنظيم البرنامج البندكتي يعيدون تشكيل أنواع مختلفة من العمل، بوصفه عملاً تقوياً وانضباطياً، وبذلك يجعلونه نوعاً من القربان. ويصبح العمل بما في ذلك العمل الإنتاجي الاقتصادي طقساً، جزءاً مناسباً للبرنامج الأخلاقي التحويلي، وأصبح القربان الكلوني الغني يوصف من طرف البندكتين على أنه غير مناسب لشكل الفضائل المسيحية (أنظر توليز 1955) وبالذات فضيلة التواضع.

وتشير أمثال هذه الإصلاحات التاريخية إلى أن النصوص المكونة للبرنامج كانت تحتمل قراءات مختلفة، لكن من المهم أن نلاحظ أن القراءات البديلة ما كانت تصنع بشكل عشوائي، ويمكننا القول أنها كانت تؤسس لحقول علمية جديدة تعرف القراءات الجديدة على أنها قراءات رسمية وليس العكس.

العمل العضلي وفضيلة التواضع:

"الاحياء الرهبنى" الذي وقع في القرن الثاني عشر، والذي من رحمه ظهرت الإخوانية البنيديكية، كتب عنه الكثير من طرف المؤرخين. وأحد السمات المثيرة حركة إعادة وتنظيم الانضباط الرهبنى لأهميته التي أعطيت لأفكار الفقر والعمل العضلي. رأى العديد من الدارسين في الأفكار الجديدة عن العمل العضلي تحولا إيديولوجيا، له أهمية كبيرة لتطوير تنظيمات عقلانية معروفة لدينا في العالم الحديث. أدعى المؤرخون بأنه " بإعلان ضرورة الالتزام بالعمل على كافة البشر، حتى الأغنياء، وذلك عن طريق إعادة تأهيل العمل العضلي، وعن طريق توضيح فوائد الصدقة، عن طريق النموذج الرهبنى، وفوائد عدم الفضول، وفوائد تعدد وتنوع العمل، ولقد لخص القديس برنارد خطة للتنظيم المثالي، إعداد برنامج لأسلوب حياة عقلاني" (فيفن 1928، 585). ومؤخراً في دراسته الايديولوجية الاقطاعية المتحللة، كتب دوبي موضحاً، أنه على عكس البنديكتين القدماء من أمثال كلونياكاس " اختار البنديكتيون أن لا يعيشوا على علم الآخرين، ولهذا أخذوا موقفاً خارج أسلوب الإنتاج الإقطاعي (القائم على أشرف الفعل) (1981، 222). فماذا كان موضع العمل في البرنامج البنديكتي بشكل دقيق؟ في هذا القسم أرغب شخصياً في معالجة هذا السؤال بشكل مختصر مع إشارة خاصة بالانضباط.

كان كلاً من البنديكتين القدامى والبرامج البنديكتية تنظم حول نص " القاعدة" للقديس بنديكت الخاص بالجماعات المترهنة، وهي تخض للسلطة المطلقة لرئيسها دير الرهبان. ويبدأ الفعل "48" ساعة من نص " القاعدة" الذي يعالج " العمل العضلي اليومي" بما يلي: " الفراغ عدو للروح، لهذا ينبغي أن يكون الإخوان مشغولين بحسب جدول، أما في العمل العضلي أو في القراءة المقدسة". واستمر النص ليحدد أوقاتاً للاثنتين فيما بين الساعات المكرسة لعمل الله. ومن الواضح أن نص " القاعدة" ينظر للعمل العضلي من خلال وجهة نظر روحية، بوصفه وسيلة لتجنب خطر الفراغ، ولهذا فإنها جعلته في درجة القراءة المقدسة. ولقد عالج

الكلوينكس هذا الخطر عن طريق زيادة الجهد المكرس للقربان المقدس. واعتمد القربان الباذخ في رهبانية كلوني، الذي رفضه الإصلاحيون البندكتيون باسم الفقر والتواضع، على نظام إنتاجي كان ذا طبيعة إقطاعية بشكل أساسي⁽¹⁸⁾.

ولقد كانت الأراضي الزراعية التي تملكها رهبانية كلوني — سواء امتلكتها مباشرة عن طريق التبرعات أو عن طريق التبادل — قد احتلت غالباً بالفعل من طرف الخدم الذين أصبحوا من ذلك الوقت الملكية المطلقة للرهبانية. وأحياناً كانت تعطي الأراضي البكر للفلاحين ليستوطنوها ويعملوا على زراعتها في حدود فترة زمنية محدّدة، وعلى أساس أنه عندما يتم ذلك فإنه ينبغي أن تُقسم بين الرهبان والسكان (إيفانز 14، 1931-15). ومثل بقية الممتلكات الإقطاعية، كانت رهبانية كلوني مكونة جزئياً من أرض ذات ملكية خاصة (تمت زراعتها من قبل قوى عاملة خادمة)، وجزئياً من أراضي زراعية للإيجار، وإن كانت أيضاً تابعة للكنائس أو غيرها. ولقد قدمت هذه الترتيبات للرهبان وبشكل مباشر الطعام لأنفسهم وخدمهم وطعام مواشيهم، وكذلك قدمت لهم المال لشراء سلع مختلفة، بما في ذلك ملابسهم والبهارات وكتبهم ... الخ، وشيئاً من المال للبناء.

ويقوم تأكيد البندكتين على الفقر والانعزال عن العالم في تعارض مشهور مع أسلوب الحياة البذخي والاحتفالي الذي تميزت به أخوانية كلوين. فلقد تكونت أملاك البندكتين من قطع فلاحية سُميت "مزرعة تعاونية" وكل مزرعة تعاونية كانت تنظم فعلاً بوصفها أرضاً زراعية خاصة لكن مع فرق هو أن العمل الزراعي كان يقدم من داخل الأخوانية نفسها. وعلى خلاف مع البندكتين القدامى من رؤساء الرهبان، وعلى خلاف المزارع المستأجرة العلمانية، لم يستغل البندكتيون عمل السكان أو حصلوا على دخل من الإيجارات في الأجيال الأولى (بوسنان 102، 1975).

ولقد كان مؤسسو السيتو {Citeaux} مهتمين بإعادة تأسيس ما كانوا يرون أنه صفاء نص "القاعدة"، ولكن كان التزامهم الظاهر بالفقر والانعزال عن العالم، هو

الذي أنتج شكلاً متميزاً للملكية ومفهوماً للعمل العضلي. واتبعت قربانا مبسطا ومختصرا للقربان بنية الإقلال من الاستهلاك، ونبذ الامتيازات القانونية للموظفين، وكان كل ذلك من أجل فضائل الفقر والتواضع. " فلقد اعتبرت الألقاب والأتعاب التي تعود للكنيسة وحققت امتيازات الموظفين والعوائد التي يتم الحصول عليها من عمل الخدم"، جميعها من طرف البندكتين المؤسسين، " ربما يتعارض ذلك مع القانون الذي يؤسس له القانون الرئيسي في تقاليد الكنيسة...ومن وجهة النظر هذه، حتى الملكية الكنسية تشكل " غنى دنيويا"، وهي لهذا ينبغي أن تنبذ" (لوكلرك 1966، 27).

ويقتضي هذا الرفض للألقاب والإيجارات والخدمات⁽¹⁹⁾ النظر في مشكلة تنظيم العمل الإنتاجي لضمان الكفاف، وهي مشكلة تم حلها عن طريق استقطاب أناس عاديين للأخوانية. وبالتأكيد ليس من صحيح القول بأن هذا الترتيب كان الرهبان "يساعدون من طرف أخوتهم العوام في محيط الرهبانية، إلا أنهم كانوا يعاملون بوصفهم كذلك" (لوكلرك 1966، 27) فلم يعيش الأخوة العوام في محيط الرهبانية وإنما عاشوا في الأراضي المزروعة على مسافة منها. ولم يكونوا يتبعون نفس الجدول كما كان يتبع الرهبان، ولم يكونوا موضوع نفس الانضباط. ولقد كانوا هم الذين يقومون بالعمل الزراعي الأساسي، يعاونهم في أوقات المناسبات رهبان الرهبانية (لكاسي 1977، 367). وكما يلاحظ روهل (1972، 87) كان الأخوة العوام مطالبون بملاحظة أيام أقل وبصيام أقل، لكنهم كان لهم الحق في حصص أكبر من الطعام أكثر مما يخصص للرهبان — وما أن تبنى رهبانياتهم، فإن كمية الوقت المخصصة للزراعة من طرف الرهبان البندكتين لم تكن كافية حتى لكفائتهم؛ فمالك بالكميات الكبيرة للثروة التي راكموها في الأيام المتأخرة.

لكن مع ذلك فإنه ليس مجرد نسبة العمل الإنتاجي الذي قام به الرهبان البندكتيون (الذي لم يكن كبيراً جداً)، ولكن التغيير في المفهوم الرهباني للعمل في حد نفسه هو المثير. وكما رأينا سابقاً، عالج المؤرخون عادة هذا السؤال بحسب القيمة الجديدة المعطاة للعمل العضلي في القرن الثاني عشر، ونقدم هنا كاتبا آخر

يكتب عن نفس الموضوع بشيء من التفصيل: " كانت المواجهة بين أنماط الحياة النشطة والمتأملمة قد أحييت الجدل بين النواميس والرهبان، ويغذيها عدد من القضايا الساخنة آنذاك. فعلى الصعيد النظري، كانت هناك عملية إعادة تأهيل مارتا {Martta} (الشخصية الكتابية التي تمثل الحياة النشطة في مقابل الحياة التأملية)، وعملياً تمت استعادة العمل العضلي لمكان التكريم والشرف مع الرهبان القرطاجنيين، وبالذات مع البندكتين والـ {Premonstratensians}. بطبيعة الحال استمر تأثير التقليد وظهرت المقاومة القوية للتغيير. لكن مع ذلك فإن تأسيس أخوانيات جديدة أوضح بجلاء أن شيئاً قد تغير، وأن طفرة وراثية قد حدثت في الروح البندكتية، إذ يبقى السؤال: لماذا كانت مثل هذه القواعد الجديدة ضرورية؟ بطبيعة الحال، من الممكن الإشارة إلى شخص وربيرت الدوت الذي كان غضبان بسبب شعبية العمل العضلي، أو إلى بيتر الذي دهشته هجمات القديس برنارد، وكلاهما يشير، بحسب القديس بيندكت، إلى أن العمل العضلي، المنصوح به، ولكن ليس المفروض، إنما كان مجرد وسيلة وليس غاية للحياة الروحية. لكن هناك أدلة كثيرة من كل طرف بأن الاتجاه الروحي الجديد نحو العمل، إنما كان يمر بتطور حاسم عن طريق الممارسة، ومفهوم كون العمل تكفيرياً قد تعززت بفكرة العمل بوصفه وسيلة إيجابية للخلاص (لوجوف 114، 1980 - 15).

فهل كانت هذه الأفكار بشيراً " بالأخلاق التطهيرية؟ وهل كانت أصل "عقلانية" مميزة للرأسمالية الحديثة؟ رغم احتمالية ذلك (ولقد قال بعض المؤرخين فعلاً بالإجابة على هذه الأسئلة بالإيجاب)⁽²⁰⁾، فلم تكن القيمة الايدولوجية المعطاة للعمل العضلي، ولكن لدوره في اقتصاد الانضباط الترهبي هو ما أرغب في تحديده. فلو كان العلم قد فهم على أنه كفارة للذنوب، فإنه سيكون من الخطأ أن نفكر أن هذا يعني أن الكفارة لم تكن وسيلة للخلاص ذلك انها كانت دائماً كذلك. وما يظهر أنه قد تغير هو أن ذلك المفهوم للعمل العضوي أصبح جزءاً مهماً من البرنامج البندكتي لتطوير فضائل المسيحية — وبالذات لتطوير فضيلة التواضع. ولا يتبع ذلك

أن العمل العضوي بأي معنى كان أصبح يعني قيمة أعلى من أنواع النشاط الأخرى. ففي رهبانية كلوني، أصبح تصليح أو غسل الملابس أو خبز الخبز أو طبخ الطعام أو نسخ المخطوطات نوعاً من العمل العضلي. لكن مع ذلك، لأنه كان يعتبر عملاً متواضعاً أو دونياً على وجه الخصوص، فإنه كان يتم على يد خدم مأجورين (إيفانز 1931، 87). وبالنسبة للرهبان البندكتيين كانت عملية الإذلال بشكل دقيق محدد هي ما شكل نقطة العمل العضلي، وليس جانبها الاقتصادي العملي.

