

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد (السابعة عشرة) - العدد 53-54 / ربيع 2013 - 1434

الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية

(1)

شلايرماخر	محمد مجتهد شبستري	هابرماس
تشارلز تيلر	عبد الجبار الرفاعي	نايلة أبي نادر
أحمد واعظي	علي أحمد الديري	إيمان المخيني
عيسى دياب	محمد حسين الرفاعي	نورة بوحناش

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد السابع عشر - العدد 53-54 / شتاء وربيع 2013-1434

صاحب الامتياز ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

مدير التحرير

محمد حسين الرفاعي

سكرتيرة التحرير

إنتزال الجبوري

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com – info@rifae.com

mohammad.refaee@gmail.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، وتعزز 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.

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار امريكي، الأفراد 50 دولار امريكي. يحق للمجلة إعادة إصدار النصوص المنشورة فيها، في كتاب، مستقلة أو ضمن مجموعة، بعد نشرها فيها.

محتويات العدد

كلمة التحرير

- دعوة للخلاص من نسيان الإنسان د. عبد الجبار الرفاعي 4

حوارات

- الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم محمّد مجتهد شبستري 15

دراسات

- ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان د. إيمان المخيني 43

- التأويل في فهم الوجود المجتمعيّ محمّد حسين الرفاعي 62

- القرآن بين اللفظ والمعنى في نص أركون د. نايلة أبي نادر 116

- منهج قراءة النص الديني لدى نصر حامد أبو زيد محمد بن سباع 154

- مجازات الجسد في الخطاب الفلسفي والصوفي د. علي الديري 167

- نص قراءة حدائثية للقرآن د. نورة بو حناش 190

- دفاع عن التجربة الدينية شلايرماخر 221

- الهرمنيوطيقا من النبوغ والبنية إلى النص د. فوزية شراد 243

- النظريات المعاصرة حول تكوّن مجموعة أسفار التوراة د. عيسى دياب 269

أفكار للمناقشة

- قوة الدين في المجال العام هابرماس وتيلر 294

- نظرية القراءة النبوية للعالم محمّد مجتهد شبستري 304

- ماهية الكلام الوحياني عند شبستري د. آرش نراقي 341

- الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدينية د. أحمد واعظي 357

نقد كتب

- إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين: كتاب في التساؤل إسماعيل الرفاعي 382

دعوة للخلاص من نسيان الإنسان في أدبيات الجماعات الإسلامية¹

د. عبد الجبار الرفاعي

أن يقدم شخص شهادة عن نفسه فإنها بالضرورة تكون متحيزة، فما من كائن إلا وهو عاشق لنفسه، لذلك ينزع كل منا لتزويه الذات، ويعمل على رسم صورة زاهية مشرقة لها، من أجل أن ترمقه العيون بكثافة، ويُحدث ضجيجا من حوله يشبع غروره ونرجسيته. أحاول أن أتحدث بشئ من الحياد، ربما المتعذر، وأسعى لأن أكون أشدَّ جرأة في الإعراف والبوح أمامكم، بالرغم من أنني جئتكم من محيط يتغلب فيه التكتم والإضراب عن الإعراف والكشف عن الحياة والتفكير الشخصي. فقلما كتب شخص في عالمي الذي عشت وتعلمت فيه سيرة ذاتية تبوح باعترافات وأسرار خاصة، أو تتحرر من التبجيل والتمجيد والثناء.

أمضيت أكثر من نصف حياتي في الحوزة العلمية في النجف ثم قم. مكثت فيها منذ 1978 حتى اليوم، تلميذا ثم مدرسا ومؤلفا. مسيرة حياتي تحركت عبر محطات ثلاث حتى اليوم: القرية، الحركة الإسلامية، الحوزة العلمية. كل واحدة من هذه المحطات

¹ - شهادة في حفل تكريم "الحركة الثقافية- أنطلياس" بلبنان، 3-3-2013، للدكتور عبد الجبار الرفاعي. والذي منح فيه درع الحركة الثقافية الذهبي، لمنجزه المعرفي في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وجهوده في تحديث التفكير الديني في الإسلام، وإشاعة ثقافة العيش سويا في فضاء التنوع والإختلاف.

أنفقت فيها عدة سنوات، ففي 1-7-1954 ولدت في قرية آل حواس، التي ترتبط إداريا بقضاء الرفاعي، في محافظة ذي قار من العراق، حسبما يفيد سجل النفوس المدون عام 1957، وهو تاريخ لا يمكنني التحقق منه وتوكيده، ذلك إن أهل الريف يومذاك لم يدركوا الكتابة، وكانوا يعيشون المرحلة الشفاهية، وعادة ما يعتمدون على تقويم محلي وعائلي وشخصي، تتحدد السنوات فيه طبقا لما يحدث فيها من فيضانات، أو أمراض وبائية، أو مجاعات، أو نكبات عائلية، أو زراعة وحصاد محاصيل، أو إنتاج حيواني غير طبيعي، أو حوادث شخصية، وفي مثل هذا التقويم يتركز الإهتمام على السنوات ومواسم الزراعة، فيما يتقلص رصد الأشهر فضلا عن الأيام، إلا في حالات إستثنائية. والدتي تقول أن سنة ولادتي هي: "موحان الثاني"، وموحان تسمية شائعة لفيضان نهر دجلة، وتبع له الغراف المتفرع عن النهر، الذي يسقي سهول الحضارة السومرية. الفيضان الأول وقع عام 1948، والثاني 1954 كما تشير الى ذلك تواريخ فيضانات دجلة. أما يوم ولادتي فهو 1 يوليو "تموز". اليوم الأول من يوليو "تموز" أشرت فيه مع كافة العراقيين من جيلي والأجيال الماضية، ممن يجهل آباؤهم تواريخ ولادتهم، ويبدو إن الجهات المسؤولة عن تنظيم الإحصاء السكاني إقترحت اليوم الأول لمنتصف السنة، كموعده شامل لكافة المواليد المجهولة. وهذا ما حرمني معرفة برجي الخاص، وتفاؤلي أو تشاؤمي، مما يتوقعه قراء الطالع من المنجمين.

منتصف القرن الماضي كان العيش في قريننا بالغ القسوة، كل شئ في حياتنا بدائي، الإملاق متاعنا، يتكرر طعامنا، الذي يفتقر الى أي شئ سوى خبز القمح وأحيانا الشعير، تبتكر أومي كزميلاتها من نساء القرية بعض الأكلات في فترات متباعدة، لو توفرت لديها بعض مكوناتها، مثل "الحميض" وهو قليل من الرز الرديء مطبوخ باللبن، المشتقة تسميته من حموضته، يصيبي الغثيان حين أضطر لتناوله، مع عدم توفر أي غذاء سواه، أو "البحث" وهو الرز مطبوخ بالحليب، الذي كنت أترقبه فترات الربيع، حيثما تلد الأغنام والأبقار، فيتوفر الحليب. كذلك في فصل الربيع تضاف الى طعامنا "التولة" "الخباز" وهي نبات بري مسلوفا.

نبدأ يومنا بإستيقاظ أمي فجرا، وهي تتلو ترنيمتها اليومية "اللهم صلي على محمد وآل محمد، أصبحنا وأصبح الملك لله، سبحان الله، لا اله الا الله، الحمد لله رب العالمين..."، كنت منذ طفولتي أغفو بجوارها، وأستفيق على نغم تهليلها وتسبيحها وتمجيدها. إستلهمت دروسي الروحية منها، لم تكن كلمات، بل هي ضوء وصور وحقائق، تتحسسها مشاعري، تشع على فؤادي، وتهيمن على وجداني، أحيانا ينتابني شئ من الدهشة، أمام المشهد الذي ترسمه كلماتها. انها ليست كلمات يابسة متخشبة، وانما هي شموع تخلع على قلبي إنسراحا وإبتسامة.

ظلت التجربة الدينية لإمي منبعا لا ينضب يستقي منه تديني. هي من غرست المنحى الميتافيزيقي في حياتي، والى نمط تدينها، الفطري العفوي الشفيف، يعود الفضل في رسوخ إيماني وتجزره، ومقاومته لأية مجادلات، أو مناقشات، أو إشكالات، أو قراءات تشكيكية. إيماني مطمئن في فؤادي، في فضاء محصن منيع، بعيد عن شطحات عقلي، ومشاكساته، واستفهاماته اللاهوتية، القلقة والحائرة. فشل عقلي في أن يطيح بإيماني، أو يقوضه، أو يزلزله. مازالت أطياف كلمات أمي حاضرة لحظة إستيقاظي، بالرغم من مضي أكثر من خمسين عاما.

أمضيت طفولتي في القرية، وفي قرية مجاورة أكملت الابتدائية، كنت وأبناء جيلي من الفتيان محظوظين، بتأسيس مدرسة إبتدائية في العام الدراسي 1960/1959 في قرية تقع على بعد 5 كم، شمال شرق قرينتا، سجّلتني أهلي في الصف الأول الإبتدائي، مع الدفعة الجديدة، مطلع العام الدراسي الثاني لإفتتاح المدرسة. "المتنبي" إسم مدرستي، هذا الإسم محفور عميق في ذاكرتي، لولا "المتنبي" مكثت راعيا ثم فلاحا أميا، وجنديا في حروب صدام المزممة لاحقا. "المتنبي" أول اسم للمشاهير أسمع به، بعد أسماء الشخصيات المقدسة للأنبياء والأئمة والأولياء ومراجع الدين، لا سيما السيد أبو الحسن الاصفهاني "المرجع الشيعي الأعلى في النجف، توفي عام 1946"، الذي ظل أبي يتحدث عنه حتى آخر يوم من حياته، بإعتباره مرجعا عظيما "إهتزت الأرض لحظة وفاته"، حسب إعتقاد الناس في قرينتا. مالبت "المتنبي" يعني لي أكثر من كونه "حكيم الشعراء وشاعر الحكماء".

إنه صديق فتوتي ، ما زالت لإسمه نكهة وحساسية بالغة في وجداني، فحين يرد اسمه في كتاب، أو يذكره أحد أشعر بقرابة وعلاقة حميمة خاصة تربطني معه، انها بمثابة علاقتي بأهلي.

"مدرسة المتنبّي" نقلتني الى سياق آخر في الحياة، حين أتاحت لي نافذة صغيرة جدا، لكنها مضيئة، تريني أفقا أوسع وأشمل وأغنى من أفق مجتمعي الريفى ومفهوماته عن الكون والحياة.

عشت طفولتي وفتوتي في القرية، ثم تنقلت منذ شبابي في مدن وبلدان عديدة، انخرطت في التعليم الحديث، الإبتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعة، وانتقلت الى الحوزة العلمية في النجف ثم قم. إنتميت لحزب الدعوة الإسلامية في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي، في ظروف هي الأشرس والأعنف في ملاحقة البعث الصدامي للدعاة، ونهضت بمسؤولية الحزب في مدينة الرفاعي وقتئذ، وابتعدت عن التنظيم في منتصف الثمانينات "1985"، بعد أن بدأت أدلجة الدين والتراث تضحل في وعيي، من دون الدخول في صراع أو انشقاق، وبالتدريج نأيت عن العمل السياسي، وانصرفت للمشاكل الفكرية. أمضيت 35 عاما في الحوزة العلمية، تلمذت على يد علماء وفقهاء معروفين، وتلمذ على يدي المئات من طلاب الحوزة العلمية. وبموازاة ذلك واصلت تعليمي الأكاديمي، حتى ناقشت الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية سنة 2005.

امتدت صداقاتي مع مختلف الناس، كان وما زال هاجسي في بناء العلاقة التقارب في المشاعر، واحترام الخصوصية، من دون اشتراط وحدة الرؤية الكونية، أو المعتقد، فالعدالة "بمفهومها الفقهي" ليست شرطا في صداقاتي، كذلك التدين ليس شرطا، وربما انجذبت لمن يختلف معي أشد من سواه، ذلك انه طالما استفز عقلي، وحرصني على التفكير، وإعادة النظر في بداياتي وجزمياتي ومسلماتي. الكتب التي تغويني وأستمتع بمطالعتها من ذلك النوع الذي يحدث مفرقات وانفجارات في ذهني، أشد الكتب إغواء أشد الكتب إثارة. هكذا كنت مع نيتشه الذي قرأته متأخرا، لا سيما كتابه الرؤيوي "هكذا تكلم زرادشت" الذي وصفه ب "إنجيل خامس".

لا يتسع الوقت للتحديث بإسهاب عن تجربتي في الحركة الإسلامية، وهي تجربة بالغة الأهمية أضافت لحياتي الكثير، وأغنتها بنمط آخر من العلاقات الاجتماعية، وتفكير وفهم مختلف لرسالة الدين ووظيفته في الحياة، لا يتطابق مع مضمون الدين الذي ارتضعته من أمي، وبيئتي الريفية الإيمانية الفطرية البسيطة. انه فهم تعبوي ايديولوجي، يطغى فيه الخطاب النضالي المناهض للظلم والاستبداد السياسي، وصوت العاطفة والمشاعر على الروح. تدربت على العمل السياسي السري، والترويض على الطاعة والإنقياد والولاء، والتعاطي مع الأدبيات الحزبية كنصوص جزمية يقينية، لا يمكن التفكير بنقدها فضلا عن نقضها ورفضها.

الحوزة العلمية هي المحطة الثالثة، أعتز بهذه التجربة التي بدأت عام 1978 ومازالت متواصلة، على مدى خمسة وثلاثين عاما. اكتشفت في الحوزة العلمية مسالك التراث ودروبه الوعرة، وتذوقت فيها لذة النصوص الفلسفية والعرفانية وغيرها. نتعلم في الحوزة مفاتيح المعارف التراثية، في مراحل ثلاث هي: المقدمات، السطوح، والبحث الخارج. تستوعب هذه المراحل دراسة النحو والصرف والبلاغة، والفقه والأصول وعلوم الحديث والتفسير، والمنطق، والفلسفة، والعرفان، وعلم الكلام. ندرس كلاسيكيات النصوص، ونتمرن سنوات طويلة على تفسيرها، وتفكيك أغازها، وضماؤها، ونغور في ما تحيل اليه من مضمرات ومعان حافة يتسع لها فضاؤها الدلالي. وعادة ما نعود الى الحواشي والتعليقات والشروح، كيما نفهمها.

أغنت الحوزة حياتي بتجارب عميقة مركبة متميزة، في مجتمع لا يشبه عوالمي الأخرى في القرية والعمل الحزبي السري. دراستي في الحوزة أضاءت آفاق رؤيتي للماضي والحاضر والمستقبل. لو لم أمض كل هذه السنوات في سياق تلك التجارب لا يمكن ان أتححر - ان تحررت بالفعل - من سطوة التراث وسلطته وقيوده، ومقاومته لأي فعل للتغيير.

مشكلة عالمنا ان من يتشبثون بالماضي لم يجوبوا أنفاق التراث ومسالكه الوعرة. رؤيتهم صاغتها أدبيات تبجيلية رومانسية، لا تقول معنى، بقدر ما تنشد شعرا يطرب له الحالون بعالم متخيل سعيد، و"جيل قرآني فريد".

خلاصي من سطوة التراث ليس بمعنى الخروج على الدين، أو الخروج من الدين، أو التحلل من التدين، والتبجح الزائف بما يجرح الضمير الديني للناس، مثلما يفعل بعض المنتظعين المراهقين. تعلمت من التراث والواقع ان الدين أبدي في الحياة البشرية. الإنسان كائن متدين، وان اختلفت تجليات التدين، وتباينت التعبيرات الدينية في حياته، تبعاً للزمان والمكان والثقافة، وتنوع البشر واختلافهم. الحياة لا تطاق من دون خبرات وتجارب دينية، ذلك ان نزعة التدين كما أعيشها تمثل لدي ظمأً انطولوجياً لا يُروى، إلا من خلال التواصل مع المطلق.

الايمان، الأخلاق، والنزعة الإنسانية ثوابت محورية في شخصيتي. تفكيري بل كل شئ يخضع للتحويل والتغيير في حياتي، ذلك ان عقلي لا يكف عن التساؤل والمراجعة، لكن ضميري الديني يتمثل في هذه العناصر الثلاثة المتضامنة، انطفاء أي منها يعني انطفاءها بتمامها. في حياتي لا إيمان بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا إنسانية. لا أزعم أن لا إنسانية وأخلاق خارج إطار الإيمان، فقد عشت مع أخلاقيين وإنسانيين مثاليين، خارج إطار الأديان، لكن في شخصيتي: الإيمان، الأخلاق، والإنسانية كل مترابط، الأخلاق والإنسانية في حياتي هما الإيمان، والإيمان كذلك هو الأخلاق والإنسانية.

كلما اتسعت خبرتي بالنصوص أشرق إيماني، وتنامى حسي الأخلاقي، وتعمقت نزعتي الإنسانية. وبالرغم من إحترامي لكافة أصحاب التجارب الدينية، غير أنني لا أتذوق حلاوة الإيمان، ولا تضىء التجربة الدينية روحي، من دون التمسك بتقليد طقوسي مستمد من الشريعة. الصلاة والطقوس التي أؤديها هي معراج وصالي مع الحق، وهي جسر عبوري اليه في مدارج التسامي والصعود. وحسب تعبير المتصوفة والعرفاء: الشريعة توصلنا الى الطريقة، والطريقة تقودنا الى الحقيقة، فحين نتخلى عن الشريعة لا ننال الطريقة، وبالتالي لا ننتدوق الحقيقة.

الدين الذي أعتقه هو الإسلام الرحماني الانساني، الدين فيه هو الحب والحب هو الدين. "المحبة أصل الموجودات"² كما يقول ابن عربي. ويكتب أبو العلا عفيفي شارحا مفهوم المحبة لدى صاحب الفصوص: "الحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجود على الدوام أيضا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه الى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء، يدفعه الى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع الى الأصل"³.

عقيدتي أن الشفقة والعطف على الناس تتقدم على الغيرة على الله، يكتب محيي الدين: "أعلم إن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة على الله. أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارا، فكلما فرغ منه تهدم، فشكا الى الله، فأوحى الله اليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يارب، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟ والغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانية، وإن إقامتها أولى من هدمها"⁴.

يتساءل بعض الزملاء: كيف تسنى لك المحافظة على تدينك، وتنمية ايمانك على الدوام، مع انك تطرح أسئلة لاهوتية مشاكسة، وتمارس نمطا من التفكير الديني الحر، العابر للطوائف والتعصبات المذهبية؟

مسار القلب لدي لا يتطابق مع مسار العقل، أي إن وجهته بموازاة العقل، إن كان للعقل وجهة أو مسار. قلق عقلي واستفهاماته المتواصلة لم يززع إيماني، أو يطيح بتديني، أو يهزم أخلاقي، ويبدد نزعتي الإنسانية. إيماني حقيقة أنطولوجية لا أستطيع الإطاحة بها، حتى لو قررت التخلي عنها. إنها نحو من الإشراق الروحي الذي لا يمكنني توصيفه بوضوح، لأنه مما يوجد، لا مما يُدرك، وكما نصطلح في المنطق هو نوع من

². فصوص الحكم 1: 214.

³. فصوص الحكم 2: 327.

⁴ - فصوص الحكم، الفصل 18 فص الحكمة النفسية في الكلمات اليونانية. ص 167.

الحضور الوجودي الذي يتوطن القلب، وليس نوعاً من العلم والتصور والفهم المرتسم في الذهن. إنه نمط من المحبة أو العشق الذي يغرق فيه قلبي. هل يستطيع العاشق توصيف حالته بدقة لنا؟ وهل بوسعه التخلص من الوجد والهيام، لو قدّم له عقله عشرات الحجج على خطأ عشقه وعبوب معشوقه؟ وحسب كيركيغارد فأنا الإيمان لا يفوق العقل فقط بل يختلف عنه، لأنه "حقيقة أنفسية" وليست آفاقية. لو كان الإيمان أمراً عقلياً يتصدع وينهار بالتساؤلات الحائرة، والأفكار القلقة. الإيمان كما أعيشه جذوة مشتعلة لا تنطفئ، بصيرة باطنية، نور يضئ روحي. هو حقيقة باطنية لا تشع إلا في القلوب التي تسكنها. من يفقدها لا يكتشف اشعاعها.

تتلخص اهتماماتي في هذه المرحلة من حياتي بـ "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين"، لكن قد يقال: وهل هناك "إنسانية في الدين" كما ينبغي أن نبادر إلى "إنقاذها"؟ ولعل من يضيف إلى ذلك فيقول: إن وظيفتنا هي إنقاذ الإنسانية "من" الدين، وليست إنقاذ الإنسانية المزعومة "في" الدين؟

مهمتي تتمحور حول التدليل على: أن الدين ظل على الدوام أحد أهم منابع إلهام قيم المحبة والتراحم والتعاطف والشفقة واحترام كرامة الكائن البشري. مع أنني أعترف بما تنوء به مجتمعاتنا من خطابات عاصفة، ومفاهيم مشوهة، تثير التعصبات والكراهيات والدعوة لقتل الآخر والنزاعات المسلحة، وما يستتبعها من انقسامات وحروب مزمنة، تغذيها على الدوام الجماعات الدينية السلفية. وإن هناك نماذج متنوعة لذلك، مما تبثه الفضائيات والمواقع والصحف الإلكترونية والمنابر، وأديبات السلفية الجهادية وغيرها من تلك الجماعات، وعدوانها الواسع على السلم الأهلي، ودعواتها التحريضية لتفتيت مجتمعاتنا.

لا أريد التغاضي عن ذلك، ولا التقليل من أهميته، ولا الدعوة إلى تجاهله. بل إنني احتج على كل هذا الواقع المأساوي للدين، وانقد كل هذا الزيف المهول الذي يوضع من قبل أطراف من الإسلاميين على اسمه.

لا يمكن تجاهل أثر تلك الخطابات في تلوين المجال الاجتماعي العام، وتهشيم مرتكزات العيش المشترك في مجتمعاتنا، مثلما لا يصح إنكار الحضور الكثيف والفاعل والمؤثر لها، ودورها في تفشي أنماط همجية متوحشة من العنف الديني. وقد تكرر أثر هذه الجماعات، وأتيحت لها فرصة تاريخية هامة في الاستيلاء على المجال العام، بعد هيمنة الإسلام السياسي على السلطة، الذي انتهت إليه ثورات الربيع العربي في بعض البلدان، واحتكارهم لتمثيل المجتمعات، واختزالهم التنوع الأثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتهم الخاصة، وتوظيفهم الديمقراطية والانتخابات كسَلْمٍ يستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقق الغرض منه طرح جانبا! من دون وعي لفلسفة الديمقراطية، ومضمونها الحقيقي من الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة. مضافا إلى تفجر الطائفية، وكافة التعصبات الموروثة بصورة لم يسبق لها مثيل في شرق المتوسط، بنحو أضحي الاحتماء بأمراء الطوائف الوسيلة الوحيدة في بعض البلدان لضمان الحياة، في مجتمعات تقوضت فيها واضمحلت معظم بنى الدولة الحديثة.

في مثل هذه المناخات يبدو الحديث عن "النزعة الإنسانية في الدين"، كمن يحكي لنا عن ماضٍ مضى ولن يستعاد، أو من يحلم بعالم رومانسي مثالي، لا صلة له بمجتمعاتنا اليوم.

لا أَدافع عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة، كما لا أتجاهل ما يبدو من حقيقة أن السلطة قد تكون مقبرتهم، بسبب عجزهم وقصورهم في إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، وافتقار الكثير من المسؤولين، إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري، يؤهلهم لإعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية وثقافية معاصرة، فضلا عن عدم توفرهم على تدريبٍ وخبرة عملية في إدارة الدولة وبناء مؤسسات السلطة. إنهم يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة، ويغرقون في كهوف الماضي، ويفرطون في إستهلاك التاريخ، وكأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولهم وأرواحهم مع الموتى.

دعوتي الى "انقاذ النزعة الإنسانية في الدين"، تعنى بناء فهم آخر للدين، وتأويل مختلف للنصوص الدينية، عبر قراءة شاملة لهذه النصوص، تستلهم نظامها الرمزي، وما تختزنه من معان ومداليل، لا تبوح بها إلا من خلال عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي لها، وتوظيف منهجيات ومفاهيم وأدوات ومعطيات المعرفة البشرية والعلوم الإنسانية الراهنة، لتفسيرها في ضوء متطلبات العصر ورهاناته. انه تفسير لا يختزل الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله المعنوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر، يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين أيديولوجية سياسية صراعية، أيديولوجيا تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.

يسعى هذا التفسير إلى اكتشاف وظيفة الدين الأصلية في إنتاج معنى لحياة الإنسان. وهي وظيفة عجزت معظم الجماعات الإسلامية اليوم عن إدراكها، وأغرقت أنفسها والمجتمعات في نزاعات ومعارك يتجلى فيها كل شيء، سوى الأخلاق وقيم التراحم والمحبة في الدين.

أعني بـ"الإنسانية في الدين": الخلاص والتحرر من "نسيان الإنسان" في أديبات الجماعات الإسلامية، والاعتراف بشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، الى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

أعني بـ"الإنسانية في الدين": عدم التنكيل بالجسد، والتضحية بمتطلباته الضرورية وحاجاته الغريزية، لحساب الأيديولوجيا، والفهم المبسط للتربية الروحية، الذي يفضي الى تجاهل طبيعة جسد الإنسان وقمعه وتعذيبه، بمحاربة الغرائز والعمل على اجتثاثها.

أعني بـ"الإنسانية في الدين": الدعوة للسلام واحترام كرامة الكائن البشري، وإشاعة السلام بين المجتمعات البشرية، عبر دراسة الأديان ومقارنتها، والغوص في أعماقها لاكتشاف جوهرها المشترك، ومنابع السلام الكامنة في نصوصها وتراثاتها الدينية. والحوار بين الخبراء والمختصين فيها، خارج إطار المجاملات وعبارات التبجيل والعلاقات العامة. اذ "لاسلام بين الشعوب ما لم يكن هناك سلام بين الأديان. ليس هناك سلام بين الأديان

بدون حوار بينها. ولن يكون هناك حوار بينها بدون وجود نظام أخلاقي كوني، ولن يستمر الكون بدون نظام أخلاقي كوني يدعمه المتدينون وغير المتدينين على حد سواء". حسب تعبير اللاهوتي الألماني هانز كونغ.

أعني بـ"الإنسانية في الدين": استلهام الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة، والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم، مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء. ف"لن ينقذنا إلا إله". حسب تعبير هايدغر.

أعني بـ"الإنسانية في الدين": إنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكف عن مفاجأتنا كل يوم بجديد، تتبدل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توظف عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكاراً، تتبدل معها رؤيتنا للكون والحياة.

لا تعد دعوتي لـ"انقاذ النزعة الإنسانية في الدين" بأجوبة، وإنما يهمني طرح الأسئلة، وأحرص على تنمية روح التفكير النقدي، الذي يفضي بدوره، وبنحو متواصل، للتساؤل المستمر، وتدريب التفكير على عدم الكف عن التحري وفحص المسلمات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء، يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولة للتفكير خارج الأسيجة التقليدية، ودعوة لمغادرة القطيعة واليقينيات والجزميات، وتكرار المكررات وشروح الشروح التي شوهت التفكير الديني وكتبته.

الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم

حوار مع:

محمد مجتهد شبستري*

○ ما الذي حملك على طرح قضايا الهرمنيوطيقا؟

□ بعد مرور عامين على انتصار الثورة الاسلامية في ايران، تبين لي أن التفكير الفقهي التقليدي أصبح عبئاً على الذين تولوا ادارة البلد بحسن نية، وعائقاً دون الحياة العصرية. كانوا يسعون جاهدين إلى التلفيق بين الأفكار الديمقراطية من جهة، وما جاء في علم الكلام والفقہ الشيعي من جهة أخرى. لكن باءت كل محاولاتهم بالفشل، ودائماً كان الفكر الفقهي يثقل كاهلهم ويسبب لهم المتاعب.

○ كمثال على ذلك، هل يمكننا التساؤل عن سبب الابهام في بيان هذا التلفيق في

الدستور، وعدم استخدام تعابير شفافة وواضحة، في حين أنها من ضروريات كتابة أي دستور؟

□ نعم. حتى ما كتب وكان بالامكان تفسيره تفسيراً ديمقراطياً أيضاً، في مرحلة التطبيق فسر تفسيراً فقهيًا. وتحول الدستور الى نص فقهي يجب تفسيره وفقاً للموازن الفقهيّة. كنت ألاحظ بأن مدراء البلد حين يواجهون عقبة ويريدون أن يخرجوا من طوق الحلول الفقهيّة، أيضاً يحاولون صياغة حلولهم بمصطلحات فقهيّة. بينما لو كانوا يلتزمون باللوازم المنطقية لتلك الحلول، كان عليهم الخروج من نطاق التفكير الفقهي، لكنهم لا يتخلون عنه.

على سبيل المثال قالوا مهما اقتضت الضرورة لا يمكن تعطيل أي حكم شرعي. أدخلوا الرجم في القانون الجزائري، لكن حين رأوا الضجة التي استتبعته في العالم، قالوا تطبيقه يسبب وهن الاسلام، فنركنه جانبا. وحتى في مرحلة قالوا اذا صوت ثلثا أعضاء البرلمان على ضرورة أمر أو الإضطرار اليه، فيمكن تعطيل الحكم الشرعي بشكل مؤقت. وفي مرحلة تالية خطوا خطوة أخرى وأسسوا مجمع تشخيص مصلحة النظام. في البدء أسس مجلس صيانة الدستور كي يمنع من تشريعات البرلمان المخالفة للشريعة، وقالوا كل ما يقوله هذا المجلس هو شرع ويجب العمل به. لكن في بعض الأحيان كان ما يعلنه مجلس صيانة الدستور يسبب عراقيل في مجال السياسة أو الإقتصاد وينتهي الأمر الى التعارض بين البرلمان ومجلس صيانة الدستور، لهذا أسسوا مجمع تشخيص مصلحة النظام، وقالوا بأن الموارد الخلافية تحال اليهم كي يقرروا حسب ما تمليه مصلحة البلد.

فكنت أرى بأن السادة المتصددين لشؤون البلد كانوا في أوقات كثيرة يركنون فتاوى فقهية مشهورة جانبا، ويعملون بتشخيصاتهم العقلانية. ونتيجة هذا المنهج فقد الفكر الحاكم، الانسجام الداخلي، وأصبح المدراء عمليين بدون خلفية نظرية رصينة. حين يقول أحد بأن المصلحة تقتضي كذا، في الحقيقة يريد أن يشخص مصلحة المجتمع بمعونة العقل. واذا كان كذلك، فهذا الأمر لا يمكن تسميته بالإستنباط الفقهي من الكتاب والسنة، فلماذا ننحت لهذه العملية عنوانا فقهيا؟

على أية حال كان التعارض بين الفكر والعمل عند الفقهاء ملحوظا، وهذا خلق عندي السؤال عن منشأ هذا التعارض وعدم الانسجام. وما توصلت اليه في خاتمة المطاف هو ان المشكلة في مباني الفكر الفقهي والإفتراضات والأحكام المسبقة للسادة. وللاقترب من حل المشكلة، يجب أن ندرس هذه المباني.

في مرحلة تالية تنبعت الى أن الفقهاء المتصددين للشؤون السياسية غير ملتفتين الى مباني تفكيرهم الفقهي، وما تنتهي اليه هذه المباني من مشاكل. من الواضح ان هذا الأمر يرتبط بالهرمنيوطيقا، ومن هنا توجهت لمطالعة علم الهرمنيوطيقا الحديث أكثر.

الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم أي البحث الفلسفي حول المقدمات الغير تجريبية لعملية "الفهم" أصبحت أكثر أهمية بالنسبة لي.

خلال سنوات إقامتي في ألمانيا، حيث كنت على تماس مع الفلسفة والإلهيات المسيحية الغربية، اطلعت على كتاب "الحقيقة والمنهج" لغادامر، وأبحاث رودولف بولتمان حول "التدين والفهم" وآراء شلايرماخر وعدد آخر من اصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية (بالمعنى الاعم)، الذين كان لهم دور أساس في تطور الإلهيات المسيحية. لكن بعد عام 1981 خصصت وقتا طويلا لدراسة الهرمنيوطيقا الفلسفية وقدمت الدراسات التي تعرفونها.

○ يبدو أن أول علامات تحولكم الفكري وانطلاقة الأبحاث الهرمنيوطيقية يمكن ملاحظتها في مقالات "الدين والعقل" التي نشرتها في مجلة "كيهان فرهنكي".

□ نعم، هو كذلك. لكن قبل ذلك حين كنت انشر مجلة "انديشه اسلامي = الفكر الاسلامي" في عام 1979، ذكرت بعض النقاط حول تعقيدات قضية "فهم النصوص" ومقتضيات التدين في العصر الحاضر. وما نشرته في "كيهان فرهنكي" تحت عنوان الدين والعقل، كان شرحا لتلك التأملات. وبعد فترة نشرت تلك الأعمال مع أعمال أخرى مرتبطة بها في كتاب تحت عنوان "الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة". ونفس هذه القضايا تابعتها بصورة أخرى في كتاب "الايمان والحرية" ثم كتاب "نقد القراءة الرسمية للدين"، وبعده كتاب "تأملات في القراءة الانسانية للدين". كل هذه جاءت على غرار تلك التأملات. والذي ينبغي بيانه هنا انني لم أتطلع في كتاب «الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة» الى تبني مذهب معين في الهرمنيوطيقا والترويج له، بقدر ما كان الهدف الأساس هو التنبيه الى وجود علم جديد بهذا الاسم، وان هذا العلم ينطوي على أبحاث قيمة ومعقدة، تفوق ما لدينا في علم أصول الفقه تحت عنوان "مباحث الألفاظ". ان موضوع علم الأصول يدور حول ظواهر الكتاب والسنة وحجية ظواهرهما، ويشكل هذا الموضوع حجر الزاوية في هيكل الفكر الفقهي، وأردت التنبيه الى ان الابحاث ذات الصلة بفهم النص أوسع بكثير من بحث حجية الظواهر وما

يتفرع عنها من مسائل وأبحاث. ركزت في كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) على طبيعة الفهم المسبق والأحكام القبلية التي تحكم المنهج التفسيري والاستنباطي السائد بين علماء المسلمين. وكنت حريصاً جداً على قرع أذهان الدارسين والباحثين في الحوزة العلمية وتعري فهم بعلم الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة بالمعنى الأعم، التي راجت منذ شلايرماخر. وأبين ضرورة تنقيح الأحكام المسبقة والقبلية. بينت في ذلك الكتاب ان نظرية (التوصل الى مراد المتكلم من خلال ظاهر كلامه) ليست الأ نظرية واحدة من بين النظريات المبحوثة في علم الهرمنيوطيقا، وان هناك في هذا الخصوص نظريات كثيرة أثرى وأعمق. فلماذا لا يطلع الفقهاء عليها عسى أن نجد فيها ما يروي غليلنا؟ لماذا اكتسبت نظرية التوقف عند حدود ظواهر الكلام، قداسة كبيرة بحيث ما عاد بوسع أي منا أن يتحرر من قيودها، أو يفكر في تعريضها للمساءلة العلمية؟ وكانت الإجابة تأتي في الغالب: "لأن أئمة الدين العظام بقولهم وفعلهم دلونا على التوقف على هذا المنهج،- والذي كان المنهج الشائع والمتعارف في عصرهم لفهم النصوص - ولا بد لنا من السير على خطاهم في هذا المضمار."

هذا الكلام غير تام. لأن الزعم بأن النبي أو الامام هكذا فعل، وهكذا قال، وهكذا يريد منا، مستند في الأساس الى فهم معين، وبالتالي لابد من ملاحظة ان كان هذا الفهم هو الصورة الوحيدة أو أن له بدائل ممكنة، وحينئذ يجب ان نضطلع بدراسة النظريات التي تفسر حقيقة الفهم ونختار منها ما هو أقرب الى منطوق العقل والعقلاء، ومن ثم يأتي الدور لمحاولة فهم مراد النبي أو الإمام في ضوء قواعد الفهم الأمثل.

قالوا: اذا كنا نعدّ النبي والإمام مشرعاً أبدياً وأحكامه لا تتبدل، فمقتضى ذلك التوقف عند حدود ظواهر كلامهم التشريعي. والجواب: إذا تحصل لنا من خلال التمعن في رواياتهم (ع)، وفهم هذه الروايات فهماً عقلاً، أنهم (ع) في خصوص الحكمة العملية يؤيدون ما تتوصل اليه البشرية من قيم ومبادئ أخلاقية عامة، وان الأحكام الشرعية التي صدرت عنهم إنما كانت في ضوء ملاحظة خصوصيات الحقبة الزمنية والبيئة المكانية التي عاشوا فيها آنذاك - وتوجد قرائن مقنعة في هذا الخصوص - سيكون لنا فهم جديد لفكرة (أبدية التشريع)، ولن نكون ملزمين بالعمل

بنظرية (التوقف عند ظاهر النص) وسوف تفتح في وجوهنا آفاقاً واسعة للأخذ والاستفادة من علم الهرمنيوطيقا.

بكلمة واحدة كان غرضي من نشر «كتاب الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة» هو العبور من ضفة الهرمنيوطيقا الدوغمائية الى الهرمنيوطيقا العقلانية. ليس من الصحيح ان نستنبط عدة مبادئ عقائدية من الكتاب والسنة، ومن ثم نجعل هذه المبادئ فرضيات وقواعد نستند اليها في فهم الكتاب والسنة؛ إنه الدور بعينه!

ولا محيص عن الوقوع في شرك هذا الدور، إلاّ باعتماد المسلمين على الهرمنيوطيقا الفلسفية، ليس بالضرورة بمعناها الخاص الذي نظّر له كل من هايدجر وغادامر، بل تكفيهم الهرمنيوطيقا بمعناها العام الأوسع، والذي يعني أي شكل من التنظير الفلسفي في مجال الفهم.

وأقول لك: لا يتيسر ذلك إلاّ اذا آمنّا بأن فهم النص القرآني خاضع هو أيضاً للهرمنيوطيقا الفلسفية، وهذا بدوره لا يتيسر إلاّ اذا أبرزنا شواهد وأدلة كافية على انسانية التخاطب اللغوي الموجود في القرآن.

إذ لما كان الارتباط اللغوي الانساني لا يتحقق إلاّ عبر الكلام الانساني، إذن لا بدّ من البرهنة على ان النص القرآني كلام انساني (صادر عن النبي)، وان آمنّا في الوقت ذاته بأن منشأه وحياني الهي، كما يصرح القرآن نفسه بذلك. هذه هي القضية التي تشغل ذهني منذ زمن.

○ هل بوسعنا القول ان ثمرة جهود محمد مجتهد شبستري الفكرية في تلك الفترة،

تتلخص في دعوته لنا بقراءة النص بعدة صور؟

□ نعم. هذا من ثمار المساعي العملية التي كرس لها شطراً من حياتي، واذا كان هناك من يدّعي خلاف ذلك، ويصرّ على ان النص ليس له إلاّ قراءة واحدة فليقدم دليلاً على مدّعا، وإلاّ فالمسلمون أحرار بأن يتبعوا أي فهم أو قراءة يرونها هي الأرجح. اذا تجاوزنا الفهم الدوغمائي الى الفهم الحر، سوف يحصل لدينا تنوع في الفهم.

○ من يتبنى منهج القراءة الوحيدة لا يقبل برأيك ويقول انه أمر غير مقبول ولا ممكن!

□ نعم، هؤلاء موجودون، وهم يرفعون شعار حجية ظواهر الكتاب والسنة، وعدم جواز التخطي عنها. بيد أنهم لا يقيمون دليلاً على ذلك. مرة أخرى أؤكد انه لا محيص لنا من اعتماد فهم عقلاني للنص، وان اختلف هذا الفهم مع ظاهر مراد المتكلم، وكما ان هذا الظاهر نفسه يمكن أن يحتمل أكثر من فهم.

○ اذن فالإشكالية لا يمكن حلها بمجرد التذرع بتبعية أئمة الدين؟

□ كلا، لأن التبعية لأئمة الدين يجب أن يسبقها فهم لهم، تفهم أولاً ما يريدون، ثم تتبعهم أو لا تتبعهم، وعادت الكرة من جديد الى ملعب الفهم. لماذا نلزم انفسنا بأن نفهم أئمة الدين من خلال النظريات والفرضيات التي وضعها علماء المسلمين؟ فالعلماء ليسوا بمعصومين، وبالتالي بوسعنا ان نتفحص أدلتهم، فإن كانت مقنعة أخذنا بها، أو جعلناها نظرية مقبولة الى جوار النظريات والفرضيات الأخرى التي تتوفر على مقومات الإقناع، فنبقى نحتاج الى هرمنيوطيقا فلسفية غير دوغمائية (بالمعنى الاعم) كي نطلق بها.

○ من بين الآراء النقدية التي وجهت لك في هذه الفترة، ان كتاب «الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة» يستنسخ آراء شلايرماخر وهي آراء قديمة في الهرمنيوطيقا؟

□ نعم، هكذا قال بعضهم، وقال آخرون: انه عرض لهرمنيوطيقا هيرش، فيما زعم قوم آخرون ان الكتاب يتضمن آراء غادامر. وفي الواقع، لم يكن الغرض من تأليف الكتاب المذكور هو تبني مذهب هرمنيوطيقي معين، بل مجرد فتح باب للفت أنظار المفسرين والباحثين في المجالات القرآنية، وتبنيهم الى وجود هذا النمط من الأبحاث في الهرمنيوطيقا الجديدة. ومن هنا عمدت الى تضمين الكتاب للأبحاث والآراء الرئيسية التي كنت أعتبرها حينها مفاتيح لهذا المضمون البحثي، وقد يكون هذا الأمر هو الذي أدى إلى إصدار أحكام متفاوتة بحق الكتاب.

○ من الآراء النقدية التي وجهت اليك ان الهرمنيوطيقا ليست سوى (التفسير بالرأي) الذي يرفضه العلماء المسلمون؟

□ نعم هذا صحيح، حتى أن أحد مراجع التقليد الحاليين صرح في حديث مع الاذاعة والتلفزيون بأن "ما كان يسمى بـ(التفسير بالرأي) عاد الينا اليوم تحت مسمى (الهرمنيوطيقا)". لكن هذا الكلام غير دقيق، فإن قراءة النص وتفسيره سواء كان بالاستناد الى ظاهر الكلام وصولاً الى مراد المتكلم (وهو مما يقبله الخصم) أو بطريقة أخرى، فإن جميع ذلك يقوم على أساس هرمنيوطيقي بحت.

الهرمنيوطيقا هي "نظرية الفهم" وليست التفسير بالرأي بالمعنى الذي قال به القدماء. وبناء على هذا فإن جميع القراءات بالنظر لاستنادها الى "نظرية في الفهم" فهي نوع من أنواع التفسير بالرأي بالمعنى الجديد للكلمة.

في مجلة (الكلام الاسلامي) التي يشرف عليها أستاذ من الطراز الأول في الحوزة العلمية اتهمت بأني انتحلت لنفسي آراء (غادامر) بشأن الهرمنيوطيقا، والحال انني لم أتطرق في ذلك الكتاب الى القول بأن ما أقوله في باب الهرمنيوطيقا هو من ابتكاري. وفي كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) صرحت مراراً بأن هذه الآراء هي حاصل نظريات العلماء الذين وضعوا اسس علم الهرمنيوطيقا.

ان هذا الأسلوب في البحث عن (من قال) وترك (ما قال) يعكس نوعاً من الهروب في مواجهة الحقيقة. اضافة لهذا في ذلك الكتاب لم أبنّ نظرية غادامر بشكل خاص.

○ البعض يتذرع في مقام الرفض لهذه الأفكار بأنها صادرة عن مناقشٍ غربية...!

□ نعم هذا موجود للأسف، وينبغي تذكير هؤلاء بأن الفلسفة اليونانية كانت هي الأساس للفلسفة الاسلامية، وفي ضوئها وضعت قواعد هذه الفلسفة. فليس مهماً من أين تأتي الأفكار والنظريات، المهم هو محتواها، ونحن أبناء الدليل حيثما مال نميل. ألم تتأثر الفلسفة الاسلامية بالمنطق الأرسطي، ألم يتأثر العرفان الاسلامي بشدة بالإفلاطونية الجديدة والفكر البوذي. وغيرها من الاستفادات والاقبسات الكثيرة،

والتي لا مجال لذكرها هنا. ما المانع أن يستفيد علماء الاسلام اليوم من أبحاث الهرمنيوطيقا؟ هذا الأمر ليس جائزاً فحسب، بل ضروري ايضاً.

○ البعض يتوجس ريبة من الهرمنيوطيقا!

□ اطلعت على ذلك وأثار دهشتي واستغرابي، يتعاملون مع الهرمنيوطيقا كأنها شخص أو كيان تم تهريبه بشكل غير قانوني. وهناك من ضحّم الموضوع أكثر وربط الهرمنيوطيقا بمؤامرة ضد الاسلام والمسلمين. عجباً! ان الهرمنيوطيقا علم، والعلم ليس عرضة للشك. انها قضية فلسفية - نظرية، ولا معنى لوصفها بهذه الأوصاف.

○ من الباحثين من وصف الهرمنيوطيقا بأنها قضية مستوردة ومفروضة على

العالم الاسلامي، وان الشيخ شبستري داعية لفكرة مستوردة ومفروضة!

□ نعم قيل ذلك، وان كنت لا أفهم ما هو المقصود من عبارة (الهرمنيوطيقا المفروضة). لقد تعاطى علماء الاسلام والعرفاء مع المفاهيم ومقولات الهرمنيوطيقا على مدى قرون. وأنا وأمثالي لا نزعّم أكثر من أن هذا الوادي قد شهد تحولات جديدة يجدر بنا الإطلاع عليها والإستفادة منها في إعادة قراءة النص الديني.

○ قالوا أيضاً ان الفرضيات التي يستند اليها شبستري هي ذاتها المتداولة في

الحوزة العلمية، والرجل في الواقع لم يأت بجديد. وقالوا كذلك ان الهرمنيوطيقا تتحدث بلغة (هذا هو ذلك) وموارد استعمالها في الحالات التي يكون النص مبهماً بالنسبة للسامع أو القارئ وقد ولى زمنه، اما في ما يتعلق بالنص الديني الاسلامي فالوضع مختلف تماماً، لأننا نريد أن نستوحي من النص الديني نفس المعنى الذي قصد منه في حينه، ونعمّمه من الناحية الزمنية، على اعتبار ان الفاصلة الزمانية بيننا وبين عصر النص ليست طويلة الى درجة تسبب الإبهام بالنسبة لأهل هذا العصر. فلا يمكن أن نقدم تفسيراً جديداً منها.

□ بالنسبة للنصوص الاسلامية الأولى، فالجواب أنها على الأقل بالنسبة لبعض

المسلمين في العصر الحاضر، مبهمة. لأن الفترة الزمنية التي تفصلنا عن تلك النصوص

أصبحت طويلة، بحيث بات من الضروري ان نقرأها قراءة جديدة. فما هو الحل اذن؟ نحن لا نريد أن نغادر عصرنا الذي نحن فيه، وللحياة العصرية شروط ومتطلبات تفرض علينا قراءة تلك النصوص بذهنية جديدة. هذا بالنسبة للانسان المؤمن الملتزم بجدوى النص الديني، أما غير المؤمن بالإسلام فلا يرى جدوى من الإهتمام بقراءة جديدة للنصوص الدينية. أما ما قيل في مستهل سؤالك آنف الذكر من ان الفرضيات التي يعتمدها شبستري هي ذات الفرضيات المعمول بها في الحوزة العلمية؛ فأترك الحكم فيها لمن ينتهي من قراءة هذا الحوار. لقد كرس زهاء عشر سنوات من عمري للتأمل في هذه الفرضيات والمبادئ، وأعتقد أن ما تسمعونه في هذا الحوار يختلف جذرياً عما هو موجود في الحوزة العلمية ومتعارف بين أوساطها. هناك المزيد من الانتقادات وجهت إليّ من قبل بعض السادة، وأغلب هذه النقود تركز على مسائل هامشية وتترك لبّ الموضوع. حتى ان بعض المشايخ حدود عام 2000 كرس خطبة ما قبل خطبة صلاة الجمعة لأسابيع عديدة للدعاء بالويل والثبور على نظرية الهرمنيوطيقا، والقول بأنها أخطر شبهة منذ زمان أينا آدم وحتى اليوم. وأن من يؤمن بها لا إيمان له، وهو عميل للأجنبي، علماً ان هذا الشيخ أستاذ الفلسفة الاسلامية في الحوزة العلمية.

○ على الرغم من كل هذه الهجمات، فإن الفكرة تشقّ طريقها بثبات، وراحت تتبوأ مكانة هامة في المنهج الديني المعاصر، حتى على صعيد الحوزات العلمية. كما ان هناك من الباحثين من قال انه قبل البحث عن تطبيق الهرمنيوطيقا على النص الديني الاسلامي، لابد من الناحية المنهجية ان نتحقق أولاً من الحجية المعرفية للوحي وثبوت القرآن تاريخياً؟

□ ثمة حراك معرفي ملموس في هذا الجانب، عشرات الكتب ألفت بالفارسية والعربية والانجليزية والألمانية، حلقات علمية كثيرة تتداول هذا الموضوع، رسائل ماجستير ودكتوراه أعدت لهذا الغرض، الكثير من هذه الدراسات تعرضت لآراء، قبولاً ورداً، وأنا أرحب بجميع تلك الآراء، ما دامت تتناول جوهر الموضوع ولا تخرج عن جادة البحث العلمي الرصين.

من ضمن الكتب الجيدة التي انتشرت في قم حول الهرمنيوطيقا كتاب "مدخل للهرمنيوطيقا" تأليف الشيخ أحمد واعظي، الذي شرح فيه مختلف النظريات الهرمنيوطيقية. وأشار - محققا - الى ان النظرية التي يتبعها علماء المسلمين، وهي ان "ظاهر الكلام يدل على مراد المتكلم" هي إحدى النظريات الهرمنيوطيقية. كتابه مفيد لمن يحب الإطلاع على هذه الأبحاث. ولكن عندي ملاحظة عليه. وهي تصريحه في مقدمة كتابه بأنه سوف يبين مختلف نظريات الفهم "الهرمنيوطيقا"، لكنه سوف ينقد ما يقابل النظرية الرائجة في الحوزة الدينية فقط. وبعبارة أخرى لا ينقد ما هو رائج في الحوزة والمؤسسة الدينية. وعلى هذا الأساس حسب ما أتذكر لم ينتقد نظرية "هيرش" أو "بتي" لأنهما قريبتان من نظرية حجية الظواهر، لكنه أورد النقود المأخوذة على "ريكور"، "غادامر"، "ديلتاي"، و"شلايرماخر". فلو كان أورد النقود على موافقي النظرية المعتمدة في الحوزة ايضا، لكان كتابه أشمل وأنفع.

أما ما أشرت اليه في السؤال من ان بعض الباحثين قال بضرورة أن تناقش وثيقة القرآن تاريخياً، قبل الشروع في معالجة النص الديني هرمنيوطيقياً، فأنا أرى ان طرح هذا للنقاش لا يقلل من أهمية البحث، بل انه يعين على فهم القرآن فهماً عقلياً، وأقصد بالفهم العقلائي، الفهم الذي يلقي الضوء في الوقت ذاته على مقاصد القرآن ورسالته الدينية. من أين نطلق في دراستنا للقرآن والرسول، هل ندرس القرآن في ضوء شخصية النبي أم النبي في ضوء دراسة القرآن؟ دعني هنا أسرد لك واقعة لطيفة صادفتها قبل فترة. لي صديق رسام، ذهب ذات يوم الى معرض أقامه، وقد طلب مني أن أدون ملاحظاتي في سجل زوار المعرض. فأمسكت بالقلم وكتبت: "لا أدري هل أفهم اللوحات من خلال صاحبي، أم أفهم صاحبي من خلال لوحاته؟! الأمور تصبح أحياناً معقدة بعض الشيء بالنسبة لاشكالية النبي والقرآن، أتصور الأصح أن نبدأ بالنبي فنفهم القرآن من خلال شخصيته. والسبب ان القرآن ظاهرة جاء بها النبي إلينا، نحن الآن أمام إنسان يتحدث عن تجربة حصلت له وليس عن كتاب فقط. الكتاب في الحقيقة هو مجموع ما قال، أما التجربة فهي تتحدث عن موهبة إلهية. النبي يقول أنه ينطق بقدره ربانية. ولم يقل بأنه لم ينطق. من هنا يجب ان نطلق!

لدينا شواهد تاريخية دالة على ان المسلمين الأوائل انطلقوا من معرفتهم بالنبي. وكانوا يعتمدون عليه فيما يجب وفيما لا يجب. وفي القرآن دلالة على هذا المعنى. أما التعامل مع القرآن كسند أصلي في التعرف على الإسلام فذلك منوط بحقبة تاريخية جاءت لاحقاً (بعد موت النبي). ولكن كيف نفهم شخصية النبي ومن أين؟ الجواب: من خلال البيئة الجغرافية والاجتماعية التي عاش في كنفها، لأن كل عمل وكلام يبدر عن الشخص فهو يأتي في سياق cotext إنساني.

وعندما نريد أن ندرس أوضاع شخص ما في مجتمع معين، فلا بد أن نُؤشر على الأمور التي يقارعها ويعارضها في المجتمع بأقواله وأفعاله. ومن الواضح ان جلّ اهتمام النبي كان مركزاً على مقارعة ومعارضة ظاهرة عبادة الأوثان التي كانت العقيدة الدينية الرائجة آنذاك. فالعرب لم يكونوا بلا ديانة، بل ان الدين كان هو الإطار الحاضن للأعراف والعادات الاجتماعية العربية آنذاك. حتى ما يدعى بالجاهلية فهي نوع من أنواع الحياة الدينية، وليس كما يزعم «ايزوتسو» من أنها بمعنى عدم التدين بدين.

المجتمع العربي كان حافلاً بالمفردات الدينية، كالحج والصلاة وتقديم القرابين والعمل بالقصاص، وبشكل عام ما يسمى بـ cult، غايتها ان هذه القيم والاعتبارات كانت ملتصقة بعبادة الأوثان. كذلك القيم على صلة بالوثنية. وفي هكذا ظروف ينبري شخص أمي، لا من أهل العلم، ولا من أهل الفلسفة، لي طرح افكاراً وآراء جديدة وغريبة على الواقع الاجتماعي السائد. و(الأمي) الذي جاء القرآن على ذكره، ليس بمعنى الذي لا يعرف القراءة والكتابة، بل بمعنى انه لا ينتمي الى أي دين أو نحلة: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ»، الأميون من ليسوا من اهل الكتاب. من لا يمتلك رسالة سماوية وليس لديه رؤية كونية لعالم الوجود، لا دينية ولا معرفية. انه في مجتمع لا ينظر الى الأشياء نظرة كلية، على غرار ما كان يدعو اليه (كاسموس). انه نبي أمي في مجتمع جاهلي، يفهم الأشياء بما هي أشياء، ولا يكلف نفسه عناء صهرها في وعاء جامع. حتى القرآن الذي كان مرآة عاكسة ثقافة ذلك المجتمع، لم يعثر على مفردة واحدة يعبر بها عن العالم وفق نظرة (كاسموس) اليه. ولم يجد في نهاية

المطاف بدأ من اللجوء الى عبارة «كل شئ» كأقرب مفردة دالة على الشمولية، ومن ثم عرج على لغة الجزئيات، ليذكر السموات والأرضين والجبال والشمس والقمر... الخ.

في مجتمع كهذا يفتقر الى أبسط نظرة شمولية للكون، ينبري شخص ليدعي انه مارس تجربة دينية. ما هي المرآة العاكسة لهذه التجربة؟ الجواب: القرآن. اذن القرآن هو الوعاء الحاضن والعاكس لهذه التجربة النبوية.

○ يرى بعض الباحثين انه من اللازم العودة الى أقدم من هذه المرحلة، وعلينا أن نثبت أولاً أن هذا الكتاب يحتضن تجربة نبوية، أو ما يعبر عنه بوثيقة تاريخ النص. هل تؤيد هذا المنحى أم ان هذه مسألة فرعية؟

□ أعتقد ان موضوع صحة استناد القرآن لنبي الإسلام من عدم صحته، هو بحث فرعي، وذلك لأن النبوة بما هي نبوة تعدّ مبحثاً فرعياً في الاسلام، والمبحث الأصلي هو مسألة وجود الله ووحديته، والنبي ليس سوى طريق للفت انتباه الناس الى الله. اذا صح التعبير عنها بفكرة. المهم فكرة هذا الكتاب، ويجب أن ندرسها. اذا اتضح تبعاً لها تتضح سائر القضايا ومنها النبوة. أيبين لاحقاً كيف ان النبوة قضية فرعية.

○ إذن دعنا ننطلق لدراسة النص القرآني، كيف نفهم هذا النص؟

□ إن اعتمدنا الرأي القائل بأن فهم النص ممكن بأكثر من حالة، فسأشرح كيفية فهم النص.

ان مضمون التجربة الموجودة في هذا الكتاب ومفادها، هو ان جميع الخلائق والموجودات مرتبطة وجوداً وبقاءً وتحولاً بفعل الإله الواحد. فالكون يظهر في التجربة النبوية على هيئة مجموعة من الأفعال الإلهية، في حال ان الاعتقاد السائد في ذلك الوقت ان هذه الأشياء توجد وتتأثر بالأوثان، أو الدهر، او أي شئ آخر غير الله.

الموجود في هذا الكتاب محتوى تفسيري وليس اخبارياً. فإذا ورد فيه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» «أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» «وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ»

«يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» «مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً»، هذه الآيات وكثير غيرها، تمنح تفسيراً هياً لكل الحوادث الطبيعية والتاريخ، رغم غياب الرؤية الكونية فيها. هذه الأمور تفسر كأفعال إلهية، وليست مجرد جمل خبرية تحتل الصدق والكذب تلقى الى النبي ويقوم هو بتفسيرها، بل يُعطى إليه التفسير ذاته، يعطى إليه ما أسميه أنا الرؤية، وما يطلق عليه في اللغة الالمانية (blick) وهو محتوى التجربة النبوية. النبي يعيش عملية التفسير ذاتها. نبوته هي تجربة هذه العملية، ورسالته هي التعبير البياني عن نتائج هذه التجربة. ويمكن القول ان المحتوى الأساس لجميع السور المكية هو بيان هذه التجربة، او الـ«blick». أنا تأملت في هذه السور ولاحظت ان كل واحدة من السور المكية تنطوي على بضع آيات محورية، والباقي هو تفسيرات على النحو الذي سلفت الإشارة إليه. السماوات والارضون والأنعام تتجلى في هذا التفسير كأفعال إلهية منتسبة الى الخالق. إنها علامات ومظاهر القدرة الإلهية. إذا كانت التجربة للمظاهر، فإن جوهر هذه التجربة النبوية هو التفسير. والأمر ينسحب بالقدر نفسه على السور المدنية التي ستوسع في الحديث عنها.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال عن ماهية التفسير وحقيقته. فقد قلنا آنفاً ان التفسير يكون للأرض والسما والحيوان، وليس تفسيراً للعالم، فهذا النوع من التفسير الكوني العام لا وجود له، الحديث عن الأشياء «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ». لكن ما هي سعة «كل شئ»؟ هذا هو السؤال الأهم. والواقع ان التفسير لا بد ان يكون تفسير أرضية ما، فهو ليس فلسفة نظرية، انما هو مثل التحليل اللغوي الذي لا بد ان يستند الى جملة ما. التفسير لا ينهض الا على أساس واقعي عيني.

○ تعبير (كل شئ) الذي أشرت اليه، هل يعود الى عالم الظهور الذي يحيط بنا؟

□ هذه التعابير لاحقة، أي لا تدخل بالطبع في منظومة واحدة؛ السماء والأرض والنباتات والحيوانات وغيرها لا تشكل في هذا المنظور والتجربة عالماً واحداً. مضمون هذه التجربة لا يتعاطى مع وحدة كونية، ولا يحيل الأشياء الى شئ واحد وهو العالم أو الكون. وحدة السماء تعني وحدتها بحد ذاتها، أي إن لها وجوداً وحدانياً كما

الأرض والجبال، دون أن تندمج الأشياء ببعضها فتتحول الى شئ واحد.

○ التفسير الذي تقول انه أوحى الى النبي هل هو نوع نظرة للكون أو موقف محدد منها؟ هل الـ "blick" نمط خاص من الرؤية الكونية؟

□ ليس بمعنى انه يرى العالم وينظر اليه على هذا النحو، بل أعطي هذه النظرة والرؤية، بحيث تبدو جميع الأشياء شفافة بالنسبة اليه وتبدي عمّا وراءها دون حجب او تعتيم. وهذا هو معنى (الرمز)؛ ان يفقد الشئ قابليته للفهم والاكتناه ويتحول الى وسيلة وأداة لفهم شئ آخر، بخلاف (العلامة) التي لا تتمحض بالدلالة على الاشياء بل يمكن فهمها واكتناها بنفسها أيضاً، وان كانت تشير الى شئ آخر. ولذا ليس من الصحيح ان يترجم أو يفسر مصطلح (الآية) في القرآن بمعنى العلامة بل الرمز والمثال. التفسير يتعاطى دوماً مع أرضية محددة، والمحتوى التفسيري في القرآن ليس أوسع من المفهوم الكلي للأشياء المعروفة في ذلك الوقت وفي تلك البيئة.

ان الاختلاف بين دعوة النبي والحالة الوثنية السابقة على الدعوة، تكمن في أن النبي يهتم لأمر واحد وهو إحالة جميع الأشياء والأفعال والظواهر الموجودة أو المعقولة من أرض وسماء وانسان وجان وشيطان الى الله. ولما كانت ثمة عملية تفسير، والتفسير لا بدّ وأن يتلوّن بلون البيئة التي تحصل فيها عملية التفسير، فلا بدّ أن يأتي المحتوى التفسيري على ضوء ما موجود في حالة ثقافية سائدة في الجاهلية. لأن ما ينبى عنه النبي ليست قضايا خبرية تحتمل الصدق والكذب على غرار ما هو معروف في المنطق، وليس وارداً في خلد النبي أن يبين ما هو موجود وما هو غير موجود، حتى يطالب بدليل على صحة ادعائه، لأنه في الحقيقة لا يدعي شيئاً، وانما يقدم عرضاً انطباعياً عما رآه وعاشه من تجربة، وخلصتها إرجاع كل شئ وإحالته الى الله. القرآن يتناول مفردة الجن، دون أن يكون في وارد إثبات ان الجن موجودون أم لا، سياق الكلام شئ آخر، كأنه يريد أن يقول: الجن لو كان موجوداً فهو من الله، ولو كان يتصف بكذا، أو يفعل كذا، فان اتصافه وفعله منوط بالارادة الالهية المحيطة بكل

الأشياء. وهكذا الأمر بالنسبة لمسائل أخرى، كأن يقول القرآن بأننا خلقنا الإنسان من طين، أو مراحل نشأة الجنين. بينما حينما نلاحظ مراحل نشأة الجنين اليوم نراها مختلفة، وي طرح سؤال هل القرآن منسجم مع العلم أم لا؟ بينما الفكرة الجوهرية التي يرمي إليها القرآن من ذكر مراحل الجنين، هي ان هذه المراحل – كيفما كانت – فإن مردّها الى الله الذي لا إله الا هو. وهذا يعني ان ما جاء من تصوير لمراحل تكون الجنين في القرآن هو تقرير للانطباع الراسخ في ذهن عرب الجاهلية عن هذه العملية، وهو يريد أن يبين للعرب آنذاك ان نشأة الجنين – بالشكل الذي تعرفونه – هي فعل إلهي محض. وكذلك سائر الامور.

○ ما المقصود من الإحالة الى الله؟

□ المقصود بأن ذلك هو فعل الله ومن صنعه. في الماضي كان الناس يؤمنون بنظرية علمية، وفي نفس الوقت مؤمنين بالله، فمن الطبيعي ان يبادروا الى تفسير النظرية بشكل تؤول معه الظاهرة الى الله. وفيما بعد لو تبين بطلان هذه النظرية عملياً، فليس من حقنا ان نأتي ونحاسبهم على طريقتهم في التفسير، ولماذا اوصلوها لله. لأن المفروض ان الهدف الأصلي لأولئك المؤمنين، ليس إثبات صحة النظرية المعنية، بل إثبات عدم خروجها عن القدرة والفاعلية الالهية.

○ وما شأن الواقعية اذن؟

□ نصل إليها! ففيما يخص الظواهر الطبيعية كان الوضع على هذا المنوال. فكيفما كان الناس يتصورون الطبيعة يقول لهم بأن هذا لا يخرج عن دائرة الأمر الإلهي. والشئ نفسه يصدق مع الظواهر التاريخية. فهذه الحوادث أيضا تعتبر مظاهر لأفعال الهية، الله هو الذي يحيي ويميت، يهلك اقواماً ويستخلف آخرين، ويبعث الأنبياء. وعندما يتحدث الكتاب المقدس عن غرق فرعون في النيل، ليس الغرض من ذلك إثبات انه غرق أو لم يغرق، وأنه غرق في النيل أم في غيره، المهم ان هذه الحادثة بوصفها العالق في أذهان الناس مردّها الى الله. بالطبع سياق التعرض لهكذا أمور يأتي جازماً بدون تردد، فلا يقال في النص الديني ان هذه الواقعة على فرض وقوعها فهي

من الله، بل يقال ان فرعون قد غرق، وان الله هو الذي أغرقه.

وحتى في الموارد التي يبدو الحديث فيها وكأنه يتناول قضية فلسفية، اذا دققنا فيها سوف نرى انها ليست قضية فلسفية بل هي أيضا قضية تفسيرية. من قبيل الآيات القرآنية القائلة: «وَكُلُّ انْسانٍ الزَّمَانُ طَائِرُهُ فِى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا» و«وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادًا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ». فقد قيل ان هذه الآيات تتضمن معاني فلسفية، لكن بالتمعن في مضامينها يبدو الأمر مغايراً. ففي جميع هذه الموارد، يكون المراد الأصلي هو بيان حقيقة ان كل الأشياء مردّها الى الله.

كذلك نرى في القرآن «هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» البعض اعتقد ان المراد منها تجسم الاعمال، وهي قضية فلسفية. لكن اذا تمعنا فيها جيدا نراها تريد ان تقول بأن الذي يجازي ويحاسب هو الله. وكذلك الآية الكريمة «وكل انسان الزمناه ...» ايضا لا تبين قضية فلسفية، بل ان شخصا ما يبيّن أفعاله، وهو الله هنا.

وفي ضوء ما مرّ، فإن جميع الآيات التي يبدو لأول وهلة انها تتعرض لمسائل فلسفية، وتحاول إدراج الأشياء والظواهر في منظومة العلة والمعلولات، هي في الحقيقة لا تفعل شيئاً سوى ربط هذه الأشياء والظواهر بفعل الله، بعيداً عن الخوض في حسابات نظام العلة والمعلول. لأن الأمور جميعاً تنسب لشخص محدد.

○ هل هذا الكلام وارد في شأن المعاد ويوم القيامة ايضا؟

□ نعم. فالمعاد لم يرد في القرآن على هيئة قضايا خبرية تعكس واقعاً معيناً. المعاد نوع رؤية وتفسير للإنسان بذاته؛ ذلك المخلوق الذي خلقه الله من التراب وأودع فيه الحياة. فالمحتوى تفسيري، مهما كان شكل البيان، لأنه قد يتضمن نوعاً من الكناية. وأمثله كثيرة في القرآن وغيره. فربما يلقي المرء جملة بصيغة الأمر ولكن هدفه الرجاء. قد يأمر المرء ابنه الصغير "أمشي"، فظاهر كلامه صيغة الأمر، ولكن في الواقع يتمنى انه يمشي. او الاستفهام الاستنكاري، ظاهره استفهام ولكن واقعه انكار.

وثمة آيات في القرآن تصور احدهم يخاطب الانسان من فوق. بعضها يبدأ بلفظة (قل) وهي من الآيات التي تثير جدلاً كلامياً وتفسيرياً. ليس من المهم شكل القضية،

ومن هو الذي يخاطب من فوق. قد يكون محتوى التجربة أن احدا ما يتكلم من فوق. محتوى التجربة هو المهم. ما هو محتوى التجربة؟ الجواب ان المحتوى هو التأكيد على وجود الذات الإلهية، القدرة على التصرف بكل الكائنات، كما يتصرف الرجل بقطعة من الشمع بين يديه. وهذا هو التسليم بحد ذاته. وفي الغالب هذه التجربة على شكل انذار وتبشير. لو كانت التجربة تفضي الى هكذا قناعات فلا محيص من الشعور بالتسليم التام. لن يكون اذن هناك مجال للحديث عن محتوى معرفي ألقى في روع النبي وطلب منه ان يقوم بإبلاغه الى الناس. الذي ألقى في روع النبي هو الرؤية ذاتها، وليس قضايا خبرية تحتمل وصفها بالصدق والكذب. من هنا فإن النص القرآني يتعاطى مع كل ما ورد فيه على أنه آية من آيات الله. ومحتوى التجربة هو رؤية جميع الاشياء كآية، لأنها في الواقع عبارة عن مرايا شفافة "transparent" تعكس ما وراءها، دون أدنى تدخل أو تغيير. وعندما يقول النبي: «يسبح الله ما في السماوات وما في الأرض» فهو لا يريد إخبارنا بشئ كنا لا نعلم به، بل يشاهد السماوات والأرض حقيقة تسبح. وكذلك حينما يقول: «أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» محتوى تجربة النبي هو يرى الله حقيقة يخرج النبتة من البذرة. او حينما يقول «أَأْمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ» ليس الموضوع هو خسف الأرض حتى نناقش فيه هل تخسف او لا تخسف؟ او حينما يتكلم عن السماء «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» ليس الموضوع ان السماء لها عمد غير مرئي أم لا؟ في تلك الثقافة كان لها أعمدة غير مرئية. لمن نرجع هذه الأعمدة؟ الطبيعة؟ هل يجب أن ننظر لها نظرة دنيوية، نحللها تحليلا فلسفيا، أو نرجعها الى الله؟ على هذا النسق ترى الحوادث كآيات وكمرايا شفافة. وحتى مقاطع القرآن أيضا تسمى آية، أي رمزا ومانارا. نفس هذه التجربة أيضا بالنسبة للنبي آية. أي هو واقف تماما بأن هذه التجربة تحيل الى فرد ليس جميعه في قبضته. وهذا معنى الرمز، أي المشار اليه ليس جميعه في قبضته.

○ هل يمكن ان يخطئ النبي في رؤيته هذه أم لا؟

□ في ضوء ما قلته آنفاً، لنطرح السؤال بصيغة ثانية: ما الذي جاء به النبي اليانا، ماذا يريد منا؟ وماذا يقدم لنا؟ الجواب انه يعرض علينا تجربة حصلت له، ورؤية

حصل عليها من خلال هذه التجربة، وهذه التجربة مقدسة بالنسبة اليه، وبالتالي هو يقول: هذه تجربتي بين أيديكم، تفضلوا وانظروا للعالم من خلالها، هذه طريقتي لفهم الوجود، خذوها واستفيدوا منها. فهي ليست سوى طريقة للوصول الى كنه العالم وحقيقة الكون، وليس لها موضوعية بحد ذاتها، طريقة لفهم الكون، وأنا أرى الكون من خلالها مختزلاً في شئ واحد وهو الله. (لا إله الا الله) اسلوب لفهم عالم الوجود وليست قضية خبرية تقبل الصدق والكذب.

○ حينما يقول (الله موجود)، أليس لهذا الكلام بعد معرفي ميثافيزيقي؟

□ لا يريد أن يبين قضية تحتمل الصدق والكذب. يقول أنا أرى العالم بهذه الطريقة، على طريقة الشاعر جلال الدين الرومي، حين يقول: «هو الذي سكن مدينة قلبي، فإلى أين أسافر؟ هو الذي استقر في صدفة العين، فإلام أنظر؟». النبي ينبئ عما يجول في خاطره وفي صميم قلبه، ولأنه متأثر جداً بذلك، فهو يصبّ تعابيره في صورة بشائر وانذارات. فهو لا يفسر لنا امراً حتى نطالبه بدليل على صحة التفسير. جلّ ما يقوله: هذا تفسير ورواية خاصة للكون ألهمت إليّ، وأنا أضعها بين أيديكم كما هي. فلا مجال أن نتساءل هل ما شاهدته عين التفسير أم غيره؟ غاية ما نستطيع قوله هو: هل اننا أيضاً نتمكن أن نشاهد نفس الصورة أم لا؟ هو يريد أن يشاهد الآخرين أيضاً بهذه الطريقة. لكن لا يصر على أن الآخرين أيضاً يجب أن يشاهدوا بنفس الطريقة، بل هذه إحدى الطرق. ولو كان ثمة من يسلك طريقاً آخر للتعاطي مع الله، فذلك له، ولا حزاة في ذلك أبداً. المهم ان ينتج ذلك ويفيد في الوصول الى المقصود. انه يعرض علينا طريقته واسلوبه في معرفة الله ومشاهدة العالم، ومفادها ان كل شئ آية لله ومظهرها له. ليس موضوعنا هو اتباع النبي كي يطالبنا احد ان نثبت صدقه، بل كما لو يحكي لنا شخص تجربته الحسية، فإما نقبلها منه او لا.

○ دعنا نقارب المسألة من زاوية أخرى: إن المنهج الكانطي - الديكارتي (على الأقل

في صورته الكلاسيكية) مبنّ على التفكيك بين الذات والمظهر، ثمة موضوع ذاتي وانطباعات معرفية عن هذا الموضوع، وأحدهما غير الآخر. وللفاعل المعرفي

مجموعة معتقدات "set of blief" وهي المقومة لمعرفة ما يدور حوله، وهذه المعتقدات تشكل أحكاماً وقضايا "propositions". والقول مثلاً: (أنني أعلم أن هناك خمس برتقالات في الإناء) تمثل جزءاً من هذه الاعتقادات المعرفية، وهي تحتمل الصدق والكذب حسب بيانكم. ها هنا يمكن الحديث عن صدق وكذب هذه القضية والسؤال عن مدى حجيتها من الناحية المعرفية، وذلك لوجود مسافة تتوسط ما بين الفاعل المعرفي والأشياء التي تعلق بها معرفته. والفلسفة الظاهرية التي بدأت مع هوسرل وبلغت أوجها مع هايدجر - على رأي البعض - لا تنطلق من منطلق الموضوع المنفصل عن ما يبدو عليه في الظاهر، بل الذات والموضوع في نطاقها المعرفي، ولا مجال هنا للتفكيك بين الذات والمظهر لأنه غير وارد أصلاً، وبالتالي لا معنى للحديث عن الصدق والكذب والحجية وعدمها. ويدور الحديث بدلاً عن ذلك عن الشروط التي توجب فهم الفاعل المعرفي أو العلمي لما يحصل حوله من حوادث وأشياء. المحور في هذه العملية هو (الفهم "Understanding" والصدق والكذب فرع للفهم ومتوقف عليه. واعتقد ان ما تفضلتم به حول كيفية تعامل النبي مع العالم المحيط به، ينسجم أكثر مع هذه الرؤية الثانية؟!