لهذا فان كتاب {Dialogus duorum monachorum} الذي كتبه راهب بندكتي في أواخر القرن الثاني عشر، هو عبارة عن مقولة تمثلت بين آراء رهبان كلوني ورهبان بندكتي حول موضوع العمل العضلي. وعندما أصر الراهب الكلوني على أن رهبان رهبانية كلوني عملوا بأيديهم – مشيراً من بين ما أشار إليه عمل نسخ المخطوطات – أجاب خصمه البندكتي مزديراً: ما قيمة طحن الذهب في الغبار وتزويق حروف الهجاء الكبيرة بالغبار الذهبي، إن لم يكن عدم الفائدة وعمل لا معنى له؟ وحتى أعمالكم تلك ضرورية للرهبانية هي نقيضة لمبادئ نص "القاعدة" لأنكم لا تعطون أي اهتمام للوقت الذي تُخصص لهم في نص "القاعدة" (اندينغ 1977، 93). ومن الواضح أنه كان هناك نوع آخر من العمل العضلي، وما يهم بالنسبة للبرنامج البندكتي لم يكن العمل باليد كان في حد ذاته هو ما ينبغي أن يبجل على العمل بالعقل، ولكن في الممارسة الرهبانية هو تحقيق التواضع عن طريق الانضباط الموصوف أو الموضح في نص "القاعدة"؛ فصناعة مخطوطات رائعة لا يمكن، بحسب هذا المعيار، أن يكون لها أي موضع في مثل هذا البرنامج. وحقيقة أنها كانت عملاً مفيداً وله عائدة لي (كانت المخطوطات تباع وتشتري) وكذلك بوصفها عملاً يؤدي باليد، لم يكن في حد ذاته سبباً لإعطاءها قيمة عالية. في كل مجتمع هناك أنواع مختلفة من العمل، بطبيعة الحال، تختلف في مكانتها، لكن في كل المجتمعات الطبقية، سواء كانت القديمة أو الوسيطة أو الحديثة، الذي يسيطرون على الوسائل الأساسية للإنتاج اعتبروا دائماً أنه من الأعلى مكانة أن توجه عمل

الآخرين أكثر من أن تعمل بيديك. وينطبق هذا على رجال رهبان كلوني: فكلتا الاخوانيتان امتلكتا السيطرة على العمل المعتمد على العمّال، وإذا ما رفض الرهبان البندكتين المؤسسين إيجار العمّال القرويين، فإن هذا بالتأكيد لم يكن لأنهم أعطوا قيمة عليا للعمل العضلي الذي يقوم به العمّال. على العكس من ذلك، كما هو الحال عند الاستعماريين في العصر الحديث، كان الزراع السابقون يعتبروا مجرد عائق. لأنه لم يكن عندهم ما يستخدمون به السكان، سواء كانوا من الرقيق أو الأحرار، فإنهم دمروا القرى الموجودة، ليوسعوا الطريق للمزارع، ولطرد الفلاحين القاطنين هناك وليوطنوا في أماكن أخرى. ولقد أثبتت البحوث التي أجريت حول المستوطنات البندكتية في شمال إنجلترا اتهم الكاتب الساخر من القرن الثاني عشر والتر ماب: "كانوا يقشطون القرى والكنائس ويهجرون الفقراء من الأرض، وكان حبهم للعقار الذي باستطاعتهم إدارته بأنفسهم مكنّهم من الحصول على هدايا من أراض بكر، ولكن حيث لم تكن هناك أراض بكر، فإنهم لم يظهرها أي تردد في خلق هذا النوع من العقار الذي يرغبون فيه عن طريق التهجير. ولم يكن يسمح لمطالبات الفلاحين أن تحول دون البحث عن الصحراء" (لورنس 1984، 162). والمسافة الروحية بين الرهبان (الذين كان معظمهم من أصول طبقية عليا) والفلاحين بقيت حارة مثلها مثل المسافة بين البندكتين. فخارج إطار الأخوانية، كان ينبغي إخراج أو إبعاد الفلاحين، بل حتى طردهم عندما يكون ذلك ضرورياً، وداخل الأخوانية، نجد أنهم احتلوا مكانة الأخوان العاميين وقاموا بأداء الأعمال الضرورية للوجود الفيزيقي للرهبنة كاملة. ولأنه كان يُنظر إلى الرهبانية بوصفها وحدة عضوية، فإن القانون في شكل نص القاعدة، طُبّق على هذه الوحدة العضوية ككل. ولقد كانت وصمة العمل العضلي كقاعدة، يمكن على ما يظهر، أن تكون مرضية بتوابعها أفراد الجماعة ككل.

لكن المشكلة هي أن التواضع بشكل أساسي كان فضيلة، وبوصفها كذلك؛ فإنها قدرة الروح الفردي، وليس للجماعة، فإذا كان العمل العضلي ينبغي أن ينضبط للتطوير والتدريب على فضيلة التواضع، فإن تلك الفضيلة لم تكن متوافرة بشكل

متساو عند كل البندكتين⁽²¹⁾؛ فأولئك الذين قاموا بأداء العمل العضلي كان جلهم ينبغي عليه أن يرى ويدرك معايير التواضع. ولكن على النقيض، أولئك الذين قاموا بمعظم الأعمال المتواضعة إنما كانوا أولئك الذين ثاروا في أغلب الأوقات (سوذرن 159/1970) ولعل أحد الأسباب هو أن أولئك الذين عرفوا بأنهم في الأصل خدماً إرقاء لا يمكن اعتبارهم متواضعين عند قيامهم بأعمال خدمية، إذ أن ذلك ما يفترض أنه يعرفهم من البداية، لكن بالإمكان إضافة إلى ذلك أن يستغلوا عن طريق أمثال هذا العمل.

بوضوح، ليس كافياً أن يقيم العمل العضوي عالياً حتى يحصل على تأثيراته المرغوبة. فلعل ذلك، يُطلب برنامج انضباط كامل مكون على أساسه فضيلة التواضع يمكن تعلمها وممارستها من طرف كل عضو في الجماعة. والأخوة والعوام المنغمسون في المتطلبات اليومية للعمل الزراعي لم يكونوا موضوعاً لأمثال البرنامج.

طقوس وانضباط الطاعة:

ماذا كانت المتطلبات المنتظمة لبرنامج انضباط داخل إطار جماعة مترهينة؟ للإجابة على هذا السؤال، دعنا أولاً ننظر لرأيين مبرمجين. أحدهما من أقوال القديس هوجو الفيكتوري الذي أعلن معتقد قداست، بحسبها هذه الطقوس لا ينبغي أن تعتبر كممارسة أساسية للبندكتين لتعلم فضيلة التواضع. والمقولة الأخرى تعزى لبرنارد الكليزفوي الذي يشرح نص القاعدة، والتي بحسبها الطاعة المستمرة التي ينبغي أن يقوم بها الرهبان لمرؤوسيههم. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الكتابات ليس مجرد أقوال أيديولوجية تتعارض مع "الحياة الواقعية" وإنما تدخلات استطرادية من طرف أناس متدينين ممارسين يسعون لتعريف وإصلاح طرق أداء البرامج الرهبانية⁽²²⁾، فلقد كان فقط عن طريق أمثال هذه الأعمال الاستطرادية أن يتم توحيد البرنامج، ومن ثم توحيد معيار انسجام (مؤقت) ثم تحقيقه، فبرنامج الانسجام لم يكن له وجود مستقل لأمثال هذه التفسيرات الرسمية. فهو ما كان مجرد ناموسي

رهبني⁽²³⁾ لكنه كان أكثر لاهوتيي القرن الثاني عشر تأثيراً، نجد في بعض جوانب نصه الرئيس المعروف {De sacramentis christiane fider} وبالذات كما يظهر في الكتاب الأول، الجزء 9. في جوابه على سؤال: ما هو القربان المقدس؟ يبدأ هوجو جوابه على هذا السؤال عن طريق اعتبار التعريف التقليدي: "القربان المقدس هو علاقة بشيء مقدس" (154) ويرى أن هذه الإجابة ليست إجابة دقيقة بشكل كاف، لأن كلمات الكتب المقدسة والتماثيل أو الصور كلها عبارة عن علامات للمقدس دون أن تكون قربان مقدساً. لذا فإنه يفترض تقديم تعريف أفضل: "القربان المقدس عبارة عن عنصر جسدي أو مادي (كلمة أو إيماءة أو آلة) موضعه أمام الحواس دونما أن تمثل عن طريق التشابه أو الأهمية من طرف مؤسسة ومحتوى وطرف تقديس بعض البركة الروحية وغير المرئية" (155). فعلى سبيل المثال، ماء المعمدانية يمثل إزالة الخطايا من الروح بما يشبه إزالة الأوساخ عن الجسد، وهو يدل على ذلك بالنسبة للمؤمن بسبب ممارسة المسيح التدشينية، وهي تصبح مقدسة عن طريق كلمات الكاهن الرسمي الذي يقوم بشعائر المعمدانية. والوظائف الثلاث وبالذات تلك التي تشكل التمثيل، فإنها ليس موضحة للذات لكن يجب تحديد هويتها، وأن تقدم من طرف حراس المعنى الحقيقي⁽²⁴⁾.

لذا بحسب هوجو، فإن القربان المقدس، منذ لحظة تأسيسه الرسمية، هو عبارة عن شبكة معقدة من الدوال والمدلولات التي تعمل، مثل الأيقونة، بشكل تذكاري. فما تدل عليه هذه الأيقونة موجود بالفعل في عقول المشاركين. وتشير بشكل استرجاعي لذاكرتهم، وبشكل مستقبلي لتوقعاتهم بوصفهم مسيحين منضبطين⁽²⁵⁾، ولهذا السبب كما يكتب في مكان آخر، "فإن عيون الكفار التي لا ترى سوء الأشياء المرئية الواضحة، على الرغم من تسجيلهم بأن الخلاص المقدس، فهم لا يأخذون في اعتبارهم بالفضيلية الغيبية، وخبرات الطاعة المطلقة" (156). في القربان المقدس يفترض سلفاً إثارة العواطف والذكريات والاعتراف. ولكن ذلك يعتمد بالتالي على

وجود سابق لنماذج ذهنية، ونماذج للرغبة، ومشاعر مبنية بمفاهيم تم بناؤها عبر فترة زمنية طوال الانضباط المسيحي.

بالنسبة لهو جو لا يوجد لذلك مواز مباشر بين ما يقدمه الطقس وتجربة المشارك. فمن الواضح أنه لا يعتبر الطقس بوصفه تعبيراً أو ممثلاً لحالات جوانية، ولكنه أيضاً لا يعتبره ببساطة "كإشارة محدّدة" تحمل معاني ثقافية. وسنرى في لحظة أنه يفهم الطقوس بوصفها العلاقة الدينامية بين العلامة (المشييرة في الوقت نفسه للخلف وللأمام في الوقت) والتوجه، وهي بنية لا بد أن تنظم وتشكل من طرف الخطاب الرسمي حتى يتم ضمان معناها الأصلي.

ولأن هو جو قد عرف طقس القربان المقدس نجده يتحرك إلى الجزء التالي من عرضه "القربانات المقدسة معروفة بأنها قد أسست لثلاثة أسباب: أحدها لوصف التواضع، والأخر لوصف التوجيهات التعليمية، والأخير لوصف الممارسة" (156). ووصف هو جو يوضح بجلاء أن ليس ثلاث وظائف منفصلة، وإنما جوانب لعملية واحدة. دعنا ندرس كل واحدة منها على حدة.

لماذا التواضع؟ لأن عصيان أوامر الله بسبب الكبرياء يحتم تعريض الإنسان نفسه لأشياء غير ذات روح، لعناصر مادية من القربان المقدس التي بطبيعتها هي دونه في جدول أو إطار الخلق: "لا يوجد أحد بالفعل، من لا يعرف أن الإنسان الراشد موجود أعلى عن طريق التأسيس، بالمقارنة للعناصر الخرساء غير الحساسة، ولكن مع ذلك فإن نفس هذا الإنسان مأمور أن يبحث عن خلاصة في هذه الأشياء، وأن يحاول تجريب فضيلة الإذعان، فما قيمة هذا بمقارنة أن تكون ذاتا عليا بالمقارنة لذات كافرة؟" (156).

ولتجريب الفضيلة إذعانة: لذلك، بحسب هو جو، هناك شيء يجب تعلمه وأن يتم تعلمه وأن يوضح. مم يتكون التعليم من طريق ربط دليل حواسه بالطريقة التي يجب أن يفهم بها هذا الدليل، يتعلم الإنسان الغيب الصالح الذي افتقده، ليعيد له

نفس الأهمية المقدمة بدون الأنواع الغيبية ذاتها، وأن قد يثار بدونها وأن يخترنها داخله، بحيث أن ذلك الذي يتناوله ويراه قد يعترف بما هو طبيعة ذلك الذي استلمه ولا يراه" (157).