□ الانبساط في الوجود، ولكن لا بالمعنى الاصطلاحي الجديد.

○ هنا أيضاً يبدو ان السؤال عن الصدق والكذب وارد ومهم، ففي هذا النظام يمكن التطرق الى موضوع الاختلاف في التجارب والأفهام الناجمة عنها، أليس بوسعنا التساؤل عن امكانية المقارنة بين التجربة المحمدية والتجربة العيسوية؟ ام ان هذا السؤال مما لا وجه له؟ ولو كان الأمر كذلك، ما هي الآثار واللوازم التي تترتب على ذلك؟ في ظل هذا الكلام لماذا لا تقبل دعوى مسيلمة الكذاب، الذي يعتقد المسلمون بأنه كذاب، وتقبل دعوى النبي محمد فقط؟ ألا يندرج هذا الرأي في عداد الآراء التي تصاغ بعد وقوع الحدث "post hoc explanation" وعلى ضوء ما سلكه المسلمون من طريق بالفعل؟

□ على أي حال، ليست المسألة الأساس هي إثبات نبوة شخص، ومن يكون نبياً ومن لا يكون، بل جوهر الموضوع ان شخصاً دعانا الى الله، واقترح علينا طريقة لمعرفة والوصول اليه، هذا هو الجانب الأهم في الموضوع، والذي يؤثر في سائر القضايا. بمعنى كيف يمكننا اليوم الاعتقاد بالله. وباختصار: نبوة نبي الإسلام أمر طريقي لا موضوعي. ففي ظروف خاصة وحيث لا يوجد إيمان بوحدانية الله، ظهر شخص كانت له تجربة ذاتية، تجرد له العالم من خلالها، فذاق طعم الوحدانية الإلهية، ومن ثم أشهد الناس على ما رآه، وأخبرهم بتفاصيل التجربة التي عاشها، ودعاهم عيش هذه التجربة، وعند هذا الحد انتهت رسالته، وأدى ما عليه من وظيفة ومهام. وهذا هو الذي حدث بالفعل، إذ كانت القضية والههم الأكبر لدى المسلمين من بعد النبي هو الله وحقيقة وجوده وما يترتب على هذا الوجود، وعلى هذا قامت مباحث علم الكلام.

○ ما هي العلاقة والنسبة بين " الوجود والعدم " و " الصدق والكذب " هنا؟

□ كلاً فهذه مشكلتنا نحن، يأتينا شخص فيعرض علينا فكرة وجود الإله، ومن ثم نتخلق لنا مسائل وأبحاثاً فلسفية وعرفانية. لا أدعو الى حظر علم الكلام، انما اقول ان الحجية المعرفية للوحي لا موضوعية لها.

○ ولكن هذا الموضوع أثير أولاً بين المسيحيين، فهل من الصحيح برأيك تعميم هذه

المسألة على هذا النحو الى التجربة النبوية لرسول الاسلام؟

□ كلاً، فحكاية عيسى التي يرويها الإنجيل تختلف عن حكاية التجربة النبوية الواردة في القرآن. الإنجيل عبر عن عيسى بالإله، وان الله ظهر في التاريخ. الموضوع هو "التجسد". ومن هناك نشأت تاريخياً فكرة (التجسد)، والتي أوقعت المسيحية لاحقاً في مأزق كلامي، المسيحيون يعتقدون ان عيسى طرح نوعاً ثالثاً من أنواع المعرفة، لا هي عقلية ولا هي حسية تجريبية، بل هي معرفة وحيانية. ظهر الله في التاريخ وأخبر عن نفسه بأنه تمام الحقيقة. محور المسيحية هو ان عيسى هو الحقيقة. وهذه العقيدة استتبعت أموراً كثيرة.

النوع الثالث من المعرفة، وهي المعرفة الوحيانية من أين جاءت وما هو مصدر حجيتها؟ تعلمون ان نقد الكتاب المقدس تم في الغالب من قبل المؤمنين به. بغرض العبور من ظواهر الكتاب ونقده تاريخياً وصولاً الى هذا النوع الثالث من انواع المعرفة، التي كانوا يؤمنون بوجودها.

○ الظاهر انهم لم ينجحوا حتى في ذلك...

□ أجل، أدركوا لاحقاً أن لا سبيل الى هذا النوع من المعرفة عبر النقد التاريخي. وعلى أي حال فإن لفظة (الله) في المسيحية تتضمن معنىً غير المعنى الموجود في القرآن. كلمة الله المسيحية تأتي بمعنى كلام الله نفسه الذي كان على هيئة عيسى المسيح. ما يقوله المسيح يخرج من بين شفتي الله. فلو كان لله شفتان لكان تحدث بهما، وما يصدر من شفتين إلهيتين لا ينتمي - عند المسيحيين - لا الى المعرفة العقلانية ولا الى المعرفة الحسية بل الى المعرفة الوحيانية. كل هذه المآزق والمشاكل العقائدية نشأت بين المسيحيين جراء ايمانهم بفكرة التجسد، التي لولاها لتحرر الكلام المسيحي من قيود وأعباء كثيرة. والتجسد بهذا المعنى لم يطرح في الإسلام بأي وجه من الوجوه. ولم يدع أحد بأن ما يخرج من شفتي أحد، هو يخرج من شفتي الله. ولم يدع أحد هذا الأمر عن نبي الإسلام اطلاقاً. ومن هنا واجهنا هذه المفارقة التاريخية، فوجد ان عيسى حتى بعد (موته) ظلّ هو المحور في الديانة المسيحية، بخلاف المسلمين فبعد موت النبي محمد، تمحورت الديانة الاسلامية حول محور واحد هو القرآن. مضافاً الى ما مرّ، فإن طريقة تعاطي عيسى مع مفهوم الله بين بني اسرائيل يختلف كلياً عن طريق تعاطي النبي مع هذا المفهوم بين مشركي مكة. بنو اسرائيل كانوا مؤمنين بالله، وحينما تكلم عيسى لهم عن الله، وزعم انه الحق، بدر الى اذهانهم السؤال: هل ان الله حقيقة يتكلم؟ ومن هنا يطرح التساؤل المشروع حول مدى حجية قول عيسى وصحة الاعتماد عليه، فهو لا يطرح أصل مسألة وجود الله، لأن وجوده هناك مفروغ عنه. هو يقول لهم بأن الله الذي تؤمنون بوجوده هو أنا الذي أتكلم. ويشير ذلك كثيراً من القضايا. اما على صعيد الدعوة الاسلامية، فالأمر مختلف، فالنبي كان بصدد طرح أصل مسألة الله. في البيئة الوثنية كان الله غائباً. فما طرحه النبي في الحقيقة

أصل قضية الله، لا كونه مبعوثاً عنه. وهذا هو ما أعنيه بطريقتي نبوة محمد. فالنبي لفت أنظار العرب الى وجود الله، لا الى كونه مرسلًا من الله، وبين القضيتين فرق كبير.

○ الإشارة الى الله والدلالة عليه تستلزم نوعاً من النيابة والتمثيل ولو بالتبع؟

□ ربما! ولكن الظاهر ان المناخ آنذاك كان يفتقر الى التوحيد بالمرة. مراجعة آيات القرآن تكشف انه يتعاطى مع بيئة تغيب فيها الفكرة الالهية غياباً مطلقاً، ومن هنا فإن النبي محمداً طرح قضية الألوهية الواحدة وكونه طريقاً الى تلمس هذا المفهوم.

○ فما رأيك إذن بآيات مثل «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، و«ليس كمثل

شيء». كيف نفهم هذه الآيات في ضوء الرؤية التي تطرحها؟

□ «هو» التي جاءت أول الكلام، هل تدل على الهيمنة الالهية الشاملة والمطلقة؟

○ ألا ترون أنها قضية خبرية قابلة للتصديق أو التكذيب؟

□ كلاً، ففي بيئة يغيب فيها مفهوم الإله الواحد؛ حينما يجري الحديث عن "ظاهر" و"باطن" و"أول" و"آخر"، فالهدف هو تفسير العالم دون شك، ولا معنى لأن يقال "أول" و"آخر" بمعنى الإخبار في حال ان "هو" بنفسها مازالت غير ثابتة وغير معترف بها لدى المخاطب. لو كان الكلام فلسفياً، يمكن اعتباره إخباراً عن الواقع. النبي كان يتكلم في بيئة لا تعرف من "هو"، فيجب ان يدلهم أولاً على "هو". افترضوا انني ذهبت لليابان واشترت من هناك شيئاً ثميناً. أتكلم أحياناً مع المخاطب عن جنسه وقيمه وكيفية صناعته و... إلخ. هنا أريد إثبات أمر يحتمل الصدق والكذب. لكن أرى أنكم دخلتم الغرفة ولم تلتفتوا لوجود هذا الشيء الجميل. أريدك ان تلتفت لوجوده فأقول لك: ألا ترى هذا؟ هنا ليس موضوعنا الصدق والكذب، بل أريد لفت نظرك، وأعطيك رؤية.

○ هل أنت تنبهنا لهذا الشيء أم يلقي اليك؟ بعبارة أخرى، في قصة التفسير، هل

النبي نفسه يلقي هذا التفسير؟

□ كلاً، ليس من جانبه. حينما يتراءى لشخص فهو ليس منه.

○ لماذا؟

□ اسمح لي أذكر لك مثالا. نظم الشعر والشاعرية تشبه النبوة كثيرا. النبوة والوحي في أفق قريب من الشاعرية. على سبيل المثال حينما أصبحت السماء رمزا وآية للشاعر الفارسي حافظ الشيرازي، ينقل هذه التجربة ويقول:

○ ما هذا السقف البسيط المرتفع الملون؟

□ لا يوجد عارف في العالم يعلم بهذا اللغز؛ النبي لم يكن بصدد اثبات نبوته، والمنكرون أيضاً لم يكن همهم من الإنكار هو نكران نبوة محمد بعد التسليم بأصل الإلهية، بل إنهم ينكرون الإله الذي يتكلم عنه محمد من الأساس. لست "نبيا" يعني لم تخض تجربة وتكذب في ادعائك. وما تقوله أما أساطير الأولين أو شعر أو أنت مجنون. هؤلاء لم يقولوا للنبي ان الله لم يبعثك، لأنهم لم يقرّوا أساسا بإله كهذا. بينما منكرو عيسى لم يقولوا له بأنك مجنون أو ساحر! بل قالوا لست من قبله. انت لست المسيح. وهذان أمران مختلفان عن بعضهما. لهذا في الصدر الأول من الكلام الإسلامي كان همُّ المتكلمين مصروفا لاثبات وجود الله نفسه. وفي مرحلة تالية ومن خلال التعاطي مع المسيحية ظهر المعتزلة وغيرهم وطرح قضية اثبات النبوة. لم يتطرق القاضي عبد الجبار المعتزلي لأدلة النبوة في كتابه. كذلك بحث في القرآن ولم أجد شيئا في هذا الخصوص. حتى بعد رحيل النبي، قضية المسلمين الأولى وخاصة العرفاء والفلاسفة منهم، كانت الخالق.

○ ماذا عن العرفاء، هل قضيتهم المحورية الخالق أيضا؟ ألا شأن لهم بموضوع النبوة، وإذا كان الامر كذلك فلماذا يعير عرفاء من قبيل جلال الدين الرومي، أو الشيخ محمود الشبستري التقديس والاحترام لمقام النبي، ويسمون سلطان البشر، ويفخرون بأنهم واكبوا الأنبياء وشابهوهم بصفة الاحساس الوجداني بالله؟

□ نعم، كان يوجد تنوع. قضية "الله" طرحت أعم من التجارب الشخصية وعلى هامش التجربة النبوية. في "طفيلية" التجربة النبوية أيضا كان الله مطروحا لا النبي. يعني كل هذا كان له الطريقية بالنسبة لهم حتى يجربوا الله لا النبي.

○ ماذا عن المسيحية، أليس المقصود النهائي فيها هو الله؟

□ كلاً! فالديانة المسيحية تتمحور حول المسيح، وهو المقصود. وفي حالة كهذه فإن المشكلة تبقى قائمة ليس على الصعيد الفقهي فحسب بل على الصعيد العرفاني كذلك. سوف ابين لاحقاً بأن الفقهاء غيروا المسألة في الأحكام. فعلى غرار هذا الرأي، لدي رأي في الأحكام أيضاً، وهي ناظرة الى حقيقة محددة وتبين حكمها. لم يكن النبي ينظر للأمور عبر السماوات. التصور السائد هو أن النبي ينظر من الميتافيزيقيا، ويشرف على كل شيء، ويقول هذا الخبر المحتمل للصدق او الكذب عن العالم، وهذا عن الشجرة و... الخ. هذا تفسير اكتشفه العرفاء فيما بعد. التفسير ليس اكتشافاً من النبوة بل رؤية من النبوة. العرفاء قدموا تفسيراً اكتشافياً وقالوا ما كان عند النبي هو اكتشاف. الاكتشاف هو إنجلاء العالم الخفي الغيبي على النبي. هذا غير ما أتكلم عنه أنا. أنا أتصور ان هذا العالم، هذه السماء، هذه الأرض أصبحت شفافة بالنسبة له. هاتان نظرتان مختلفتان لمقولة النبوة.

○ يقول فيتغنشتاين أنا لست متديناً، لكن لا أستطيع أن لا أنظر للعالم من منظور ديني. أي يمكن أن تكون للفرد رؤية دينية دون أن تكون له نظرة وجودية. الى أي حد تنسجم هذه النظرة الوجودية الأقلية للدين والنصوص الدينية مع ما تطرحونه؟

□ هنا تطرح مسألتان. مرة تسألون هل يوجد علم الوجود في القرآن أم لا؟ ومرة أخرى تسألون هل كان للنبي نظرة وجودية أم لا؟ ليس بحثنا عن النبي هل كانت لديه نظرة وجودية أم لا. نحن نتكلم عن ما هو موجود في هذا الكتاب. يمكن رؤية هذا الكتاب بهذه الطريقة. ومن خلال هذا الكتاب يمكن رؤية النبي كما يلي. الكلام عن نظرة النبي الوجودية ليست موضوعنا. كلامنا هو ان القرآن لا يتكلم عن علم الوجود "أونطولوجياً" بل هو يحكي أفعال الله. وفيما بعد ظهرت الفلسفة بين المسلمين وأصبحت لديهم نظرة وجودية.

○ ما معنى عبارة "الله موجود"؟

□ لا توجد عبارة واحدة في القرآن تقول "الله موجود". جميعها إشارة وإشارة الى مكان ما. كما لو أن أحدا كان جالسا هنا، وأنتم تشيرون الى جميع الجهات وتقولون جميعه يعود اليه. ليس الأمر كما انه لا توجد اي آية انطولوجية، لكن الخطاب الأصلي هو رؤية.

○ إذا النبوة تعني أنا أرى العالم هكذا، وهذه رؤيتي؟

□ كلا، فيها رسالة أيضا. هو مبعوث ومرسل.

○ لكن يبدو اننا هنا لا نستطيع أن نستفيد من البعثة بمعناها التقليدي؟

□ البعثة بمعناها التقليدي تتضمن التحفيز. لماذا كانوا يقولون للنبي مجنون؟ يجب ان يكونوا قد شاهدوا علائم أو قرائن أو مشتركات جعلوها القرينة لنعته بالجنون. كانوا يصفونه بالمجنون لأنه كان يبذل جهده في هذا السبيل بتحفيز عال. في هذا الاندفاع لا يوجد انطولوجيا. هذه أمور صغناها نحن المسلمين فيما بعد. لأننا لا نملك ذلك الاندفاع والتحفيز. الجنون هو تجربة الاستسلام والانصياع للآخر. نحن مسخرون ومستسلمون لشخص يدير العالم كيفما يريد. لا يجوز أن نقاوم ويجب أن نستسلم له. كما كان جلال الدين الرومي يقول من أي اتجاه يأتي الموج يجب الذهاب معه وعدم مقاومته، لأن العالم هو كذلك.

○ كيف يمكن التوفيق بين هذه الرؤية التجريبية لموضوع الوحي وبين اصدار

الأحكام الإجتماعية والعبادية؟

□ الواقع كما أن النبي في رؤيته هذه للكون والعالم كان ينظر للأرضية والسياق ويرى العالم من خلال هذه الأشياء. في مواجهة الأمور الإجتماعية، أيضا لم يكن ينظر لها من أعلى السماوات. أي كان ينظر لنفس هذه القضايا الإجتماعية وهؤلاء البشر. قضية الأحكام طُرحت في المدينة. كانت القضية، وجوب التسليم لله الواحد، فبدل عبادة الاصنام، يجب أن نعبد الله الواحد. بدل الحج الوثني يجب أن نحج حجا مسلما. الحج، الطواف، الحلال، الحرام، القصاص، قطع يد السارق و... ، جميعها كانت قبل الاسلام، ولها معنى غير ديني. النبي وجه جميع هذه الأمور نحو الله. الحج لله، الطواف

لله، الصلاة لله، الصوم لله، ذبح الحيوانات لله، و... الخ. في الأحكام العبادية القضية واضحة جدا وكانت ناظرة للأرضية الموجودة آنذاك.

○ يعني هذه الأحكام بنفسها ليس لها موضوعية عند النبي؟

□ نعم.

○ وما هو رأيك بالمعاملات والأحكام الاجتماعية؟

□ تجربة النبي كانت تقول له بأن الله يدير العالم بالعدل. وجاء في آيات القرآن بأن الله لا يظلم أحدا، جميع أعماله تتصف بالعدل. يطرح النبي هذا العدل في الحياة الاجتماعية أيضا، لأن التسليم في الحياة الاجتماعية ليس سوى الإنسجام مع ذلك العدل الذي يدير الله العالم به. ولهذا السبب أينما تطرق لحكم شرعي يخص الإرث أو الأسرة، أو المرأة، أو الابن، في خاتمة الحكم يقول هذا أقرب للعدل أو التقوى أو الإحسان وأمثالها. أي ان جميع هذه الأحكام معللة. الأحكام لم ترد على صيغة أمر من أحد والمخاطب يجب أن يعمل بها. هذه الأحكام ترد في هذا السياق، لأن حركة العالم كذلك، فأموركم أيضا يجب أن تكون وفق العدل. القضية كانت كذلك. ولم يكن النبي ينظر للأمور من أعلى، بل ينظر لهذه الوقائع الموجودة. ولهذا بين كل ما كان مقتضى العدل والتقوى والفضيلة الأخلاقية في ذلك الحين. قانون الإرث الذي كان ناظرا للواقع الاقتصادي آنذاك، يؤمن العدل أو الفضيلة الأخلاقية في ذلك المجتمع. وهذا أيضا في الحقيقة له هوية تفسيرية. وأساسا لا نرى في القرآن تعبير القانون، بدلا منه يوجد تعبير الحكم، وهذا التعبير دخل الفقه لاحقا. والمراد بالحكم، القضاء. اين يستخدم الحكم؟ حينما نواجه حالة معقدة لا نعرف كيف نحلها. أحكام الرسول الشرعية، نوع من الحكم والقضاء. أي في خصوص تلك القضايا التي حدثت، ونظرا لتلك الظروف التي كانت قائمة، كان يقول إعملوا كذا، فإن فعلتم هذا كان عدلا، أي كان يحدد مصداقا للعدل. لم يدع النبي أبدا بأنه يقنن لكل البشرية، بل التعبير كان الحكم: الحكم الشرعي. اكرر، هذا ايضا كان تفسيرا. أي حينما يقول شخص ان في مثل هذه الظروف العدل يقتضي كذا حكم، في الحقيقة قدم تفسيرا.

التلفيق بين أمرين. اعتبار أصل العدالة، وتحديد مصداقها في قضية معينة، هذا هو عين التفسير. إضافة للأحكام، حتى ما عبر عنه العرفاء بالمقامات، من قبيل الدعاء، التوكل، الرضا، التوبة و... الخ، لم تستخدم في القرآن بالمعنى الفلسفي أو العرفاني.

○ لو دققنا في معنى الصبر والتوكل والرضا، ماذا تعني هذه المفاهيم؟

□ حينما يتكلم شخص عن الرضا، يعني الرضا عن عمل فرد ما. وحينما يتوب، يتوب لشخص ما. وكذلك جميع ما يطرح في العرفان تحت عنوان المقامات، ورد في القرآن في بيان ردة فعل الإنسان أمام الله سبحانه وتعالى. أي، شكل من أشكال اتخاذ الموقف وتحديد الجهة. على هذا ليست قضيتنا اليوم نحن المسلمين انه كيف نربط الثابت بالمتغير، كما كان يقول محمد إقبال. ولا كيف نثبت الحجية المعرفية للوحي. مسألتنا هي هل نستطيع أن نرى العالم إلهيا؟ واذا لم نتمكن، ما هو الطريق الآخر لله؟ الإله الذي بشر به نبي الاسلام واستحضره في حقبة تاريخية، وخلق دينا بذلك، هذا الإله ماذا يعني لنا اليوم؟ من هو؟ كنت أتحدث يوما مع قس، كان يقول في يوم ما كانت القضية هل يمكن الاعتقاد برب؟ لكن قضيتنا اليوم ما هو الرب؟ ومن هو؟ كيف يمكن تصوره؟ ليس السؤال هل يجوز الاعتقاد به أم لا؟ القضية هي هل يمكننا اليوم الحديث عن الله؟ هل كلامنا هذا له معنى؟ أتصور انه اذا أريد انشاء كلام جديد بين المسلمين، يجب ان يكون عن هذه القضية. علم كلام يحدد لنا، ان كنا في الماضي نتحدث عن الله، هل يمكننا اليوم ايضا التحدث بنفس الأسلوب، أم لا؟ لا أن نؤسس علم كلام لكي يربط بين الثابت والمتغير.

○ هل نستطيع أن نلخص تأملاتك الأخيرة في كلمة واحدة ونقول: النص هو

تفسير؟

□ نعم، محتوى النص تماما محتوى تفسيري.

○ هل يوجد طريق لمقارنة هذا التفسير بالتفسير المتعارفة؟

□ هذا الكلام لا علاقة له بتفسير النص. تتكلم عن امر آخر هو أيضا مهم في

محله. طبعاً القضية الأساسية هي اننا يمكن أن نرى العالم بهذه الطريقة أو تلك؟

○ طيب، اذا طرح هذا السؤال، أي التفسيرين يجب أن نختار ولماذا؟

□ نعم، يجب الكلام عن تفضيل أحدهما وسببه.

○ كيف نقيّم هذه المعايير بالنسبة لشخص آخر ينظر للأمر بطريقة مختلفة؟ هل

الحق مع صادق هدايت، الشاعر الفارسي، الذي يرى العالم صما بكما، أو العرفاء الذين - تأسواً بنبي الاسلام - رأوا العالم حيا ذا شعور وإرادة وفيه نفحة قدسية؟

□ لاحظوا بأن هذه الأمور لا يمكن حلها بمقولة التصديق والتكذيب. يجب

الحديث عن معقوليتها.

○ اذا توصلنا أن كليهما معقولان، في هذه الحالة ماذا يجب أن نفعل؟

□ نعم، اذا وصلنا الى هذه النتيجة، نعمل بالقاعدة التي تقول: عيسى على دينه

وموسى على دينه. أي التعددية الدينية. فأنا قد أبين الأمر بشكل، بعد سماع بياني تعطوني الحق بأن أرى العالم على طريقتي، وان كنتم لا ترون الأمر كذلك.

○ لكن هذه نظرة أقلية.

□ لا ضير في ذلك. كونكم تعطوني الحق في ذلك هو يكفيني. كما لو يغدق

علي أحد بحنان ورأفة. وأنا أغرق في حبه. تسألوني لماذا تحبه كل هذه المحبة؟

أشرح لكم سيرته معي. تعطوني الحق في حبه. هذا يسمى المعقولية. غاية الأمر أن

نصل الى المعقولية والمقبولية. وعلى أي حال يبدو أن قضية الله تجاوزت الكلام عن

الاعتقاد بها أو عدم الاعتقاد.

○ نشرك على هذا الحوار. طرحت قضايا جديدة ومهمة لم تنطرق لها في كتاباتك

الماضية.

□ أنا أيضا أشكركم. وآمل أن يشارك أهل العلم في هذا الحوار ويبينوا آراءهم

وملاحظاتهم. سوف أكتب دراسة موسعة حول القضايا التي وردت في هذا الحوار،

تحت عنوان "القراءة النبوية للعالم". ان كانت إبهامات في هذا الحوار أحلّها هناك.

ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان نظرية القبض والبسط أنموذجا

د. إيمان المخينيني*

تخطيط العمل:

-مقدمة

1- الحقيقة في التصورين الميتافيزيقي والسلفي:

1-1 في خاصيتي الإطلاق والتعالي

2-1 في خاصيتي السكون والثبات

2- الحقيقة في نظرية القبض والبسط

2-1 في استشكال مفهوم الحقيقة الدينية

2-1-1 وهم التطابق

2-1-2 المغالطة المعرفية والوجودية

2-2 شرط النسبية في نظرية القبض والبسط

2-2-1 الواقعية المعقدة

* - باحثة وأستاذة جامعية تونسية.

2-2-2 التفاعل المعرفي الحركي

3-2 ماهية الحقيقة من الديمومة إلى الصيرورة

4-2 ملاحظات تقويمية

خاتمة

المقدمة:

إنّ فرضية هذا البحث الرئيسة إقرار بوجاهة قول نيتشة: "ليس ثمة حقائق إنّما هناك فقط تأويلات". ويستتبع ذلك القول إنّ كلّ ادّعاء بتقديم حقيقة شيء ما أو معنى ما لا يعدو أن يكون زيفا باطلا أو وهما كاذبا. وينعكس ذلك على كلّ مجالات المعرفة الإنسانية. إلا أننا نرى أنّه إذا كان الخوض في ماهية الحقيقة في مجال الإنسانيات الحديثة عموما يمثل مسألة إشكالية، فإنّ التفكير في حدّها وأبعاد طرحها في مجال المعرفة الدينيّة خصوصا يفوق مجال الإنسانيات العامّ دقّة وصعوبة وإرباكا. فليس بالإمكان البتّ في مفهوم الحقيقة ولا ادّعاء امتلاكها خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بالحقيقة الدينيّة تحديدا. لأجل ذلك عددناها نقطة إشكال حاسمة، من الضّرورة بمكان الاحتراز من البتّ فيها ومن توهم تقديم إجابة جازمة عن أسئلتها المشكّلة. في سياق هذا الوعي بإحراجات الطرح يتنزّل موقف عبد الكريم سروش الذي عمل من خلال عرضه نظريّة "القبض والبسط في الشريعة"¹، على إدراج سؤال الحقيقة ضمن مبدأ إيبيستيمولوجي أساسيّ متمثّل في

1- تتأسّس نظريّة القبض والبسط في الشريعة عند سروش على مبدأ نظريّ مركزيّ، قوامه أنّ المعرفة الدينيّة كغيرها من المعارف خاضعة لحركة من التمدّد والتقلّص دائمة، وأنّها في ذلك تتأثّر بجملة من العوامل الخارجيّة الحافّة بها. لذلك فإنّه من المغالطة الكبرى أن نتحدّث عن حقيقة ثابتة للشريعة، بل وأكثر من ذلك فالحديث عن "حقيقة" دينيّة يمثّل في ذاته إشكالا مركزيا في ضوء التسليم بمبدأ حركة القبض والبسط الذي يحكم المعارف الشرعيّة إجمالا؛ راجع مبادئ نظريّة القبض والبسط ضمن، سروش، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عبّاس، ص 21، 27.

ضرورة الاعتراف بحركة العلوم المطردة، وبقانون التّعير والتّحوّل الذي يحكم كلّ فروع المعرفة البشريّة، بما في ذلك المعرفة الدّينيّة الإسلاميّة. ليعدّ تبعاً لذلك ماهيّة الحقيقة معضلة كبرى إذا ما ادّعى فهم من الأفهام تحصيلها، لإضفاء المشروعيّة على خطابه ولرفعه إلى درجات قداسة موهومة.

إنّ من دواعي اهتمامنا بهذا المبحث الوقوف على آفاق قراءة تقلب جملة من المسلّمات اليقينيّة الثّابتة التي أوقعت في تصوّرات مغلوطه عن تمثّل الحقيقة، وهي قراءة يتيحها تيار التّأويليّة الحديثة الذي تنزّل في سياقه أطروحة سروش، تلك التي يحركها رهان تنفيذ كلّ سكونيّة أو ثبوتيّة تجمّد حركة المعرفة الدّائمة وتؤثّر سلباً في تشكيل مفهوم الحقيقة. فبأيّ معنى تنتقل ماهية الحقيقة من فضاء الإطلاق إلى حيّز الإمكان؟ وما دعائم القول ببطلان الاعتقاد بإطلاقيّة المفهوم وثبوتيته مقابل التّشريع لتعدديّة الأفهام، وما استتبعات الإقرار بذلك؟ وهل من المشروع بعد ذلك الحديث عن حقيقة إسلاميّة كليّة ومستقرّة عبر التّاريخ على اختلاف أطواره؟

يعمد سروش في كتابه "القبض والبسط في الشريعة" إلى تجاوز التّصوّرات التّقليديّة عن الحقيقة التي أنتجت أوهاما معرفيّة مغلوطه بجعل المفهوم متعالياً عن واقع الإنسان ومنفصلاً عن حركة فكره عبر التّاريخ. فإذا ما تلبّست الحقيقة بوهم المفارقة الميتافيزيقية بات الحديث عنها ضرباً من استحضار الغيب الماورائيّ الذي تنقطع فيه كلّ أسباب الاتّصال بالتّجربة الإنسانيّة المتعيّنة في الواقع. وبات القول بإمكان تحصيل هذه الحقيقة الغائبة ضرباً من المغالطة المعرفيّة والوجوديّة على السّواء.

1- الحقيقة في التّصوّرين الميتافيزيقيّ - الكلاسيكيّ، والإسلاميّ - السّلفيّ:

1-1 في خاصيّة الإطلاق والتّعالّي:

لقد أنتج التّراث الميتافيزيقيّ في جملة ما أنتج مفهوم الحقيقة مستنداً إلى مبدأ الإطلاقيّة الذي يسند كلّ المفاهيم الميتافيزيقية المفارقة. وفي ضوئه تعتبر الحقيقة مقولة مطلقة لكونها منتمية إلى عالم المثل اللامتّحيز بمكان أو زمان. هذا الوجود المثاليّ الذي

تردّ إليه كامل الرؤية الميتافيزيقية هو الواقع الثابت المتماهي مع ذاته، والدائم الأزلي الذي لا يعرف التغيّر ولا التبدّل. في ضوء هذا التمثّل، فإنّ ما يجعل من شيء ما حقيقياً إنّما هو تطابقه مع ما هو عليه في الواقع وتطابق صورته تلك مع تمثّله المجرد².

وهذا الطّابع المزدوج للتطابق في التعريف التقليديّ يجعل من الحقيقة متطابقة مع المعرفة الخالصة بها ومع الأشياء في العالم³، ممّا يجعل منها عديلاً للصدق والصّواب، ويجعل من نقيضها عديلاً للكذب والخطأ. من هنا كان ارتباط مفهوم الحقيقة بالحقّ المطلق في تصوّرين الفلسفيّ الميتافيزيقيّ وكذا الإسلاميّ – السلفيّ خصوصاً. وعدّ كلّ ملترم بمنظومة المعرفة الميتافيزيقية في المجال الفلسفيّ أو بنظام تحصيل المعارف الدنيّة السلفيّة في المجال الإسلاميّ، أهلاً للتكشّف على حقائق الأمور الغائبة عن غيره ممّن لا ينتمون إلى منظومته المعرفيّة الضيّقة. وتبعاً لذلك ارتبط فهم الحقيقة بمجموع المقولات المجردة من قبيل المطلق والأبديّ والمكتمل. وهذا الفهم كان صادراً عن تصوّر قيميّ – قبليّ للحقيقة ذاتها، يخوّل للإنسان بما هو الموجود القادر على الكشف عن حقيقة الأشياء أن يفرض هيمنته على الوجود، بجعله تابعا لسلطته المعرفيّة ولمنظومته القيمية المخصوصة التي تحيل كلّ موجود عينيّ إلى نموذج قيميّ مفارق.

إنّ ردّ مفهوم الحقيقة إلى المطلق الميتافيزيقيّ أو الإلهيّ الدنيّ يفضي إلى ردّ

2- الحقيقيّ من هذا المنظور " سواء كان شيئاً أو حكماً، هو ما يتوافق ويتطابق (...) وذلك بطريقة مزدوجة أوّلاً كتطابق بين الشيء وما تصوّره عنه، ثمّ كتطابق بين ما يدلّ عليه الملفوظ وبين الشيء. هذه الخاصية المزدوجة للتوافق تظهر التعريف التقليديّ لماهية الحقيقة، فالحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل"، هيدغر، في نشأة الحقيقة، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، ضمن، الحقيقة، ص58.

3- La définition métaphysique « consiste précisément à dire que la vérité est la conformité ou l'adéquation de la pensée et des choses », Juan A. Nicolàs, l'homme et la vérité, traduit par Philibert Secretan, p24.

المتعدّد إلى الواحد إقصاء لكلّ اختلاف. ذلك أنّ ارتباط ماهية الحقيقة بشرط تطابق الفكر مع صورة الشّيء المثلى قد أوقع في وهم اختزاله في تصوّر واحد مفرد، يرى في ذاته الإطلاقيّة التّامة، لكونه انعكاسا لحضور عالم الجوهر والمثل على عالم العرض والمادّة. حينئذ لم يعد لمفهوم الحقيقة من معنى إلاّ بما هو موغل في التّجريد والصّوريّة.

كما ينبّه هذا الفهم المخصوص إلى أنّ القول بإطلاق الحقيقة يقف على طرف نقيض من افتراض نسيبها ومحدوديّة تحصيلها أو استحالة امتلاكها. فدلالة حقيقة الشّيء دائما على توافق المعطى مع المعقول يجعل من فعل التّعقل سابقا حتّى لماهية الشّيء في ذاته، لكونه صادرا عن ماهية قبليّة للحقيقة يتصوّر في ضوئها ماهية الأشياء الأصليّة. نتيجة لذلك تبقى الحقيقة حكرا على من اكتسب طرائق الوصول إليها وبلوغها ومن تكشف على إمكانات إنتاجها الباطنة⁴.

وطالما اتّخذت الحقيقة هذا البعد المفارق، فإنّ سلطتها تتجاوز الإنسان في ذاته. ذلك أنّ القول بإطلاقيّتها يتقابل مع القول بمحدوديّة الإنسان. فهذه الحقيقة التي "تعدّ في نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية (...)" لا يمكن أن تبنى على زوال الكائن البشريّ وهشاشته⁵. لأجل ذلك تضاف على ماهيتها كلّ معاني المفارقة والسّموم والتّعالي. وهي خاصيّة مائزة تنضاف إلى خاصيّة الإطلاق والشّموم.

ومن دلالات التّعالي أن تنتفي صلة متصوّر الحقيقة بواقع الإنسان المعيش، وتصير جماعا لمقولات مفارقة، لا تتغيّر بتغيّر ظروفه، ولا تتأثر بأيّ منها، وكذا لا تؤثر فيها.

إنّ الاعتقاد إذن بوجود حقيقة مكتملة وبوجوب اضطلاع فلاسفة الميتافيزيقا بتحصيل الحقائق المثاليّة المجرّدة، أو كذلك بضرورة تمكّن سدنة الوحي من الإحاطة

4- لقد "كان التّقليد الفلسفيّ المدرسيّ قد دأب على ادّعاء تملّك الحقيقة واكتشافها، وعيّن لذلك طرقا ومناهج وأقام خطوط فصل بينها وما يشكّل نقيضها من "وهم" و"ظلال خادعة"، السيّد ولد أباه، التّاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 53.

5- هيدغر، نداء الحقيقة، ص 268.

بخفايا العلوم الإلهية والحقائق الغيبية موقع في إحراج معرفي كبير. إنَّ الحقيقة في ظلِّ هذا التَّمثَل تصير انتفاء لحرية الفهم وانفتاحه على دلالات متغيرة، لإرساء مبدأ السكون والثبات في المقابل.⁶

1-2 في خاصيتي السكون والثبات:

ما من نتيجة لادّعاء إطلاقية الحقيقة وتعالها إلا عدّها ثابتة رغم تعيّر فكر الإنسان، وساكنة رغم حركته عبر التاريخ. فمن شأن المطلق المتعالي أن يخرج عن نطاق حركة المكان والزمان ليستقرّ على طرح ثابت يأبى التحوّل من دلالة إلى أخرى بتحوّل الحيثيات المنتجة للمعنى. ولما كان المتعالي ثابتاً ومرتبطة بانشطار الفكر وانبائه على ثنائيات ماهوية متضادة من قبيل الجوهر والعرض، أو الإيجاب والنفي، أو الحقّ والباطل، أو المشروع واللامشروع، فإنّه نابع من جهاز مفاهيمي مقرّب بنفاذ مقولة الحقيقة من عالم الحسّ المتجدّد في تركيبته إلى عالم الأقاليم المستقرّة أبداً. هذا الاعتقاد الذي استقرّ في أذهان الأوصياء على المعرفة الإنسانيّة جعلهم "يكرسون الإيمان بالمعرفة المطلقة من أجل (...) وحدة الفضيلة والسعادة"⁷ الأبدية، دون وعي بأنّ ادّعاء الاستحواذ على الحقيقة يجعلهم يمهدون لأفولها وانقطاع صداها، بحصرها في مسار النسق الرّمزيّ المنمذج، وبإضفاء طابع صوريّ مجرد عليها، يفرغها من معطيات الواقع ويعزلها عنه بشكل يجعلها لا تدلّ عليه في ذاته إنّما تدلّ على بعد افتراضيّ نظريّ ينشئه في شكل صوريّ موهوم.