لماذا الممارسة؟ لأنه كما يشرح هوجو لأن جسم الإنسان (شحمه ولحمه)، الخطأ المبدأ الأساسي للرغبة العمياء، لا يمكن فهمها للفضائل الكامنة في الأشياء المحسوسة في لحظة واحدة، أو حتى في نشاط واحد مستمر. لهذا من الضروري أن كلية الحياة البشرية أن تفضل، وأن الحوادث في الداخل أن تُقسم بحيث عن طريق التدريب على التمييز والممارسة المنضبطة للعمل يتدرج الإنسان في تشكيل التوجهات الصحيحة لمعرفة الحق وإدراك الفضيلة. وهناك عالم بنائي للفروقات موجود منذ الخلق: "قُسمت الأوقات ومُيزت الأماكن واقتُرحت أجساد الأنواع، وتم التمتع بالمتابعات والأعمال التي ينبغي أن تُمارس، وأن الإنسان الخارجي قد يعدّ دواء للإنسان الداخلي، وقد يتعلم أن يكون تحته ويفيده. لأنه حينما رمت الحياة البشرية عبر نوعين من الممارسات، في الحياة المستخدمة وفي الأخرى التي تقيس الخطيئة، والأخرى في الإذعان والاستسلام، لقد كان مناسباً أن يُضاف نوع ثالث من الممارسة، بحيث واحد أو اثنين من الممارسات الأولى قد يترك جانباً نظراً لأنه كان ضاراً، والآخر قد يعدل ويصحح، نظراً لأنه لم يكن كافياً، وبحسب ذلك فإن أعمال الفضيلة قد افترضت للإنسان من أجل ممارسة التهذيب الداخلي، بحيث يصبح مشغولاً بها، ومن ثم قد لا يتحرر لأعمال التفكير، ولا يتفرق عن أعمال الضرورة" (158).

نلاحظ أن علامة للفروق ليس بنية تجريدية لعلامات أو لعبة لا متناهية، وأنها عبارة عن مجموعة قدرات — وليست قدرات إنسانية في العموم، وإنما عبارة عن قدرات مسيحية محدثة — ينبغي أن تُطور من طرف تمرين علمي. وأهم هذه القدرات قدرة إرادة الطاعة.

كان هوجو واضحاً جداً بأن التواضع والتوجيه والممارسة جميعها أساسية في تعريف القربان المقدس: "هو لهذا عبارة عن ثلاثة أبعاد لتأسيس كل أنواع القرايين المقدسة: التواضع، وتهذيب أو توجيه الإنسان، وتدريبه على ممارستها، ولو لم تكن هذه الأسباب، فإن العناصر (المادية) لم يكن بإمكانها أن تكون على الإطلاق قرايين، وذلك علامة على لا آلية الأشياء المقدسة" (159). مرة أخرى علينا أن نلاحظ الطريقة التي يؤكد بها هوجو على الدور البناء لعلامات القرايين، التي عن طريقها فإن عمليات التواضع والتوجيه والممارسة ينبغي أن تتأثر.

ورؤية هوجو حول هذا الأمر يمكن تلخيصها على الشكل التالي: يتضمن التواضع على أن الطاعة بوصفها فعل إرادة هي في الوقت نفسه شرط مسبق وإنجاز مستمر وهدف نهائي لطقوس مسيحية تسعى للوصول إلى النقاء، والتوجيه على أن عملية التعلم على تنظيم الدليل الحسي، وعلى رؤية ما تراه العين غير المدرية، وعلى تشكيل الرغبة وأخذ المكان عن طريق إخضاع الذات لأوامر السلطة، بحيث يمكن تميز الفضيلة (والحق) عن الخطيئة (الخطأ). وتضمن الممارسة بأن ممارسة التفريق ضرورية في تشكل الإرادة المسيحية، أي عن طريق تعلم ماذا علينا أن نبتع وما علينا أن نتجنب، بحسب شريعة الله، كما عرفناها من أولئك الذين يمثلون الله؛ ففي الرهبانية ذلك يمثل الذات العليا.

يقابل هذا التعلم دائماً عنصراً من المقاومة يبرز من خلال الشهوة الجنسية المحلّة، لذا فإن العملية مضمونة آلياً، وهذا ما يجعل الذات المتطورة في الوقت نفسه ذاتاً اجتماعية وغير توحيدية. فالذات مقسمة بشكل عنيد، بحيث تعتمد العملية التعليمية على فصل دائم عن ما يبقى جزءاً أساسياً للذات. لهذا فإنه بالنسبة للمسيحي فضيلة الطاعة لا تقوم على تعريف بسيط للهوية مع رمز السلطة، ولكن على أساس ابتعاد غير مستقر داخل ذات ممزقة - وهذا سبب إضافي في لماذا كانت فكرة التنشئة بوصفها عملية انتقالية لا تصف بشكل مناسب كافٍ كيف يتم تحقيق الفضيلة.

وفي عملية التعلم هذه، القرايين لا تقوم وحدها: "وإنما بالفعل توجد ثلاثة عناصر تشكل من البداية، سواء قبل مجئ المسيح أو بعده، هي التي تشكل العناصر الضرورية للحصول على الخلاص، وهي: العقيدة، والقرايين العقائدية، والأعمال الصالحة. وتتماسك هذه العناصر الثلاثة ببعضها البعض بحيث لا يمكنها أن تؤثر على الخلاص إذا لم تكن متتالية" (15.164).

وبالنسبة لهوجو، الطقوس عبارة عن جوانب للبرنامج من أجل بناء إرادات الطاعة. وما هو مركزي لهذا البرنامج هو قربان الاعتراف الذي عن طريقه يتم فحص إرادة المسيحي ويتم الحفاظ على أعماله وتبريرها. ولم يقصد من ملاحظات هوجو على القرايين أن تُطبق فقط على حياة الرهبانية، ولكن لها أهمية خاصة بالنسبة له. البرنامج، الذي استهدف في بناء إرادة الطاعة، تم تنظيمه عن طريق ومن خلال أداء طقوس القربان المقدس، وكان أكثر فعالية داخل الفضاء المحدد للرهبانية، وتحت سلطة رئيس دير الرهبان المطلقة. وعلى الرغم من أن المفهوم العام للانضباط بوصفه عملية واضح بدرجة كافية في كتابات هوجو هدف، إلا أن هناك توتراً واضحاً فيها، فكما هو الحال في كافة البرامج الرهبانية، هناك توتر بين كون فكرة التعلم فضيلة وممارستها، وفكرة احترام وطاعة القانون، وكلا الفكرتان مشمولتان داخل المفهوم المسيحي الوسيطى للانضباط. ففيما يتعلق بالفضائل، ممكن وصف النقائص على أساس مصطلحات جوهرية بوصفها عجزاً، لذا فإن عملاً غير كريم ما هو إلا عبارة عن سلوك لفرد فشل في ممارس فضيلة الكرم الأخلاقية المناسبة لدوره الاجتماعي. وفي سياق القانون، مع ذلك، يتم تعريف الأخطاء بالإشارة إلى قاعدة خارجية (أي متعالية) وانتهاك ما هو أساس لأنه لا يطيع القانون أو يخرج عليه، ذلك القانون الذي أمر أو يحرم أمراً ما. ومتطلبات القانون والشروط اللازمة لممارسة الفضائل ليست دائماً من السهل التوفيق بينها، لكن مع ذلك فإن برنارد الكليرفوي، في نص برامجي ألفه عام 1142 حاول القيام بذلك تماماً.

رسالة برنارد حول الطاعة الرهبانية المعنونة {De praecepto et dispensatione} أصبحت وبسرعة رسالة رسمية معترف بها حول الموضوع (لوكلرك وجرتنر 1965). وفي هذه الرسالة قام برنارد بالبناء على المفهوم التقليدي للقديس بنيدكت بوصفه وسيطاً خاصاً بين الرهبان والمسيح. فلقد كان القديس بنيدكت النموذج الأبوي للرهبان، ونص "القاعدة" الذي ألفه عبارة عن البرنامج الرئيس لحياتهم الأخوانية (لتنظيم وتوجيه جماعتهم). وإتباع الرهبان القديس بنيدكت يعني إطاعة نص "القاعدة" بإخلاص، لكن بالنسبة لرئيس دير الرهبان هناك دور إضافي يقع عليه عبء حماية وحدة "نص القاعدة" وأن يقوم رهبانه بتنفيذ ما جاء فيها بدقة. وفي هذا الدور رئيس دير الرهبان مخول أيضاً بالحصول على الطاعة المطلقة من طرف رهبانه، لأنه في الرهبانية هو ممثل المسيح. لهذا فإن نص "القاعدة" هو في الوقت نفسه النص المحوري لبرنامج حياة الفضائل فيها، ينبغي أن تُمارس والدستور الأساسي للمؤسسة القانونية التي يجب على كل راهب أن يدعن لها دون شروط، ويُعد رئيس الرهبان هو المعلم المدقق ومنفذ صارم للقانون. ويحاول برنارد لحل هذا التناقض عن طريق التأكيد على أن نص "القاعدة" يضع معايير الطاعة، وأنه عن طريق نص "القاعدة" فقد يشق رئيس دير الرهبان حقه في فرض الطاعة. وليس باستطاعة رئيس دير الرهبان أن يأمر بما نُهي عنه نص "القاعدة" وليس باستطاعته أن ينهي عما يأمر به نص "القاعدة". ومن خلال إتباع وصفه ما يعبر الراهب عن نفس الإرادة كما يعبر عنها رئيس الدير، أنها إرادة طاعة شريعة الله. لذا فإن الطاعة الفاضلة تفترض وتنتج عن "إرادة مشتركة عامة" (لوكلرك وجارتنر 1965، 51)

وهذه على أية حال واحدة من الصيغ، لكن بحسب رئيس دير رهبان آخر يمكنه الاحتفاظ بمبادرة متميزة، إلا أنها تأويل وميل نص "القاعدة" مع بقاءها غير واضحة حول المتطلبات والمحرمات. نص "القاعدة" في حد ذاته واضح جداً، بحيث أن أي ميل من طرف الراهب أن يختلف ويجادل رئيس ديريه يجب أن تقابل بالجزاء والعقاب (الفصل 3). وإذا كان هناك اختلاف حول التفسير، فإن واجب

الراهب على الطاعة لا يشكل "إرادة مشتركة عامة": أنها تفترض إرادة تؤدي إلى فتنة. وحكم برنارد هذا حول طبيعة الطاعة الرهبانية (والرسالة كانت عبارة عن جواب على سؤال محير أرسل إليه بشكل مقصود عن طريق راهب من رهبانية أخرى) لا يحدد الشروط لخلق إرادة طاعة وإنما يخلق ما يبررها. لكن مع ذلك، وبشكل محدد ممارسة إرادة الطاعة لا تؤدي للبحث عن تبرير، أنها تمسك جاد بالقانون الذي يبحث عنها عندما تُوضع في إطار السؤال. وعندما تكون موضع تساؤل عن طريق أفعال الوصاية، فإنه يجب عليه أن يبحث عن الرضا عن الانتهاك حتى يصون قوة القانون. وكما يحدث، فإنه في قربان الكفارة تتم إدارة جزاء العصيان وخلق إرادة الطاعة معاً.

بنية الطاعة الرهبانية وطقوس الكفارة:

الانضباط هو عملية بقدر ما هي انتقالية (صيانة الترتيب المناسب من طرف السلطة داخل وخارج الرهبانية) بقدر ما هي غير انتقالية (تعلم السلوك الصحيح وممارسة الفضائل من طرف الرهبان). ويعتمد كل جانب من هذه العملية الانضباطية على وظيفتين:

(أ) المراقبات المستمرة.

(ب) التصحيح الدوري.

لقد رأينا أعلاه أن كل طقوس الحياة الروحية كانت الوسائل التي عبرها كانت تتأثر التحولات الفاضلة للمسيحيين. ومن بين هذه الطقوس كان قربان الكفارة المقدس، الذي تم تطويره في العصور الوسطى داخل السياق الرهباني الذي يُعد فريداً لأنه ينتمي مرة واحدة لكلا الوظيفتين الانضباطية - الوظيفة الإشرافية والوظيفة التصحيحية. فمن وجهة نظر الحياة الرهبانية، قربان الكفارة المقدس (الاعتراف) هو أهم طقس، ومن وجهة نظر الطاعة الرهبانية يُعد الوسيلة التقنية الأساسية.

ولقد لاحظت أن أحد الفروق الظاهرة بين الأخوة في دير كلوني والبنيدكية هو تقيد الأخوة البنيدكية في الانضمام إليها على الشباب والبالغين. كان من إحدى نتائج هذا التقيد إعطاء المبتدئ الجديد في سلك الرهبنة أهمية أعظم مما كان عليه فيما سبق من الأخوانيات البنيدكية (نوليز 1963، 634-35). وكان فقط بعد سنة الاختبارية التي كان يُضبط فيها سلوك وميول المبتدئ بشكل دقيق، أن يسمح له بمكانة راهب كامل المكانة. وحقيقة أنه كان مقيدا في سماحة محدّدة (نفي إطار محدّد بمكان خاص في أوقات معينة) رفع من شروط الانضباط كثيراً. وبطريقة واضحة، التقيد سهل عمليات الرقابة والتصحيح. فالتقيد يحدود الرهبانية كان لهذا السبب شرط مسبق للطاعة وشرط طوعي لممارسة الحياة الدينية.

والتعليمات المرتبطة بشكل قوي من أمثال (Carcer, claustrum, clausuro) والتي بلغت أفكار الاحتواء الإيجاري منذ العصور الكلاسيكية القديمة، ولقد استخدمت في الأدب الوسيطي للإشارة إلى الحياة الدينية في الرهبانية (لوكلرك 1971). لذا فهي جدليات القرن الثاني عشر حول المزايا الخاصة للحياة الرهبانية والدينية استخدمت "مفردات السجن" بشكل واضح جلي. لكن فكرة الرهبانية كالسجن قد أثير، ليس فقط في كتابات جديدة، وإنما أثير في خطب منبرية أُلقيت من طرف برنارد الكليرفوي وبشكل حماس نجده يعلن: "كم هي معجزة عظيمة أن نرى عدداً كبيراً من الشباب واليافعين ومن النبلاء، باختصار كل أولئك الحضور هنا في سجن أبوابه مفتوحة، وهم ليسوا مقيدين بأي طقس وإنما هم باقون هنا فقط بسبب الخوف من الله، وهو هنا يحلفون على كفارة من الذنوب شديدة، تذهب إلى ما هو أبعد من طبيعة وفضيلة الإنسان وعلى نقيض عاداته ... ، كل هذا ألم يكن دليلاً واضحاً وجلياً لإظهار أن روح القدس يعيش / يسكن داخلنا (افتيسها لوكلرك 1971 / 413)."

أن يسجن الواحد نفسه من أجل تقليد المسيح، الذي كان نفسه مسجوناً في جسد بشري، وأن يبدأ هذه الحياة المحتجزة على أساس قسم الطاعة لرئيس ديرة لم

يضمن أن الحدود الدقيقة لإرادة الطاعة سوف دائماً تكون واضحة. فلقد هرب أحياناً بعض الرهبان غير الراضين من رهبانية لأخرى. والصراعات بين الرهبان ورؤساء أديرتهم تقود أحياناً إلى عنف وجرائم قتل، لم تكن أمثال هذه الصراعات غير معروفة (أنظر ديميرة 1972). ولكن حتى عندما يكون الاختلاف لم ينجم عنه عصيان مفتوح، فإن تعريف "الطاعة الحقيقية" بقيت أمراً حساساً ومهماً. والاهتمام الرئيس، كما هو الحال دائماً، لم يكن ببساطة مسألة رقابة الواجبات القانونية وإنما كانت معرفة كيف يتم تجنب الوقوع في خطيئة. وبالنسبة لهذا الأمر لم يكن كافياً عمل ما يتوجب على الواحد ما قيل له من طرف رئيس دير الرهبان وإنما الرغبة في أن يفعل ذلك، لأن الطاعة كانت فضيلة وعدم الطاعة خطيئة. فلقد كانت مسألة، كما كان يعرف برنارد، بناء الرغبة أن يصبح الواحد من الرعية.

وأحد الشروط الأساسية لهذا العمل المبدع كانت الملاحظة المستمرة أن الواحد " داخل سجن بأبواب مفتوحة. ورغم أن كل الرهبان كانوا تحت سلطة رئيس الدير - بوصفهم ممثلي المسيح وممثلي القانون - لم تكن هناك نقطة واحدة للمراقبة أو الإشراف، ووجدت داخل الرهينة شبكة كاملة من الوظائف التي عن طريقها تتم الرقابة والاختيار والتعلم والتدريس والملاحظة، والرقابة المتبادلة كانت مطلوبة من الجميع، لكن كان الأمر غاية في الأهمية بحيث لا يترك في شكل وجبة عامة. ولأن الرقابة والتقليد قد عرفت بوصفها وظيفة متداخلة، فإن ارتقاء أدوار خاصة أصبح أمراً ضرورياً.

فوظيفة الرقابة والتقليد تتطلب وظيفة أخرى، تحديد وتعيين الأخطاء و إصلاحها هو الشرط الثاني الأساسي لإقامة طائفة. وفي هذه العملية، لعب الجزء دوراً محورياً وانعكس هذا حتى على استخدام كلمة انضباط، كتعبير واسع الانتشار للجانب القانوني كجزء. لكن الجزء أو تحمل الألم الضروري كان موجهاً بشكل مباشر في عملية صيانة القانون وتصحيح مسار الفضيلة. والاتجاهان حاضران في القربان، الكفارة و المقدس كما مَورس في الرهبنة الوسيطة.

وكان الإعلان المفتوح للأخطاء، والتواضع الرسمي للمذنبين، وتأنيبهم العلني، كل ذلك كان يتم في الفصل اليومي والاجتماع العام للرهبان الذي كان يقام بعد صلاة الصبح⁽²⁶⁾. وقد يظهر كما لو كان دليلاً ذاتياً على أنه في مثل هذا التمثيل الدرامي للإدانة والجزاء، بالنسبة للمذنب وجمهور الحضور خاضعة للخوف والحياء. وقد نفترض عموماً أن هذه المشاعر تكفل الطاعة بين معظم الرهبان، لكن في الحقيقة الحالة أكثر تعقيداً من ذلك وسيكون من المضلل التأكيد على ارتباط سببي بسيط بين مشاعر الخوف والحياء التي يفترض أنها نتاج الجزاء العلني والرقابة الرهبانية المزعوم صيانتها بسبب الخوف والحياء. ويجب التأكيد على أن الرهبان كانوا يعيشون حياة مغلقة، لكي يمارسون الفضائل، وليس لكي يضربون للإذعان. وعلى أي حال؛ الحالات التي وقع فيها الضرب للإذعان لا تفسر العيش المغلق من أجل ممارسة الفضائل.

مفرداتنا الجديدة للحديث عن المشاعر غير متجانسة بشكل واسع، وهذا نتيجة إننا ورثناها عن طريق طبقات تاريخية مختلفة للخطاب حول بنية الذات. لذا فإن المشاعر عادة هي أشياء حدثت للذات (عواطف)، لكن أيضاً طرق تعبر فيها الذات عن أهدافها (ميول)، وهي مستقلة عن الذهن (الأحاسيس)، ولذا قد تتداخل معها لكنها أيضاً تتداخل مع أنواع الفهم (مزاجات)، فهي عناصر غرائزية كونية، وهي أيضاً كليات جيتستالية ثقافية متغيرة⁽²⁷⁾. لكن مع ذلك، وعلى افتراض أن الأمر كذلك، ما نسميه عواطف (أي الخوف والغضب والكبرياء والتواضع والشعور بالذنب) كانت دائماً اهتماماً مركزياً للإنضباط الرهباني، لدرجة أنها كانت جزءاً لا يتجزأ من ميول الرهبان. فالميول المحكومة بمشاعر فاضلة كانت تقابل مع تلك المتجذرة في عواطف ذات ميول خطيئة⁽²⁸⁾، وهي نوع من العواطف التي تتم المعاملة معها في بنية الكفارة، وهو الطقس الذي تتم فيه مراقبة الميول. وفي هذا السياق، العاطفة الحاسمة هي الندامة، وهي معروفة في الأدبيات التي حول موضوع الكفارة بوصفها ندم عميق. الندم في الوقت ذاته عبارة عن مشاعر وعملية ذهنية من

النوع الذي فيه الأخير يبني الأول، فشكل العواطف المتميز يُقرر على أساس مفهوم أن الفرد قد أذنب. ولهذا فإن هذه العاطفة ليست سبب تغير التوجه أو الميل وإنما هي شرطه؛ فندم المذنب/ المنتهك غالباً ما اعتبر سبباً كافياً لتصالحه مع الجماعة الرهبانية. ولقد كان تماماً عند رأي الراهب أنه قد أذنب، عند النقطة التي أخذ يعبر فيها شعوره باستيعابه للخطيئة، عندها يكون نوعاً من الندم قد تشكل، وعليه حينها يمكن أن تبدأ رغبة إصلاح الذات. ولقد قُصد بوظيفة الكفارة لتحقيق الحصول على الشعور بالندم، والقرار بعدم تكرار الخطيئة. لكن الندم يمكن أحياناً أن يسبق الكفارة، كما هو الحال عندما يكون المذنب مدفوعاً للاعتراف بارتكاب أي خطأ سري، سواء بالتفكير أو بالكلمة أو بالفعل أمام رئيس دير الرهبان في خصوصية. وعلى عكس الاتهامات العلنية للخطايا، لا يتم الاعتراف (أي اتهام الذات) في داخل الجناح إنما يتم في أوقات أخرى مخصصة له. وهنا ستكون للكفارة بطبيعة الحال وظيفة أخرى مختلفة، ووظيفة البنى للكفارة الطقوسية قد تُرى بوضوح أكبر في الجدول التالي:

(1) غلطة	(1) غلطة
(2) ندم	(2) اتهام علني
(3) اتهام الذات (الاعتراف الشخصي)	(3) كفارة
(4) الكفارة	(4) الندم
(5) المصالحة	(5) المصالحة

وفي كل تسلسل، الغلطة هي العنصر الابتدائي الأولي والمصالحة هي العنصر النهائي. لكن في العنصر الثاني، الكفارة التي تتبع اتهام الذات تظهر على أنها أساسية كأمر يرضي القانون بعد انتهاكه وبشكل متناقض، وفي الحالة التي تكون فيها الكفارة تنتمي إلى بنية تشبه بشكل واضح جداً محكمة جزائية للقانون، تكون ذات

صلة قريبة جداً بمفهوم "العلاج الروحي". أي العلاج الذي يخلق شرطاً نفسياً مناسباً عن طريق تصحيح الميول، لأن الميول المصححة يفترض أن تكون ضرورية لتعلم الفرد الفضائل، ولإقامة حياة جماعية منظمة معاً. وهذا التقابل بين متطلبات القانون وتكوين إرادة فاضلة والذي هو كما نعرف من تاريخ كفارة القربان المقدس، كأنه قصد لاهوتي عميق في القرن الثاني عشر.

وما لا يُوضحه الجدول هو أن الغلطة هي خطيئة، فهي في المكان الأول عبارة عن جُنحة ضد الشرع. لذا فإن المصالح يجب أن تتم مع القانون قبل أن يُعاد المذنب - الذي يفصله القانون عن انتهاكه - إلى الجماعة الرهبانية. وبينما أداء الكفارة يسبق (ولهذا يساعد على خلق) ميل نحو المصالحة، فالمصالحة لا يمكن أن يفترض وقوعها في نفس الوقت لها معاً. فحيث تبقى عملية أداءها بعد الندم، كما هو حال اتهام الذات، والوظيفة الثنائية للمصالحة تنقسم إلى جزأين: إقامة بنية لميول فاضلة قد ترى على أنها أمر مختلف تماماً عن قوة القانون الإلهي للعفو عن جُنحة ما، والأخر هو أولاً وقبل كل شيء أمر يتعلق بالحق القانوني، وهو يتعلق بكيفية الأمر الإلهي الذي يصبح له امتياز العفو عن الجُنحة. وكما هو الحال بالنسبة للتمثل القانوني لله على الأرض الذي يقوم على رباط الاعتراف بقول العفو عن الجُنحة (الإلغاء) عن التائب عندما يتوصل إلى الرضا عن التوبة. تشتق قوة مدير الاعتراف أثناء تقليد الكنيسة التقليدي امتلاك مفتاحين (Claves aequae lesiae): القدرة على الربط، والقدرة على الفتح وعلى فرض واجب الكفارة وإزالتها رحمة التائب من العقاب الإلهي في الآخرة أو حرمانه من التوبة والصفح عنه.

لقد كان بيتير بيلارد معاصر القديس برنارد كان صريحاً بدرجة كافية ليقروا الصّفح بالتسلسل التالي: (1) حالة كينونة {Contrite} (2) إرادة الاعتراف والوصول إلى الرضا و(3) فعل الاعتراف الذي يتبعه أداء الجزاء المطلوب. فعندما يرضى الله الرحيم بصدق إرادة المذنب، يحصل الصّفح - كما كان يرى ابلارد - بشكل طبيعي. وهكذا يصبح إنتاج ذات متواضعة أمراً محورياً في تعليم ابلارد حول الندم،

وإن كان الأمر لا يزال موضوعاً في سياق إطار قانوني، لكن معتقد يقتضي رفض دور الكنيسة في الصّحّح اعتماداً على "قوة المفاتيح". فكما يرى الذي يجري عملية الاعتراف كان مجرد مرشد أشار إلى أن المعيار المناسب للكفارة (الرضا) ينبغي أن يُلاحظ (لوسكمورب 1971). ولهذا الرأي، من بين آراء أخرى، اتهم ابلارد بالهرطقة من طرف برنارد الكليرفوي. لكن مع ذلك، وبعيداً عن سؤال "قوة المفاتيح" لتعاليم ابلارد تأثير واسع على نظريات الوسيطة. ومن بين هذه النظريات، نظرية القديس هوجو الفيكتور، كما فصلها في الكتاب (2)، الجزء (14) من كتابه {De sacramentis}. فلقد كان هوجو هو الأول الذي مُيز إعاقه مزدوجة حول القيام بخطيئة، إعاقه داخلية تتكون من عناد (وهي حالة إرادة)، وإعاقه خارجية مكونة من احتمال الحرمان المستقبلي (حالة قانونية)، وبذلك يكون الندم آلياً أطلق الأول، عن طريق تغيير إرادة خاطئة إلى رغبة فاضلة، ولكن الأخير قد أطلق فقط عن طريق القائم بالاعتراف (بوشمان 1964، 161).