إنّ العالم في ضوء هذا الطرح يصير مختزلاً في جملة من المبادئ الإيتيقية والأنطولوجية التي أفرزتها منظومة فكر مخصوصة تقدّم وجهة نظرها لا على أنّها إمكان فهم إنّما على أنّها الحقّ بعينه. هذا التّصوّر هو ما جعل البعض يعتبر هذا الطرح المتعسّف

6- تتأكّد بهذا المعنى "ضرورة إعادة النظر في التّصوّر الوضعي القائم على وهم "التطابق" بين العلم والوجود أو الحقيقة والتّجريب، وبالتالي تكريس فهم سكوني "ميتافيزيقي" للعلم"، السيّد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 43.

7- نفسه، ص 54.

لماهية الحقيقة خير دليل على نقض إرادة المعرفة بإرادة السلطة والقوة، وعلى إنتاج "وهم المعرفة" بدل السعي المتواصل إليها. فالاطمئنان إلى قبول خاصية الثبات في تعريف الحقيقة جعلها مفرغة من الحياة وخالية من كل قوة إيجابية، لكونها حصيلة مصادرات دغمائية لم تصدر عن غاية البحث عما يتحدّد للكائن من كينونة وفق طبيعته، إنّما عيّنت بشكل ما قبلي ما يجب أن يكونه.

هذا التمثّل القيمي القبلي للحقيقة أبطل كلّ فعالية تاريخية لها في سياق الإنتاجات المعرفية المكرّسة لهذا المفهوم. فلم يكن التعريف الميتافيزيقي القديم ولا الإسلامي السلفي للحقيقة إذن قائما على وضعية استكشافية إجرائية، تكفل للمنضوي تحت هاتين المنظومتين التعامل مع الأشياء في ذاتها للكشف عن مكنوناتها ودلالاتها الأصلية، إنّما كان المحرك الأول لكلّ من التّصوّرين مفهوما قبليا ساكنا، يربط حقيقة الأشياء بمتصوّر الحقّ المطلق الراسخ والأبدي. ويجعل من أفقها غيبيا متعاليا لا أفقا إنسانيا متحوّلا بتحوّل مسلمات التجربة الفكرية الإجرائية وغاياتها ومتأثرا بفعل حركتها الموجهة للمعنى في تاريخ المعرفة البشرية.

إنّ نقل مقولة الحقيقة من أفق الغيب الميتافيزيقي إلى أفق الفعل الإنساني التاريخي المتطوّر يمثّل عمق الطّرح الكلامي الجديد، ويفتح على آفاق مغايرة في قراءة المفهوم وفي تصوّراتنا عنه.

2- الحقيقة في نظرية القبض والبسط الكلامية: من المطلق إلى الممكن:

قامت نظرية سروش "القبض والبسط في الشريعة" على استشكال مفهوم الحقيقة الدينية بشكل ضمني، متقومّ أساسا باستبدال التّطلّع إلى عالم الماوراء بالتّجذّر في عالم هنا الموجود والحاضر، معتبرا أنّ الحقيقة في بعدها المطلق الساكن لا مكان لها في واقع المعرفة المتغيّر والمتطوّر دائما. ولما كان التّصوّر الإسلامي التقليدي لمفهوم الحقيقة قائما على الزعم بمفارقتة لعالم الشّهادة، لصدوره عن عالم الحقّ الغيبي، فإنّ التّصوّر الذي تسعى نظرية القبض والبسط إلى تكريسه يقوم على تقويض هذا الفهم بفهم بديل، لا يقرّ

لأَيِّ كان بتوهم بلوغ المعنى الحقّ، ولا بادّعاء تحصيل حقائق الغيب الخفيّة، كما لا يعترف بحقيقة مطلقة ولا متعالية عن تاريخ الإنسان الذي يتشكّل على نحو مختلف باستمرار.

2-1 في استشكال مفهوم الحقيقة الدينيّة:

2-1-1 وهم التطابق:

إنّ المصادرة الرئيّسة التي يتأسّس عليها تمثّل سرّوش لماهية الحقيقة الدينيّة هي أنّه لا علاقة لنا مطلقاً بحقيقة الشريعة الإلهيّة، وأنّ ما يعدّ معارف شرعيّة وحقائق دينيّة ليس إلّا فعلاً بشريّاً، تحكمه قوانين التّعير والتّجدد، وتحكمه من ثمّ ثنائيّة القبض والبسط في المعرفة. يقول سرّوش: "إنّ المعرفة الدينيّة جهد إنسانيّ لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجيّ وجمعيّ ومتحرّك، ودين كلّ واحد هو عين فهمه للشريعة. أمّا الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلّا لدى الشارح عزّوجلّ"⁸. فما يتهمياً لتأوّل الشريعة من رجال الدين أو غيرهم ممّن ينطقون باسم الوحي، وما يعتبرونه حقائق الشريعة الإسلاميّة ونواتها الدلاليّة الأصليّة لا يعدو أن يكون فهما من بين الأفهام المتعدّدة، وليس له أن يضفي على نفسه قداسة مزعومة. ولئن تحدّث بعضهم عن الإسلام وحقيقته فلا يعني ذلك أنّه المعنيّ الأوّل أو المؤهّل الوحيد للحديث عنه أو تمثيله. إنّما لا يسعنا إلّا أن نعتبر الإسلام – كما يرى سرّوش – سلسلة من تأويلات الإسلام. وليس للتأويل أن يتلبس بأصل المعنى الإلهي، ولا أن يزعم تملكه لحقيقة النصّ الخالدة، فليس بالإمكان أن يكون "فهم الناس للشريعة (...)" قدسيّاً وكاملاً وواحدًا"⁹، لأنّ فهم الشريعة ليس عين الشريعة.

ومن استتبعات إدّعاء التّطابق أيضاً انتفاء حرّيّة القراءة، والتّقيّد بفهم أحاديّ يختزل المعنى الإلهيّ في تصوّر ضيق عنه، ممّا يفضي إلى تضيق أفق الرّؤية الدينيّة وتجميده

8- سرّوش، القبض والبسط في الشريعة، ص 30.

9- نفسه، ص 31.

بدحض مبدأ التّغير، وإرساء القول بالثّبات والاستقرار على ما أُعتبر حقائق في معارف الأوّلين، بشكل لا يكرّس سلطة الماضي على الحاضر وجمود حركة الحاضر نحو المستقبل. فكأنّ مستقبل الإسلام "ما يزال وراءه"¹⁰ ولذلك "لم يجرأ بعد على النّظر أمامه بلا شروط"¹¹. لقد انطلق صاحب نظريّة القبض والبسط إذن من إحراج التّصوّر التّقليديّ القائم على وهم التّطابق بين الدّين والمعرفة الدّينيّة، وبين الحقيقة الإلهيّة والتّمثّل البشريّ لها، واعتبر من وراء ذلك أنّ الإحراج كامن تحديدا في تأسيس مختلف العلوم الإسلاميّة على هذه المغالطة ذات البعدين المعرفيّ والوجوديّ على وجه التّعيين.

2-1-2 المغالطة المعرفيّة والوجوديّة:

- المستوى المعرفيّ:

تتجلّى المغالطة بهذا المستوى في أكثر من مظهر. من ذلك وقوع الطّرح السّلفيّ في خطأ الخلط بين المعرفة في "مقام الوجوب" والمعرفة في "مقام التّحقّق"، وإذا كانت الأولى معرفة "كاملة وخالصة وصادقة"¹² وهو ما ينبغي أن تكون عليه في مقام الوجوب النّظريّ، فإنّ المعرفة في المقام الثّاني "هي ما أنتجه العلماء وأعلنوا عنه، وهي موضوع التّعلّم والتّعليم وهي ناقصة حتما وكثيرة الأخطاء"¹³. إنّ عيب الطّرح الإسلاميّ التّقليديّ إذن تتمثّل في رفع المعرفة الدّينيّة من مقام التّحقّق إلى مقام الوجوب، حيث تتجرّد من كلّ ما يشوبها من نقائص وعثرات. وهذا الخلط ينجّر عنه قصور في إدراك درجات المعرفة المتفرّعة إلى قبليّة أولى وبعديّة ثانية¹⁴. وهو ما ينعكس سلبا على الرّؤية الإبيستيميّة لعلماء الملة، ويتجلّى واضحا في استنادهم إلى جملة من الأحكام المعياريّة

10- فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطوريّة، ص 105.

11- نفسه.

12- سروش، القبض والبسط، ص 29.

13- نفسه.

14- راجع نفسه، ص ص 21، 22.

القيميّة، من ذلك ثنائية الحقّ والباطل، أو الأصليّ والفرعيّ أو الشرعيّ واللاشرعيّ... وغير خفيّ ما يشوب هذه الأحكام من انفعاليّة تحيد بأصحابها عن الموضوعيّة العلميّة المنشودة. ينبّه سروش أيضا إلى أنّ مشكلة فهم الحقيقة الدنيّة في المرجعيّة الإسلاميّة السلفيّة أفضت إلى تجميد حركة هذه المعرفة، بإعادتها إلى نموذج علميّ سابق يستدعي سلطة السلف الماضيّة، ليكرّسها في لحظة حاضرة تختلف كلّ الاختلاف عن سابقتها وتتمايز عنها بشكل بالغ.

إنّ هذا التشبّث بالصيغة العلميّة السالفة ناجم عن حكم قبليّ مفاده ترفع العلم الإسلاميّ الشرعيّ القديم عن سائر العلوم البشريّة الأخرى قديمها وحديثها. وهو ما يفضي إلى قطع الصلّة بين المعارف، وإلى تعطيل شرط حواريّتها، بحجّة اعتبار علوم الشرع ناطقة بخبر السّماء، وعدّها من ثمّ ذات منشأ قداسيّ علويّ مفارق لعالم المخلوقات السفليّة. وممّا دفع إلى ثبوتيّة الاعتماد على المتون الدنيّة الموروثة ورفض تجديد فهمها. وقد أصبح بيّنا نتيجة لذلك انقلاب المعرفة إلى ضرب أصيل من العبادة فاستوجبت الطاعة، وصار التّعبد الأصليّ تطبيقا لمعرفة أهل الذكّر، وتوسيطا لها في علاقة المؤمن برّبّه.

لقد قرّ في الطرح الإسلاميّ السلفيّ الاعتقاد بامتلاك أهل العلم الدنيّ لأفق المعنى الأصليّ للحقيقة الإلهيّة الماثوثة في النصّ الإسلاميّ، فكان من نتائج ذلك أن أوقع هذا الزعم المعرفيّ في زعم وجوديّ دعامته فلسفة الملة التي استقرّت على أساس تصوّر ماهويّ مخصوص للجماعة المسلمة في مواجهة مقامات وجوديّة مخالفة إلى حدّ التّضادّ والتّنافر.

- المستوى الوجوديّ:

يكمن الإشكال في حصر الحقيقة في أفق الملة، واستحداث هويّة النّحن الجمعيّة، بوصفها المقام الأنطولوجيّ الوحيد الذي يؤسّس لكيونة الجماعة تحت ميثافيزيقا الحقيقة الواحدة والكلّيّة. بذلك تصير الحقيقة موضوع سيادة وهيمنة، إذ تستحيل سندا للتّشريع الرّوحيّ للجماعة المسلمة، بحيث يصبح الخروج عنها خروجا عن مقام الإيمان نفسه. و

يعتبر تبني غيرها من القراءات انزياحا عن المرجع اللاهوتي الأصلي، مما ينتج وضعاً صدامياً مع الآخر المخالف، يقضي ضرورة إخراجه عن مقام الهوية الدينية الجمعية.

إنّ تنزيل مقولة الحقيقة ضمن هذا الوهم الأنطولوجي كشف عن زيف أفق الذات المتعالمة، التي تعتبر في شرط التّعالّي على المخالف حجّة صادقة على تعالي حقيقتها عن كلّ بطلان. "فالأفهام يكمل بعضها البعض الآخر، دون أن تسعى بالضرورة إلى النّفي"¹⁵ إلا أنّ الحقيقة من وجهة نظر إسلامية سلفية هي إقصائية بشكل فاضح، لكونها حكراً على نخبة من علماء الأمة، بفضلهم تتكوّن للنحن هويّتها الجامعة، وتشكّل نواتها الصّلبة، بفعل انتماء الدّوات وانشدادهم إليها، أمّا الدّوات النّافية لهذا الزّعم فهي مقصاة من فضاء الجماعة المؤمنة، وغريبة عن هويّتها الأصيلة، وعن كليتها الأنطولوجية. ينتج عن فضح جملة هذه المغالطات بأبعادها المعرفية الإيستيمولوجية والوجودية السّعي إلى تقديم البديل المعرفي، الذي به تتقوم رؤية الحقيقة، وتخضع جملة الآراء حولها إلى المراجعة النّقدية، المبنية عن أوجه الخلل، وعن آفاق التّجاوز.

2-2 شرط النسبية في نظرية القبض والبسط:

نباشر نظرنّا في هذه المسألة بسؤالين:

ما مبررات القول بشرط النسبية وما استتبعاته؟

هل يطال هذا الشرط الحقيقة في كلّ مستوياتها، أم أنّه موصول فقط ببعد من أبعادها أو على حدّ تعبير الكاتب بطبقة من طبقاتها المتعدّدة¹⁶؟

أسّس سروس نظرنّه إلى الحقيقة على مصادر مكرّية تحكّم تاريخ العلوم برمّته، وهي القائلة بانتفاء الحقائق الثّابتة أمام حركة القطيعة الإيستيمولوجية الدائمة التي تشهد على تطوّر العلوم البشريّة باطراد. هذه القطائع تمثّل منحرجات حاسمة في تركيبات العلوم

15- نفسه، ص 76.

16- "الحقيقة بعيدة المنال ومتعدّدة الطبقات"، سروس، القبض والبسط، ص 77.

على اختلافها، وينتج عنها بالضرورة تكوّن أجهزة مفهوميّة جديدة كلّما كانت النّقلة حاسمة وجذريّة.

إنّ حركة نموّ العلم وتبدّل أنساقه بعد تحولات ثوريّة قد تحكّم بناه الباطنيّة المؤسّسة تنعكس بشكل بارز على مقولة الحقيقة، فتجعل من المفهوم حركياً متغيّراً، متأثراً بحركة تاريخ العلوم المستمرّة، ومواكباً لانقلاب ما كان يعدّ حقائق علميّة إلى عثرات وتهيّئات لا غير. واستناداً إلى هذا القانون الذي يحكّم جميع المعارف البشريّة، يعتبر سروش أنّ المعرفة الدّينيّة، وهي إحدى هذه العلوم الإنسانيّة، ينبغي أن ينطبق عليها هذا المبدأ الدّيناميكيّ، بشكل ينعكس كذلك على تشكيل تصوّرات مغايرة عن ماهية "الحقيقة" بإجمال. فما من "حقيقة" إلّا وهي متغيّرة - متحوّلة زمنيّاً، ونسيّة آتياً. هذا الفهم يقوم على طرف نقيض مع المفهوم الميتافيزيقيّ والسّلفيّ الذي يعليّ الحقيقة على حركة التّاريخ الفعليّة.

إنّ العلم إذن "ليس سلسلة من الاكتشافات المتّصلة الحلقات، يمهد بعضها للآخر، ولا هو نموّ نسق من الحقائق اليقينيّة"¹⁷، إنّما يحكمه واقع من العوائق والقواطع والجدل أو هو ما اصطلح عليه سروش بـ"الواقعيّة المعقّدة"، دليلاً على شرط النّسبيّة المعرفيّة.

2-2-1 الواقعيّة المعقّدة:

ليس من اليسير أن ينتظم في ذهن الإنسان تصوّر عن الواقع متناسق وثابت ومنسجم مع ذاته، وأن يتوهّم أنّ معرفته به هي عين الحقيقة. ذلك أنّ "تجربة تاريخ المعرفة المديدة أقتنعت العلماء أنّ الواقعيّة - مهما كان السّعي وراءها حثيثاً - عصيّة على الإدراك ومعقّدة"¹⁸.

والتعقيد بهذا المعنى متواز مع التّركيب. فالواقع الذي يمثّل موضوع البحث العلميّ

17 السّيد ولد أباه، التّاريخ والحقيقة، ص 46.

18 سروش، القبض والبسط، ص 28.

ومداره الرئيس مركّب الأبعاد ومتغيّر باستمرار، بشكل لا يتيح لمن يسعى إلى فكّ تركيبته وفهمها آتياً أن يستقرّ على نتائج بتحوّل باطن في هذه التركيبة. فشأن الحركة التي تحكم الواقع أنّها تجعل من تجميد النظر إليه ضرباً من الزيف والاستلاب والتعسف. وكذا المعرفة الدينيّة فـ "طالما أنّ هذه المعارف البشريّة جارية ومتحرّكة، فالمعرفة الدينيّة انسجاماً مع نفسها، يجب أن تكون معدّة للسّيلان"¹⁹ تلاؤماً مع واقعها المركّب. فمن اللّامعقول أن يقاس واقع راهن تحكمه الحركة في كلّ أوان وتغيّره الطّروف الحافّة بشكل دائم، أن يحال على مرجع واقعيّ ماضٍ، يتجمّد في فضائه أفقه الحاضر، ليستعيد تكرارياً تجربته المنفضية والمنقطعة عن الحركة الحاليّة.

حينئذ فما يكون في حالة حركة، إنّما يأبى الجمود والسّكون، وما كان شأنه التّعقيد والتّركيب ينأى عن كلّ تبسيط وتيسير. هذا الأساس المعرفيّ الذي بنى عليه صاحب النّظريّة فهمه للواقع يؤكّد القول بنسبيّة الحقائق العلميّة على اختلاف فروع المعرفة المنتمية إليها، بما في ذلك نسبيّة المعرفة الدينيّة²⁰ التي تعدّ نتيجة حتميّة لعلاقة مباشرة بالواقع يحركها السّعي إلى إدراكه في ذاته. وقد يصحّ لدينا القول انطلاقاً من ذلك إنّ سروس يؤسّس ضرباً من التّأويل الفينومينولوجيّ للواقعيّة المركّبة، يكفل لكلّ طالب معرفة أن يواجه الواقع بما هو عليه من حركة وتقلّب، ليكون تصوّره عن الحقيقة من جنس ما يكون عليه الواقع فعليّاً. فإذا كان مركّباً، متحوّلاً، فإنّ الحقيقة لا تخرج عن أن تكون كذلك.

إنّ دعوة سروس إذن متمثّلة في استئناف العلاقة بالواقع في ظلّ الواقع ذاته، لا في ظلّ الكليّات الكبرى والأحكام الجاهزة. ومن المفيد التّنبه إلى أنّ الحديث عن الواقع إنّما يشمل بعدي الوجود الإنسانيّ من زمان ومكان، وبيان ذلك أنّ قلب مفهوم الحقيقة في

19- نفسه، ص 144.

20- "من الصّورويّ هنا الانتباه إلى أنّ الكلام في هذا البحث يدور على نسبيّة فهم الدّين"، سروس،

نفسه، 73.

ضوء شرط النسبية، إنما يتقوم بفينومينولوجيا المكان والزمان، سعيا إلى تأصيل تأويلي للنص الديني في سياق واقعه الراهن.

ينضاف إلى ذلك وعي الكاتب بأن ما يمثل حقيقة الواقع في ذهن الواحد منا قد لا يكون كذلك عند غيرنا، حتى إن كان المعطى ذاته. تبعا لذلك، فإن فينومينولوجيا الفهم لا تتقوم إلا "بما هي تقدير أنطولوجي للاختلاف قبل كل شيء"²¹.

إن النشاط التأويلي الذي ينبغي أن يضطلع به كل باحث إنما هو إعادة تشكيل بنية الواقع، بما هو عليه من "نسبيات حادثة عن أوضاع زمانية وتاريخية غير معنية بأي مقياس مطلق للحقيقة"²². وأن يعتبر تشكيله ذاك للوقائع إمكانا قد تلتقي فيه الأنا مع الآخر، وقد تختلف معه على أرضية مثمرة للمعنى المختلف. ويكتسب هذا المشروع الفينومينولوجي في تمثّل الواقعية المعقدة وجاهته، من حيث هو "أفق لا نهائي لتجريب المعنى وتحصيله وتنسيقه"²³ في ظل ما يحل بتركيبه الواقع من تقلبات وتغيرات، تنعكس ضرورة على الإنسان وتمثلاته، بجعله حدّثيا تنزل تجربته في العالم الحي، لا بوصفه ماهية جامدة جمود الكليات المفهومية المفارقة.

إن المعرفة في ارتباطها بالتجربة الواقعية لا تكون إلا تطبيقية، لأجل ذلك يتعين أن تكون محيية وعصرية، لتمكّن من الإجابة عن أسئلة راهنة وليدة ظرفها ولحظتها، ولا تكون صادرة عن سياق ثقافي سابق أو مسقط. ومن استتبعات الدعوة إلى التجذّر في واقع الظاهرة أن يتغير القول في الحقيقة، كي لا تعدّ تطابقا بين الفكرة ومرجعها، أو كشفا نهائيا عن نظام الواقع. إنها حقيقة تخضع بالضرورة للتاريخ والنسبية، وتظلّ محدودة بمجال صلوحيتها"²⁴.

21- فتحي انقزوّ، هو سّرل والتأويلية، ضمن: حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، عدد 1، ص 103.

22- نفسه، ص 106.

23- نفسه، ص 106.

24- السيّد ولد أباه، التاريخ والحقيقة، ص 47.

تمثّل حركة الواقعية المعقّدة في تصوّر سروش مولداً أساسياً للسؤال الدينيّ، وتدفع نحو التفاعل الحركيّ بين المعارف، سعياً إلى استحداث أفق تأويليّ مشترك، تتكثّر فيه التجارب فيتكثّر فيه المعنى.

2-2-2 التفاعل المعرفيّ - الحركيّ:

هذا المبدأ الذي ينتظم تاريخ كلّ معرفة بشرية يرتبط بوجه من الوجوه بشرط نسبية الحقيقة. وبيان ذلك أنّه ما من اختصاص معرفيّ بشريّ إلا وينهل من اختصاصات أخرى وإن بدت بعيدة الصلة به. بذلك يتحقّق للفهم شرط حركيته وحواريته مع غيره من الأفهام. وهذا الإقرار مندرج ضمن مبدأ تأويليّ جذريّ، قوامه نقلة مطّردة من الكلّ إلى الجزء ومن الجزء إلى الكلّ في الدائرة الهيرمينوطيقية.

ففهم الشريعة على سبيل المثال فرع من فروع المعرفة الإنسانيّة، أي هو جزء من كلّ يتأثر به ويؤثر فيه. وهذا الفهم المخصوص الذي يبتنيه طالب المعرفة يمثل جزءاً من كلّ هو نظام هذه المعرفة بإجمال. فالدائرة التأويلية بهذا المعنى إذن ذات مستويات مترتبة، تهمّ تركيبة العلم الداخليّة في مستوى، وتهمّ في مستوى آخر صلته الخارجية بسائر المعارف الأخرى التي تنعكس حركتها على حركته فتسهم في تشكيل نظامه وتوجيه غائيّاته. وبناء على ذلك ليس بالإمكان عدّ أيّ نتيجة من نتائج العلم حقيقة كاملة منتهية، لتضارب هذا القول مع طبيعة حركة المعرفة ذاتها. فعوض أن نبشّر بتحصيل حقيقة الشّيء، ينبغي الإنطلاق من مصادرة مخالفة تقرّ بنسبية الحقيقة ومرونة الفهم من ثمّ. حينئذ فقط تتحقّق النقلة في متصوّر الحقيقة من أفق الحسم والإطلاق إلى أفق من التجربة منفتح على الإمكان.

2-3 ماهية الحقيقة من الديمومة إلى الصيرورة:

إذا كان التعريف التقليديّ للحقيقة متأسساً على ضرب من الثبات والديمومة، فإنّ مشروع التأويلية الحديثة التي تنزّل ضمنها ماهية الحقيقة في نظرية القبض والبسط، يراهن على نقل هذا المفهوم من الديمومة إلى الصيرورة، ومن انغلاق المصادرات الجاهزة إلى

انفتاح التجربة على أفق من الحرية. وإذا كانت الحرية بتعريف الفلسفة التأويلية الحديثة "هي ترك الموجود يوجد"²⁵ كما يقول هيدغر، فإن الحقيقة التي يشرع لها طرح سرورس ينبغي لها ان تكون فينومولوجية أساسا. بذلك تتحرر من الأغلفة النظرية المخادعة، وتمكن من تأويلية للأصالة، تكون فيها علاقة المعرفة بالظاهرة علاقة مباشرة، قائمة على التكتشف والانفتاح على الموجود، وهو في حال الحركة وفي وضع التحول. إن الحقيقة إذا نظر إليها من منظور الحرية صارت إمكانا من إمكانات الفهم، ومسارا من مساراته الدالة على المعنى المتحرر من قيود النهايات المحسومة.

2-4 ملاحظات تقويمية:

لقد قام موقف عبد الكريم سرورس من ماهية الحقيقة على نقد جذري للمعقولة المنتجة لخصائص الإطلاق والشمولية فيها. ودعا في المقابل إلى انفتاح المفهوم على أفق الإمكان، وعد الحقيقة الدينية نتاجا بشريا خاضعا لكل شروط التحول المعرفي التاريخي، بشكل لم يعد يسمح بالحديث عن "حقيقة"، إنما عن "فهم" أو عن "مقام تأويلي". إلا أن طرحه ظل محكوما بنقائص عدة حالت دون بلوغ مشروعه في استحداث قراءة جديدة لماهية الحقيقة منتهاه. نرصد من بين هذه الإشكاليات ثلاثا:

(1) لقد ابتنى صاحب نظرية القبض والبسط مرجعيته من فضاءات معرفية مختلفة، أخذ من بعضها بطرف. فكان النص تبعا لذلك مزيجا من المرجعية الإبيستيمولوجية المستوجبة لمقومات الموضوعية والصرامة العلمية، ومن المرجعية التأويلية التي تحل محل الموضوعية الفهم الذاتي المنفتح على الاختلاف، بوصفه مقاما أنطولوجيا أصيلا يؤسس للذات فهما محتملا، ويجعل من مقام مساءلتها للوجود تحررا متجددا لأفق المعنى. وليس الإشكال كامنا في تعدد المرجعيات الساندة، إنما في بعض التضارب الناتج عن الجمع بينها أحيانا، على ما فيهما من خلاف في بعض زوايا النظر.

(2) لم يصل سرّوش باشرط مقولة الحقيقة إلى نتائج كبرى تقلب مجموع اليقينيّات الثابتة. إنّما حدّ من هذا الشرط ليجعله مقصوراً فقط على نتائج من يدعون إطلاقاً في حقائقهم. فالقول بنسبيّة الفهم الدّينيّ لا يعني أنّ الحقيقة نسبيّة في نظريّته، ليتأكّد لدينا الإقرار مرّة أخرى بأنّ نموذج الحقيقة المثاليّة لم يغب عن تمثله، وإن انفتح على إشكاليّات متعمّقة في مساءلة المفهوم.

(3) إنّ سرّوش لم يتخلّ عن حلم علماء الملة الذين فنّد آراءهم في ابتناء أفق "النّحن" الإسلاميّة، على أساس امتلاك الحقائق الإلهيّة والاستئثار بها. إنّما أنّه تعدّى الطّبقه الأولى من الحقيقة تلك التي اتّسعت لجهودهم، إلى طبقات أخرى ضاقت عنهم وليست بمتكشّفة إلاّ لخاصّة الخاصّة.

فالحقيقة إذن وإن خضعت لتقويم جدّيّ فإنّها ما تزال تمثّل مركز استقطاب النشاط الكلاميّ الجديد في تقدير الكاتب. فلقد أبقى ضمناً على وجه آخر خفيّ من الحقيقة الدّينيّة، أسكنه عالم الغيب وجعله غاية الباحث القصوى. إذ الغاية على حدّ تعبيره "هي الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة بعيدة المنال ومتعدّدة الطّبقات"²⁶. فالواضح إذن أنّه لم يستبدل رهان الحقيقة برهان الفهم - وهو المطمح الهيرمينوطيقيّ الحديث -، إنّما احتفظ بأفق ثقافيّ ثابت ودفين، لا يرى من ضرورة للمعرفة إلاّ بما تنسبها لنفسها من حقائق. وهو بذلك في تقديرنا لم يبلغ عمق الاستشكال التّأويليّ لماهية الحقيقة، الذي يستوجب الكفّ عن عدّها مقياساً ثابتاً في تعيين هويّة الإنسان الإيستيمولوجيّة والأنطولوجيّة.

فهل من ضرورة لادّعاء حقيقة بها فقط يكون الإنسان إنساناً؟ أليس من الأجدر بنا أن نحولّ وجهة البحث من الحقيقة التي يتساءل عنها الإنسان إلى الإنسان المتسائل عن الحقيقة؟

خاتمة

إنّ الحقيقة في نظرنا ختاما ليست مفهوما منجزا أو مكتملا، ولا هي يقين إجابة بعد حيرة السؤال، إنما هي تجربة مشكلة مستمرة باستمرار حركة الإنسان في التاريخ، ومتواصلة بتواصل سؤاله عن ذاته وحيرته إزاء ماهيته. ولئن كنّا طلاب حقيقة فلا ينبغي لنا بتاتا أن ندّعي أنا مالكوها. يلتقي قولنا هذا مع ما ختم به غادامير مؤلفه "الحقيقة والمنهج": "سيكون تأويلنا بئسا ذاك الذي يؤمن بأن تكون له الكلمة الأخيرة".

قائمة المصادر والمراجع

1. المصدر:

- سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط 1، 2002.

2. المراجع:

2. 1 باللغة العربية:

- انقزوّ، فتحي، هوسرل والتأويلية، ضمن حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، منشورات دار المعلمين العليا ودار سحر للنشر، المجلد 1، ديسمبر 2006.

- بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمّد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

- غادامير، هانس جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة، حسن ناظم، عليّ حاكم صالح، دار أويا، ط 1، 2007.

- كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة جلال شوقي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

- المسكيني، فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2005.

- _____، فلسفة النّوابة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1997.

- هيدغر، مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

- ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة، لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، ط 2، 2004.

2.2 باللسان الأعجمي:

- Ayoub Karaa, Habiba, La théorie de la Vérité chez Husserl et Heidegger, centre de Publication Universitaire, Tunis, 2006.

- Ben Ahmed, Youssef, De la Diaphorologie, la pensée de la différence selon Martin Heidegger, Centre de publication Universitaire.

- Benzine, Rachid, Les nouveaux penseurs de l'Islam, édition Albin Michel, 2008.

- Ricoeur, Paul, Histoire et vérité, collection esprit, Seuil, 1955.

- Nicolas, Juan A., L'homme et la vérité, suivi de la théorie Zubirienne traduit de l'espagnol par Philibert Secretan, l'Harmattan, 2003. de la Vérité,

في الطريق إلى بناء فهم للعلم المنتقل إلينا من الغرب

«نموذج: التأويل في فهم الوجود المجتمعي –

سوسولوجيا الفهم عند ماكس فيبر»

محمد حسين الرفاعي

إلى الرفيق في سفر التفكير.. إلى جعفر محمد باقر الصدر

هذا بحثٌ يتوجه إلى العقول الحرّة.. تلك التي تحلم، ومع حضور الحلم فيها، تسخر من كلّ ثباتٍ في الرؤية والتفكير.. تلك التي لا تتوقف كثيراً عند الشائع – السائد؛ إلى العقول الساخرة من السائد بكلّيته. إلى العقل الساخر من كل آيدولوجيا تغلق باب الفهم، مهما كانت.

القسم الأول: في سبيل بناء فهم للعلم المنتقل إلينا: في «التعرّف إلى...» بوصفه طريقاً من الـ «نحن» إلى الـ «هم»

[I] مقدمة تمهيدية في نظرية النظرية العلمية: قراءة العلم المنتقل إلينا من الغرب، وكيفية تلك القراءة، بوصفهما الدرجة الأولى في سلم الفهم الخاص بأيّ بحثٍ علميٍّ

في بحثنا السابق «فكرة النقد»¹ توصلنا إلى نتيجة مفادها: إن التغيّر والتبدّل في العلميّ محاطٌ بتفكير إبستيمولوجي.. الانتقال من طورٍ إلى طورٍ في العلم، يقوم، على الدوام، على تفكير إبستيمولوجي. وفي بحثنا الأسبق «الإبستيمولوجيا: تفكير في المعرفة العلمية الحديثة»² تبينت كيفية الممارسة العلمية، وأخذت الممارسة الإبستيمولوجية، بكيفية، مسافة واضحة وصريحة عنها. نطرح، في هذا البحث، التساؤل العلميّ على بساطٍ إبستيمولوجيٍّ.

¹ - محمد حسين الرفاعي، فكرة النقد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 51-52.

² - محمد حسين الرفاعي، الإبستيمولوجيا: تفكير في المعرفة العلمية الحديثة.. المصدر نفسه.

[I-I] في بسط التساؤل عن التساؤل: ما هو العلم؟

[I-I-I] في فهم التساؤل: ما هو العلم؟

← إن فهم العلم ليس من مهام العلم.. ماذا تريد أن تقول هذه العبارة؟ إنها تضع العلم في مواجهة تفكير آخر يختلف عن التفكير العلمي.. فيها تكمن حقيقةً مسكوتٌ عنها؛ إنها تقول: إن التعرف إلى العلم لا يتم علمياً. وذلك، يضع معنى القفزة في ذات تفكر يُشترط عليه أن يعي ذاته.. ولكن ما معنى تفكر يعي ذاته في الحقيقة؟

← صحيح أننا آثرنا التعرف إلى السوسيولوجيا؛ ولكن، منذ البداية نعلن أن في هذا النوع من التعرف لا يكمن تعرف علمي.. وفي تعابير أخرى، إنَّ السوسيولوجيا، «كشيء-أمم-الوعي»³، لا يتم التعرف إليه سوسيولوجياً⁴.

← السؤال: ما هو العلم؟، منظوراً إليه على أنه سؤالٌ عن ماهية العلم، ليس سؤالاً علمياً.. السؤال هذا، هنا: في هذه اللحظة من الزمن المعرفي الخاص بالبحث، سؤال يستمد مبرر وجوده، في أن يسأل، من موقع آخر.. موقع ليس ينتمي إلى حقل العلم.

← بين السؤال: ما هو العلم؟ وبين العلم ذاته لا توجد أي قنطرة.. ولا نستطيع أن نشيد أي قنطرة.. بين السؤال: ما هو العلم؟ وبين العلم ذاته، توجد، فقط، قفزة، وقفزة فقط.. إننا نميل إلى استخدام لفظ «تحليق فوق العلم»؛ وممارسة التحليق. كيف ولماذا لا يمثل السؤال تساؤلاً علمياً؟

← يضع التساؤل ذاته في الضفة الأخرى.. تلك الضفة التي لا نصل إليها من خلال العبور على جسر علمي؛ تلك الضفة ضفةً تقع في الـ «ها-هنالك»؛ في الذي يأتي بعدئذٍ؛ في الذي يكون في «بعد حين».

³ - كل ما يوجد ضمن «...»، في هذا البحث، يُعتبر مفهوماً واحداً.. والتعرف إليه يجري كما يتعرف الباحث إلى «وحدة المفهوم» في العلم.

⁴ - يعود السبب العميق في إخفاق الغالبية الساحقة من الأبحاث العربية في التعرف إلى السوسيولوجيا، وبالتالي ممارستها، إلى أنها تتعرف إلى السوسيولوجيا سوسيولوجياً؛ إنها تضع العلم، في موقع التعرف إليه، في موقع علمي.

← إن التساؤل ما هو العلم؟ تساؤلٌ بعديٌّ على الدوام.. في الحقيقة، مثل وجود هذا التساؤل لا يوجد في العلم؛ إنه في التعامل مع العلم لا يوجد على الإطلاق.. والعلم لا يضيفي عليه أي تبرير في إمكانية وجوده. فإذا أين يكون؟

← يعتقد الباحث ويتصور أن البحث في العلم هو نفسه البحث عن العلم؛ ولأنه يعي اختلاف المضامين النظرية في الموضوعات والمقولات العلمية التي تنتمي إلى حقول ميادين مختلفة خاصة بعلوم مختلفة، يخلط ويدمج بشكل خاطئ بين «العلم بالبحث في العلم»، وبين «العلم بالبحث عن العلم».

← عن ذلك، يتولد أيضاً، عند الباحثين، قناعة مفادها: أن لا فرق، سوى الفرق في المضمون، بين أن نبحث في السوسولوجيا، على سبيل المثال، فنعالج ونبحث ونحلل ونفسر، بغية الفهم، الموضوعات في السوسولوجيا؛ وبين أن نعالج السوسولوجيا (سؤالها، ومقولاتها، وفكرتها المركزية، وحكمة فهمها) ذاتها.

← تتصور الغالبية الساحقة من الأبحاث السوسولوجية في بلداننا، وتتهم وهي تتصور، أن البحث سوسولوجياً في موضوعات السوسولوجيا لا يختلف إلا في مضمونه عن دراسة وبحث عن السوسولوجيا.. من من موقعه المعرفي يستطيع الأول، يجب بالممارسة، وبالضبط هو، أن يستطيع الثاني.. ولكن هذا وهم.

← إن العلم بالعلم ليس في العلم.. وذلك كما هو الحال في الواقعي.. إذ أن العلم بالواقعي ليس في الواقعي.. إن الواقعي الذي يضع ذاته في مسألة البحث ومسألة البحث، لا يفهم بذاته.. الواقعي بذاته لا يوجد.