ما علاقة هذه النظريات بممارسة الكفارة؟ هي عبارة عن كتابات الناس الذين مارسوا طقس الكفارة، بوصفهم قائمين على عملية الاعتراف ومعترفين بذنوبهم. لهذا فإن الكتابات ينبغي أن تُقرأ باعتبارها إجابات متتالية لمشاكل في تلك الممارسة، والتي بالتالي ساعدت بتشكيلها. وهي تشكّل ما قد يُوصف اليوم بتدخل متميز في ممارسة علم النفس الاجتماعي الذي هدفه إعادة تشكيل تصنيفاته بحيث يجعلها متجانسة ومؤثرة، وما أصبح يُعرّف بوصفه الممارسة الراشدة للكفارة التي تتطلب النظر في التعامل مع "التوبة الصادقة/النصح"، فهو من جهة مفهوم وعاطفة وحالة عقلية، وهي جزء جوهري لإرادة الطاعة، ومن ثم لُبني ذات بُنيت حولها.

وليست السمة البارزة للكفارة مجرد وظيفتها التصحيحية، ولكن آلياتها في تصحيح الذات. لهذا ربما لم يكن كلياً وصف هذا الطقس. كما فعل بعض العلماء (على سبيل المثال تتلير 1974) على أساس مصطلح "الضبط الاجتماعي" – على الأقل إذا ما أخذ المصطلح بالمعنى الاستغلالي. ففي سياق البرنامج الرهيني

الوسيطي، لقد كانت آلية انضباطية للذات لخلق رغبة ملاحظة القانون، لكن ذلك كان جوهرياً لما كانت عليه الذات وليس آلية يمكن أن تستخدم من طرف السلطة للحفاظ على ذات مكونة فعلاً في نظام. فلم تكن هناك ضمانات، بطبيعة الحال، أن يُحقق طقس الكفارة دائماً هدفه المنشود. فهذا الطقس مثل الطقوس الأخرى في الرهبانية لم يتم قط لوحده (كما أكد ذلك هوجو في كتابه De sacramentis) ولكن كان جزءاً من برنامج انضباطي كلي هدفه أداء، اعتمد على عوامل بديلة عديدة، لكن على الأقل كانت احتمالات الفشل أقل هنا مما هي عليه في المجتمع العلماني أن أخذ ككل، لأنه في خارج الرهبانية شروط الانضباط كانت أقل إمكانية من التنبئي بها داخلها.

الخاتمة:

في استكشاف الانضباط الديني هذا (في المسيحية اللاتينية الوسيطة) ركزت على تأسيس إرادة الطاعة للسلطة داخل إطار الجماعة الرهبانية. وقد يكون من المفيد قبل أن اختتم أراجع النقاط الأساسية التي حاولت القيام بها.

في توضيحاتي الأولية لمفهوم الانضباط، قدمت تمييزاً بين شكلين من القانون – حاولت الممارسات الرهبانية أن تصل إلى حل فيما بينها – بعدها ناقشت آليات التربوية التي قام بها برنارد الكليرفوي، واقترحت أن الطقوس الرهبانية يمكن تحليلها على أساس برنامج تعلم الفضائل المسيحية التابعة لشرع الله. وأشارت إلى صفة رائعة لهذه الآليات: تحديد (في مقابل إجهاض) الرغبات الخطيرة لصالح الفضيلة المسيحية، ولم يكن الهدف العام للمشروع الرهني إجهاض التجارب العلمانية للحرية، ولكن من أجل تشكيل رغبات دينية منها.

ومن المعروف أن البندكتين كانوا ينتمون إلى حركة رهبانية كانت تؤكد على الفقر والتواضع، لذا قمت بفحص الطريق الذي ساعد فيه مفهوم العمل العضلي على تنظيم فضيلة التواضع، بوصفها متطلباً سابقاً للطاعة المسيحية. ومناقشتي في هذا الجزء

من الفصل تعاملت مع التبعات الانضباطية للعمل بالعلاقة مع البرنامج الرهيني وليس بالعلاقة مع التبعات الاقتصادية للعقارات البنيديكية وإدارتها – وبالعلاقة أقل للأصول الحضارية للعقلانية الاقتصادية الغربية التي كُتبت عنها الكثير، وخاتمتي لهذا الجزء كانت تؤكد على أنه لو كان العمل العضلي يضمن التواضع، فإنه أحياناً نحن بحاجة إلى أكثر من وحي عقلي، نحن سنكون بحاجة إلى برنامج انضباطي فيه يمكن للعاملين حقاً أن يتواضعوا بسبب ذلك العمل. لهذا اتبعنا هذا باعتبار تفصيلي لمقولتين تنظيميتين يكون فيها التواضع والطاعة قد نُظر لها من طرف الشخصيات الرسمية في حياة الجماعة الرهبانية في القرن الثاني عشر. ولقد أكدت مرة أخرى أن التوتر بين متطلبات تكوين الفضيلة وبين متطلبات الخضوع للقانون. وأخيراً حللت عمليات المراقبة والتصحيح والتعذيب، كما تم بناؤها من طرف طقوس الكفارة. واقترحت أنه في هذه الطقوس قد يستنتج الواحد مرة أخرى جاذبات الصراع أحياناً لتشكّل الفضائل والالتزام بالقانون.

الهوامش:

- (1) أشير بمصطلح "المسيحية الوسيطة" بشكل أساسي على عالم المسيحية اللاتيني (بشكل عام شمال ووسط إيطاليا وأسبانيا الحديثة وفرنسا وأرض الراين والبلاد الواطئة وإنجلترا) في العصور الوسطى المركزية، وهي فكرة تحولات حاسمة في التشكلات الاقتصادية والسياسية والايديولوجية في أوروبا الغربية.
- (2) أنظر على سبيل المثال ليشمل: "بالنسبة للفرد، المشاركة في طقس قد تكون أيضاً ذات مجال اهتمامات الأنثروبولوجي الاجتماعي" (1954، 16 هامش 27).
- (3) قارنه إجراءات ينبغي، على فكرة، أن تكون موجودة في التفكير الإحصائي أيضاً.
- (4) في هذا، يظهر أن سميث يشير إلى فكرتين أنثروبولوجيتين قديمتين – احدهما ارتبط بتاييلور وفرايزير (وهي الفكرة القائلة بأن الطقوس تغير وتعيد إنتاج معتقدات دينية – سحرية)، والفكرة الأخرى ارتبطت بفان جينسب (وهي الفكرة القائلة بأن الطقوس تحدد دلالة الزمان والمكان والأدوار وتنظم

الانتقالات بينها). ولقد جادل العديد من الأنثروبولوجيين بشكل فعال ضد تعريف الطقوس على أساس "معتقدات سحرية". وللإطلاع على مناقشة حساسة حول هذه النقطة في سياق ثقافة محدّدة، أنظر لينهارت 1961. وكذلك بنفس الدرجة مفهوم سميث الجديد للطقس باعتباره حالة خُصّصت لإبداع وهم، يُظهر ما بقي بطريقة أخرى غير مرئي ويُخفي ما يجعل الوهم ممكناً، لكن مع ذلك يتطلب من المشاهدين: "أن يأخذوا أمر الطقوس بشكل جدي لكن ليس جدياً بدرجة كبيرة" (106) فهل ليس عبارة غير مريحة لوصف المسرح الغربي الحديث.

(5) يقوم ترون (1983) نقداً لبرير.

(6) يناقش كولنوجود (1938) هذا التداخل بالإشارة إلى فكرته عن اللغة: اللغة بمعناها الواسع، هو يؤكد، أنها ببساطة "تعبير جسدي للعاطفة وسيطر عليها التفكير في شكلها البدائي (المنطقي) بوصفه وعياً" (235). ولم تكن اللغة اللفظية الوحيدة، لكن مع ذلك فإنها أكثر أنواع اللغة "تطوراً"، وهناك أنواع أخرى عديدة فيها (الشفاهية والبصرية والإيمائية. وداخل كل واحد من هذه الأشكال)، وكل نوع مناسب لهدفه المفاهيمي الخاص: "التعبير العاطفي ليس كما لو كان ملابس صُنعت لتكون مناسبة لعاطفة موجودة فعلاً، وإنما هو نشاط دونه التجربة لتلك العاطفة لا يمكن بدونها أن تكون موجودة. وإذا ما استبعدنا اللغة فإننا نكون قد استبعدنا ما تم التعبير عنه" (244). والتعبير لا يحتاج إلى أن يكون لفظياً بطبيعة الحال. وبحسب كولنوجود، بالإمكان أن تكون هناك مشاعر (إحاسيس) بدون لغة، لكن لا يمكن أن تكون هناك لغة بدون مشاعر (عواطف). وهذه الحقيقة، حقيقة أن التفكير – في اللغة تنظم وتُوضع المشاعر، أي "تقبلها" و "تسيطر عليها" مما يجعل من الممكن تداولها بحسب الإرادة (206 – 11). وهكذا فإنه يرى عملياً أن تجربة مفردات عاطفية معينة كانت شرطاً مسبقاً لوجود عواطف معينة، وإن العواطف يمكن تعلمها وتنميتها عن طريق الخطاب.

(7) يرى ليفيت في مقالة جيدة السبك أن الأنثروبولوجيين أنتجوا نماذج ضيقة جداً وأحادية الجانب لفهم التعبيرات العاطفية في ثقافات أخرى. وهو يدعي أن "كل النظريات الرئيسة يظهر أنها تفترض ثنائية بين مستوى الثقافة، إذا فهمت كنماذج كونية في الجسد الإنساني الفردي. وتعرف مجموعة من المواقف العواطف بوصفها بشكل أساسي وفردية وجسدية وبيولوجية، والخصوصية والعام، ويراها الآخرون بوصفها ثقافياً تشكلت أساسياً وكما كونها مشتركة وعلنية وتختلف من ثقافة إلى ثقافة أخرى (1986)، 4). ولا يشمل أي من وجهات النظر فحص منتظم لكيفية إنتاج السلوك والحديث المناسب يعتمد على منظمات مختلفة للعواطف في داخل ذاتها.

(8) يكتب بارت (1977) مميّزاً الفرق بين النص والعمل: "النص تتم تجربته فقط في نشاط الإنتاج (157)" و"يتطلب النص أن يحاول المرء أن يلغي (أو على الأقل يحاول أن يزيل) المسافة بين الكتابة والقراءة، ليس من أجل تكثيف إسقاط القارئ على العمل ولكن عن طريق ربطهما في ممارسة دلالية

واحدة" (162). أمثال هذه الملاحظات حول الأداء الدلالي يصنع / يجعل عملية البناء واضحة، لكن ما يمكن ان يشوشها هو الدرجة التي تُقاد بها العملية من طرف الانضباط الاجتماعي. ويتعلم المؤدون أن يقرأ أو ويخطو الطقوس الموصوفة في البرنامج الرهيني، وما يتعلموه يتم تقييمه بشكل مستمر بالرجوع إلى نموذج رسمي للامتياز. وهو سؤال أمبريقي يدور حول إلى أي حد تبقى القراءة والكتابة على مستوى الإثارة لمصلحة الملاحظين وإلى أي مدى تخدم في تنظيم الأفكار والمشاعر التي تجيش داخل المؤدين أنفسهم.

(9) انتقادات فكرة جلکمان حول "طقوس الرفض" تشمل دراسات نوربك (1963) وبيدلمان (1966) وريببجي (1968) وسميث (1983). وجميعهم ناقشوا مسألة تفسير جلکمان للمعاني الرمزية للطقوس التي حللها.

(10) تسأل نقاد بلوخ من أمثال برلنج (1977) وريبر (1977) وارفنج (1979)، الصلابة المفردة له على أنها البلاغة التقليدية. وفي مستوى، هي بطبيعة الحال مسألة أمبريكية فيما يتعلق ما إذا كان الأداء المعطي هو أداء "رسمياً" أو "غير رسمي" "إبداعياً" أو "تقليدياً". وسواء أنها إذا كان "يفرض معاني" على جمهور المستمعين أو "يفاض على معانٍ" معهم. وبحسب معرفتي لا يوجد ناقد يسأل عن الإمكانية النظرية في وضع "أشكال" مختلفة (للموسيقى أو الرقص أو الطقوس أو البلاغة) على طول متصلة وحيدة للتفضيل البلاغي" كما هو كانوا جميعاً طرق يمكن استبدالها لتوصيل شيئاً ما. وغواية إمكانية انهيار ممارسات اجتماعية مختلفة إلى تصنيف أساسي، ومحاولة قياسها بنفس المسطرة تُعد أمر ثابتاً في الأنثروبولوجيا والعديد مستسلم لها. ويظهر كما لو أن بلوخ متجذر في الاقتصاد السياسي، وجيرتس في الأنثروبولوجيا الرمزية، ربما كان منخرطاً في نفس البرنامج

(11) توازي الإشارة المرجعية "للکلام المؤدى" و "الکلام الافتراضي" لما أسماه اوستن (الذي ذكر في واحد من هوامش بين) الکلام الأداء والکلام السياقي — وهو تميز هو نفسه تخلى عنه لاحقاً في مجادلة طويلة ودقيقة (أنظر الملخص في كتاب اوستن 1962، 91). وتعتمد كتابات اوستن المتأخرة جميعها على رفض الافتراض القائل بوجود نوعين أساسيين من الکلام. ويعبر بين عما وصفه باختلاف عميق مع بلوخ (الذي يعتبر الفصاحة السياسية بوصفها فصاحة أدائية، بالمعنى الذي استخدمه بين) والذي "فضل حتى إلى موقف ابستمولوجي للعالم الاجتماعي: هل هو أمر معطي أم أمر قابل للتفاوض؟ وتبرز المشكلة المبدئية حول الطريقة التي يربط بها بلوخ عملية الشكك مع غياب التفاوض بين المتكلم والجمهور. ويرى بلوخ الإكراه ... أين نجد الاستدراج حيث يرى عملية الشكك كما لو كانت "معطاة" وهي ما يعيق المتكلم، فأنتا نراه بوصفه نتاج البلاغة الفنية والسياسية، والتي عن طريقها يخضع جمهور المستمعين، أي، يسعى السياسي أن يجعل مستمعيه يرون العالم عبر تفسيره له في كلامه" (بين 1981، 2 -

3). وهذا بطبيعة الحال ليس اختلافاً إبستمولوجياً (الابستمولوجيا تتعامل مع أسس المعرفة وليس ما إذا كانت تعيق أو تتفاوض حول أساس عالمنا السياسي) وهي حتى ليست عميقة. وسواء ما إذا كان المتكلم (كما هو الحال عند بلوخ) أو المستمعين (كما هو الحال عند بين) مفيدة هو سؤال، أمبريقي قائم. لكن ما ينبغي أن يفهم بمقيد؟ هل المقصود بذلك تلميح المتكلم بالتهديد لاستدراج مستمعية "لرؤية العالم عبر تفسيراته له" حتى يصنف بوصفه مختلفاً عن التقييد؟ أليس هذا غير متوافق مع التفاوض؟ أن أمثال هذه الأسئلة المفاهيمية لم تفحص في كتاب بين.

(12) يذكر المرء هنا بالمرسح السياسي في عصر العيب. ويلاحظ مؤرخ لمحكمة القناع (أورجل 1975) عن التمثل في عصر العيب لم يكن مجرد يمثل نوعاً من أنواع البلاغة، فلا بسو الأفعنة تكريون ليسوا ممثلين، وليس متشخصاتية، وإنما هم سيدات وسادة ويلعبون في شكل تمثلي والتأكد على وجهة نظر أرستقراطية للعالم. ويكتب اورجل موضحاً يمثل القناع انتصار الجالية الأرستقراطية، وفي مركزها الإيمان بالهرمية، والإيمان بالقوى المثالية. وفلسفياً فإنها في الوقت نفسه إفلاطونية وميكافيلية، فهي إفلاطونية لأنها تقدم صور للخبر الذي طمح المشاركون تحقيقه، وهي ميكافيلية بسبب أن مثاليها قصد منها أن تبرر القوة التي يتمتعون بها. وكجنس أدبي فإنها المقابل للسخرية، وهي تعلم عن طريق المرح وعن طريق إبداع أدوار بطولية على قائد المجتمع أن يقوم بها. ويرى الخيال الديمقراطي فقد مديحاً في هذا النوع من الأشياء، لكن الشحنة مضللة وهي تعمينا عن العديد من الأمور الهامة في فنون عصر العيب. ولقد آمن العصر في قوة الفن — أي ليستدرج ويحول ويحافظ — ويمكن للأفعنة أن تكون أكثر من طرحها على اعتبارها نوعاً من المديح أكثر منها رسماً للشخص " (40). لكن اورجل كان واضحاً حول ما يمثل القناع بأنه ليس مساوياً لما آمنه السلطان، كما عبرت عنه تبراغيديا شارلز الأول.

(13) أصبحت مفردة "استراتيجية" مفردة واسعة الانتشار في الأثروبولوجيا الحديثة، لكنها لمن تكن تملك دائماً معنى عسكرياً بالمعنى الذي استخدمه هنا. لذا فإن أحد المدافعين رفيعي المستوى للمصطلح، بيبرودي، نجد أنه يستخدمه لمقابلة استخدام الأهداف العملية "مع الأهداف النظرية" مع قواعد، كما هو الحال عندما يلاحظ أنه كان "الفجوة بين الأهداف النظرية للفهم النظري والاهتمام المباشر والأهداف العملية للفهم العملي، وهو ما قادني للكلام عن الاستراتيجيات الزوجية أو الاستخدامات الاجتماعية للقراءة بدلاً من قواعد القراءة ... إنه مسألة عدم تجذر ممارسة الفاعلين الاجتماعيين نظرياً، بحيث أن على المرء أن يبني لشرح تلك الممارسة" (لاميسون 1986، 111). وهذا ليس بالمعنى العسكري، والذي يُعد من أكبر مناصريها كلاسوفيتس (1968)؛ فبالنسبة لكلاسوفيتس "الاستراتيجية" لا تفترض فقط مجرد هدف عملي (بحسب إحساسي عن "برنامج" يفترض ذلك، ولكن نوعاً من هدف عملي، لإرادات عدائية تكافح من أجل التسلط على أرضية قد لا تكون محدودة دائماً قوى ليست دائماً ثابتة، في ظل شروط أهميتها المتغيرة لا يمكن دائماً أن يتنبأ بها. ومثل هذا الهدف يتطلب بعض الفهم التنظيري ومعرفة

القواعد، رغم أن ذلك ليس كما تتطلبه بطبيعة الحال.

(14) بالإشارة للمفهوم الأرسطي لمفهوم الخير، يلاحظ انسكوب "من الجدير بالملاحظة أن مفاهيم "الواجب" و "الملزم" وما يسمى الآن "الحس الأخلاقي" بالواجب هي بقايا من مفهوم قانوني للأخلاق. والمعنى "الأخلاقي" هو نفسه مشتق متأخر من هذه البقايا. ولا وجود لأي من هذه المفاهيم عن أرسطو. وفكرة أن الأفعال التي تعد ضرورية إذا أراد المرء أن يصادق على العدل وفضائل أخرى هو من متطلبات القانون الإلهي، وهو ما نجده عند السوفسطائيين {Stois} وأصبحت واسع الانتشار عموماً عبر المسيحية التي كانت مفاهيمها الأخلاقية مشتقة من التوراة" (1957، 78). ولقد وصف ما كانتاير (1981) تاريخه الرائع للأخلاق الغربية، التحولات في مفهوم الخير من عصر ما قبل المسيحية عبر العصور المسيحية.

(15) كان من المعايير الرئيسية لقبول المتقدمين للحياة الرهبانية في العصور الوسطى معيار الفائدة أو مدى المناسية. ولقد كان هذا عادة يُفهم على أن يستعبد الناس المنتمين للمكانة الاجتماعية الدنيا - من الخدم والعبيد والفلاحين - وكذلك المتقدمين الذين كانوا شباباً جداً أو ضعافاً جداً. والاعتبار الأخير تبنى كمبدأ من طرف سيستر سان وبعض الأخوانيات الحديثة الأخرى أصبحت متطلبا بابويا لكافة الرهبانيات من القرن الثالث عشر وما بعده (لاننش 1975، 428 - 31). والأصل الطبقي للمتقدمين للرهبنة تنعكس أيضاً في الدراسة حول الأماكن المقدسة الوسيطة التي قام بها كلاً من ونشتاين وبيبل (1982، الفصل 7).

(16) بالنسبة لتربية الأطفال في الرهبانيات الوسيطة غير المسيحية، أنظر ريشيه 1975، وما كلوغن

1975.

(17) يستحق الأصل المسيحي على وجه الخصوص لهذا المفهوم النظري الاهتمام. ولقد ناقش عام 1921 أي بيفان اللاهوت الأخلاقي للبداءة ودلالاتها بوصفها "شيئاً في المكان الخطأ". وهي عبارة قيل أنها استخدمت لأول مرة من قبل الشاعر سودري او ربما من قبل اللورد بلامرستون (انظر بيفان 1921. ولا تذكر دوغلاس هذا البحث رغم أن معالجة بيفان ليس مماثلاً لتفسيرها.

(18) يناقش هيث (1976، 87، 111) الصلة بين المواعظ التفصيلية والطويلة في كلوني والهبات المقدمة التي يقدمها رئيس الكنيسة لأداء الصلوات الجماعية على الميت. وكان الاستثمار الثقيل لكلوني في القيام بالمواعظ عبارة عن نتاج لأشكال اكتسبت الثروة.

(19) يشير سدرن (1970، 255) إلى أن حلول القرن الثاني عشر كانت هي مصادر هذه الأوقاف لحد كبير في أيدي رهبانيات قديمة: "رافضة ظله. ولقد أجبرتهم مبادئهم الذهاب إلى طرف الأراضي المستوطنة من أوروبا، لكن الترشيد الاقتصادي بعيد المدى أشار إلى نفس الاتجاه. وفي مجتمع بتوسع كان هذا هو حيث يكمن المستقبل".

(20) يؤسس ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية (1930، 118-19) لتوضيح خط واضح لعقلانية متزايدة مرتبطة بالنزعة الرهبانية الغربية (في قاعدة القديس بنديكت لا يزال يملك الرهبان في كلوني أكثر مما يحتاجون، وهذا يعيدنا مرة أخرى للأخوانية السيستر سيان)، إلى "المثالية العلمية للنزعة التطهيرية" ومقابلة هذا مع "هدف النزعة الأخروية وتعذيب الذات اللاعقلاني" الموجود في النزعة التزهديّة الشرقية. ويبحث ستوك (1975) في عرضه لأفكار برنارد حول العلم والتخطيط والتجربة لتقديم دليل داعم لما قدمه فيبر. ويختتم هولديريث، وهو يركز على فهم أخوانيات السيستر سيان لقيمة العمل العضلي ما يلي: "إذا ما نظر إليه في إطاره الواسع فأن الفهم لا يظهر أنه يملك جزءاً بلعب دوراً في ظهور الاتجاهات والمشاعر التي ارتبطت بالماضي، على الأقل منذ ما كتبه فيبر عن الجاليات الحضرية في المرحلة المتأخرة" (1977، 76).

(21) ناقش ميكروز (1962) الروحانية في التحول الديني خلال القرنين الثاني والثالث عشر، كذلك ناقشها فإن ديجمك (1964). وناقش فان ديجمك ضد وجهة النظر المستقبلية القائلة بأن التحول الديني كان يعتبر عمل الزراعة كوسيلة للحصول على الفضيلة.

(22) بحسب البابا اريان الثاني (متوفى 1099): "كان للكنيسة البدائية شكلان للحياة الدينية: سواء كانت رهبانية أو قانونية أو فقهية دينية. في الحياة الرهبانية نبذ الرجال الأشياء الدنيوية، وقدموا أنفسهم كلياً للعبادة والتأمل. أما في الحياة الفقهية الدينية فقد استخدموا الأشياء الدنيوية وتكفروا بالدموع والزكوات عن الذنوب اليومية، لكن دون الانفصال عن هذا العالم. لذا لعب الرهبان دور ماري وعاشوا قوانين مارتا في الكنيسة" (سودرن 1970، 243-5). لكن كاتباً مجهولاً من كتاب القرن الثاني عشر افترض في كتابه {libellus dediversus ordinibus} تقسيماً مختلفاً: وهو يرتب "أخوانيات الزهاد والرهبان والقوانين الفقهية بما إذا كانوا يعيشون قريباً من المدن الصغيرة والقرى أو على مسافة، ويناقش قيمة القوانين الفكتورية، على سبيل المثال كمحاولة لتقديم مثال على العيش بالقرب من الناس وإعمال قوانين البرمونتارنيسان الذين عاشوا بعيداً عن الناس، ويعيش البندكتيين لأخوانية كلوني قريباً من الناس" (إيفانز 1983، 7). ورغم أن القوانين تتبع قاعدة القديس اغسطين وبالذات حديثه التاريخي حول الموضوع، ذهب بروك (1985) بشكل مؤكد ضد أي تقسيم حاد بين الرهبان والقوانين الفقهية في القرن الثاني عشر.