[I-I-II] في فهم «العلمي»

← للعلمي الموضوع في العلوم المجتمعية والإنسانية سمة تضعه في موقع التمييز.. إن الموضوع وهو يتخارج؛ إن الموضوع وهو يضع ذاته في «حقل موضوعيته».. إن مثل هذا الوضع، من حيث كونه فعلاً، قبل كل شيء، يعني تمثله مفهوماً.

← ولكن، لا بد من تلقي الموضوع، مفهوماً، بشكل مسبق، حتى يُعرف الموضوع في حقل

موضوعيته. إننا نقول: (بشكل مسبق)، (مسبقاً)، (قبلياً) لا بُدَّ من تلقيه.. ماذا تعني «قبلياً» هنا؟
 ← لا يوجد المفهوم، في العلوم كافة، ومنها السوسولوجيا، مفهوماً.. ولا الموضوع
 موضوعياً.. إذ إنّ التعالق بين مفهوم وبين مفاهيم أخرى، وبين عالم مفهوم ما، وبين عوالم
 مفاهيمية أخرى، وبين صيرورة مفهوم وبين صيرورة مفهوم / مفاهيم آخر / أخرى، يقول لنا:
 أنه معادلة فهم تضع، بادئ ذي بدء، المفهوم داخل الحقل الموضوعي للموضوع.. وتضع،
 من جهة ثانية، الموضوع داخل حقل المفهوم المفهومي.. وتضع من جهة ثالثة، ذلك الفهم
 الخاص بالموضوع في حقل موضوعيته.

← وبالإستناد إليه، إن الموضوع وهو يتخارج، مفهوماً، إنّ مثل هذا التخارج ليس له معنى،
 في عالم العلم، إلاّ حينما يكون «تخارجاً داخلياً».. ليكون 1- فهم العلم، وليكون 2- فهم
 العلمي الموضوع، وليكون 3- فهم حقل موضوعية الموضوع، لا بُدَّ من أن يكون المفهوم
 موضوعياً، و«الموضوع - مفهوماً - في - تموقعه - أمام -...»⁵.

← يتطلب بناء فهم «العلمي الموضوع» فهم الموقف العلمي، من موقع إبستمولوجي..
 وعلى الرغم من أن فهم فهم «الموقف العلمي - في - تحققه» داخل حقل العلم، يتطلب
 إنفتاحاً من موقع خارجه، إلا أنه (فهم فهم الموقف العلمي) يتوقف، عند الدرجة الأولى من
 سلم فهمه على فهم تحديد تلك التحديدات (Determinations) داخل حقل العلم؛ يتوقف
 على فهم تحديد تلك التحديدات «في - أن - تُحدد - هي».

← نذهب إلى السوسولوجيا، على سبيل المثال؛ إن السؤال الحاسم، فيها، ليس كما تتوهم
 وتظن الغالبية الساحقة من الأبحاث باللغة العربية، تلك المصابة بسطحية الأبحاث

⁵ - إنّ المفهوم وهو يتخارج أمام، وهو يضع ذاته أمام الذات؛ إنّ «التموقع أمام»، هذا، لا يوجد، على
 الإطلاق، إنّ لم يُفهم المفهوم في العلمي الموضوع، قبلياً.. والذات حينما تفهم ذاتية الموضوع لا تفهم إلاّ
 مفهومية المفهوم التي تلقته مسبقاً.. حتى لو ذهب أصحاب وهم «الخارجي الموضوع»، وأصحاب وهم
 الموضوع الذي يستمد وجوده من خارجيته، فقط، إلى أبعد من ذلك لإنكار مفهومية المفهوم في حقل
 موضوعية الموضوع.

السوسيولوجية الفرنسية والأمريكية: كيف يتم ربط الوقائع في الواقعي؟ أو كذلك كيف يتم ربط الظواهر في الظاهري؟

← بل السؤال الحاسم، والذي على إجابته تقوم السوسيولوجيا، كعلم، هو: ما هي مجتمعية المجتمع؟ ما هو الوجود المجتمعي، واقعيًا وماديًا، للمجتمعية (The Social existence of Socialization)؟

[I-II] في المضمون النظري لـ«التعرف إلى...»

← يقع الباحث والبحث في موقع «إبستمولوجيا السوسيولوجيا».. إننا نجرؤ، من هذا الموقع، على ممارسة فعل غريب.. نود أن نعلن عنه عبر المعادلة الذهنية التالية: «جلب العلم إلى بلداننا، من حيث كونه علماء، بواسطة العلم».

← إن المعادلة هذه تضع ذاتها في مواجهة كل الثثرة السطحية المتعلقة بعلمية أو عدم علمية العلوم المجتمعية والإنسانية، في بلداننا. تضعنا معادلتنا، منذ البداية، في ما وراء «العلمي»؛ لمعينة «كلمة العلمي». إن وسيلتنا الأكثر تميزاً في إنجاز مهمتنا تتمثل في «إبستمولوجيا السوسيولوجيا».

← ولكن، على الضفة الأخرى، ثمة فهم يظهر على المسرح النظري الخاص بالنتاج المعرفي العربي يدعي الفهم؛ ومعه، مازالت ممارسة الإنحطاط المعرفي، في بلداننا، مؤجلة إلى التتمة. بيد أن، والحال هذه، ينبعث تساؤل من وراء الشك الذي يحيط برؤوسنا؛ كيف يمكن زخخة أشكال الوعي، عندنا، والتي تقوم عليها أشكال المعرفة، منذ قرنين من الزمن؟ ومن أي تبدأ المهمة؟

← خطر أن نتموضع في ما وراء العلمي، وخطر أن نبقي خارجاً في التعامل مع العلمي.. لأن في ذلك خطر الوقوع خارج المكاني-الزماني في العلمي. إن البقاء خارجاً يعني تعرفاً قد لا يُنجز كما يريده العلم، والتغير العلمي، وكيفية التغير. إن الخارج على الدوام يفكر خارجياً. ولكن، ما هو مطروح، هنا، أمام الوعي، شيء آخر يختلف.. إننا نقع خارجاً، لتتعرف إلى الداخل؛ لنقطن الداخل من خارجه. بيد أن التعرف إلى الداخل ليس تعرفاً من الداخل. وبناءاً

عليه، تظهر، بسرعة، ملاحظة حاسمة أمامنا تقول: إن داخل الممارسة العلمية، لا يفهم إلا خارجياً وبعد حين. لماذا؟

← لأنّ التساؤل عن الممارسة العلمية، ليس تساؤلاً علمياً.. التساؤل هنا تساؤل يُطرح في تعالقه بخارجيّته. في التساؤل الذي يكمن في «خارج» ممارسة علمية، عنها، تكمن إمكانية رسم لمعالم الطريق المؤدية إلى الممارسة ذاتها.

← تقدم الممارسة العلمية، أي ممارسة علمية، فهماً للحركة في الموضوع العلمي داخل حقل معرفيٍّ ما.. إن الممارسة تكون علمية، في تلك اللحظة، التي تكون قادرة على بناء فهم؛ فيما التعرف إلى الممارسة، يقدم فهماً للفهم.

← يتطلب فهم الفهم، قفزة معرفية بين موقع معرفي يتخذ موقفاً علمياً واضحاً وصريحاً (يصدر حكماً⁶)، وبين موقف إبستمولوجي يعي تموقعه في موقعه (موقع ميتا-علمي)⁷. فهم الفهم ليس انتقالاً عبر قنطرة مشيدة «بين ... وبين...»؛ فهم الفهم، هو، أولاً، قفزة تعي موقع إنطلاقها المصاغ من قبلها.. ولا تقفز إلا بالإلتفات إلى موقع إنطلاقها..

← إن فهم الفهم، عودة دائمة إلى الفهم.. العودة إلى الفهم، قبل كل شيء، هي ولوج في الفهم، ولوج متكرّر في الفهم؛ هذا الولوج الذي يتطلب نمطاً ولوج متوافق مع الفهم ذاته؛ ليلج فيه. ولكن العودة، فيما هي عودة، تكراراً، هي تقدم إلى الأمام أيضاً، ومخاطرة في هدم وبناء (الموضوع العلمي)، اللذان يقعان عند مستوى عالٍ من التجريد العلمي، في لحظة معرفية واحدة.

⁶ - يقدم نمط الحياة اليومية، من الأفكار اليومية والمفاهيم، إلى اللغة اليومية، مدخلاً لأية ممارسة علمية؛ وينتج بواسطة ذلك فهماً يقول الحركة في الواقعي، وكيفية الحركة في الواقعي.

⁷ - إن وعي الوقوع في موقع خارج العلم، هو الذي يقدم لأي ممارسة إبستمولوجية، المواد الخام لبناء الدرجة الأولى من سلم الفهم الخاص بها.. إن وعي الوعي هو المهمة الأكثر تميزاً للإبستمولوجيا السوسولوجيا.

[I-III] في الـ«كيف؟»، والـ«لماذا؟» بوصفهما المنظور النظري لـ«التعرف إلى...»
[I-III-I] في كيفية القراءة

← تقدم المقدمة، في البحث العلمي وفي البحث الأكاديمي، اللذان ينتميان إلى عالم العلم في بلدان العلم في الغرب، معنى وعي الباحث لنشاطه العلمي.. وعيه لممارسته العلمية الخاصة به، من حيث مضمونها النظري، ومن حيث «منظورها النظري- في - تجليه - في - أحضان - المضمون النظري».

← داخل لحظة المقدمة، يُبنى الفهم بها، وحولها، وعنهما، من قبل الباحث (في العقل، بوصفه ملكة الفهم والإدراك)؛ ومع ضرورة الإنبعاث المستمر لمؤسسة العلم في البحث، تُرسم الحدود النظرية الخاصة بمشاريع بناء موضوعه؛ وبالاستناد إليها يسير البحث. فإما أن يقدم الباحث وعيه بما يريد البحث فيه، وإما أن يفشل في ذلك ويتحول بذلك إلى «فضيحة علمية».

← ولكن، في بلداننا، ينسحب «وعي - المقدمة - لذاتها» في بلدان العلم في الغرب، إلى وعي البحث بأكمله لذاته.. فيصبح البحث كُلهُ مقدمة؛ لماذا؟ غياب مؤسسة العلم، لكل ما لهذا المفهوم من معنى عميق، وليس تخارجياً على الدوام، هو السبب.

← يوجد فرق واضح وصريح بين البحث العلمي الذي يتضمن ما يقوله عالم العلم، وبين البحث الأكاديمي الذي يتضمن ما يقوله عالم العلم. والفرق لا يكمن، كما تتوهم وتظن الغالبية الساحقة من الأبحاث والدراسات والمقالات العلمية ومواد المجالات المتخصصة في اللغة العربية، في الشكل والهيئة الخاصة بالبحث، على الإطلاق؛ فإذن أين نفتش عن الفرق بين الباحثين؟ وكيف يعي الباحث هذا الفرق، قبل الإنطلاق في سبيل التعرف إلى البحث؟

← يكمن الفرق في المضامين النظرية التي يتضمنها البحث «- في - وقوعه - ك- شيء -» تجاه - المقدمة -.. وخصوصية المضامين وطبيعتها.. فمع البحث العلمي الذي يتضمن، في عالم العلم، ما بعد القرن الثامن عشر، معنى إنتاج المعرفة العلمية الحديثة، لا يمكن إلا الاستناد إلى الأبحاث السابقة، في مسألة البحث ومسألته، من جهة، والنزول إلى «الواقعي»، من جهة أخرى، لإنتاج معرفة علمية حديثة تختلف (بطابعها الإشكالي والإشكالياتي) عن

سابقاتها.. ومع البحث الأكاديمي الذي يتضمن معنى نقل المعرفة العلمية الحديثة، لا يمكن إلاّ الإستناد إلى المنتجات المعرفية السابقة لنقل المعرفة بها.. مع وعينا، قبل أن يبدأ البحث، بالآتي:

قبل أن يكون بناء الفهم، كغاية للبحث، نقلاً للمعرفة بالـ«شيء».. هو بناء تساؤلٍ عن المعرفة بالـ«شيء»، من أجل إستخراج الفهم منه، كوسيلة..

← يتضمن التساؤل، في ذاتيته، معنىَ صيرورة الهدمِ والبناءِ الخاصينَ بـ«الشيء-في-وعيه: الموضوع العلمي».. أي إنَّ بناءَ الفهمِ يتضمن معنىَ إستخراجِ الفهمِ قبلياً. وعليه، يقع البحث في موقع البحث الإبستمولوجي-الأكاديمي.

[I-III-II] في كيفية القراءة بوصفها حواراً

← مرة أخرى نأخذ على عاتقنا فضح وهم الفهم المصابة به أبحاث علمية كثيرة في اللغة العربية. المهمة التي على عاتقنا في هذا النشاط هي إستخراج فهم من نتاج العالم العلمي، وليست التعرف إلى العالم، فحسب، ولا تقديم أفكاره الرئيسية (لأن ما موجود عند ما كس فيبر، مطروح بشكل واضح في كتبه)؛ إن التعرف الذي نسعى جاهدين إليه، يقول، قبل كل شيء، إن في أي تعرف يكمن تَعَلُّمٌ ما. يتضمن التعرف إلى العالم، بالنسبة لنا، معنى الحوار المتبادل مع العالم.. أي حوار؟ وأي طبيعة حوار؟ وأي خصوصية حوار؟

← إنه الحوار المتضمَّن في التساؤلات العديدة داخل البحث. أي تساؤلات؟ إنها التساؤلات التي، لها، فيها صيرورة بناءٍ وهدمٍ مستمرين.. يتضمن ذلك الآتي: إن العمل الأكاديمي-الإبستمولوجي هذا، عمل مع العالم⁸، وليس عملاً عن العالم. فما موجود، في كل لحظة من الزمن المعرفي الخاص بالبحث، ليس إلاّ إستخراج فهمٍ من ممارسات العالم العلمية.

← وحتى يكون إستخراج الفهم، لا بدّ، قبل كل شيء، من التمتع في موقع إبستمولوجي. ما يتوصل إليه النشاط الإبستمولوجي هذا، يعتبر فهماً، على خلاف الفهم الشائع، لا يتوهم

⁸ - ما نقصده من «مع العالم» ليس يعني أننا نؤيد ما يقول، أو لا نؤيد ما يقول.. النشاط الإبستمولوجي، هنا، هو أولاً، نشاط في سبيل الفهم، من أجل الفهم، ومن خلال الفهم.

أنه هو الفهم، عند مساره الخارجي في التعامل مع الأفهام الأخرى.. فما هو إذن؟ هو الفهم، بمعنى آخر: أي أنه الفهم، في التعامل مع ذاته، داخلياً؛ ولا يمكن، لأي نشاط بحثي - علمي، أو أكاديمي - تعليمي، أن يكون، إلا، أن يكون هو الفهم، في التعامل مع ذاته، داخلياً.. فلا يندهش المرء، إن وجد ما لا يروق للعلماء سماعه في هذه النشاط.

← لأنه نشاط في موقع خارج العلم.. ولا ينظر إلى العلم، إلا على أنه شيء يقدم نفسه من الخارج «تخارجياً-في-ذاتيته» ليقى في الـ«خارج-هناك». بكلمة واحدة: إن النشاط، هنا، يستمد جدارة مضمونه من موقع «ميتا-علمي».

ماذا تقدم هذه الوجهة في النهاية؟ إنها تقدم إمكانية التفلت من تشييء العلم.⁹

[I-III-III] في ظهور العقبة المعرفية في وجه التعلم

إننا نصل إلى معنى «التعرف إلى العلم».. ولكن، من أين أتينا حتى وصلنا إليه؟

← إن التعرف، على الدوام، يحصل «من ... إلى ...»؛ وحتى يحصل، ويتحقق، لا بد لمن يبغاه أن يكون مهيناً للسير على طريق. إنَّ الطريقَ لـ«التعرف إلى ...» تحكي، في نهاية المطاف، قصة «عثورنا على...». ولكن قبل «العثور على...»، تقول الطريق: إنَّ الفهمَ تعثرٌ ثمَّ عثورٌ ثم تعثرٌ، وهكذا دواليك. وهكذا، ترسم يدُ ثلاثية «العقل - الفنان - الصانع» الطريقَ إلى لوحة الفكرة. تقدم الفكرة¹⁰ تعريفاً بالممارسة العلمية الخاصة بالعالم.

← وما الجدوى من التعرف إلى العالم؟ إنها التعرف إلى الممارسة العلمية؛ إذ إن ما نفعه في العلم، ليس إلا الممارسة العلمية المتمثلة في البحث العلمي.. وعليه، يمكن للممارسة أن

⁹ - تقوم وجهتنا على «العلم بوصفه خلقاً».. لا «فعلاً يقوم على تصور أداتي - شيئي لمفهوم العلم»، أو «يستند إلى...»؛ إن ما نسعى إليه، هو التعرف إلى العلم المتأصل في الإنتاجي. أي إنَّ الوعي العلمي يعي الأساسي في العلم من حيث كونه الإنتاجي.

¹⁰ - تتضمن الفكرة، هنا، معاني إبستمولوجية لممارسة تعي وقوعها في الخارج - هناك؛ موقع، ليس مطروحاً على العلم فهمه.

تمارس (من قبل الباحث)، بعدياً؛ أي بعد التعرف إلى ممارسات علمية مُورست¹¹.

← وما شأننا بالتعرف إلى الممارسة العلمية؟ إنه يرتبط بنا بواسطة كل شيء.. لماذا؟ لأننا نقدم فهماً لباحثين يقعون في حقل علم يسمى السوسولوجيا، ويريدون أن يمارسوا البحث العلمي فيه.

[I-III-IV] في الوقوف عند العقبة المعرفية في وجه التعلّم.. بسط العقبة المعرفية

← إنَّ الطريق التي نريد السير عليها، طريقٌ مليئةٌ بالحُفر؛ إنَّ الطريق التي فيها، ينبغي للتعلّم أن يكون، طريقاً منفتحة في التعلّم، قليلاً.. ماذا يعني قليلاً هنا؟ يعني أن الطريق مرسومة في الرأس قبل أن يسأل الرأس عنها.. ماذا تعني الحُفر في الطريق هنا؟ إنها تعني ما يُعثرُ السيرُ على الطريق.. ما هو هذا الذي يُعثرُ؟ إنه العقبة في وجه التعلّم.

← ولكن، من أين تأتي العقبة؟ على الباحث ألا ينسى بأن العقبات هذه، تولد من طبيعة المعرفة العلمية في العلوم المجتمعية والإنسانية ذاتها؛ إذ أنها هي التي كانت، وتستمر في بناء عقباتها الخاصة على طريق سيرها.

← أن تكون العقبة في وجه السائر (التعلّم) على الطريق، وأن تكون الطريق مليئة بالعقبات، يعني ذلك، لمن يسعى، جاهداً، للتعلّم، أن يكون المتعلّم قليلاً، من جهة، وواعياً بما يظهر أمامه في الطريق، من جهة أخرى.. إن التعلّم الذي لا يعي ظهور العقبات، وكيفية ظهورها، وعكس هذا الظهور، وآن ظهورها، يبقى، بعدياً، ضرباً من سوء الفهم، في التعامل مع العلم.. ماذا لدينا لنقدمه إذن؟ نقدم العقبات، التي تحول دون حدوث التعلّم والتعليم¹²، من منظور

¹¹ - وحتى ندّعي أننا مهيوون لممارسة البحث العلمي، ينبغي أن نتعلم كيف نقطن في «التعرف إلى...».

¹² - يقدم معنى غياب مؤسسة العلم في بلداننا، معنى حضور التعلّم والتعليم اللذان ينتميان إلى لحظتين معرفيتين مختلفتين في طبيعتهما، في ذات الباحث الفرد.. والانتقال المتكرر في ما بين مواقع معرفية مختلفة (موقع المعلم الفرد، موقع المتعلم الفرد، موقع الإبتيمولوجي الفرد، موقع الفرد المؤسسة). وحتى يحضران التعلّم والتعليم، لا بدّ من توافر شرطٍ أصيل في ذاتيهما؛ ما هو هذا الشرط؟ إنه وقوع التعلّم، وتحققه، بعد لحظة التعليم (من كتب العلم في بلدان العلم في الغرب)... لا يمكن للتعلّم والتعليم أن يكونا إلا في ذات باحث واحد.

پاثولوجي. لماذا؟ لأننا نقطن البلدان التي ينتقل العلم إليها، على الدوام، فلا يمكن السير على هذه الطريق إلا بعد الكشف عن العقبات التي تقف بوجه السائر (التعلم).

[I-IV] في التساؤل عن «كُون» ممارسة العقبات المعرفية في وجه انتقال العلم إلينا؛ ممارسة العقبات المعرفية، عندنا، بوصفها الممارسة العلمية (البحث العلمي)

← يقدم لنا إستمرار العقبات المعرفية، منذ قرنين من الزمن، في النتاج المعرفي العربي، مبررَ التساؤل عن وجودها. كيف تتحول العقبة المعرفية في وجه التعرف إلى العلم، إلى ممارسة علمية في البلدان العربية؟ ثمة أوهام تصيب النتاج المعرفي العربي، في العمق؛ نعتبرها بمثابة عقبات معرفية تقف في وجه التعرف إلى العلم، في بلداننا (البلدان العربية). فما هي هذه العقبات (منظوراً إليها على أنها أنساق فهم) التي تحول دون التعليم والتعلم؟

← ثمة فهم يتعلق بالبحث الأكاديمي، من حيث كونه نقلاً للمعرفة العلمية الحديثة، يقوم ضد الفهم.. يأخذ هذا الفهم صور تختلف، وترسم مجتمعةً الأساسي في العقبات المعرفية في وجه العلم:

1- الصورة الأولى: نقل المعرفة بواسطة الأيديولوجيا¹³

ما هي الأيديولوجيا في الحقيقة؟ إنها الفهم الذي يعلّق باب الفهم.. الفهم الذي يحول دون تقديم أي فهم آخر على أنه هو الفهم.

← يرافق هذا الفهم التعرف إلى المعرفة العلمية الحديثة.. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك، نقول: إن الأيديولوجيا، عند هؤلاء الذين يمارسون مثل هذا الفهم، هي التي تُنتج فهماً ضد الفهم بالمعرفة العلمية الحديثة، ضمن الإطار المحدّد له، قليلاً.

← إنّ السمة الأكثر تميّزاً للأيديولوجيا، مفهوميّاً، هي الإنغلاق، المُبرّر بذاته، أمام إنفتاح الموضوعات الواضحة ذاتها أمام الذات؛ إنّها تغلغلُ الإنغلاق داخل الإنفتاح هذا، مُبرراً إياه.

← وللتغلب من هذه الصورة، ينبغي أن تنتقل المعرفة العلمية بواسطة المعرفة العلمية، والعلم بالعلم، ووضع الأيديولوجيا خارج «الذاتي»، وأن تتحطم أبواب الأيديولوجيا الموصدة

¹³ - تتضمن الأيديولوجيا المعنى الآتي: الإنغلاق أمام إنفتاح الموضوعات الواضحة ذاتها أمام الذات.

حتى تتم عملية بناء الفهم.. وحتى لا يمر العلم من فوق الرأس، بل يدخل فيه.¹⁴

2- الصورة الثانية: القليل من كل شيء في المعرفة العلمية الحديثة؛ ووهم التعلّم بواسطة

← يتعامل العقل، في «القليل من كل شيء»، مع الكم؛ فتصبح المعرفة علمية من خلال العدد الكبير من المعلومات (أسماء الكتب، أسماء المؤلفين، أسماء العلماء، أسماء الاتجاهات العلمية، أسماء المدارس العلمية، هياكل المفاهيم، تاريخية الأحداث... إلخ)؛ مع هذا الفهم، تغيب مضامين الأفكار العلمية الأساسية، ومضامين النظريات العلمية الأساسية، وتنتقل إلينا، بواسطة الهيئة التي تتخذها، عند مستوى الشكل فقط¹⁵، وبالتالي، تغيب المسائل العلمية.

← فيصبح المفهوم وتصبح النظرية وتصبح المعرفة، فارغاً / فارغة، ويمكن أن تحتوي / يحتوي على ما نجده (بالإستناد إلى المحسوس في بلداننا) مناسباً وملائماً.. ويمكن أن نُضَمِّنَهَا ما نشاء.

← وللتغلب من هذه الصورة التي تتوهم أنها تتعلم، ينبغي التعرف إلى عالم واحد، بالعمق، أو عالمين أو علماء، بواسطة سبر أغوار عالمه التصوري- المفهومي، من أجل إستخراج فهم منه؛ وهذا لا يتم إلا بعد التعرف، في العمق، على عالم العلم بكتّيته.. وصولاً إلى التعرف إلى

¹⁴ - مع تعرف الأيديولوجيا إلى العلم أيديولوجياً، تظهر على المسرح النظري الخاص بالعلوم المجتمعية والإنسانية، مؤسسة الأيديولوجيا التي لا تنفك عن، ما نطلق عليه تسمية، «إستسناخ الرؤوس» بالإستناد إلى رأس كـ «نموذج- مثال» (Ideal-Type).. في «التعرف إلى...»، أيديولوجياً، تمر المعرفة العلمية من فوق الرأس إلى سلة المهملات الأيديولوجية.

¹⁵ - في إنتقال العلم عند مستوى الشكل، نقول فراغ المفاهيم، وملأها بواسطة ما نشاء.. ولمجرد أن نقول أنّ المفاهيم أوعية فارغة نضع فيها ما نشاء، ونتجاوز صيرورة المفاهيم الداخلية والخارجية، يعني ذلك في الوقت نفسه قولاً آخر.. يعني ذلك أن نقول أن العلم القائم على المفاهيم الفارغة من المضامين، هو اللا علم.. يعني ذلك أننا نريد تشيد بناء علم أيديولوجي.. إن علماً يقوم على حضور الأيديولوجيا فيه، إن مثل هذا العلم، لهو، منذ البداية، ضرب من الوهم في التعامل مع مفهوم العلم. وذلك ما يتناقض ومبادئ العقل العلمي.. ناهيك عن تناقضه مع التأسيس العلمي.. في العلم الأيديولوجي يحضر تناقض أصيل؛ كأن الباحث يقول: ماء حديدي.

الحركة في العلم. وبالتالي إنتاج معرفة علمية بمحسوس تكون الحركة دائمة الحدوث فيه.

3- الصورة الثالثة: التبسيط والتعقيد؛ ووهم فهم المركّب جزئياً

← للعقول الكسولة سمة مميزة تضعها في موقع «التلقي» إزاء ما هو في قيد الإنتقال.. ولأن مثل هذا العقل لا يعرف الإعتماد على ذاته في التفكير والتفكير، فعلى الدوام، يطلب من الفكرة أن تبسط ذاتها.. ولأنه لا يعي أنه لا وجود لشيء بسيط إنما هناك معرفة مُبسّطة لوجودٍ تنوهم أنه مُبسّطٌ للشيء، وللمعرفة به، والتعرف إليه؛

← ولأنه لا يعي، طبيعة العقل وخصوصيته (العقل بوصفه أداة حاسبة (العقل التقني)، من جهة، وفكراً متأملاً (العقل الصانع - الخالق)، من جهة أخرى)، التي تميز، أتم التمايز، الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى؛ ولأنه لا يرى في الأمور البسيطة تعقيدها، ولأنه لا يصغي لنداء العقل البشري الذي لا ينفك عن بعث الأسئلة اللامتناهية في العقل، من جهة، ومن جهة أخرى، عدم قدرة العقل، غالباً، عن رؤية الأشياء الأكثر قرباً إليه، تلك التي يطلق عليها العقل الكسول تسمية «الأشياء البسيطة»؛ لكل هذه الأسباب، يلتجئ إلى التبسيط، ويسط ما هو معقد.. فيصاب بخدر عقلي، يقول له، على الدوام، بدهاة الأشياء التي تحيطه، كما هو الحال، عند المستوى الفكري - العربي، منذ قرنين من الزمن.

← ولكن، قلة لياقة في التعامل مع المُعقّد والمُركّب أن نقدّمه من خلال التبسيط والبساطة واللغة اليومية - الشائعة - والسائدة (التي تخلط وتدمج بشكل خاطئ بين المعرفة العلمية وبين المعرفة العادية).. ناهيك عن أنّ تبسيط المُعقّد إهانة للعقل، من جهة أخرى.. ولكن، ماذا يحدث بالضبط في تبسيط المعقد؟ يُفهم الكلّي عن طريق منطق الجزئي. ومن خلاله، يكون هذا التعدد الغني، الذي يحضر في «الشيء الواحد» الذي يغنيه، منسياً عند مستوى «في - العقل».

الصورة الرابعة: التعامل مع الواقعي في بلداننا؛ ووهم الفصل والإنفصال بين الواقعي وبين النظري

← يشيع في الأبحاث العربية وهم الفصل والإنفصال بين النظري وبين الواقعي في التعرف إلى العلم؛ ومعه، تظنى وتهيمن عند الباحث العربي والطالب والمُعَلِّم والمُتعلِّم والمفكر

والأستاذ الجامعي، قناعة مفادها: «إن الموضوعية تعني حضور الأشياء الواقعية في «الواقعي» كما تقدم ذاتها من تلقاء ذاتها». وتستند الدعوة إلى الإنطلاق، على الدوام، من «الواقعي»، إلى هذه القناعة. فتأخذ صورتين:

1- عرض الواقع كما هو وبما هو ولما هو: ينتج عنها: أن يصبح الأستاذ الجامعي عارضاً لما يحدث في الواقع.. ولأنه لا يعي مفهوم «العلم» ولا يعي «الإتجاه العلمي في العلم» ولا يعي معنى «المدرسة المجسدة لإتجاه علمي في العلم» ولا يعي «التوجهات داخل المدرسة المجسدة لإتجاه علمي في العلم».. يقول ما تقوله الكتب، والوقائع، والمعارف، كما هي ولما هي وبما هي.. ويتحول بذلك إلى فضيحة علمية. كيف؟

← بانتقال المنطق هذا، في التعامل مع «الواقعي»، إلى حقل التعريف بالعلم.. كيف؟ يذهب الباحث إلى الكتب العلمية في الغرب.. ليختار أحدها للتعليم أو التعلم.. ولأنه لا يعي أن كل عالم وكل كتاب وكل معرفة، إنما هذه أشياء تمثل الإتجاه المعرفي، أو نظرية المعرفة، أو المدرسة المعرفية أو... إلخ، التي ينخرط فيها الكاتب أو العالم أو تنخرط فيها عملية الإنتاج المعرفي، يأتي بالكتاب، ويظن ويتوهم أنه يقول العلم، (يقول البحث العلمي: كما هو من دون إضافة أو نقص) ومع غياب المعيار المعرفي لمعرفة الإتجاه أو المدرسة أو التوجه داخل المدرسة، يرتبك في قوله للعلم، ولا يعرف أين يقع قوله في العلم.. وإذا تساءلنا ما هو العلم عنده؟ تصل لنا إجاباتٌ مؤاربةٌ ومُراوِغَةٌ لا تعي ما تقول.

2- نقل المفاهيم والأفكار والمعارف العلمية الحديثة من دون وضعها في تصنيف الإتجاهات والمدارس العلمية: ونتيجة لعملية النقل، من دون حضور معيار التصنيف فيها: تسود العبارات والصيغ الآتية في الكثير الكثير من الكتب العربية:

"يقول أغوست كونت..."، "حسب دور كايم..."، "بالإستناد إلى ما وضعه ماركس..."، "وفقاً لفيير أو لفلان...."، "عند فلان تعني الفكرة كذا، كذا وكذا وكذا.."¹⁶.

¹⁶ - يكون يتوهم وجود حقل العلم عندنا، من يتعامل مع هذه الأقوال كأحكام علمية يُستند إليها في بناء الفكرة في الممارسات العلمية.. إن الأقوال هذه، لا يمكن إلا أن تكون جزءاً من المواد الخام المقدمة إلى

← ولأن المعرفة تغيب عن العلم، والموضوع العلمي يغيب عن إنتاج المعرفة به، والواقعي يحتجب، والمعرفي يتيه، والآيديولوجيا¹⁷ تحضر؛ لا يعود التفكير والنقاش والجدل يدور حول كيفية إنتاج معرفة بالواقعي عندنا، وفهم مفهوم إنتاج المعرفة، وفهم ميكانزمات العلم ودينامياته الحادثة في العمق، والتفكير الحادث في الحركة في الواقعي، وفهم الآليات والديناميات الكثيرة الكثيرة في الواقعي عندنا، التي تصلح لآلاف الأبحاث حولها؛ بل يصبح النقاش يدور حول ما إذا كانت تلك النظرية التي تنتقل إلينا صحيحة وكاملة وتقول الحقيقة، أو هذه النظرية التي عندنا صحيحة وكاملة وتقول الحقيقة. فيرسم الهاجس النظري المتمثل بتأكيد آيديولوجيا ما، وليس فهم المفاهيم العلمية، معالم العلم عندنا¹⁸. ويتم بوساطة تلك الممارسة، القفز على الواقعي، وتجاوزه إلى وهم الانفصال بين النظري وبين الواقعي.

الصورة الخامسة: الوقوع في فخ ثنائية التراث- الحداثة؛ ووهم حضور الثنائية، أو طرف من طرفي الثنائية، كنموذج يرشد ويسير المعاني في العلمي

كيف تنتج ثنائية «التراث- والحداثة» معرفة تحول دون التعرف إلى المعرفة؟ وكيف تسكن في العلمي ضد العلمي؟¹⁹ ولماذا؟

← يتضمن الموضوع في العلم معنى الوجود المجتمعي (The Social Existence)، واقعيًا- ماديًا.. وليس في السوسيولوجيا شيئاً آخر غير الوجود المجتمعي.. ولا يكون الوجود المجتمعي ولا يوجد إلا في الواقعي المادي.. تلك التفصيلات المحسوسة التي نتعامل معها

سلم إعلان الفكرة عن ذاتها.

17 - تقدم، بوصفها إنغلاقاً مستمراً ودائماً، عدم إنفتاح الوعي أمام «الموضوع الواضع نفسه أمام..».

18 - على سبيل المثال: يأتي الإسلامي أو القومي أو الليبرالي أو الشيوعي أو... إلخ، بفكرة ويقول أنها، ولأنها داخل آيديولوجيته، تقول الحقيقة، ويطلب من الآخرين التسليم بما يقول، بشكل مباشر صريح، أو بشكل حضور آيديولوجيته في الفكرة التي ينطلق منها في أبحاثه (والذي لا يتمثله، أمام الفهم، إلا الإبيستيمولوجي).

19 - أما أولئك الباحثون الذين ينتمون إلى جماعة «في نهاية المطاف»، فليس أمامهم إلا الإختباء والإحتماء داخل آيديولوجيتهم التي تبني لهم تصوراتهم عن الوجود المجتمعي؛ ناهيك عن صياغة التصورات حتى عن وجودهم.

يوماً: الحياة المجتمعية كما تقدم «ذاتها-أمام» في المحسوس.

← وما على الباحث في السوسولوجيا إلا فهم هذه التفصيلات بالإستناد إلى تركيب ذهني ناتج عن عقل علمي (مُدْرَب تدريباً صارماً: يرسم الحدود النظرية الواضحة بين آيديولوجيته وبين علميته)؛ يُمكنه من فهم الحركة في الواقع فهماً علمياً.. والموقف العلمي لا يتحقق إلا بواسطة دراسة «الواقعي»²⁰ -في- كليته²¹.

← يَغيب ويُغيب، مع البحث الذي يقوم على حضور الثنائية، أو طرف من طرفيها، فيه، «الواقعي» -في- كليته²². كيف؟ ولماذا؟

← يحضر الواقعي في المسرح المعرفي الخاص بالعلمي عند الأيديولوجي-التراثي، عن طريق العودة إلى التراث لما فيه من مفاهيم وأفكار ولغة، يُقرأ الواقعي بالإستناد إليها.

← يقدم التراثي بوصفه «التاريخي» -الذي- هو-«الآن» مفاهيم وأفكار ولغة من أجل فهم الواقعي.. وتتم العودة إلى التاريخي، بالإنطلاق من الواقع، لما فيها من مواد خام يمكن أن تدخل في صياغة تركيب ذهني يفهم الواقع، في بلداننا، فهماً علمياً.. فهل يحدث الفهم العلمي في الحقيقة؟ والعودة، على الدوام، إلى تراث تفصلنا عنه مئات السنين؟ وهل «الآن» -في- الواقعي» بحاجة إلى العودة إلى الماضي ليرر وجوده؟ ما يتم مع هذه العودة هو التالي: القفز على «الزماني» -في- الواقعي»؛ لفهم الواقعي تراثياً.. القفز على «الآني» لفهمه فهماً ماضوياً. كذلك الحال مع اللجوء إلى «الحدثوي» -في- الواقعي» لإنتاج معرفة

²⁰ - الواقعي بوصفه كلاً مجتمعياً يتضمن داخله كليات مجتمعية.

²¹ - فعلى سبيل المثال: يمثل الدين في الواقعي كلاً يُنظر إليه كموضوع جدير بالدراسة، يقع ضمن الكل المجتمعي، وليس كنموذج إرشادي يُسّر البحث العلمي.

²² - تتوهم الغالبية الساحقة من الأبحاث في اللغة العربية الفصل والإنفصال بين النظري وبين الواقعي.. بينما تقول لنا بديهيات السوسولوجيا، إستحالة الفصل والإنفصال بين الواقعي وبين النظري.. فالواقعي على الدوام داخل النظري، والنظري على الدوام داخل الواقعي.. وإلا يخرج البحث وتخرج عملية إنتاج المعرفة من دائرة الفهم العلمي وإنتاج الفهم العلمي بالواقع.

بالواقعي، يتم القفز على «المكانيّ - في - الواقعي»²³؛ يفهم الواقعي حدثاً وياً ويتم تجاوز التراثي فيه.

← صحيح أن جزءاً من الواقعيّ يتضمن معنى التراثيّ ولكن، ليس صحيحاً على الإطلاق إختزال الواقعيّ بما يقوله التراثيّ فيه، وليس صحيحاً على الإطلاق تأصيل الواقع بـ«الإستناد إلى...»؛ «الإستناد إلى...» على الدوام، يُخرج الواقع من عملية إنتاج معرفة علمية به. كما وأيضاً وأيضاً، يُعتبر النظر في التراث والبحث فيه، درجة من درجات سلم الفهم الخاص بأبي بحث علمي، ولا يمكن، أن يكون حاضراً كمرشد في الدرجات كلّها.. لأنّ، ببساطة، لنداء الواقعيّ الكلمة الحاسمة في أي بحث علمي.. نداء «التراثي - في - الواقعي» ليس إلاّ وجهاً من أوجه نداء الواقعيّ.

← ولكن، على الباحث ألاّ يتوهم الفصل والإنفصال بين التراثي وبين الحدثوي في الواقعيّ.. «التراثي - في - الواقعي»، لا يوجد، على الإطلاق، مفصلاً ومنفصلاً عن «الحدثوي - في - الواقعي»؛ «التراثي - في - الواقعي»، و«الحدثوي - في - الواقعي»، يوجدان، على الدوام، متشابكين ومتداخلين. فالحدثوي داخل التراثي، والتراثي داخل الحدثوي.. قد يؤدي التراثي وظيفة مجتمعية حدثوية؛ وقد يؤدي الحدثوي وظيفة مجتمعية تراثية؛ وقد يؤدي التراثيّ وظيفة مجتمعية تراثية؛ وقد يؤدي الحدثوي وظيفة مجتمعية حدثوية.

الصورة السادسة: القياس على نموذج - مثال؛ حضور النموذج - المثال في الرأس قبلياً ووجه التعرف إلى العلم بواسطته

← يُحمل التعرف إلى البحث العلمي، وممارسته، عند الباحثين العرب، في بلداننا، بواسطة التصورات والإفتراضات الجاهزة الآتية:

التصور الأول: علمية السوسولوجيا أولاً علميتها: يُسمع صراخ نقدي من الدراسات باللغة العربية عن علمية، أو عدم علمية السوسولوجيا. وبذلك تستهلك جهود الباحثين في تبرير

²³ - يقدم معنى إنتقال المعرفة من الخارج (في المكان: من الغرب)، عند الباحثين الذين يدعون إلى القطع مع التراثي، معنى بناء الفهم الأحادي للواقع؛ الذي لا يفهم الواقعيّ إلاّ بما يقوله الـ «هناك».

علمية، أو لا علمية العلم. وكأنَّ العلم المنتقل إلينا من الغرب بحاجة إلى من يقدم مرجعية معرفية: إسلامية كانت أو شيوعية أو ليبرالية أو تابعة إلى أي آيديولوجيا أخرى) ليكون علماً. ولكن ما هو المبرر الحقيقي لحضور هذه المسألة في أدبيات العلم عندنا؟

التصور الثاني: خصوصية المعرفة العلمية بخصوصية هوية بلدان العلم في الغرب: العلم هو العلم الذي يكون في الغرب والذي يكون بوصفه نتيجة ونتاجاً للشروط البنوية المجتمعية الخاصة في الغرب؛ إنَّ العلم الذي هو في الغرب، لا يصلح إلاً للمجتمعات الغربية.

التصور الثالث: خصوصية هوية بلداننا التي لا تتوافق مع ما ينتقل إلينا من علم: فالعلم المنتقل إلينا لا يصلح لبلداننا. وحتى يكون العلم في بلداننا؛ ينبغي أن يتم تبيئته.

التصور الرابع: العلم هو العلم الدقيق الصحيح البحت الذي يستطيع أن يصل إلى حقائق مطلقة، تُبرَّر آيديولوجياً أو علمياً لا يهم؛ وعلى السوسيولوجيا أن تكون كذلك، علماً صحيحاً بحتاً يستطيع أن يصل إلى مثل تلك الحقائق. وفي المقابل، ما هو غير ذلك ليس علماً؛ فينتج عن هذا التصور: عدم التصالح مع فكرة النسبية، عند مستوى الذات.

التصور الخامس: الحاجة إلى مرجعية ضابطة للحركة في العلمي؛ يعود الباحث الإسلامي أو الليبرالي أو الشيوعي أو... إلخ، إلى آيديولوجيته لاستخراج قواعد ومبادئ ضابطة للنشاط العلمي؛ وكان نقول: إنَّ علمية العلم، في وجودها بحاجة إلى تبرير لأن تكون.

التصور السادس: الوصف والتاريخ بوصفها منهجاً..

← كيف يحضر الوصف في البحث العلمي؟ وكيف يحضر التاريخ في البحث العلمي؟ يحضر الوصف، ومنطق الوصف في الأبحاث العربية على أنه هو المنهج؛ فتسود عبارات من قبيل: المنهج الوصفي، الدراسة الوصفية-التحليلية، دراسة وصفية،... إلخ؛ وبدلاً من أن يكون الوصف درجة من درجات سلم الفهم الخاص بأي بحث علمي، يصبح البحث العلمي لا يقول إلاً ما يقوله الوصف فيه.. تتحول الذات إلى مرآة لا تعكس إلاً الواقع كما هو؛ وليس كما ينبغي أن يفهمه العقل العلمي فهماً علمياً.

← يعتبر التاريخ، والعودة إليه، في أي بحث علمي، درجة من درجات سلم الفهم الخاص

بأي بحث علمي.. ولا يمكن إعتبره منهجاً في البحث العلمي.. التاريخ يدخل في البحث، في حضوره داخل المواد الخام المقدّمة للفكرة من أجل بناءها.. وتم العودة إلى التاريخي على الدوام بالإستناد إلى الفكرة التي ينطلق منها الباحث في ممارسته العلمية.

← إنّ التصورات والإفتراضات هذه، التي تتعلق بالبحث العلمي والتعرف إليه، وممارسته؛ تتعلّق مشكّلةً المعالم الأساسية للنموذج - المثل الخاص بالبحث العلمي، في رأس الباحث العربي؛ ويتم التعرف إلى البحث العلمي، وممارسته من خلاله.

[I-V] في سبيل التفلّت من ممارسة العقبات المعرفية

[I-V-I] في الاختلاف في الرؤية

تقدّم، هنا، تصورات وإفتراضات للسبيل المنهجية، من أجل التفلّت من العقبات التي ذُكرت. ← قبل البدء، لا بدّ من الكشف عن القناع الأيديولوجي للبحث والباحث.. وذلك، سيحدث، حتى لا يدور النقاش بين قناع أيديولوجي وقناع آخر؛ فما هي أيديولوجيا الباحث، هنا: عند مستوى المكان، والآن: عند مستوى الزمان؟

«لا وجود لمؤسسة العلم عندنا، وما هو موجود منذ ما يقارب القرنين من الزمن الزمني، هو إنتقال وإستنساخ وتصوير²⁴ مُفبركٌ ومفبركٌ للعلم المنتقل إلينا من بلدان العلم في الغرب».

← وعليه: إن «الفكر العربي - في - مجتمعيته²⁵»، بأكمّله، و«التناج المعرفي - في - مجتمعيته»، بكلّيته، يقع داخل إشكالية التراث - والحادثة، وكل عملية إنتاج معرفي وكل الحديث وكل الأقوال، مهما اختلفت في الشكل، تصدر، بعد تمزيق رداءها (على السطح)، عن موقع معرفي يحتله الباحث أو العالم أو المفكر أو المثقف أو المتعلم أو المعلم أو الطالب داخل الإشكالية.. فيصبح الكلام عن علمنا وعلمهم، مفاهيمنا ومفاهيمهم، ومحسوسنا ومحسوسهم، وعلمٍ يصلح لبلداننا وعلمٍ لا يصلح... والخ. فما هو الحل إذن؟

²⁴ - مع حضور الأيديولوجيا في كيفية الإستنساخ، يُقدّم العلم، على الدوام، بواسطة ما تريده الأيديولوجيا.

²⁵ - لا يتعلّق الحديث بفرد، أو عالم، أو باحث، أو مفكر عربي واحد.. الحديث يجري، هنا، داخل فكرة المجتمع في عالم العلم.

← الحل يكمن في تقديم نموذجٍ علميٍّ جديدٍ يقطع مع ما هو سائد في عالم العلم عندنا.. كيف؟ بواسطة لغة النموذج المختلفة، ومفاهيمه المختلفة، وتصوراتهِ المختلفة، وتساؤلاتهِ المختلفة، وأفكارهِ المختلفة²⁶.. لأن كما نعلم ويعلم الجميع، لا وجود للمختلف بلغة السائد.. إن الشرط الأساسي في وجود المختلف هو الوجود الذي يقوم على اللاسائد.

كيف يمكن للإختلاف في الرؤية والتفكير أن يكون إذن؟

← حتى تكون علمية التعلم والتعليم، ويُنتج الفهم داخل الموقف الإبتيمولوجي الخاص ببلداننا في التعامل مع ما ينتقل إلينا من الغرب، ينبغي، قبل كل شيء، مَوْقَعَة (بوصفها فعلاً) الأشياء المعرفية بواسطة موقفٍ متودولوجي (Methodological) نتخذه، ويكون مفاده: جلب العلم، إلى بلداننا، من حيث كونه علماً، بواسطة العلم²⁷؛ بَعْدَ تفرِغِهِ من المحتويات والنوايا الشيطانية القائمة على المواقف الأخلاقية - المعيارية (في بلداننا).

← وذلك يتطلب، أن يكون الباحث في بلداننا، مُعَلِّماً في التعامل مع ذاته، في اللحظة المعرفية الأولى، ومُتَعَلِّماً في التعامل مع ذاته، في اللحظة المعرفية الثانية.. حتى تحدث عِلْمِيَّة التعليم والتعلم.. ومع ذلك، وهذا، لا تقوم مؤسسة العلم عندنا. لماذا؟ لأن النشاط العلمي نشاطٌ جماعي (حضور المجتمعي داخل العلم)، وليس فردياً.. فيما العلاقات والروابط بين طرفي ثنائية المعلم - المتعلم، تبقى علاقات عائدة إلى عالم الذات الواحدة (الباحث الفرد).

← في مواجهة حضور العقبات، من جهة، وممارسة العقبات المعرفية بوصفها الممارسة العلمية، من جهة أخرى، اللذان يَصْبِغان بألوانهما جميع «الممارسات العلمية - في -

²⁶ - حينما نقول المختلف، يعني حضور الإختلاف في التصورات والإفتراضات، عند مستوى العلم في الموضوع، من جهة، وحضور الإختلاف في المنطق والمنحى في رؤية الأمور ومعالجتها، عند مستوى العلم في المنهج، من جهة أخرى.

²⁷ - إن حضور مصطلح العلم، في هذه المعادلة الذهنية، ثلاث مرات، يقدم، لمن في مقدوره الفهم، وحدة مفهوم العلم. تقدم الوحدة معنى العلم القائم على ذاته لذاته؛ وفي قيامه كعلم، يقطع، أتم القطع، مع العلم، عندنا، كما هو شائع وسائد ومتعارف عليه.

مجتمعيّتها- في - عالم العلم- عندنا»، التي بها ومن خلالها، ومن خلالها فقط تظهر عقبة في وجه التعرف إلى العلم، وفي وجه قيام مؤسسة العلم، بكل ما لهذا المفهوم من معانٍ عميقة- وليست تخارجية؛ وفي وجه إستخراج المعنى العلمي والمعاني العلمية من المضامين النظرية للأبحاث والكتب والدراسات المنتقلة إلينا، أو التي عندنا(من ماضينا)؛ ونتيجة لهذا الإنحطاط المعرفي الذي يصيب بلداننا بالعمق، نتبنى الموقف الذي لا يرى في الأشياء الواقعية المحسوسة وتفصيلاتها، باختلافها وتباينها، وتشابهها وتمائلها، إلاّ الأفكار، والأفكار فحسب.. شرط أن تحمل الأفكار في ذاتها، ما نطلق عليه تسمية «إمكانية إنفتاح الفكرة على «إنفتاح الواقعي» بتجلياته المختلفة». وعليه، نرفع شعار «التفكير بما ينتقل إلينا من الخارج: 1- في الزمان (: من الأبحاث العلمية الماضية، في بلداننا) و 2- في المكان (:من الأبحاث العلمية التي في الغرب)».

[I-V-II] في وضع الإختلاف في الرؤية «في منطق التعامل» مع العلميّ في بلداننا

← تتبنى هذا الموقف بالذات وليس غيره، مستندين في ذلك إلى محاربة ما يلي: إن الكسل العقلي القائم على الخوف والجبن المعرفيين في العقل المصاب بداء المنحى والمنطق الخاص بالتقنية²⁸، وبالسرعة، وبالوجبات الدسمة الجاهزة؛ من ماكدونالدز وغيرها من الفستفود (يُنظر إلى هذه الأمور على أنها محدّدات تضع الكائن في نمط وجود جديد تميزه السرعة)، أو بالنموذج الإرشادي (Scientific Paradigm) الذي يضعه الدين، في رؤية الأمور، في التعامل مع التأمل والتفكير بالأشياء، عن طريق عناصر نظرية (مفاتيح) تؤمنها الفكرة في سبيل فهم الواقعيّ ووضع وعيٍ به داخل العقل؛ هما (الخوف والجبن)، وهما وحدهما، المسؤولان عن الثثرة السطحية التي تجعل من أستاذ جامعي أو طالب أن يقدم الحوادث والوقائع والظواهر وكل ما يدور حوله، كما هي، وكما تحدث، وكما تقع، وكما تظهر،

²⁸ - نلاحظ ماهية التقنية كالاتي: التقنية، منظوراً إليها كبنية، تُعيد إنتاج البنى المجتمعيّة (: البنية الثقافية، البنية الإقتصادية، البنية السياسية، وبنية الأفكار) بمجملها.. حتى لو توهمّ الفكر العربي والنتاج المعرفي العربي إمكانية نقل التقنية إلينا والمحافظة على البنى المجتمعية في بلداننا.

وكما تضع «ذاتها أمام...»، وكما تقدم «ذاتها ل...»، ويسمي (الطالبُ أو الأستاذ) ذلك فهماً، ويتحول من كونه باحثاً في العلم، إلى فضيحة علمية في العلم. لماذا؟

← لأن، أولاً، يغيب عنه معنى العلم، ويحضر معنى الإنتماء، بكل ثقله، لتيار معرفي أو تيار أيديولوجي؛ ويغيب معنى الواقع، ويحضر وهم فهم الواقع؛ ويغيب معنى الفكرة داخل الواقع الملاحظ (المعائن)، ويحضر الواقع الذي يتكلم من تلقاء ذاته عن ذاته، أو الواقع الذي لا وجود له إلا في الفكر؛ ويغيب معنى «الواقعي» في العلم، بما فيه من معانٍ عميقة- وليست تخارجية، لا تظهر على السطح، ومعنى الممارسة العلمية المتمثلة بالبحث العلمي، ومعنى التجريد العلمي في البحث العلمي، الذي يقوم على رجلي معنى الموضوع في العلم، حتى قبل معنى الموضوع في البحث، ومعنى المنهج في العلم، حتى قبل معنى المنهج في البحث.

← ومع غياب كل هذه الأمور، التي تبدو، في الهيئة التي تقدم نفسها بها، لا أهمية لها.. تغيب في بلداننا، مع هذه ال «الأهمية»، مؤسسة العلم، ويغيب المجتمعي العلمي.. ولا يقوم مؤسسة العلم والمجتمعي العلمي عندنا، ويستحيل أن يقوم، فيما الأمور هذه تغيب وتستمر في غيابها.

← وفي النتيجة، لا يجد الباحث، في بلداننا، الذي يسعى جاهداً إلى التعرف إلى العلم وممارسته، إلا دمجاً وخطأً خاطئين بين معنى المعرفة العلمية الحديثة وبين معنى المعرفة العادية - الشائعة²⁹ التي تتميز بها المقاهي والشوارع.. فيقول ما تقوله هذه وتلك، ويفهم ما تفهمه هذه وتلك.. ويخلط، ويدمج بين فهم وفهم آخر.. ولا يقول إلا الفهم الذي لا يفهم، والفهم الذي يتوهم أنه يفهم، والفهم الذي يفهم قولاً لا يُقال في العلم.

← ويقول، بصوت عالٍ، وبكل ثقة، ما تقوله الصحف والجرائد والمجلات غير المتخصصة

²⁹ - تضاف إلى المعرفة العادية-الشائعة-الشارعية (معرفة رجل الشارع) المعرفة الصحفية التي تنتجها

وصفحات الرأي والأفكار في الجرائد اليومية³⁰، ويظن ويتوهم إنها تقول ما يمكن أن يتضمن معنى العلم الحديث.

← وفي مقابل هذا الوضع، كله، ينبغي التفكير والتفكر بما ينتقل إلينا من الغرب، من معارف علمية، من أجل إستخراج الفهم منها، عند اللحظة المعرفية الأولى؛ وعند اللحظة المعرفية الثانية، وضع الفهم كمحطة منفتحة (على المحطات الأخرى) داخل السبيل المنهجي والمنحى والمنطق الخاص بالباحث والبحث في النظر إلى الواقعي في «مجتمعاتنا.. نمارس هذه المعادلة الذهنية المعقدة حتى لو لم يشاطرنا الرأي بها باحث واحد وحيد.. ولكن العالم كله لا يشاطرنا الرأي.

[I-V-III] في ممارسة الإختلاف في الرؤية داخل البحث

← يرفع البحث شعار التفكير بما ينتقل إلينا من معارف علمية من الغرب، بعد تجريدها من مقاصدها الأيديولوجية، وهو يرفعه من أجل الفهم والإدراك، لا غير. لكي لا ينزلق في موقف مثودولوجي ينتج عنه تقليد، مصاب بعمى العقل، لفهم ما موجود في الغرب، وإستنساخ معرفي من دون حضور الرأس فيه، من جهة؛ ومن جهة أخرى، كي لا ينزلق في موقف مثودولوجي محاط بـ«الغريزة الميثولوجية»، المصابة بعدم الشعور بالمسؤولية التاريخية التي على عاتقنا فيما يتعلق ببناء مؤسسة العلم عندنا: نتج عنه محاربة ما يأتي إلينا من بلدان العلم في الغرب، بوساطة عمى العقل، أيضاً.

← إن الموقف الأول مصاب بعدم الإكتراث بالرأس، وهو (أي الرأس) في غفوته العميقة، بسبب الخدر المعرفي الذي أصابه، منذ قرنين من الزمن.. أما الموقف الثاني، المصاب بالهيجان في غريزته الميثولوجية وبمعادة الرأس، فنقترح على أصحابه اللجوء إلى

³⁰ - صحيح أن ما تقوله الجرائد وتعكسه من أحداث وأخبار ومواد مستخرجة من ممارسة التوثيق، مهمة وأساسية، ولكنها ليست مهمة بذاتها، ولا لذاتها، إنما بعد أن نعتبرها بمثابة المواد الخام التي تقدم للفكرة، في لحظة إنطلاق الباحث في بحثه؛ تمارس الفكرة التفكير بالمواد الخام، من أجل تأمين المكونات النظرية لممارسة البناء داخل الفهم بـ«الواقعي».

المؤسسات التعليمية التي تصوغ آيديولوجيا ما حركتها فيها، لإكمال تمويتهم للحيوان العاقل (حتى قبل تمويتهم للعلم)، في بلداننا.

_____ وكل الردود العلمية والتفكير النقدي مع هذه الواجهة أو ضدها، أو الصمت المعرفي في التعامل معها، وكل الكلام الذي ينتمي إلى الواجهة هذه أو لا ينتمي إليها؛ تكون أشياء تمارس حضورها في هذه الواجهة ولا تتفقت منها، مع وعي (أو من دون وعي) أصحابها. ■

[II] إعادة بسط «الأساسي - في - الثنائيات العلمية» في التساؤل عنها

← يمكننا القول أننا نقع، الآن، في الدرجة الثانية من سلم الفهم الخاص بالبحث؛ تضبط أي درجة من درجات سلم البحث، في أي بحث علمي، المنطق فيها. إن التساؤل الواضع نفسه أمامنا، هنا، هو التالي: قبل التساؤل عن المعرفة بالمعرفة (منظوراً إليها كشيء)، لا بد من التساؤل عن حضور المعرفة بالشيء في حقل يطلق عليه تسمية حقل العلم³¹. أي حقل هذا الذي تمثل فيه المعرفة؟ وكيف يمكن للمعرفة أن تحضر في تمثلها المتمثل في دورة الإنتاج المعرفي؟

← عند أعلى درجة من سلم الفهم الذي يسعى جاهداً للتعرف إلى العلم ونقل المعرفة به، توجد ثنائيتان ضابطتان للإنتاج³²: هما ثنائية: الذات-الموضوع؛ وثنائية: الفكرة - الملاحظة.

[II-I] في إعادة بسط إشكال الإشكالات (The Problem of the Problems): ثنائية

³¹ - أنظر من أجل ما نعيه من «فهم مفهوم العلم»: محمد حسين الرفاعي، الإبيستيمولوجيا: تفكير في المعرفة العلمية الحديثة...

³² - تقوم المعرفة العلمية في أي علم من العلوم (كما في السوسيولوجيا) على حضور الثنائيات العلمية الأساسية فيها، من جهة، وهي تقوم على معنى الروابط بين طرفي الثنائيات، من جهة أخرى.. في «وحدة العلاقة» بين الطرف 1 وبين الطرف 2 من الثنائية الأولى (ثنائية الذات-الموضوع)، وبين الطرف 1 و الطرف 2 من الثنائية الثانية (ثنائية الفكرة-الملاحظة)، تحضر المعرفة العلمية وتكون.. وحتى لو توهم أحدهم تجاوز الثنائيات ومنطق الثنائيات في العلم، يكون يلتجئ إلى الاختلاف والتنوع والتعدد من أجل فهمه فهماً تنوعياً وتعددياً وإختلافياً.. وذلك، لا يتجاوز فهم الرجل العادي للعالم.

الذات – الموضوع (The Subject-Object Problem)

← إنّ الكثير الكثير من النتاج الفكري العربي، والنتاج المعرفي العربي، لا يُفكّر بما يُنقل إلينا من الغرب، فيتوهم أن الثنائية الذات-الموضوع، ثنائية من دون أحادية تُستخرج منها الثنائية.

فإذا تساءلنا: ما هي الأحادية التي تضبط وتحكم العلاقة بين طرفي ثنائية الذات-والموضوع.. تكون الإجابة: عندنا، وحسب تفكّرنا، الذات هي الأحادية..³³ وهكذا تكون الإجابة قفزة في الظلام. كيف ولماذا؟

← كون الذات أحادية من جهة، وكونها طرفاً من طرفي الثنائية التي تُستخرج من الأحادية، من جهة أخرى.. يخلط ويدمج الباحث، عندنا، بين ذاته وذات الموضوع. فبدل من أن يكون ينتج معرفة بذات الموضوع، تصبح ذات الموضوع ذاتاً تُصاغ لها تقاسيمها وتخومها، في حركتها غير المنضبطة، من قبل الذات (ذات الباحث).

← ولكن ما هي الأحادية التي يَنْتج عنها طرفي الثنائية، في العلوم الإنسانية والمجتمعية؟ إنها الذات.. ولا شيء غير الذات.. فالذات في الطرف الأول من الثنائية (الذات: ذات الباحث)، تعني فعل إنتاج المعرفة في التعامل مع مباني ذات الباحث العميقة، وفي الطرف الثاني من الثنائية، تقدم الذات، في علاقاتها وارتباطاتها المتبادلة مع الموضوع، معلّمة الخاصة به «ذات الموضوع- في إنفتاح ذات الباحث عليها».

← فلا يعود النقاش قائماً عن «الموضوع- في - خارجيّته (الظاهرة- في - ظاهريتها)»، أو «الموضوع- في - داخلية (ماهية الظاهرة)»، إنما، ولأن الذات، في العلوم المجتمعية والإنسانية، هي، في اللحظة المعرفية ذاتها، ذاتٌ وموضوعٌ معاً.. فتصبح العلاقة بين الخارج والداخل كالاتي: «داخل الموضوع- داخل - خارج الموضوع»، و«خارج الموضوع-

³³ - حينما نقول الذات هي الأحادية، لا نقول إن ما موجود في العلم هو الذاتي.. بل نقول: إن ما موجود في العلم هو هذا الذي يُقدم بواسطة الإنطلاق من الذاتي؛ والفرق بين الذاتي وبين الإنطلاق من الذاتي كبير كبير جداً.

داخل- داخل الموضوع»³⁴.

← وهكذا، تصبح العلامات الخارجية التي ترسّم معالمَ خارجيّة - الموضوع (- في - تخارجه)، مرتبطة ومصاغة من قبل عالم الموضوع الداخلي وتتعلق معه، ولا تقدم العلامات سوى مؤشرات في فهم ماهية الموضوع (جوانية الموضوع).. فطالما الموضوع، في هذه العلوم، ليس شيئاً بالمعنى الشائع للشيء)، إنما «الإنسان في مجتمعيته» أو «الإنسان في إنسانيته» أو «الإنسان في ثقافته» أو «الإنسان في تاريخيته» أو «الإنسان في دينيته»... إلخ، لا يصح الحديث عن «تخارج الموضوع - ك - شيء» وإغفال عالمه الداخلي.

← وكذلك، في إتجاهه الداخلي، لم تعد العلامات الخارجية محددة من تلقاء ذاتها، إنما يكون تخارج الموضوع، وإرتمائه في أحضان الواقعيّ داخل البحث، الذي يبحث فيه، في علاقته الصريحة مع داخل الموضوع.

← هذا يُقال وفي دواخلنا قناعة تُؤكّد سقوط وهم الموضوعية منذ نشأة العلوم المجتمعية والإنسانية الحديثة فيها؛ ومع هذا السقوط، يقوم التعدد فيها؛ ويستمر في قيامه.

[II-II] في إعادة بسط إشكالية الإشكاليات) The Problematic of the

(Problematics): ثنائية الفكرة - الملاحظة (The Idea-Observation Problem)

← إننا نقع في معنى الإشكالية، باحثين عن فهمها؛ تقول الإشكالية، منذ البداية، أنها معادلة فهم ذاتها في وجه فهم الواقعي.. فهم الواقعيّ هذا منجزٌ قبلياً.. لأن حتى يكون لمعادلة

³⁴ - درجت العادة عند الباحثين العرب على إعتبار الخارج خارجاً على الدوام، ومفصلاً عن الداخل، والداخل داخلياً على الدوام، ومفصلاً عن الخارج.. ومع هذه العادة إستمر إنتاج الهراء المعرفي عندنا.. فبدل البحث عن الخارج داخل الداخل، والداخل داخل الخارج، أصبح الموضوع العلمي يعني هذا الخارج الذي يوجد من خلال خارجيته فقط.. ولكن لماذا إستمر هذا الوهم؟ لأن الباحث وهو يقرأ كتاباً يتعلق بالعلم، لا يعي أنه قبل أن يقرأ الكتاب ينبغي وضع الكتاب، بواسطة معيار معرفي يُصنّف، في إتجاه علمي، أو مدرسة علمية، أو توجه علمي داخل مدرسة علمية؛ وبذلك، يصبح الكتاب العلمي الذي ينتمي إلى إتجاه علمي معين، هو الذي يتحدث عن «العلم - في - كليته». ولكن، هذا وهم.

الفهم الجديدة المبرر الحقيقي في الوجود، لا بدّ أن تكون تقوم على تصور ورؤية مختلفين في التعامل مع فهم الواقعيّ من منظور يختلف، وحادثٍ قبلها.. تقول الإشكالية أنها تفهم الواقعيّ بالإستناد إلى ما تضعه فيه من معادلات نظرية (معادلة فهم كليّة).. إننا أمام إشكالية الإشكاليات؛ إنّ كون الإشكالية معادلة فهم، وكوننا نقع في البحث عن إشكالية الإشكاليات، يعني، أننا أمام معادلة فهم لمعادلات الفهم.

← لا نريد بهذا القول أن نوحى بالتناول على العلوم، وعلى السوسولوجيا منها؛ بل إننا بالفعل نتناول على السوسولوجيا؛ ليس في التناول من هذا النوع أي أفضلية؛ إن وقوعنا في موقع خارج العلم، لا يقول إلاّ خارجيّة موقعنا؛ لا الأدنى ولا الأعلى له معنى في هذا الوقوع. يتساءل الوقوع: عن بناء أرضية لقفزة تحدد للسوسولوجيا معرفتها في أن تكون علميّة.

← تكمن حقيقة واحدة في هذا الوقوع، تقوم على الإجابة عن التساؤل الآتي: إذا كان العلم يُمارس فقط، ولا يُفهم من تلقاء ذاته، وإذا كانت الممارسة العلمية تطبيق نظريات ومناهج علمية، معترفٌ بها من قبل العلماء، ومعتمدة؛ وإذا كانت الحركة في العلميّ ناتجة عن: 1- تصورات وإفتراضات تتعلق بـ«العلم- في- الموضوع»، من جهة، و2- الرؤى والقواعد والقوانين والمعادلات النظرية التي تتعلق بـ«العلم- في- المنهج»، من جهة أخرى؛ فمن أين تأتي تلك الكيفية التي تحدد علميّة العلم؟

← هذا السؤال يقدم لنا معنى المنظور النظري الذي يوجّهنا في القفزة من إشكاليات واحدة في أبحاث متعددة، إلى إشكالية الإشكاليات في الأبحاث المختلفة والمتعددة والمتنوعة. فكيف يُنظر إلى إشكالية الإشكاليات؟

← صحيح أن العقل، من حيث هو ملكة الفهم والإدراك، يحصل على مواده الأولية من خام الحواس؛ ولكن، لا توجد الموضوعات، داخله، إلاّ من حيث هو يُفكّر، في اللحظة المعرفية ذاتها التي تصل إليه المواد.. ويضعها في تصنيفات ونماذج تحكم الحركة في خام الحواس.

← فلا يعود التساؤل عن الفكرة في العقل، والتساؤل عن الملاحظة في العالم الخارجي، منفصلين عن بعضهما البعض؛ إنما التساؤل، على الدوام، (وهذه ملاحظة حاسمة للباحثين

المتوهمين في التعامل مع هذه الثنائية)، يدور حول كيفية حضور الفكرة في المحسوس (العقل داخل الموضوع: العقل في إنتشاره في الموضوع)، ومن جهة أخرى، كيفية حضور المحسوس داخل العقل (الموضوع في إنفتاحه على العقل).

← وبناءً عليه، لا يصح الحديث عن منهج إستقرائي، ومنهج إستنباطي، واللجوء إلى أحدهما للسير في خطوات البحث؛ إنَّ اللجوءَ على الدوام، هو «إرتماءً في...»، و«إرتماءً بواسطة...»، يُرمى البحث والباحث في أحضان ملاحظة التفصيلات الواقعية المحسوسة - في - الخارج، كما وفي اللحظة المعرفية عينها، يفتح، على العقل فيها³⁵. إنَّ اللجوء يتم في البحث العلمي إلى العقل في إمكانية تحديد السلوك العلمي الملائم في كل لحظة من لحظات البحث.

← وكما نعلم ويعلم الجميع، ما نُعائنه ونلحظه ونَتفكِّره في المحسوس، ليس إلا الفكرة. ولحظات الخيال العلمي، والإبداع العلمي، والقلق والإضطراب المعرفيين، ومخاطرة التفكير، والسقوط في دهاليز الفكر، ومعاناة التأمل، والتفقت من براداييم معرفي قائم وسائد وشائع وسيّد ومتعارف عليه، وعناء الفكر بالاختلاف والتنوع والتعدد الحاضر في التفكُّر، هي أشياء تؤكد ما نقوله. ■

³⁵ - للإبتعاد قدر الإمكان عن تشبيء المنهج في البحث العلمي، نقدم وعياً بالحركة في الخطوات والمحطات والتقنيات والدرجات الخاصة بالفهم في السبيل المنهجي؛ من خلال ما نطلق عليه «الإرتماء في الواقعي».

القسم الثاني: فهم مفهوم العلم عند ماكس فيبر: فهم سوسيولوجيا الفهم، وفهم المنهج

التأويلي الفاهم فيها

[I] الـ«سوسيولوجيا» بوصفها علماً في فهم الوجود المجتمعي.. وحدود الفهم

[I-I] الموضوع والمنهج في العلم

← العلم، عند ماكس فيبر، هو سوسيولوجيا الفهم، وليس أي شيء آخر على الإطلاق. ولمجرّد أن نقول سوسيولوجيا الفهم، يعني ذلك، أن نقول، دفعةً واحدة، موضوع العلم، ومنهج العلم: موضوع سوسيولوجيا الفهم، ومنهج سوسيولوجيا الفهم. لماذا نظرهما في لحظة معرفية واحدة؟ لأن لا وجود لفصل وإنفصال بين الموضوع والمنهج عند فيبر.. فالمنهج على الدوام يُستخرج من الموضوع، بوساطة خصوصية الموضوع³⁶. وعليه، نطرح التساؤلين الآتيين في لحظة معرفية واحدة: 1- ما هو موضوع سوسيولوجيا الفهم حسب ماكس فيبر؟ و 2- ما هو منهج سوسيولوجيا الفهم حسب ماكس فيبر؟

← إنّ الإجابة عن هذين التساؤلين، هي تساؤل أيضاً؛ أي هي إجابة نمتلكها، بعدياً، في حضور اللحظة التي فيها نمتلك الإجابة عن التساؤل الآتي: (أي حتى نستطيع أن نجيب عن هذين السؤالين، ينبغي، قبل ذلك، أن نجيب عن التساؤل الآتي): أين تقع سوسيولوجيا ماكس فيبر، في عالم علم السوسيولوجيا؟³⁷

هناك لحظتان عند ماكس فيبر، في فهم الحقيقة (الحقيقة المجتمعية).. أي حقيقة؟ وأي فهم لها؟ وأي علم هذا الذي يبحث في الحقيقة؟

³⁶ - ليست الخصوصية، هنا، تتعلق بموضوع، في الواقع المجتمعي، بعينه.. الخصوصية، هنا، قبل كل شيء،

تمارس حضورها داخل الموضوع العلمي الذي هو بدوره داخل الوجود المجتمعي، فكرةً وملاحظةً.

³⁷ - تحضر، في كل حضور لمصطلح العلم، ثنائية المعرفة العلمية - المعرفة اللا علمية.. ولمجرّد الحضور

هذا، يكون العلم، وتكون المعرفة العلمية.. وعليه، بدلاً من التساؤل: هل يمكن إعتبار السوسيولوجيا علماً أو

لا؟ نطرح التساؤل: كيف تتحقق السوسيولوجيا علمياً؟ والفرق بين التساؤلين، هو الفرق بين علم يكتسب

علميته من ذاته، وبين علم يكتسب علميته من العلوم الأخرى، في إنفتاحه عليها..

[I-III] لحظة تأسيس السوسيولوجيا من قبل العالم (وعي العلم من خارج العلم)³⁸

← حسب فيبر، لا يوجد، على الإطلاق، عند العلماء الذين سبقوه، تحليل علمي «موضوعي» للحياة المجتمعية.. والظواهر الثقافية (الثقافة بوصفها قيمة داخل الظاهرة).

← العلم المجتمعي (The Social Science)، المُقترح، للممارسة من قبل الباحثين، هو علم الحقيقة: The Science of Truth of Social Phenomenon حقيقة الظواهر³⁹ المجتمعية: الحقيقة التي تكمن داخل الظاهرة المجتمعية وتشكل الحدود النظرية لها.

← يتم فهم الأساسي داخل حقيقة الحياة المجتمعية (The Truth of Social Life)، التي تحيط بنا، من خلال: 1- البنية الحالية للعلاقات (حضور الحاضر في الظاهرة)، والمعنى الكامن فيها؛ و2- تبيان الأسباب التي جعلتها، تاريخياً، تنمو تحت هذا الشكل بالذات وليس غيره.

← وبما أن الماضي حاضر، على الدوام، في الظاهرة، وبما أن الظاهرة تحمل معاني عديدة، من ماضيها، في ذاتها، وبما أن حاضر الظاهرة، لا يكون، إلا بعلاقتها بماضيها؛ يكون حاضر الظاهرة، وحاضر الفعل المجتمعي، حاضر الفاعل المجتمعي، وحاضر الفعالية المجتمعية، كلها مرتبطة بماضيها.. وعليه لا يصح فهم الحقيقة في المجتمعي، إلا تعاقبياً: (دياكرونياً) (هكذا يحضر التاريخ، في لحظة محددة، في الدراسة السوسيولوجية، ورؤية اللحظة في إرتباطها مع اللحظات الماضية التي بنتها).

← منذ أن يعي الإنسان الطريقة التي بها تُقدم الحياة له، مباشرة، فإنه يدرك بأنها تظهر "فيه"، وتحقق خارج "ه"؛ (وفقاً للشرط الأنطولوجي في الذات).

³⁸ - أنظر أقوال فيبر في: الفصل 1 من كتاب الإقتصاد والمجتمع (باللغة الفارسية): اقتصاد وجامعه، ماكس وبر، ترجمه: على منوجهرى ومهرداد ترابى نزاد ومصطفى عمادزاده، تهران: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانی دانشكاهها (سمت)، 1384 هـ-ش.