(23) في بنيتيه ومحتواه، استخدمت الصلاة الجماعية بشكل تفصيلي للمجاز الذي تعلمه المسيحيون الوسيطيون عن طريق التعليقات مثل كتاب امالاريوس: الكتاب الرسمي (أنظر هاردسون 1965، 36-39). الذي كان مؤثراً جداً خلال العصور الوسطى (القديس اغسطين مذكور في الكتاب أكثر تكراراً من أي كلمة غير دينية). وبحسب اغسطين، العلامات أشياء التي تعطي معرفة لأشياء أخرى، والذي يمكن أن تصنف على الشكل التالي: (1) العلامات الطبيعية، (2) العلامات القصديّة، وهذه تحتاج: أ/ الحيوانات، أو ب/

البشر، أو جـ/ الله عن طريق الوسيط البشري – أي سلطة (انظر سبرينس 1990، 5 – 8). ولدرجة أن العلامات أصبحت أو يمكن أن تصبح علامات قصدية – أي مضبوط بإرادة بشرية – أي أنها تشكل مادة المرید المسيحي.

(24) أنظر على سبيل المثال دوغلاس (1975، 76): "الإنسان الذي بدون دين هو محتوى إنسان

بدون.

(25) ليفانز (1931، 85، 87) وصف دراماتيكي وتفصيلي لعمليات العقاب في دير كلوني.

(26) ويعدد لوبين (1985، 130 – 33) مفاهيم عديدة متناقضة غالباً للعاطفة موجودة في كتابات

علماء نفس محترفين، واقترح أنها قد تعكس جوانب مختلفة لظاهرة متعددة الجوانب.

(27)، (28) انظر دراسة ميشور كانتين (1949) لقوى الروح في كتابات القرن الثاني عشر الرهبانية.

ماذا يعني التفكير في رهانات الدين والحدائثة اليوم؟

مداخلة في المفهوم – المحور، مع عرض لدراسات العدد 45-46 وإشارات نقدية

علي . ر . الربيعي*

استمر العدد 45-46، 2011 من مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" في طرح محور "رهانات الدين والحدائثة". ولأن المقام لا يتسع للحجاج والتدليل فختصره بالإشارة والإحالة. إنه موضوع يثير أكثر من إمكان للتفكير ويتطلب حداً جامعاً، وضبطاً مانعاً، لصعوبات الإستعمال المنهجي للمفاهيم. تتطلب مفهمة الخطاب لا سرديات القول عن العلاقة البنيوية، ومجريات الأوضاع التاريخية للدين والحدائثة تحديد زوايا النظر ما إذا كانت من باطن التقليد الديني تجاه الحدائثة، أو من منظور الحدائثة في تصورها لدين مُتماهياً مع تقليده التاريخي، أو معنى أنتجه ذلك التقليد له ثبات مقولاته الصورية، أذ "تميل النظريات الى الثبات والوحدة كلما ابتعدت عن ملامسة التجربة" كما يقول كواين – من وجهة نظر منطقية – ؛ وهكذا هي مقولات الدين هنا، أو محاولة تقديم بديل هو دين – في – الحدائثة؛ أي دين مفهوماً على مقتضى الحدائثة.

* - باحث في جامعة ابيردين في بريطانيا.

المسيحية والحدثة

تعيين أي الأديان مقصودا، يُشخص سياقاته التاريخية ويعين بنيتها الفكرية. فاذا كان القول عن أشكال العلاقة بين المسيحية الغربية والحدثة أصبح التشخيص معروفا؛ فالمسيحية التي أُستغرقت في عالم الحدثة راجعت مفاهيمها وراجحت ممكن خياراتها ما يُعد ملائما لفضاء الحدثة. وواجهت السؤال ماذا يمكن أن يقدم الدين في الأزمنة الحديثة. ثم وجدالاً مع عبد الجبار الرفاعي، لأبين له كم الأمور لأكثر تركيباً وتعقيداً مما تبدو للوهلة الأولى، ألا يمكن أن تكون دعوتك للحدثة هي دعوة لتمسيح عالم المسلمين، ف"الحدثة - إن سلمنا بضرورتها وهو ما لا معنى له إلا المفهوم الإيديولوجي الخمس الذي استعمله هيدجر، مشروطاً فيه عاملاً أساسياً هو تمسيح العالم مع أربعة مقومات، هي: التقنية، والعلم، والثقافة من حيث هي سياسة، والفن من حيث هو تلذذ فردي - لا يمكن أن تحصل إلا من رحم الدين لأنها بالأساس بنت الإصلاح الروحي في كل الحضارات". كما يقول ابو يعرب المرزوقي.

الاسلام و الحدثة

مكمن الصعوبة عندما يكون الدين هو الاسلام و الحدثة - النموذج هي الليبرالية بوصفها النمط الحاصل - القابل للتبني او الاستلها م منها، رغم وعي الفارق بين الممكن والحاصل. وأيضا الصعوبة الناتجة من عوامل لاتماثلية مرجحة قيام أحد أنماط العلاقة بين الإسلام والحدثة، و أيهما أسبق حامل اجتماعي للحدثة يُحدث الإسلام أم قيام إسلام متظافر مع الحدثة. يرى عبد الجبار الرفاعي، لا يمكن تحديث المجتمعات "الإسلامية" ما لم تنهض المؤسسة الدينية بعملية التحديث من جهة، لكن لا يمكن تحديث هذه المؤسسة في مجتمعات تعاني الأمية والفقير والتخلف وتفشي الأمراض، من جهة أخرى. فالعلاقة في دور لا مخرج منه، ربما، الا بوضع - شرط

استثناء – خارج النسق القائم، لا يوجد به التاريخ الا نادرا، حالة استنارة في ظرفية تاريخية تتأسس لتستمر، ولكن لا المستنير يؤسس ولا المؤسسة تتأسس، لذا تبقى صعوبة كأداء.

يختزن رأي الرفاعي هذا مُضمرا هو أن درجة الاستعداد المجتمعي لفهم الدين برؤية جديدة عنصر حاسم في إنجاز الحدائثة، أنه يجتهد لإثبات حجية الدين في مهمة التحديث بوصفه معطىً جاهزا لهذا الدور ما ان تنهض به المؤسسة الدينية، وهو قادرُ أي – الدين – على لعب دور فاعل في مسألة تحديث المجتمعات الإسلامية وإنجاز نمط من الحدائثة الإسلامية. أي أن محور الرفاعي هذا يضع فرضا لا يثبته: الدين رافعة أساسية في إنجاز مشروع حدائثة العالم الإسلامي، والألما كانت رهانات الصراع أو التظافر بين الطرفين محورا أصلا.

يتطلب تركيب صيرورة العلاقة بين الإسلام والحدائثة وضع الإسلام في سياقه التاريخي أولا، و المعاصر ثانيا، بدونهما لا تقوم له علاقة بالحدائثة بوصفها منجزا بشريا، متحولة الأنماط تاريخيا، متبدلة الأشكال فعليا، ولا يكون بالتالي هناك رهانات لهذه العلاقة في امكانات تشكلها منطقيا وتاريخيا؛ لأنها تبقى علاقة بين مجرد وتاريخي، تفتقد التبادلية والتفاعلية، وهي بهذه الصيغة تلغي الرهان أصلا، ويكون لها نمط واحد ناتج عن بعد واحد. فالعلاقة التي تنتج عنها رهانات لا تتصل بمعنى واحد كلي ميتافيزيقي جوهري للدين.

الرهان والعلاقة

الإمكان الآخر الذي يفتحه محور "رهانات الدين والحدائثة" في ما يخص الإسلام تشخيصا هو السؤال. ماذا يعني رهانات الدين والحدائثة اليوم، انه سؤال معقد التركيب مفهوما – منطقيا، وبنويا – علائقيا، وتاريخيا – فعليا، على مجترحه بالذات إيجاد منطق حله. فرهانات تعني هنا العلاقة المتحولة والمتبدلة بين الطرفين بما

لا يتوقع مسبقاً عن شكلها، لأنها تحمل ما لا يحصى من الاحتمالات الممكنة، بمعنى هناك صور لشكل العلاقة بين العناصر المقومة لهذه العلاقة الداخلة في عملية الرهان تتبدل كلما تغير أو تحرك أحد العناصر وهو حال سيال، أو كما يقول أركون: "رهانات هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة صيرورة العالم الكبرى. إنه منخرط على هيئة اللاعب تماماً.. بمعنى أن سيرورتها معرضة في كل لحظة لمتغيرات الصدفة، التي ينبغي على كل لاعب أن يدمجها في حساباته من أجل أن يسيطر عليها في تدخلاته أو لعباته المتتالية. وفي حالة المعنى فإن اللعبة تترد أو تقفز من جديد، وبشكل مستمر ثم تتعد داخل الزمان والمكان". فيقفز السؤال هنا حتى يفصح عن غاياته من الرهانات، وما إذا كانت تعني تحديث الدين، أم موقف الدين من الحادثة، أو تتصل بفهم للدين وتفسير مقولاته من منظور الحادثة.

الدين والأنظمة المعرفية

هناك فهم "تقليدي" للدين - الإسلام، له تفسيراته ومفاهيمه ومقولاته السائدة، يُميز زمنياً بوصفه ما قبل الحادثة، و معرفياً كتعبير عن الأبتيمي القروسطي. ومسألة الرهان تتعلق بفهم الدين وفقاً لأنظمة معرفية حديثة. إذن لدينا نظامان معرفيان لفهم الإسلام، النظام المعرفي التقليدي السائد الذي تشكلت مضامينه ومناهجه منذ ما يعرف بـ "عصر التدوين" واستمر حتى اليوم، والنظام المعرفي للحادثة في فهم الدين. فإذا كان محور المجلة يدور حول "معنى" الدين في عصر الحادثة الحالية الإستطلاعية؛ إذن يبدأ البحث من كيفية فهم الدين من منظور هذه الحادثة تحديداً برهانات افتراضية صورية، لا يضيف محمولها تركيباً لموضوعها، ولانتائج نهائية لها، لأسباب عديدة وعلل فاعلة كثيرة، مثلاً عنها لاحتصرها الأحكام المسبقة، وأفق تأويل المفسر، التي تحدث عنها غادامير. إذن المطلوب تخصيص الحادثة زمنياً، فيكون منطوق القول عن العلاقة بين الدين والحادثة الآن؛ وأي إمكانات لظهور أشكال أخرى دائماً للعلاقة بين الدين والحادثة راهناً.

يقوم أساس العلاقة بين الدين والحدثة على بنية كلية و شبكة من المفاهيم، منها ما يتعلق بفهم الشريعة وأحكامها وعلاقتها بالقانون وحقوق الانسان، والوصل – الفصل بين الشريعة والدولة؛ بالإضافة الى الايمان، والضمير الفردي والأخلاق. فأحد أهم المشكلات التي تواجه تحديث "الإسلام" هي إعادة بناء شبكة المفاهيم تلك، مسبقاً بتفكيك المرجعية القروسطية اليقينية، وإدخال المقومات الفكرية الأساسية للحدثة. النقاش يتعلق إذن بطريقة انشاء البنية الكلية و العلاقات بين تلك المفاهيم وموضوعاتها.

الدين والليبرالية

ربما قصد الرفاعي الحدثة في تجلياتها الحالية، لكنه لايسوّر قوله هذا، انها التي بعدها هابرماس مشروعاً غير مُنجز باستمرار، و هي ليبرالية، العلمانية رافعتها على رأي رولز في كتابه " الليبرالية السياسية"؛ و يصفها رورتي أيضاً في

"الممكن والساخرية والتكافل" ليبرالية متمثلة في الاستنارة والعلمانية من جميع النواحي، حيث لا مكان للالوهية، معها ينتهي التاريخ بحكم فوكوياما. وهكذا لا تجتمع الحدثة مع التدين، و مفهوم التدين الحدائي بلا مصداق كما ينص مصطفى ملكيان، في "العقلانية والمعنوية"، بترجمة الرفاعي. فأى رهان يبقى للدين مع الحدثة كما هي بالفعل!