³⁹ - ينبغي التمييز بين الواقعة المجتمعية، وبين الظاهرة المجتمعية، في السوسيولوجيا: تتضمن الواقعة The Fact في السوسيولوجيا معنى الموضوع الذي يُقدم ذاته من الخارج ويبقى في الخارج؛ فيما تتضمن الظاهرة The Phenomena معنى الموضوع الذي يُقدم ذاته من الخارج ويجر الباحث إلى داخله.. تقدم الظاهرة، في أي دراسة سوسيولوجية، ضرورة الولوج إلى ماهية الظاهرة.. إلى داخلها.

← إن جزءاً محدداً من الحقيقة المجتمعية- التاريخية في الظواهر الثقافية يمكن أن يشكل موضوعاً جديراً للفهم العلمي، و«وحدة أساسية: ذرّة أساسية»، (بالمعنى الفيزيائي العميق للكلمة)، بمعنى أنه يستحق المعرفة، وذلك بالإستناد إلى دوافع الباحث الأنطولوجية.. ذلك يحصل، من خلال التجربة الداخلية للذات والتجربة المُعاشة للذات (ذات الباحث)، ولا يحصل بأي صورة أخرى.

← تتضمن صفة «المثالي»- في- فهم الحقيقة-، العائدة إلى الظواهر المجتمعية، معنى نظام من الإقتراحات والتصورات والإفتراسات التي قد نتمكن، إنطلاقاً منها، من «إستنتاج» و«إستنباط» «الحقيقة- داخل- الظواهر».. وذلك بواسطة التجربة الجوانية- العميقة التي للذات المتعلقة بالباحث.

← إن المعنى الثقافي الذي للظاهرة يتمثل في أنه يقدم الظاهرة ك«ظاهرةٍ كُليّة⁴⁰»، وهذا ما يشكل أحد العناصر الأساسية للحضارة الحديثة.. ومعنى الفعل التاريخي فيها، يُفسر ويُفهم ويُشرح ويُحلل ويُستنبط من خلال معالم تَشكُّله «التاريخي- في- تعاقبه».

← نتيجة لتعاقب الظواهر تاريخياً (الحاضرُ يعودُ إلى الماضي، من جهة، ويعود الحاضرُ إلى الحاضر، من جهة أخرى)، فإنّ عدداً من المبادئ المنطقية المختلفة جذرياً: (قد تكون متناقضة، أو بعيدة عن بعضها البعض أو قريبة وذلك حسب الفهم المسبق والتجربة الحياتية المُعاشة: يانفتاحها على خارجيتها، وخارجية الموضوع ذاتها)، من حيث المصدر، يدخل في دراسة الظواهر⁴¹.

← يضع فيبر نفسه في موقع المؤسس للسوسيولوجيا، بهذه المقدمات الأولية، التي تحضر بكل ثقلها، وبأفكارها النقدية في قراءته لدور كايم، ولماركس، ولأغوست كونت. (وردت هذه الأفكار، في كتاب "محاولات حول نظرية العلم" لماكس فيبر).

⁴⁰ - تداخل البنى المجتمعية في الظاهرة؛ والعلاقات والروابط القائمة على خصوصية كل بنية من البنى.

⁴¹ - See the concept of the Objectivity in Weber's book: The methodology in the social sciences...

[I-III] في الموضوع بوصفه المحدد لمعالم حقل العلم

ولكن، أين تقع سوسولوجيا فيبر في النظر إلى العلم؟

← تقع سوسولوجيا ماكس فيبر، في موقع سوسولوجيا الموضوع، ولا تقع في موقع الإجابة عن التساؤل: ما هو الموضوع في السوسولوجيا؟.. فإنَّ ذات الموضوع، في السوسولوجيا، هي الموضوع الذي يكون يدور النقاش والبحث والسجال حوله، في إستخراج المنهج منها. تلك الماهية (ماهية الموضوع) التي تمثل داخل الموضوع الذي يجز الباحث لمعرفة ما يكمن فيه من حقائق؛ فإذا عُرف الموضوع من خلال العلامات الخارجية، فهذه الأخيرة تعتبر بمثابة مؤشرات (خام الحواس⁴²)، ونصل من خلالها إلى ماهية الموضوع، من خلال التأويل، فالسوسولوجيا ليست إلاً علماً تأويلياً.. أي إن التفسير في العلم يقوم على التأويل القائم على «الواقعي» فيه.⁴³

← فلا يعود التساؤل: ما هو موضوع العلم؟ بل يصبح التساؤل: ما هو العلم بالموضوع؟ والفرق بين العلم بالموضوع، وبين موضوع العلم، ليس شكلياً، على الإطلاق.. ولا يعود إلى تلاعب لغوي يدعي الفهم. فإذاً أين يكمن الفرق؟

← لمجرد أن نقول، ذات الموضوع هو موضوع السوسولوجيا، تنتقل مسألة الخلاف، من «الموضوع في - السوسولوجيا»، إلى «السوسولوجيا في - الموضوع».. كيف؟ ولماذا؟
← في الحقيقة، إنَّ المنحى والمنطق في التساؤل: ما هو الموضوع في السوسولوجيا؟ يشير إلى وحدة العلم في الميادين (ميادين السوسولوجيا: ميدان سوسولوجيا السياسة، ميدان سوسولوجيا المعرفة، ميدان سوسولوجيا التربية، ميدان سوسولوجيا العمل،... إلخ) في

⁴² - «الحواس - داخل - العقل»، بوصفها المعيار الذي تُحدَّد، بالاستناد إليها، أدوات إنتاج المعرفة بالموضوع المجتمعي.. وليست هي أدوات المعرفة.

⁴³ - في سبيل التعمق أنظر "مفهوم العلم"، في كتاب ماكس فيبر الأساسي الإقتصاد والمجتمع: (باللغة الفارسية): اقتصاد وجامعه، ماكس وبر، ترجمه: على منوجهرى ومهرداد ترابي نزاد ومصطفى عمادزاده، تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشكاهها (سمت)، 1384 هـ-ش.

السوسيولوجيا، من جهة، وإلى وحدة الواقع المجتمعيّ قيد الدرس من قبل السوسيولوجيا، بصورته العامة والعالمية، من جهة أخرى؛ وإلى الموضوع المُنتَج قلياً، الذي ينتظر الباحث ليلسط الضوء عليه؛ في حين أن السوسيولوجيا، بوصفها علماً في فهم الوجود المجتمعيّ، ليست إلا إنتاج معرفة بالموضوع، بوصفها فرضيات دالة - مؤقتة؛ إن السوسيولوجيا في الموضوع، هي، أولاً، فهم الموضوع فهماً علمياً.. فهمٌ يفهم الذي يتبدى أمامه، بكليته⁴⁴.. في الفهم الذي يفهم «الأمم» ثمة تفسير يتخارج مفهوماً.

← ولكن ما تشير إليه سوسيولوجيا الموضوع، هو شيء آخر، يختلف تماماً. فما هي طبيعته؟ وكيف هو؟ ولماذا هو على هذه الصورة بالذات؟ سوسيولوجيا الموضوع.. أي موضوع؟ الموضوع هو «الخاص - في - الموضوع».. وعليه، فإنّ الفهم فهمٌ خاصٌ يعود إلى موضوع يقع في خصوصيته (تتميز عن الخصوصيات الأخرى ولا تستقل عنها).

← إن الأساسيّ في الموضوع، هو الذي يرسم تلك المعالم التي تحدد تخوم الموضوع النظرية.. هذا الأساسيّ، قبل كل شيء، يقول الموضوع، من حيث كونه موضوعاً، في ظهوره في الواقعيّ.

← يتم التعامل مع الموضوع المجتمعي على أنه خاصٌ (خصوصيته الثقافية) ومحليٌّ (خصوصية المكان)⁴⁵ (الظرف المجتمعيّ) الذي يوجد فيه الموضوع، وظروف وجوده الخاصة)، ومع هذه الفكرة، تزول وتختفي وحدة الميادين في السوسيولوجيا من جهة، ووحدة الواقع المجتمعي في السوسيولوجيا في صورتها العامة والعالمية، من جهة أخرى، وتزول وتختفي عالمية وحدة المعرفة العلمية الحديثة، من جهة ثالثة.

← فلا يعود الحديث يدور عن الموضوع، إنما يدور عن السوسيولوجيا داخل الموضوع.. والفرق بين الإثنين، ليس شكلياً على الإطلاق. فما هو الفرق؟

⁴⁴ - تجاوز فكرة إستقلالية البنية الواحدة في المجتمعيّ، إلى تداخل وتفاعل وتشابك البنى المجتمعية فيه.

⁴⁵ - قبل أن يكون المكان مكاناً، يعني المكان، في السوسيولوجيا، الظروف المجتمعية البنوية الخاصة في المجتمعي التي تتضمن معنى المكان في العلم.

← تقوم سوسيولوجيا فيبر على وضع العقل داخل الظواهر المجتمعية (والنظر إليها على أنها كليات⁴⁶).. وبما أن الظواهر المجتمعية تختلف، في كل مرة، عند الانتقال من ظاهرة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن خصوصية مجتمعية إلى خصوصية مجتمعية أخرى، ومن محسوس مجتمعي إلى محسوس مجتمعي آخر، ومن فعل مجتمعي إلى فعل مجتمعي آخر، فيعني ذلك، إن الخصوصية: «خصوصية الشيء-ك-موضوع» تضرب في جذور طبيعة المنهج؛ وبما أن المنهج، لا يوجد، ولا يظهر، ولا يمكن أن يُستخرج، إلا بعد حضور الموضوع، و«قيامه-إزاء- ذات الباحث-في- ترك الموضوع يتجلى فيها: (في ذات الباحث)»، لكل هذه الأسباب، تعني السوسيولوجيا «سوسيولوجيا الموضوع-في- خصوصيته-الكامنة-في- فهمه». وعليه، تمثل لحظة التعرف إلى السوسيولوجيا، لحظة تالية للحظة معرفة الموضوع (لأن ذات الباحث تُقدم على أنها من موضوع البحث، وفيه)، من جهة؛ ومن جهة أخرى، تعتبر لحظة التعرف إلى السوسيولوجيا لحظةً تسبق لحظة التعرف إلى المنهج (لأن العقل في المنهج يجيب عن التساؤل كيف أبحث في الموضوع؟ بعدئذا، أي بعد اللحظة التي، فيها، يتعرف العقل على الموضوع، والعلم).

← من أجل توضيح ذلك، سنتخيل الصورة الذهنية الآتية، في تعرف الباحث على الموضوع، أولاً، ثم على العلم، ثم على المنهج.

← تشمل عملية الفهم (الفهم بوصفه موضوع العلم) على: اللحظة الأولى: t1: لحظة التعرف إلى الموضوع؛ اللحظة الثانية: t2: لحظة التعرف إلى العلم- بوصفه- سوسيولوجيا الفهم؛ اللحظة الثالثة: t3: لحظة التعرف إلى المنهج.

← ملاحظة حاسمة للفهم الذي يدّعي أنه هو الفهم: لا يمكن، إعتبار العالم، في تصويره الإبيستيمولوجي- السوسيولوجي هذا، عالماً يلعب في العلم؛ كما يتوهم ذلك البعض.. إنما في فهمنا عند هذا المستوى نكون نتوهم إننا فهمناه.. فماذا نفعل؟ هل نقول أن العالم ينقلب

⁴⁶ - في ظهور الظاهرة في المجتمعي، يكون هذا الظهور، بالنسبة لرجل العلم، ظهوراً في كليته، من جهة، وظهوراً في كلية الموضوع العلمي، بوصفه مفهوماً، من جهة أخرى.

على منهجه؟ أو نقول أن فهمنا لمنهجه ناقص ولم يكتمل بعد؟

← في فهم علم العالم بـ«خصوصية الموضوع - في - فهمه»، وخصوصية واقعته، يتوهم الفهم، أنه قد أنجز التفسير العليّ الفاهم بالموضوع.. ويصرخ عالياً: ضرورة الإنطلاق من الواقعيّ، وضرورة الإصغاء لنداء الواقعي⁴⁷.. ومع هذا الفهم، يكون فهم الموضوع، بهذه الصورة بالذات، يُقدّم على أنه هو الفهم... ويقدم على أن الموضوع العلمي هو الموضوع الذي يكون في الواقعيّ، ولا يكون إلاّ فيه.. ولأن «الواقعي - في - إنبساطه» إزاء «الذات - في - إنفتاحها - عليه»، قائم منذ البداية، فلا يذهب مثل هذا الفهم، إلاّ للتفتيش عن الواقعيّ، وليس التفتيش عن «العلم - في - الموضوع - في - الواقعيّ».. لماذا؟ لأن الموضوع حتى يكون، عليه أن يتوفر قبلياً على حضور في الرأس.. وإن الرأس في تفتيشه لا يعثر إلاّ على ما يمتلكه من معرفة بالموضوع، مسبقاً.

← لماذا تتوهم هذه الوجهة إنها تعرف؟ لأن مثل هذه الوجهة لا تعي العلميّ - الموضوع، ولا تعي، أن الموضوع العلمي إنما هو حدوث، بمعنى أنه هذا الذي يحدث في الـ"هنا" والـ"الآن"؛ إن في «وحدة - ال - هنا - و - الآن»، يكون الموضوع المجتمعيّ، موضوعاً علمياً. أي هذا الذي يكونه «يكون» يتوفر، قبلياً⁴⁸، على كينونته (زمانياً ومكانياً⁴⁹)، داخل العقل.

← بيد أن على الضفة المقابلة ثمة أشياء علمية تحضر: إن العلم في الموضوع، وإن سوسولوجيا الموضوع، وإن الموضوع القائم قبل وجود العلم حتى؛ إنها أشياء تقول: إن

⁴⁷ - ومع ذلك، يكون يقع، بوعي أو من دون وعي منه، داخل الواقعيّ ويبقى فيه.. الإصغاء إلى الواقعيّ، لا يعني، عند فيبر، الوقوف عند الواقعيّ في الواقعيّ.. الإصغاء على الدوام، يقدم للعقل العلميّ معنى المواد الخام لبناء الفكرة الفاهمة.

⁴⁸ - يضع الـ«قبليّ»، معنى الفكرة في البحث السوسولوجي، ويضع الـ«بعديّ» معنى تبرير الفكرة في البحث.. وبالتأكيد، أن الفكرة حتى تكون فكرة، ينبغي عليها الإنفتاح على الواقعيّ بعدياً.

⁴⁹ - يحضر الزمان في السوسولوجيا بوساطة الإجابة عن التساؤل: أيتضمّن الحاضر الحاضر فقط؟ أو إن الحاضر يتضمن معنى ما يتضمنه الماضي أيضاً؟ فيما يحضر المكان في السوسولوجيا بوساطة الإجابة عن التساؤل: أي ظروف مجتمعية بنوية أدت إلى ظهور «الظاهرة - في - أن - تكون» أو لا تكون؟

العلم هو سوسيولوجيا الفهم.

← بناءً عليه، سوف لن نسقط في هذا الوهم الفهم؛ وتساءل، مع حضور «مطرقة الفهم»⁵⁰، أمامنا، بسرعة: كيف يخرج فيبر من المأزق الإبستيمولوجي المتعلق بالعلم الذي يتمثل (أي المأزق) في الخلط والدمج الخاطئ بين الموضوع العلمي، والموضوع غير العلمي؟ وبين المعرفة العلمية، وبين المعرفة اللا علمية؟ وبين الفهم علمياً والفهم لا علمياً؟ وبين الفهم الذاتاني، وبين الفهم الموضوعاني؟ وكيف يمكن للفهم أن يكون تأويلياً فيما يقوم العلم على معنى الموضوعية فيه؟

إن التساؤلات هذه، تقع ضمن «وحدة التساؤل» الآتي: كيف يوجد الوجود المجتمعي؟

[I-IV] لحظة ممارسة السوسيولوجيا من قبل العالم (ممارسة العلم داخل العلم)

← ولكن، مع حضور الموضوع، قبلتاً: أي قبل وجود العلم، ينهار تصور العلم، وبناء العلم، ومؤسسة العلم.. فكيف ينقل العالم الفهم داخل العلم؟ ومع حضور الموضوع قبل العلم ينهار بناء العلم.. وكيف يتفلسف فيبر من هذا المأزق الإبستيمولوجي؟

← إنه يقدم وعيه بالعلم، بعد وعيه بالموضوع: الفهم.. ومع معرفته بأن العلم يقوم على الفهم، ينتقل إلى داخل العلم، بواسطة التساؤل الآتي: إذا كان الموضوع يحضر خارج العلم على أنه الفهم، فكيف يحضر الموضوع داخل العلم؟ وكيف يقدم نفسه للباحث السوسيولوجي؟

← يقدم ما كس فيبر معرفته بـ«الموضوع- داخل- العلم»، بعدتياً؛ (أي الوعي المتعلق بالموضوع في (داخل) العلم).. ويصوغ حدود سوسيولوجيا الفهم.. فحينما ينتقل إلى داخل العلم، لينظر إلى الموضوع داخل السوسيولوجيا، يتساءل: ما هو الموضوع في العلم، بعد وجود العلم، في خصوصية الظواهر؟ الموضوع هو «الفعل المجتمعي- في- مجتمعيته» (The Social Action in its Socialization).

⁵⁰ - نطلق تسمية «مطرقة الفهم» على الوسيلة الأكثر تميّزاً في بناء وإعادة بناء الفهم في سلم الفهم الخاص بالبحث العلمي؛ أما بالنسبة لأولئك المصابين بداء الأنا، وتحقيق الأنا، في البحث العلمي، فلا يمكن لتصور مطرقة الفهم أن يكون حتى.

← يقدم ماكس فيبر، مع هذه الطفرة المعرفية في النظر إلى السوسيولوجيا، وعياً يختلف جذرياً عما سبقه من العلماء. كيف؟ بواسطة سلم فهم الموضوع الذي نُبِّئناه أدناه:
الدرجة الأولى من السلم: الموضوع هو الفهم... هذا الذي يُبنى هو الفهم.. البناء بوصفه الحادث في الفهم.

عند الدرجة الثانية من سلم فهم الموضوع: الموضوع هو الظاهرة.. فهم داخل الظاهرة..
الظاهرة بوصفها هذا الذي يتخارج داخلياً.

عند الدرجة الثالثة من سلم فهم الموضوع: الموضوع هو فهم «الفعل المجتمعي» - في -
مجتمعيته - في - فهم - الظاهرة».

← لا تقوم السوسيولوجيا كعلم، إلا لأنها دراسة للموضوع المتمثل في «مثول- الفعل المجتمعي» - في - مجتمعيته».. أي تمثل؟ وأين؟ في الواقعي الذي يمثّل داخل العقل العلمي.
← كيف يمارس العالم العلم.. وكيف يقدم فهمه بالسوسيولوجيا؟ وكيف تقوم السوسيولوجيا عنده؟ وما هو الفهم الذي يُكَمِّلُ لنا فهمنا للعالم؟

← يعلن ماكس فيبر، منذ البدء، إن الفكرة (النموذج الوَسْطِي: الدرجة الأولى من سلم الفهم: جملة تفصيلات واقعية محسوسة متشابهة بين «الموضوع - في - تخارجه»، وبين «الموضوع - في - داخلية»، تصوغ فهماً يقترب إلى فهم الموضوع، من جهة، ويتعد عن فهم الموضوع بسبب خصوصية الموضوع، من جهة أخرى) هي التي تفهم الفعل. وضرورة الإنطلاق من الفكرة، ومعاينتها في الفعل المجتمعي.. الفهم في الفكرة، والفكرة أولاً؛ ذات الموضوع تُفهم بواسطة العقل.. والمعاشية اللاحقة تأتي فيما بعد صياغة الفكرة في العقل، من أجل معرفة خارجية للموضوع للوصول إلى ماهية الموضوع.. يكتمل الفهم، بواسطة إنفتاح الفكرة على الواقعي، من جهة أولى، وتوجُّه الفكرة نحو الواقعي، من جهة ثانية، وتوجُّه الواقعي نحو الفكرة، من جهة ثالثة.

← ولذلك، أن الغاية من العلم، هي بناء موضوعه: الفهم، ولا شيء غير الفهم⁵¹. إن الفهمَ فهمُ الفعل المجتمعي.. أي فهم داخل الفعل المجتمعي.. أي وضع العقل داخل الفعل المجتمعي من أجل فهمه.. (العقلنة⁵² في السوسولوجيا في البحث العلمي).

← وبكلمة أخيرة: إن سوسولوجيا ماكس فيبر، هي دراسة داخل الموضوع، بواسطة وضع العقل داخله. والفرد، لا معنى له، ضمن السوسولوجيا، إلا كفرد يحمل المضامين النظرية لمفهوم «الفعل المجتمعي - في - مجتمعيته»، المُصاغ قليلاً من قبل الباحث، في لوحة فكرية إسمها: النموذج - المثال الخاص بالموضوع؛ وعليه، لا يصح وهم الفهم، والفهم الخاطيء، والتصور المفهومي الخاطيء، الذي يقول أن الفرد، عند فيبر، هو الموضوع في العلم.. والذي يوجد في الكثير الكثير من الأبحاث، في اللغة العربية، التي تدرس عالم فيبر العلمي.

← فما يضعه الإتجاه العلمي (الذات - الإستنباط)⁵³ الذي تجسده المدرسة التي أسسها ماكس فيبر في السوسولوجيا، عند الدرجة الثانية من سلم فهم الموضوع، من أساس للسوسولوجيا لتأصيلها هو التالي: أن الموضوع في العلم، هو الظاهرة، والظاهرة هي ذلك المعطى الذي له داخل.. داخل يجر الباحث إليه لمعرفته (ثنائية الظاهرة - الماهية). (إذا كانت الظاهرة تدرك بالحواس، لا تدرك الماهيات داخل الظواهر إلا بالحدس - التأويلي).

← إن السوسولوجيا هي العلم الذي يمارس فهم الفعل المجتمعي، بسبيل منهجي تأويلي -

⁵¹ - شرط أن يحمل الفهم معنى الزماني، والمكاني في ذاته.. أي يتضمن معنى «وحدة الزماني - المكاني».

⁵² - البحث العلمي هو البحث القائم على العلمي وليس على أي شيء آخر.. فإذا قام البحث، على سبيل المثال، على مجاملة دين من الأديان، أو أيديولوجيا من الأيديولوجيات، أو مذهب من المذاهب، أو فرد من الأفراد أو... إلخ، يبقى ضرباً من الوهم في العلمي.. فعلى سبيل المثال، إذا كان التساؤل: كيف يحضر الدين في البحث؟ تكون الإجابة: يحضر الدين في البحث السوسولوجي كموضوع جدير بأن يُدرس، وليس كأى شيء آخر.

⁵³ - أنظر في سبيل التعرف إلى إتجاه الذات - الإستنباط، كتاب: عبد الله إبراهيم، المدارس والإتجاهات في علم الاجتماع...

شارح، ويُفسَّرُ، بالإستناد إلى الفهم، أسباب الفعل، في ظرفيته الزمانية: التزامية، والتعاقبية، معاً، في اللحظة المعرفية، التي ينتمي البحث إليها، ذاتها؛ من أجل بناء وإعادة بناء الفهم بالموضوع المجتمعي. وذلك يعني: إنَّ «الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته» يفتح على ثلاث لحظات دفعة واحدة: «لحظة الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته الماضية (المعنى الجواني للفعل)»، و«لحظة الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته الحالية (دلالة الفعل)»، و«لحظة الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته المستقبلية (غاية الفعل)».

[I-V] في المضمون النظري للفعل المجتمعي، و«الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته»

← ما هي ماهية «الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته»؟ نميِّز بين ثلاثة مستويات من الفعل:

1- الفعل الإنساني (Human Action): يتميز فعل الإنسان عن أفعال الكائنات الحية الأخرى عن طريق سلوك يحمل دلالة، ومعنى، وهدفاً.

2- الفعل المجتمعي (Social Action): يتميز الفعل المجتمعي عن الفعل الإنساني عن طريق سلوك يحمل دلالة ذاتية (Subjective Signification) يضعها فيه الفاعل المجتمعي ويُسلك تجاهه سلوك يواجهه، بما يوجد فيه من دلالة ومعنى وهدف.

3- الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته⁵⁴ (The Social Action in its Socialization):⁵⁵ سلوك يحمل معنى العلاقات والروابط المجتمعية التي تتضمنها الفعالية المجتمعية.

والمستوى الثالث، هو الذي يبحث فيه الباحث السوسيولوجي، مع وعيه للمستويات الأخرى. ← فما هو النموذج -المثال للفعالية المجتمعية التي يوجد فيها الفعل؟ ويحضر ويظهر ويكون؟ تتحقق «كينونة»⁵⁶ الفعل المجتمعي -في- مجتمعيته»، من خلال أربعة نماذج -مثل

⁵⁴ - See the concept of the Social Action in: Raymond Boudon and Francois Bourricaud, Critical dictionary of sociology...

⁵⁵ - أو مجتمعية الفعل التي تُشَرط وجود الفعل.. ويكون الفعل داخلها، يتضمن معاني تضعها هي فيه، بالإستناد إلى الطرف المكاني - الزماني الذي للفاعل المجتمعي.

⁵⁶ - حيثية الفعل المجتمعي الوجودية (تتكون من: خارج الفعل المجتمعي في التعامل مع خارج الأفعال المجتمعية المتوجهة إليه، وداخل الفعل المجتمعي الذي يتضمن دلالة ومعنى وهدف؛ العلم يكون، ولا

(Ideal-Types) للفعالية المجتمعية:⁵⁷

1- الفعالية المجتمعية التقليدية: طاعة غير واعية للعادات، والعرف، والتقاليد، والأخلاقيات، والسلوكيات، والقناعات الدينية، التي تركها «الأمس الأزلي» الذي يحضر في الماضي والحاضر والمستقبل، ويستمر في الحضور.

2- الفعالية المجتمعية العاطفية-الإنفعالية: المنازعات، والثأر الشخصي، والميول، والحركات اليومية، التي تقوم على أساس إشباع عاطفة أو متعة في سبيل بهجة وقتية. أو قد تكون ردود فعل غير مقيدة على مثيرات لا تنتمي إلى الحياة اليومية.⁵⁸

3- الفعالية المجتمعية العقلانية الواعية بقيمتها: قيمة يعيها العقل تصنع الأفعال بألوانها.. ويُحدّد مدى نجاح الأفعال في هذه الفعالية، بعلاقة الفعل مع ذاته (علاقة قيمة الفعل المتصورة من قبل الفاعل-، داخل الفعل-، بصورة الفعل الخارجية في الفعالية المجتمعية).

4- الفعالية المجتمعية العقلانية الواعية بغاياتها: تكون الفعالية عقلانية بغاياتها وهي تكون في توقع سلوك الأشياء والذوات في العالم الخارجي: خارج ذات الفاعل؛ وباستخدام تلك التوقعات بوصفها مقدمات لصياغة أدوات ووسائل لبلوغ غاية مرتسمة من خلال نضوج عقلائي، يعيه الفاعل ويحدده حسب معايير العقلانية.

← ولكن، على الباحث السوسولوجي الذي يسعى للبحث في ظاهرة مجتمعية ما، أن يعي، كل الوعي، مدى تداخل وتشابك، وتعلق الفعاليات فيما بينها.. فعند مستوى المحسوس، لا توجد كل فعالية في صورة تقدم نفسها على حدة، منفصلة ومستقلة عن الفعاليات الأخرى.⁵⁹

← قد توجد الفعالية الأولى داخل الثانية، داخل الثالثة، داخل الرابعة.. أو توجد الفعالية

يكون إلا، في فهم داخل الفعل المجتمعي في مجتمعيته).

⁵⁷ - في سبيل الفهم: أنظر: (باللغة الفارسية): مفهوم "المجتمعية" - ماكس وبر، اقتصاد وجامعه...

⁵⁸ - أنظر، في سبيل التعمق: (باللغة الفارسية): "مفهوم الفعل المجتمعي" - ماكس وبر، اقتصاد وجامعه...

⁵⁹ - فإذا ما الجدوى من تقديم النموذج المثال؟ يقدم النموذج المثال معنى الوحدة في التعدد إلى العقل

العلمي، فيما يقدم المحسوس معنى التعدد داخل الوحدة.

الثانية داخل الثالثة داخل الرابعة، أو توجد الفعالية الثالثة داخل الرابعة داخل الأولى داخل الثانية، أو توجد الفعالية الثانية داخل الثالثة داخل الرابعة.. أو توجد فعاليتين متداخلتين، أو ثلاث أو... إلخ.

← كيف يمارس الفهم التأويلي الشارح- المُفسّر للفعل المجتمعي-في-مجتمعيته؟
مع هذا السؤال يحضر المنهج، عند فيبر، في السوسيولوجيا. ويُبنى السبيل المنهجي لمعرفة حقائق الظواهر. فما هي الركائز التي يقوم عليها المنهج في السوسيولوجيا؟

[I-VI] في العلم بالمنهج

[I-VI-I] الركيزة الأولى: النموذج- المثال (Ideal-Type)

← إن العلاقات العلية في الظاهرة الثقافية هي علاقات عليّة عينيّة- خاصة.. والعلية في السوسيولوجيا ليست الغاية المتمثلة في الوصول إلى سبب- نتيجة، أو علة - معلول، إنما، توجد العلية في السوسيولوجيا، كأداة منهجية: كوسيلة، لا غير.⁶⁰

← نحصل على النموذج- المثال عندما نربط، إنطلاقاً من وجهة نظر محددة، بين الظواهر المتنوعة والمنتشرة والمنفصلة، من أجل تكوين لوحة فكرية.

← يقدم النموذج- المثال: معنى الأداة التصورية العقلية، عند مستوى المنهج، التعميم الخاص بموضوع البحث، والعلاقات العلية الخاصة بموضوع من موضوعات العلم.

← على سبيل المثال: إذا أردنا أن ندرس: الموضوع المتمثل في مفهوم "المؤسسة المجتمعية"؛ على الرغم مما لدينا من تصورات عامة عنه، وعلى الرغم مما تتصف المؤسسات المجتمعية كافة بسمات متشابهة ومتماثلة بينها، إلا إن مضمون مفهوم المؤسسة المجتمعية، تغير، عبر الزمان، وعبر المكان. فالمؤسسة المجتمعية في العصور الوسطى ليست كما هي في ما بعد القرن الثامن عشر، مع بلوغ العلوم مرحلة نضجها.. والمؤسسة المجتمعية في بلداننا في الشرق، ليست هي المؤسسة المجتمعية كما هي في الغرب..

← وإذا أردنا أن نشرح المؤسسة المجتمعية بإدراجها تحت قانون عام يضبط كل

⁶⁰ - أنظر: (باللغة الفارسية): مفهوم "النموذج- المثال": ماكس فيبر، اقتصاد وجامعه...

المؤسسات المجتمعية، في كل مكان، وفي كل زمان، فالتنا الأوجه التي تعبر عن أصالتها، وخصوصيتها، وإنتهينا إلى حصيلة هزيلة، تقف عند حدود الصفات المشتركة للمؤسسات المجتمعية كافة.

← مثلاً: النموذج - المثال للبخل عند "الجاحظ" يختلف عن النموذج - المثال للبخل عند "مولير" في مسرحيته الشهيرة.. فكل باحث، في ممارسته العلمية، لا يلخص الصفات المشتركة (النموذج الوسطي التي تقع فيه الموضوعات في الموضوع الواحد) للموضوع (البخل مثلاً)، بل يحاول بناء هوية الموضوع من خلال سلوك نموذجي يميزه عن غيره من الموضوعات.

← الفكرة عند الباحث، تقدم الأداة المعرفية التي ترسم ملامح «الفهم - ب - الواقعي».

← تقترب الفكرة في فهمها للفعل المجتمعي - بوصفه تعبيراً رمزياً لنسق من المعاني في المجتمعي، إلى التفسير التأويلي الفاهم.

← يتضمن التفسير التأويلي الفاهم التفسير + الفهم؛ اللذان ينتجان فهم الحقيقة في المجتمعي، بالإقتراب إلى «الواقعي» وتجريده عن طريق الفكرة و ما تقدمه من مكونات نظرية تصلح لفهم الواقع فهماً علمياً.

← يقدم النموذج - المثال صورة فكرية - عقلية - تصورية لفهم الحركة في الواقع.. ولا يقدم شيئاً آخر.. وتأتي التجربة المعاشة اللاحقة للفكرة لتأكيد إستخراج الحقيقة من المعنى في الظواهر، أو عدم تأكيده، وبالتالي ضرورة إحداث تغيير في مكونات النموذج - المثال، وعناصره، والعلاقات والروابط بين مكوناته.

← وعليه، فإن الواقعي، والحال هذه، لا يوجد، إلا من المفهوم، أو يوجد، بوصفه مستنبطاً من المفهوم.. فلا تمثل مسألة مدى إقتراب المفهوم إليه، أو مدى إبتعاد المفهوم منه، مسألة للباحث السوسيولوجي؛ بل إن الباحث، لا يسعى في بحثه، إلا لمعرفة مدى، تداخل المفهوم وتشابكه، مع الواقعي الذي يعتبر بمثابة العلائقي في التعامل مع النموذج - المثال الخاص به..

[I-VI-III] الركيزة المنهجية الثانية: السبيل إلى فهم معنى الفعل المجتمعي في مجتمعيته
 ← لا يوجد في الواقع المجتمعي الملموس إلا الأفعال التي تتضمن معنىً، ودلالةً، وهدفًا،
 يضعها الفاعل فيها⁶¹. وتوجد هذه الأفعال داخل الفعلية المجتمعية...

← في «الواقعي»، يبحث الباحث عن تداخل وتشابك الفعاليات المجتمعية، بصورتها
 النموذجية- المثالية، داخل الفعل. ولكن، ما هي الصورة الواقعية للنماذج-المثل للفعاليات؟
 ← ليست الحدود بين «الأفعال المجتمعية-في-مجتمعيته» حدوداً واضحة المعالم،
 وليست مرسومة بتحديد صارم؛ وكلما ازدادت صرامة التحديد (تحديد النموذج-المثال)،
 وأغلقت أبواب الفكرة، إبتعد عن الواقعي الذي يبحث فيه الباحث.

← كل ما هو موجود في العالم الخارجي تجاه الباحث، يكون مفهوماً ومدروساً والبحث
 يجري فيه، لأنّه يحمل، في ذاته، معنى.. وإن لم يتصور الباحث، قبلياً، فيه، معنىً، يعني ذلك
 أنه ليس جديراً بالبحث.

← إنّ المعنى في الفعل، إما أن يكون معنى يحدد غاية ما للفعل، أو معنى يحدد وسيلة ما
 للفعل، أو معنى يحدد الغاية والوسيلة للفعل معاً.

← يعني فهم المعنى الكامن في الأفعال المجتمعية-في-مجتمعيته، إدراك الأفعال إدراكاً
 تأويلياً بالإستناد إلى:

1- معنى العلاقة بين الفعل وبين إرتباطه بصورة الفعل عند الفاعل؛ (فهم إتجاه الفعل نحو
 داخل الفعل).

2- معنى العلاقة بين الفعل وإرتباط صورة الفعل عند الفاعل وبين الأفعال التي تُسلك
 تجاهه. (فهم إتجاه الفعل نحو خارج الفعل).

← يقوم المنهج بفهم إرتباط المعنى بواسطة التفسير القائم على الفهم المسبق المتمثل في
 اللوحة الفكرية: الفكرة التي يصوغها الباحث. "أصنع تفسيراً بعد أن أكون صنعت الفهم،

⁶¹ - في كشف عملية الوضع: وضع الفاعل في الفعل الدلالة والمعنى والهدف؛ يتجلى الموضوع العلمي.

أتأكد من الفهم بواسطة التفسير"⁶²، هذا هو حال الباحث في السوسيولوجيا.

← يتم فهم إرتباط معنى الفعل بذات الفعل، وإرتباطه بالأفعال الأخرى، بواسطة البحث في دوافع الفعل، وظرف الفعل المكاني والزمني... وفي هذا الحال: "لا يبقى في كثير من الأحيان إلا الطريقة غير المؤكدة المتمثلة في "التجربة العقلية البحتة" للباحث: أي مواصلة التفكير في مختلف مكونات الفعل ودوافعه (أي إرتباط المعنى كسبب معقول لفعل يفعل) ومن ثم تصور المسار الذي يحدد وجود أو عدم وجود إرتباط عُلّي خاص"⁶³.

← يبدو جلياً، لمن في مقدوره الفهم، التداخل والتعلق فيما بين المنهج الإستقرائي والمنهج الإستنباطي عند فيبر، في فهم الإرتباط الخاص بمعنى الفعل المجتمعي.

← يقدم التفسير السببي الصحيح، معنى التطابق والتماثل بين المسار الخارجي للفعل المجتمعي وبين الدافع الذي يرسم للفعل حدود حدوثه (الذي يحدد معنى التطابق بين مسار الفعل نحو الداخل، وبين الفعل ذاته).. على الباحث السوسيولوجي أن يبحث عن تطابق المعنى بين الفكرة الناتجة عن الفهم، عند الفاعل المجتمعي، وبين تبرير الفكرة الناتج عن الفعل بإرتباطه مع الأفعال المتوجهة إليه، عند الفاعل المجتمعي. (مهمة البحث السوسيولوجي)

← يفهمُ الفهمُ من الفعل الآتي: الظرف الزمني - المكاني الذي وُقِرَّ للفعل ظهوره، من جهة أولى، والعوائق التي وقفت في وجه الفعل، من جهة ثانية، والشروط والظروف التي سمحت، في الأشكال المجتمعية هذه أو تلك، لظهور الفعل وحضوره في الوجود المجتمعي، من جهة ثالثة.