بالإضافة الى ان الفكر الاسلامي، وبالتالي العالم الاسلامي لم يجترح نمطا من الحدثة، أو رؤية بديلة تدخل في رهان علاقة مع الدين، كما يطمح على سبيل المثال نقيب العتاس في "الإسلام والعلمانية". اذن لا يوجد بالممارسة التاريخية حالياً الا الحدثة الليبرالية، وهي لا تطرح الا أشكالاً محددة للعلاقة بينها وبين الدين. وعليه المطلوب أن يتجه البحث للتفكير في إمكانات هذه الأشكال المحددة فكرياً وتاريخياً. فلم يعد للقول عن "رهانات الدين والحدثة" بدون تسوير ذا معنى، لأن

الرهانات متكررة الاحتمالات جدا، ومن هنا كان المفروض ان يضبط المصطلح منهجيا ومعرفيا حتى لا يكون كحال استعمال "الانساق التاريخية" مصطلحا يفتقر الوضوح المنهجي والانسجام الدلالي في مجال علاقة البنية بالتاريخ.

يتضمن العدد، أيضا، مجموعة من الدراسات، ومقابلة مطولة ومهمة مع محمد أركون "عرجون" يتحدث بها عن سيرته الشخصية، وعن مشروعه الفكري في نقد العقل الاسلامي، ومقارباته لهذا النقد والمناهج المستعملة فيه. انها مقابلة مهمة، لأنها جاءت من الناحية الزمنية قبل رحيله بفترة وجيزة، ولأنها وثقت لمسار حياته وتطوره الفكري. كذلك حمل العدد دراسة عن "الحداثة والمعرفة الدينية" للمفكر الايراني محمد مجتهد شبستري يتناول فيها السؤال: ماهي علاقة الظواهر الحديثة بالوحي الاسلامي، ويقيم مقارنة بين دعاة الحداثة الدينية منتخبا "تيرل" من جهة المسيحية الكاثوليكية، ومحمد اقبال من جهة الإسلامية؛ إنه موضوع عميق وحيوي في طرحة لمسألة من أكثر المسائل الفكرية فلسفيا وسياسيا تتطلب التفكير والمناقشة، ويؤكد شبستري هذا الأمر أيضا في قوله: "بأن رؤية العقيدة الدينية اللازمة لحياة الشعب، هي العقيدة الدينية المنسجمة مع الحياة الحديثة. ينبغي ادراك مثال هذه الرؤية، ومن الضروري أن يفسح الساسة وأرباب السلطة الطريق لهذا الجدل، وهذا بالضبط ماتحتاجه أجيالنا القادمة. أما بحث وجيه قانصو "الفاعليات الحاضرة والمُغيبية في فهم النص الديني" فقد استحضر فيه ما يسميه العناصر الحاضرة الفاعلة في عملية فهم النص الديني، من خلال مقاربات تأويلية تحليلية لمسألة تفسير النص، ودور التلقي في فهم النص، تأكيدا لدور الحاضر اليومي في عملية فهم النص الديني، وهو بحث في غاية الأهمية ويأتي في سياق دراسة قانصو لـ "النص الديني في الإسلام". وفي العدد أيضا دراسة للمفكر الاجتماعي الفرنسي الشهير ذي الأصول الماركسية موريس غودوليه عن العلاقة بين الدين والعلوم الاجتماعية، وما اذا كان يمكن الاستغناء عن هذه العلوم في فهم الظاهرة الدينية، وسياقات تجلياتها التاريخية، وتمثيلا لمنهجيته في التحليل يتناول العلاقة بين المذاهب الدينية وشكل انعكاساتها

السياسية وما ينتج عنها من أحداث اجتماعية ودولية مثل ظاهرة الارهاب. لكن غودوليه تمثيلا لمنهجته يستغرق كثيرا في السرد التاريخي لأحداث معروفة، كان يمكن اختصار الاشارة اليها، سواء تلك التي تخص أوروبا أو العالم الاسلامي، وفي سرده الطويل هذا لا يقدم تبريرا لماذا هذا السرد مفيد للتحليل والاستنتاج وللنتائج التي يصل اليها؛ كل هذا لا يلغي الأهمية الكبيرة للأسئلة التي يطرحها ولا للمفاهيم المنهجية التي يوظفها. على كل حال هو باحث متمرس في استعمال مناهج العلوم الانسانية وتطبيقاتها.

في موضوع "فلسفة الحدائفة واجتياز الحدود: في فهم عقلانية التناهي" يتناول عبد الغني بارة فكرة تناهي الانسان في اطار الحدائفة الغربية، فيقوم بجولة على ساحة الفلسفة يعرض آراء العديد من فلاسفة الحدائفة، مثل نيتشه، وهيدجر، وهيجل، وآخرين، حتى يصل الى طروحات آخر ممثلي مدرسة فرانكفورت هابرماس في كتابه العمدة "نظرية الفعل التواصلي"، هذا العرض الطويل كان يحتاج من الباحث ان يقسمه من الناحية الفنية ابتداء تحت عناوين فرعية، اما يكون تحت كل عنوان حجة أو حجة واحدة على طول البحث، كذلك يعاني البحث من رخاوة الحجاج، ربما هذا الخلل يتعلق أصلا بالفلسفة الفرنسية، التي كثيرا ما تتداخل اللغة الأدبية مع ما يعد مطلوباً في موضعه من صرامة التحليل المنطقي. لكن كل هذا لا يقلل من قيمة البحث وطريقة السرد والعرض للأفكار والآراء لفلاسفة الحدائفة. ويتضمن العدد أيضا ترجمة لأحد فصول الكتاب المهم "الانسان والمقدس" لمؤلفه روجي كايو، وهو عالم انثروبولوجيا وسوسولوجيا وناقد أدبي. يعكف مؤلف الكتاب، ومن خلال نظرة مقارنة بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتطورة على فحص دلالات المقدس. وقد أشار المؤلف الى تنازعه بين موقفين هما النظر لفاعلية المقدس في المجتمع، ومهمة تقديم تفسير علمي لظاهرة التقديس هذه. انه نص له ميزته رغم تقادم عهده، لأنه مثل مفصل تحول في طريقة البحث في الفكر الاجتماعي الفرنسي.

نص هيدغر لا يستنفد في قراءته مرة ومثني وثلاث ورباع، انه ككل السمفونيات التي خلقت للتعاطي الدائم والسماع الدائم، حتى الدخول معه في العشق الأخير، كما يقول مطاع صفدي. من هذا النص الهيدغري الخصب تأتي مسألة العلاقة بين المقدس والدين؛ وهذا هو موضوع اسماعيل مهناة الذي ينقد به التناول التقليدي في تصنيف فلسفة هيدغر كفلسفة وجودية في خط سارتر، و يتناول مسعى الفيلسوف الألماني تجاوز مفهوم الألوهية كما هو في تاريخ الميتافيزيقا، وانكاره تصور الإله الافلاطوني - المسيحي، ولكن كما يشرح الباحث كيف ظل البحث عن الإله شوقا خفيا يحرك فكر هيدغر. ليصل الباحث بعد دراسته الطويلة هذه الى خلاصة مفادها ان فلسفة هيدغر بدأت مغرقة في الأكاديمية والصرامة المنهجية، وانتهت الى الشعرية والصوفية، وعلى طوال ستين سنة من التأمل المتواصل كابد خلالها كل أشكال الفكر الممكنة، كل الدروب المطروقة والمسدودة، كما يسميها.

"نحو تأصيل لمفهوم طقوس" عنوان دراسة طلال أسد، التي ترجمها لهذا العدد من المجلة خصيصا أبو بكر باقادر. يحدد الباحث هدف الدراسة في محاولة ماهية التحولات التاريخية التي شكلت مفهومنا للطقوس مقبولا عقليا. فيقوم بفحص بعض المقولات العامة حول الموضوع، ثم يقوم بمناقشة التطورات الوسيطة والحديثة المبكرة، فالطقس عبارة عن كتاب يوجه الطائفة الدينية ويوجه الكيفية التي ينبغي ان يلتزم بها في اداء الشعائر والمناسك الدينية؛ ويشكل الطقس جزءا محوريا في كل دين. تعاني ترجمة هذه الدراسة من ضعف في الربط بين الجمل، وخلل بائن في تماسك وحدة السياق، مما يؤدي الى تشويش المعنى، وبالتالي ضياع فرصة الفهم لمقاصد الكاتب. نشير على سبيل التمثيل لا الحصر، اذ ايراد الاستشهادات عن ركاكة النص المترجم غير ممكن في هذا الموضوع لكثرتها. انظر مثلا الصفحة 266 الفقرة الثانية، و مقدمة الفقرة الثانية الصفحة 270 من الصعب جدا ان يتوصل القارى الى الإحاطة بالمعنى المقصود. ربما تعود أحد الأسباب عدم الاهتمام بالفواصل التي تقطع الجمل فصلا ووصلا، وحتى بعد محاولة التخمين وإعادة بناء النص. يترجم

باقادر: " إذ كانت وظيفة الاحتفالات والمهرجانات والطقوس العامة من كافة الانواع "هي" التي تقدم بشكل دائم مستمر المثاليات العظيمة قليلا من القوة بحيث تميل العواطف الأنانية والاهتمامات الشخصية اليومية تبعدا عنها وبالنسبة لدور كايم، كانت التمزقات داخل البشر لا يمكن ردها الى شئ محدد ولكنها ليس مطلقة". أين المعنى؟ أين الربط بين "المثاليات العظيمة" وما قبلها بـ"قليلا من القوة" وما بعدها، ثم مامعنى القول لا يمكن ردها الى شئ محدد ولكنها ليس مطلقة؟

كتب عبد العزيز ربح عن "رهانات العلمنة عند محمد اركون" ملخصا دراسته بالقول: ان كل عمل اركون الفكري تركز على هدف واحد هو، رسم معالم طريق تحديث الفكر العربي الإسلامي، وجاء تحت عنوان "نقد العقل الإسلامي"؛ توصل به الى ان واقع المجتمعات الإسلامية اليوم لا يسمح بإعادة بعث الحضارة الإسلامية، كما تجلت في أوج صورها في القرن الرابع الهجري مالم تتوفر بعض الشروط والأطر الضرورية لذلك. ومن بينها مقولة العلمانية .

ان مسألة العلمانية وعلاقتها بالاسلام مسألة مركبة فكريا ومعقدة سياسيا، ولا صلة لها كالتزام منطقي بالاعتقاد من الايديولوجيا والدوغمائية؛ فالايديولوجيا قد تكون في أحد مضامينها علمانية لكنها تبقى دوغمائية مثل الايديولوجيات القومية والماركسية والفاشية. اما اذا قال انها "ليست نقيضا للدين"؛ قلنا اذا كانت اعتاقا من الايديولوجيا والدوغمائية، كما يقول، تكون نقيضا للدين عندما يكون الدين ايديولوجيا ويقينيات قطعية، وهو كذلك في أغلب التاريخ، وتشهد بذلك أيضا الدراسات الانثروبولوجية في طريقة تلقي الانسان للدين كيقين قطعي. و اذا أعاد القول انها "ليست نقيضا للدين"، الإسلام؛ قلنا: "أليس المسلمون والسنة على وجه الخصوص قد حققوا العلمانية كما يفهمها غالبية الأوروبيين الذين تحقق عندهم الإصلاح الديني فأغناهم عن الثورة الفرنسية واللائكية كما حصل في ألمانيا وأنجلترا"، كما يقول ابو يعرب المرزوقي.

صدر حديثاً عن مركز دراسات فلسفة الدين:

- 1- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين مصطفى ملكيان ترجمة: د.عبدالجبار الرفاعي وحيدر نجف
- 2- الفلسفة الإلهية عند المعتزلة: دراسة في فلسفة أبي القاسم الكعبي د. يحيى المشهداني
- 3- تطور علم الكلام الإمامي: دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري علي المدن
- 4- الأقليات المسلمة في الغرب: مشكلة التعايش والاندماج ابراهيم العبادي
- 5- النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر د. طالب الحمداني
- 6- المجتمع الديني عند العلامة الطباطبائي محمود الجياشي
- 7- فقه العنف المسلح في الإسلام الشيخ محمد مهدي شمس الدين
- 8- اشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام والى اليوم د. الشيخ طه جابر العلواني

محور الأعداد القادمة لمجلة قضايا إسلامية معاصرة:

الاتجاهات الحديثة في تأويل النصوص الدينية

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of
Contemporary Muslim

47-48th, 2011 - 1432

سعر العدد

• لبنان 7000 ل.س • سوريا 125 ل.س • الأردن 2.5 دينار • الكويت 2 دينار
• العراق 2500 دينار • الامارات العربية 25 درهماً • البحرين 2.50 دينار
• قطر 20 ريالاً • السعودية 20 ريالاً • عمان 2 ريال • اليمن 350 ريالاً
• مصر 10 جنيهات • السودان 100 دينار • الصومال 150 شللاً • ليبيا 5 دنائير
• الجزائر 25 ديناراً • تونس 2.5 دينار • المغرب 30 درهماً • موريتانيا 450 أوقية
• تركيا 15000 ليرة • كندا 18 دولاراً • امريكا وسائر الدول الأخرى
15 دولاراً (أو ما يعادلها).