← وما ينتجه الإدراك التأويلي-التفسيري-الشارح، كحصيلة نهائية للبحث، ليست إلا فرضيات دالة عند المستوى الخاص (خصوصية موضوع البحث)، تستمر معها الحركة دائمة الحدوث في حقل العلم..

⁶² - أقوال ماكس فيبر مأخوذة من: ماكس فيبر، الإقتصاد والمجتمع، باللغة الفارسية...

⁶³ - أنظر: (باللغة الفارسية): "التحديد المجتمعي للفعل": اقتصاد وجامعه.. مرجع المذكور.

← وفي البحث السوسولوجي، أي بحث سوسولوجي، سمة تميزه، وهي: إن النتائج في سوسولوجيا فهم المعنى هي نتائج فرضية غير مكتملة، ويستحيل أن تكون مكتملة.. بسبب خصوصية الظواهر، في المكان، والزمان، من أجل فتح باب التأويل - المُفسّر الفاهم للأبحاث السوسولوجية القادمة.

← يبدو وكأنّ فيبر ينزلق في موقف منهجي، يبعده عن العلم الحديث في موضوعيته، ويقترب إلى موقف ذاتاني في الفهم، وكأنّه يقول: الذات هي التي تفهم.. فهل يصح القول أنه لا يعي مهمة السوسولوجيا؟ ولا يعي علميّة السوسولوجيا؟ ويلعب على الحبل الممتد من الذات - إلى الموضوع؟

← في الحقيقة، لا ينزلق فيبر، وإنما يتفلت من هذا المأزق المنهجي كالاتي:

إن ما يسعى إليه فيبر، في فهم «الواقعي» (الفهم يُصاغ، قبلياً، أولاً، ومن ثمّ بعدياً، في صورة لوحة فكرية إسمها الفكرة) الذي يشتمل على تفصيلات متشابهة ومتناغمة ومتماثلة ومتقاربة، ومختلفة ومتباينة ومتباعدة، يقوم على الرقص على الحبل الممتد من النموذج - المثال إلى «الواقعي»، بعد تجريده علمياً، بواسطة ما تقدمه الفكرة من مكونات نظرية تصلح لفهم الحركة في الواقع، فهماً علمياً (التفسير يُصاغ، بعدياً أولاً، ومن ثمّ قبلياً، في صورة التفتيش عن تبرير الفكرة في البحث عنه في الواقعي).. والرقص العقلي يُقدم معنى الإستنتاجات القائمة على عمليات عقلية - تصوّرية، تضع نفسها في موقع معاينة الحركة في خصوصية الموضوع.

← ومن خلال ذلك، يقدم التعميم الخاص لكل موضوع بحث، والعلاقات السببية - العلية الخاصة لكل موضوع بحث، على أنها إجابتان، عند مستوى المنهج، بيد الباحث، لعدم السقوط في ذاتيته (ذات الباحث) من جهة، ومن أجل صون خصوصية الظواهر الثقافية والمجتمعية، في كليتها، في الزمان والمكان، من جهة ثانية، وفي سبيل تحقيق أهداف العلم في التعميم، من جهة ثالثة.⁶⁴

⁶⁴ - للتعلمق أنظر مفهوم "الموضوعية" في كتاب: (باللغة الفارسية): ماكس وبر، روش شناسی علوم

← وبذلك يكون ينقل مفهوم التعميم، من التعميم عند مستوى العلم، إلى التعميم عند مستوى الموضوع الخاص بالبحث.. وعليه، يوجد التعميم في العلم داخل موضوع بحث بعينه، وتوجد العلاقات العلية- السببية، في خصوصية موضوع بحث بعينه.

← وبناءً على ما ذكر تتمثل الحصيلة النهائية للبحث السوسولوجي في: إن محاولة معرفة الحقيقة بدون أي افتراض مسبق، وأي فهم مسبق، وأي أفكار مسبقة، قد لا توصل إلا إلى الغموض في الأحكام الوجودية الخاصة بالإدراكات الحسية.. فإذن، لا يمكن تصور حصيلة للبحث السوسولوجي إلا في صورة فرضيات تتجدد على الدوام.. معادلات فهم تتجدد على الدوام.. إشكالات وإشكاليات تتجدد على الدوام.. هكذا، يستمر العلم في الوجود، وهكذا يستمد البحث العلمي في السوسولوجيا، معنى وجوده. ■

[II] سوسولوجيا السياسة

[II-I] في التساؤل عن التعرف إلى ماهية السياسة سوسولوجياً

← ثمة فهم يتعلق بسوسولوجيا السياسة، عند فيبر⁶⁵، يقدم الأفعال السياسية على أنها تلك الأفعال المجتمعية التي تتضمن دلالات تستمد معناها من عالم السياسة.. ويوجد الفهم هذا في الكثير الكثير من الأبحاث باللغة العربية التي تختص بفيدر.. وهذا صحيح؛ ولكنه جزء بسيط من الصورة التي يقدمها فيبر عن السياسة.

← حينما نقول سياسة، تتجه أنظارنا إلى كل الأفعال التي نصادفها يومياً.. أفعالنا، أفعالهم، أفعالكم... إن السياسة، من حيث هي سياسة، تحضر في كل أفعال البشر؛ وبما أن البشر لا يمارس وجوده إلا بإجماعه⁶⁶، فإن السياسة تحضر في كل التفاعلات بين أفعال البشر.

اجتماعي، ترجمه: حسن چاوشيان... وكذلك أنظر:

- The concept of Objectivity in Weber's book: The methodology of the social science, ...

⁶⁵ - أنظر: الأبحاث باللغة العربية، من دون إستثناء، المتعلقة بفهم فيبر لسوسولوجيا السياسة.

⁶⁶ - ولكن ماذا يحدث في هذا الإجماع؟ يحدث تداخل البنى المجتمعية وتشابكها في بناء الأوضاع

المختلفة المتعلقة بالعالم الجواني للفاعل المجتمعي.

← ما تهتم به سوسيولوجيا السياسة، ليس إلا فهم السياسة عن طريق مفهوم الدولة الحديث⁶⁷. فكيف تفهم ماهية السياسة؟ وما هي الدولة في حقل السياسة؟ وكيف ترسم للسياسة تخوم الحقل؟

← في الحقيقة، تضعنا السياسة، قبل كل شيء، أمام التساؤل عن الأشياء الحاضرة فيها.. ووضعها في وجه المسألة.. إننا نتساءل، إذن، عن أشياء تتحاith في حقل السياسة بكيفيات تختلف؛ ومع ذلك، وبرغم تباينها، تحضر وحدة الحقل، من حيث كونها وحدة، فيها.⁶⁸

← واضح أننا ندور حول أنفسنا.. وإن لم ندخل في الأشياء⁶⁹ التي تحدّد (حقل السياسة) وهي تحدّد (من قبل الحقل)، لن نقدر على وعي تعدّدها وتنوّعها، وتشابها وتمائلها، من أجل فهم الوحدة الحاضرة فيها، وفهم خصوصيتها.. فإذن، أي ماهية تسكن هذه الأشياء؟ وأي حقل تماثل يُقام بينها؟ وأي حقل تباين؟

← إن الأشياء في العلم، أي علم، هي الموضوعات: موضوعات علم بعينه.. فما أن يسأل العلم السؤال: ما هو الشيء؟ حتى يجيب: الشيء في العلم هو الموضوع.. في العلم، أي علم، لا ينفك الموضوع عن الحضور⁷⁰ فيه؛ باختلاف كيفيات الحضور، حسب الإتجاه العلمي في

⁶⁷ - أنظر (باللغة الفارسية): أقوال فيبر في: دانشمند وسياستمدار، سياستمدار،... وكذلك أنظر: Max

Weber, Society and Economy,...

⁶⁸ - يُخيّل للباحث، أن الأشياء تعطي، مباشرة، في السياسة، راسمة حقل السياسة، بتباين الحركة داخل الأجزاء فيها أو تشابها؛ كما هو الحال بالنسبة للتصريحات السياسية واللقاءات والاجتماعات والندوات والمؤتمرات والزيارات... وإلخ؛ ولكن، ليست الأمور كما تتوهم مثل هذه الوجهة.. لماذا؟ لأن السياسة في المعرفة العادية-اليومية شيء، وإنها في المعرفة العلمية الحديثة، شيء آخر.. إن الفرق بين السياسة في المعرفة العادية-اليومية، وبين السياسة في المعرفة العلمية الحديثة، هو الفرق بين المواد الخام، وبين المُنتج-بعدياً.

⁶⁹ - تعني الأشياء في العلم، في السوسيولوجيا، هذا الذي يقوم كمعطى قائم أماننا الذي من صنع المجتمعي-في-الإنسان: الفاعل- في صورته المجتمعية.. هذا الحامل القائم لخصائص قائمة داخله.

⁷⁰ - تختلف العلوم باختلاف حضور الموضوعات وبإختلاف كيفيات الحضور للموضوعات فيها.

حقل العلم، وحسب المدرسة العلمية المجسّدة لإتجاه علمي محدّد، وحسب التوجه داخل المدرسة العلمية، التي تنخرط فيه عملية الإنتاج المعرفي. وهكذا، تكون الإجابة تماهياً مع القفزات في الظلام. كيف؟ ولماذا؟

← أن تكون الأشياء موضوعات، يعني ذلك أن تكون إجابة عن التساؤل: ماذا ندرس؟ داخل علم بعينه. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك، تعني موضوعات العلم «الأشياء - في - وعيها». هذا الوعي الذي يقدم، قبل كل شيء، معنىً منهجياً داخل الشيء، يضعنا في موقع التهيؤ للقفزة في التعرف إلى الشيء..

← أي قفزة؟ إنها تلك القفزة التي تخولنا من لمس المضامين النظرية المتعلقة بدائرة علم ما تسمى مفاهيم ذلك العلم.. أي موضوعاته.. لماذا قفزة؟ لأن لا يوجد أي جسر يربطنا بين ممارسة العالم وبين وعي ممارسته من قبلنا.

← فإذن، الشيء - الموضوع هو، قبل كل شيء، مفهوم (Concept)، من حيث هو موضوع لوعي الباحث.. حتى قبل أن يبدأ البحث⁷¹.

← ما نقصده من القفزة هو ذلك الموقف الموضوعي (من العلم بالموضوع) - المثنودولوجي الذي يبينه العقل بواسطة عقلنة الأشياء التي تحيطه (في موقف التساؤل عنها)، من أجل أن يقدم وعياً بها يتجاوز ممارساتها، في حقل تشابهها أو إختلافها، بغية تقديم فهم ووعي وإدراك يتعلّق بالموضوعات.. وعليه، لا يصح اللجوء إلى التعدد في الممارسة لكشف معنى المفهوم فيها.

← ولكننا، لسنا مهيين، بعد، لمثل هذه القفزة. وذلك، لأنّ الأرضية التي يقف عليها العقل مازالت هشّة. فلنذهب، إذن، من أجل بناء أرضية الإنطلاق، إلى التساؤل الآتي:
أين توجد الأشياء السياسية؟ وكيف تمارس «حضورها - الظهور - في...»؟

⁷¹ - إن العلم في الموضوع يفهم الموضوع العلمي كآتي: تخارج الموضوع الواضع ذاته أمام الذات مفهوماً.. وفهم المفهوم بوصفه موضوعاً للعلم موضوعياً.

← تعين لنا ماهية السياسة الممارسة السياسية في وجهة تراها (أي الممارسة) تقوم على ما يقوله حقل السياسة.. وهكذا، تضعنا السياسة في حيثة موجودة ممارستها.. تلك الممارسة التي تستمد كينونتها وإستمرارها في تلك الكينونة بالذات، وليس كينونة أخرى، من الصراع⁷². إذ أن الصراع أولاً هو المحدّد لحدود الحقل التي توجّه الممارسة في إنتمائها إلى الحقل.

← هذا يعني، أن السياسة والممارسة السياسية قبل أن يوجد، يكونان محمولين عبّر موجود ثالث، له أولوية في الوجود عليهما.. معنى الصراع هو الذي يُضَمِّن الممارسة السياسية ويملاها بكنه السياسة.. بالدلالات الخاصة بها.

← ولكن، توجد الممارسة في كيفها.. أي حتى تكون الممارسة ينبغي أن تكون محمولة من قبل إختلاف فاعل ما، وإختلاف فعل ما، وبوساطتهما.. فاعل ما يختلف عن الفاعلين الآخرين. أين يوجد هذا الإختلاف؟ وما هي الروابط والعلاقات بين السياسة وممارستها والصراع فيهما؟ يمكننا أن نضع الحدود الفاصلة بين حقل وجود إسمه "السياسة"، وحيثة موجودة إسمها "الممارسة السياسية"، وصراع يقوم على أرضية الإختلاف ويني مفهوم الممارسة السياسية مفهوماً (مفهومة داخل الحقل).. وإن أردنا أن نفعل ذلك فسوف نحتاج إلى ممارسة تفكريّة أصيلة لا تتقيد بفهم عالم أو آخر.. ولكننا آثرنا التعرف إلى الأشياء السياسية، وكيفية قولها عند فيبر⁷³.

← وما هو موجود عند فيبر في التعامل مع الأشياء، هو إستحالة الفصل بين:

1- حقل السياسة، وبين

2- الحيثة الموجودة الخاصة بالممارسة السياسية، وبين

3- صراع يتضمن معنى إختلاف الممارسات السياسية وتمايزها وتعددتها.

⁷² - أنظر مفهوم الصراع في: ماكس فيبر، الكتابات السياسية، (باللغة الفارسية)...

⁷³ - وهذا يعني: أن ما نقوله عن ممارسات فيبر العلمية، وحولها، ينبغي أن يكون ما يميز فيبر، من حيث هو عالم، عن غيره من العلماء في السوسولوجيا.. إما أن نقول ما يميزه وإما أن نكون ندعي التعرف إليه.

← إن إستحالة الفصل تقول لنا وتضعنا، قبل كل شيء، في موقع خارج السياسة ينظر إليها كـ«شيء»،(الشيء المتضمّن لأشياء تختلف في ذاته) من جهة، وتضعنا أمام داخل السياسة بوصفها الـ«ينبغي التعرف إليه»، من جهة أخرى.

إلى هنا، يمكن أن نقول إننا مسكنا الخيط الهادئ إلى داخل السياسة.

[II-II] في التساؤل عن الأفعال السياسية *The Political Actions*

← إن السياسة، منظوراً إليها «ك- شيء - في - وعيها»، من الخارج، تحكي حضورها في كل العلاقات التي تحيطنا.. والعلاقات والروابط بين الأشياء(القائمة- أمام⁷⁴، من أجل فهمها)، وبين البشر-الذوات («الفاعلة في...»، والفاعلة فيما بينها)؛ ولا تقوم إلا بواسطة معنى تمايز الأشياء فيها والإختلاف بين الذوات فيها.

← يرسم الإختلاف معالم المعاني المتعلقة بالصراع.. والصراع في لحاظ يقودنا إلى الصراع داخل الذات الواحدة، كما، وأيضاً وأيضاً، في لحاظ آخر، يوضعنا في صراع فيما بين ذوات متعددة ومتنوعة ومختلفة.

← كل ذات من هذه الذوات، نطلق عليها تسمية «الفاعل السياسي».. وما يُحدثه هذا الأخير من تأثير وما يسببه من إدارة هذا الإختلاف نسميه «الفاعل السياسي - في - مجتمعيته».. أو الممارسة السياسية التي يمارسها فاعل سياسي⁷⁵ في حضور المجتمعيّ فيها.

← توجد الأفعال السياسية (الممارسات) التي يحدثها الفاعلون السياسيون داخل حقل السياسة. ماذا تفعل السياسة بها؟

← السياسة تدير العلاقات والروابط فيما بين الأفعال، بواسطة ما نطلق عليه تسمية

⁷⁴ - يضع العقل العلمي الموضوع العلمي في موقع تمثله.. إنه يتمثله وبذلك يضع العلم داخل الموضوع؛ وعليه نقول: العلم -في- الموضوع، ولا نقول: الموضوع العلمي؛ العلم بالموضوع، عندنا، يختلف عن الموضوع العلمي.

⁷⁵ - سواء كان الفاعل هذا ذاتاً واحدة أو ذاتاً جماعية أو ذاتاً مجتمعية.

«الدولة».. وهذا يعني، أنّ الدولة هي التي تضبط «إنتظام حضور الاختلاف»⁷⁶ (العائد إلى المعاني المتضمنة داخل الأفعال السياسية) في حقل الصراع بين الأفعال داخل حقل السياسة. كيف تمارس الدولة الضبط والتحكم؟

← بواسطة خصوصية الوسيلة، ونوعيتها وطبيعتها، المتمثلة بإحتكار التهديد بممارسة العنف الفيزيائي، أو بممارسته فعلاً، من جهة، وب- إنتزاع ملكية القوى الخاصة، كانت الملكية إقتصادية أو عسكرية أو إدارية أو شعبية، من جهة أخرى⁷⁷.

← كيف يمكن إستخراج الفهم من الممارسات السياسية، من قبل الإستيمولوجي؟ وكيف يمكن، مع الأخذ بنظر الإعتبار عالمية المفاهيم العلمية، إستخراج مفاهيم خاصة تقوم على خصوصية الموضوع في الأبحاث السوسولوجية؟

← يكون إستخراج الفهم يستند إلى الآتي: إنّ السوسولوجيا حينما تدرس «الأفعال السياسية-في-مجتمعتها»، لا تدرس إلا معنى الفعل داخل كيان مجتمعي معيّن، قبلئاً؛ ومعين، بعدئاً؛ لوضع معنى داخل الفعل، وتحديد حدود السير، بإتجاه الغاية، له؛ وبالتالي، إنّ دراسة المسار الذي يتخذه الفعل المجتمعي- السياسي الواقعي الحادث، هنا والآن، أو الذي يمكن تصور حدوثه، واقعياً، هنا والآن؛ هي بالتحديد مهمة سوسولوجيا السياسة..

← والباحث الفرد ينزل بالتماذج - المثل، لا لكي يجد حضورها في «الواقعي»، بل من أجل أن يجد كيفية تداخلها، وكيفية تشابكها، وكيفية العلاقات والروابط فيما بينها⁷⁸.. وبالتالي لكي يجد حضور الواقعي فيها، وليس العكس. ومهما كانت العلاقات والروابط، فإنها تبقى علاقات وروابط عليّة عند المستوى الخاص العائد إلى موضوع بعينه.. ولأن

⁷⁶ - ينظر إلى المجتمعي في حقل السياسة، على أنه الإختلاف المنتظم القائم في المجتمعي.. الدولة، تدير وتستمر في إدارة هذا الإختلاف في إنتظامه.. لا يتفلسف الإنتظام من وضع الدولة اليد عليه.

⁷⁷ - أنظر: ماكس وير، اقتصاد وجامعه- ... مرجع المذكور: مفهوم الصراع، ومفهوم التنظيم، ومفهوم الدولة. وكذلك أنظر:

- Max Weber, The politics as a vocation...

⁷⁸ - إما داخل الفعل الواحد، أو بالفعل الواحد المتجه نحو الأفعال الأخرى.

السوسيولوجيا تقوم على خصوصية الموضوع العلمي فيها، فإن العلاقات العلية الخاصة بموضوع محدد، والتعميم الخاص بعالم موضوع علمي محدد، هما، وحدهما، يُمارسان داخل الممارسة العلمية المتمثلة بالبحث العلمي؛ تشكل هذه العملية، صعوداً ونزولاً، من الواقعي إلى تجريد الواقعي، ومن التجريد إلى الواقعي، ما نطلق عليه «العلم بالموضوع».

← وإذا كان السؤال كيف يوجد الفعل السياسي فيما الدولة تعين؟

تكون الإجابة، في لحظتين، تتقدم على الوجه الآتي:

1- اللحظة الأولى: تضع الدولة، عبر البيروقراطية، معنى قانونياً داخل الفعل، في تركه يفعل في إطار عالمها المنظم عبر وضع العقلنة داخله..

2- اللحظة الثانية: ولكن، قبل أن تضع الدولة، تلك المعاني، في الفعل، تكون قد اكتسبت من الفاعل السياسي جدارة وجودها في أن تكون هي الدولة (مشروعية الدولة) (المجتمعي، عند مستوى الميكرو، في السياسة).

← وعليه، يلاحظ الباحث السوسيولوجي، المدرب على النماذج - المثل، ببساطة، مسار الأفعال السياسية، ويستخرج منها الأساسي الذي يتخلل العناصر المكونة للفعل التي جعلت منه أن يأخذ المسار هذا دون غيره..

← إن أصل السياسة هو الصراع.. والصراع أصله الاختلاف.. يقوم الصراع على التمايز والاختلاف.. فطالما الاختلاف قائم فالصراع كذلك.

III-III] في السياسي بوصفه موضوعاً لسوسيولوجيا السياسة

← إن الموضوع في سوسيولوجيا السياسة هو «السياسي». حيث تتضمن الفكرة المركزية المتمثلة في «الكل السياسي»، التي بها ومن خلالها فقط، يتم دراسة السياسة، سوسيولوجياً، خمسة معانٍ دفعة واحدة، في صورة تترافق المعاني مع بعضها البعض في «الكل المجتمعي» الخاص بحقل السياسة:

1- معنى إجماع الفاعلين المجتمعيين

2- معنى الفعل الذي يحتوي، في ذاته، على معنى الفهم لمعنى يتضمنه فعل آخر يتوجه إليه

ويحدده، من جهة، ومعنى الدلالة الذاتية **Subjective Signification**، التي يضعها «الفاعل - في - الفعل - من - أجل - ...» .

3- معنى التشابك والتداخل فيما بين حدود «الفعل الموجّه تجاه...»، وبين حدود «الفعل المواجه للفعل الموجه تجاهه».

4- معنى الصراع الناجم عن تفاعل الأفعال، ومعنى دوافع الأفعال وما تنتجه من أشكال مجتمعية بالإستناد إلى التفاعل بينها.

5- معنى «الكل السياسي المركّب - من - الأفعال - الناجمة - عن - الفاعلين»، الذي يختلف بخصائصه عن أفعال الأفراد الداخلة في تركيبه.

[II-IV] في فهم الفعل السياسي

← يفهم الفعل السياسي بواسطة المعادلة الذهنية الآتية:

وعى الوعي الذي للفعل لذاته؛ إما: يكون بذاته، وإما: يكون بالإستناد إلى أفعال ذوات أخرى. أي وعى الشيء (الفعل المجتمعي)، في تجليه، قبل حضوره أمام الذات، لذاته؛ أو وعى الشيء (الفعل) لذاته بعد حضوره أمام الذات بواسطة ذوات أخرى متفاعلة معه. ■

[III] الخاتمة

[III-I]

← قدمنا في القسم الأول، المعالم الأساسية لممارسة الإنحطاط المعرفي في بلداننا.. وإنتقلنا في القسم الأول ذاته إلى تقديم السبل المنهجية للتغلب من ممارسة الإنحطاط المعرفي في بلداننا؛ كما قدمنا في القسم الثاني إستخراج فهم لعالم ماكس فيبر العلمي.. ولم نستخرج إلا فهماً يُمارس في عالمه.

← يمكن لأي ملاحظ أن يدرك ويفهم، بسهولة، موقع البحث في ما وراء إشكالية التراث- والحدائث؛ إن البحث في وقوعه خارج العقبات المعرفية كلها، من دون إستثناء، قدّم، ولم يقدم، إلا تعرفاً لمعرفة العلمية الحديثة- كما ينبغي للتعرف أن يكون.

← مع ذلك نضع التساؤل الآتي أمام الوعي العربي في علاقته مع العلم: هل يمكن مواجهة

المعرفة العلمية الحديثة بخطاب أيديولوجي أو بمعرفة أيديولوجية؟ لا بالتأكيد.. فماذا نفعل إذن؟ يمثل هذا السؤال التحدي الأصيل لجيل كامل من الباحثين.. وذلك، لأنّ النشاط العلمي ليس على الإطلاق نشاطاً فردياً؛ النشاط العلمي على الدوام نشاط جماعي ولا يمكن إلا أن يكون جماعياً.

← يمثل الإستناد إلى مرجعية حدثوية، أو إلى مرجعية تراثية، في فهم الواقع، وجهاً واحداً في التعاطي والتعامل مع المعرفة العلمية الآتية إلينا؛ ما هي تقاسيم هذا الوجه؟ من الواقع الى العقل بتوسُّط الأيديولوجيا.. ومن العقل الى الواقع بتوسُّط الأيديولوجيا، هذه هي التقاسيم الحقيقية في باطن المعالجين.. والإختلاف الشكلي، ليس إلا إختلاف في ما تمثله الأيديولوجيا لهما.

[III-II]

← يُقال، ووهماً يُقال، إمكانية فهم العلم وممارسته بواسطة عدم الإكتراث بالعقبات المعرفية وعدم فهمها.. مع التوقف عند هذا الوهم لا تُمارس، منذ قرنين من الزمن الزمني، إلا الأكاذيب والأوهام في النتاج المعرفي العربي في مجتمعيته؛ بواسطة الوسيلة الأكثر تميُّزاً له: بواسطة العمى العقلي.

← فهم العلم وممارسته يتطلبان، أولاً، التفلّت من الكلاب الحارسة لحقل التراث.. هذا التفلّت هو الأساسي في فهم حقل التراث، ورسم حدوده النظرية، علمياً.. بيد أن مدينة العلم لا تنام بأمان إذا كان رجال العلم نياماً. ■

[...] هامش

إنّ المعرفة العلمية الحديثة شيء، والمعرفة الدينية شيء آخر يختلف.. وبينهما لا يتأرجح دولا بعلية.. غير أنّ المهرج في عالم العلم يتميّز بالخلط والدمج الخاطيء بينهما.

القرآن بين اللفظ والمعنى في نص محمد أركون

د. نائلة أبي نادر*

إنَّ البحث في العلاقة التي تربط بالإجمال بين أيِّ لفظ والمعنى الذي يحمله أو يوحي به مسألة في غاية الدقَّة، يحكمها الكثير من القواعد والنظم، إنطلاقاً من البنية اللغويَّة للنصِّ والشروط المتوقِّرة للتأويل والأطر الاجتماعيَّة للمعرفة، وكيفيَّة تلقِّي النصِّ والتفاعل مع مضمونه وغير ذلك من الأمور المنهجية التي تطرحها بقوة اللسانيَّات الحديثة وعلم الاجتماع المعرفيِّ وعلم النفس التاريخيِّ والأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافية وغيرها، العلوم والمناهج التي تطوَّرت في الغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

بين الوحي والتاريخ، بين المثال الأعلى والتطبيق، تنساب فصول وفصول من الاجتهادات والقراءات المتعدِّدة، وتتراكم مسافات من الفهم وسوء الفهم، والتقدير والتكفير، ملأت ولا تزال صفحات من تاريخ الفكر، أيِّ فكر. بين الكلمات والأشياء تُحبك علاقات عدَّة أسَّست كلُّ واحدة لنفسها مساراً خاصاً لا تخلو محطاته من الجدل والنقاش والأخذ والردِّ. كذلك، بين اللفظ والمعنى تدرج جدليَّة محوريَّة طبعت بصماتها القسم الأكبر من إنتاج الفكر الإسلاميِّ عبر التاريخ على تعدُّد علومه وفروعه. من هنا، نجد أنَّ مسألة تداخل العلاقة بين اللغة والفكر قد شغلت العديد من المفكرين الذين توقَّفوا عند التفاعل المبدع والمستمرِّ بينهما، من جهة، وبين كلِّ منهما والتاريخ الذي يتجلَّى في الممارسة الوجوديَّة اليوميَّة للبشر في صلب المجتمع.

* - أستاذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيَّة. ورقة معدَّة للمؤتمر اللاهوتي السادس الذي تنظمه كلية العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية في الجامعة الأنطونية تحت عنوان: النص الكتابي والنص القرآني: التشكُّل والحقيقة. بعيداً 24-25 حزيران/ يوليو 2011.

لم يكن محمّد أركون في اشتغاله على نصوص التراث الإسلاميّ أو على القرآن مباشرة بعيداً عن هذه الجدليّة، بل لقد كانت من صلب اهتماماته. لم يعتبر أنّ مسألة الاجتهاد امتياز يحتكره الفقهاء، وهي ليست حقّاً حصريّاً تمتلكه فئة من دون سواها، أي الأئمّة المجتهدون الذين أسّسوا المذاهب الكبرى اللاهوتيّة والقانونيّة، ثمّ تبتوا المدوّنات النصّيّة والعقائد الإيمانيّة. لقد بلور هؤلاء منهجيّة معيارية ضروريّة في سبيل استنباط الأحكام بدقّة من النصوص المقدّسة في القرآن والحديث، راسمين بذلك حدود وشروط ممارسة الاجتهاد.

يرى أركون أنّ الاجتهاد تعريفاً هو "فعل من أفعال الفكر النظريّ الموجّه نحو المعرفة. إنّه البحث عن الأسس الإلهيّة والمعرفيّة من أجل تبرير الأحكام الشرعيّة. وهو بهذا المعنى يشكّل ممارسة مشتركة لدى كلّ المؤمنين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام الكتاب الموحى"¹.

لم يشأ الاحتفاظ بهذا المعنى التقليديّ، بل حاول أن يُخضع مختلف التركيبات اللاهوتيّة الإسلاميّة من تفسير وفقه وحديث وعلم كلام، إلخ، للبحث التاريخيّ. إنطلق من مبدأ أنّه يجب التوقّف جدّيّاً وموضوعياً عند غرور الفقهاء وتبجّحهم حين ادّعوا بأنهم "قادرون على التماس المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا، ثمّ توضيحها وبلورتها في القانون الدينيّ، ومن ثمّ تثبيت القانون الإلهيّ أو المؤلّه الخاصّ بالأحكام الشرعيّة التي ينبغي أن تتحكّم أبدياً بكلّ تصرّف أو كلّ تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله"².

الاجتهاد بالنسبة إليه لا يمكن أن يُحدّد بمجرد تمرينات ذهنيّة أو تقنيّات تعاطٍ مع مسائل لاهوتيّة ومنهجيّة تجريديّة لا علاقة لها بحاجيات الدولة وإكراهات المجتمع.

¹ محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، ط 1، بيروت، دار الساقي، 1991، ص

² المصدر نفسه، ص 16.

كرّس جهداً كبيراً من حراكه البحثي من أجل التقاط مختلف أنماط "الانحراف الإيديولوجي" الذي حدث في ظروف متعدّدة لدى أكثر من مجتهد. إنهم فعلاً بالكشف قدر المستطاع عما يسمّيه بـ"الانحرافات الإيديولوجية" التي يُخفيها الاجتهاد باعتبار أنه يمثل "احتكاكاً مباشراً للروح البشريّة مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسّسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضي"³.

لذلك نجده يصف محاولة التجرؤ والإقدام على زحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده المرسمة منذ زمن بـ"العملية المرعبة". لقد حاول من خلال ما قام به طيلة أربعين عامًا من مساره الفكري أن يفتح حدود الاجتهاد، ويوسّع المجال القانوني - اللاهوتي لكي يُدخل إليه التساؤلات الجذرية الخاصة بنقد العقل الإسلامي المرتكز على أسس علوم الإنسان والمجتمع واللغة. سعى محمّد أركون باختصار إلى تجديد الاجتهاد من خلال ثلاثة أمور:

زعزعة الحقائق الأكثر شعبية وإلفة.

تصحيح العادات الأكثر رسوخاً.

مراجعة العقائد الأكثر قدماً.

يرى بوضوح أنّ "الاجتهاد هو عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها. وقد مثل من خلال المفكرين المسلمين طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى حيوية خلافة لحقل فكري كبير ولثقافة ونظام معرفي مؤسس لنظام سياسي واجتماعي وقانوني محدّد ومعروف. ومن الطبيعي، بل والضروري والعاجل، أن نعود اليوم إلى كل هذه المجالات والميادين فنعبرها من جديد من أجل بلورة تيولوجيا - إناسية - منطقيّة متصوّرة على

³المصدر نفسه، ص 15.

أساس أنها جهد متواصل لتحرير الوضع البشري، لا ينفكُ يفتني ويتسع⁴.

إنطلاقاً مما تقدّم، سندخل في صلب موضوع البحث ألا وهو محاولة فهم العلاقة الكامنة بين اللفظ والمعنى في النصّ القرآنيّ كما بلورها أركان متوقّفين عند مصطلحين اثنين: الوحي والكلالة.

الأوّل ينتمي إلى دائرة العبادات، أو الدين في منحاه النظريّ، أمّا الثاني فينتهي إلى دائرة المعاملات، أو الدين في منحاه التطبيقيّ. بتعبير آخر، حاولت أن أسلّط الضوء على لفظين وردا في القرآن، واحد يخصّ الدين والآخر الدنيا، لكي أبين كيفية مقارنة أركان للمعنى الكامن خلفهما، مبرزة الجديد الذي جاء به، أو بالأحرى الفرق بين قراءته والقراءة الإسلامية التقليدية السائدة.

لكن قبل ذلك، اخترت أن أذكر بعضاً من أقوال أركان التي من شأنها أن تمهّد الطريق لموضوع بحثي هذا، ظناً منّي أنها تشكّل خير تقديم موجز للمسار الفكريّ والمنهجية التي وجّهت هذا العلم الإسلاميّ الذي، كلّما أعدنا قراءة ما كتب، كلّما سلّطنا المزيد من الضوء على مفاصل فكره المتعدّدة. "من بين كلّ لحظات انبثاق الحقيقة، فإنّ أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأوّلية والمقصديّة هي تلك التي ينفخ فيها اللوغوس النبويّ الديناميكيّة والحيويّة في فئة اجتماعيّة محدودة ويخصّص لها قدرًا جديدًا. إنّ الأديان المؤسّسة على هذه اللحظات المتميّزة تحتكر السيطرة على الكائن الحقّ والقول الحقّ والممارسة الصحيحة وعلى كلّ مستويات تظاهرات الوجود البشريّ"⁵. "إنّ القبض على كلّ حقيقة ومسارها ضمن الوجود البشريّ يعتمد على اتّخاذ قرار فلسفيّ بشأن المعنى الحرفيّ والمعنى المجازيّ. كانت الممارسة العامّة الشائعة قد أعطت الأولويّة للمعنى الأوّل. ولم يكن المعنى الثاني يعتبر إلا بمثابة تزيين للواقع الذي تعبّر عنه بشكل مباشر الكلمات المستخدمة بمعناها الحرفيّ الأوّليّ. (...) في الواقع، إنّه لا شيء يسمح

⁴المصدر نفسه، ص 107.

⁵محمّد أركون، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، 1986، ص 39.

بالتأكيد نظرياً على أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي. وإنما نلاحظ على العكس أن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر، وأنها فوق التصور ومرتبطة دائماً بأنطولوجيا معينة، وأنها تعبّر عن ذاتها بواسطة المجازات والرموز لكي تتحكّم فيما بعد بأنماط تعبير كلّ أولئك الذين دمجوها أو تمثّلوها في ثقافتهم⁶.

"مهما تكن صلاحية أو صحّة هذه الحقيقة الدينيّة كبيرة ومهما تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان ضخمة وواسعة، فإنّها تبقى مع ذلك خاضعة للتاريخيّة". "إنّ القرآن كما الأناجيل ليس إلاّ مجازات عالية تتكلّم عن الوضع البشري. إنّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً. وأمّا الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه التعبيرات المجازيّة إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محدّدة تطبّق على كلّ الحالات وفي كلّ الظروف"⁷. "هناك سياسة متعمّدة تهدف إلى طمس أو سحق الأطر الاجتماعيّة المعرفيّة الداعمة للفكر النقدي. وهي التي تؤدّي إلى الهيمنة المطلقة لما كنت قد دعوته سابقاً "الجهل المؤسّس أو المؤسّساتي"⁸، وأقصد به الجهل المرسخ مؤسّساتياً في المجتمع من قبل مؤسّسة التعليم والإعلام ومختلف المؤسّسات الدينيّة. هذا الجهل معمم على جميع فئات المجتمع وهو الذي يمنع انبثاق الفهم العلميّ المستنير للدين. لا يمكن أن تتحدّث عن الدين بشكل علميّ أو تاريخيّ مسؤول في أيّ مجتمع عربيّ أو إسلاميّ، فكيف يمكن أن يحصل تحرير فكريّ إذن؟"

أولاً: الوحي

ينقسم البحث في هذه النقطة الأولى إلى قسمين: الأوّل نطرح فيه تحديد الوحي كما

⁶المصدر نفسه، ص 41.

⁷المصدر نفسه، ص 299.

⁸محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، بيروت، دار الساقى، ط 1، 2011، ص

يفهمه الفكر الإسلامي انطلاقاً مما يعرضه أركون من نصوص في هذا الخصوص. أمّا في القسم الثاني، فسوف نتوقّف عند القراءة الأركونية للفظ الوحي، وكيفيّة فهمه وتحديدّه ومن ثمّ التعاطي معه من زاوية المفكر النقديّ والمؤرّخ المنفتح على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع واللغة.

الوحي في المفهوم الإسلامي التقليديّ

إخترت أن أبدأ البحث في لفظ الوحي بالتوقّف عند بعض الآيات القرآنيّة التي أوردها محمّد أركون مراراً في سياق تفكيكه للخطاب القرآنيّ، بغية المزيد من فهمه وتسييل الضوء على المعنى الذي ينجلي فيه. لقد وجدت أنّه حط الرحال عند الآيات الأربع التالية:

﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يُرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليّ حكيم﴾ (الشورى 42: 51).

﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نُهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهديه إلى صراط مستقيم﴾ (الشورى 42: 51).

(والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقاً لما بين يديه إن الله بعباده لخبيرٌ بصيرٌ) (فاطر 35: 31).

﴿ذلك ممّا أوحى إليك ربك من الحكمة﴾ (الإسراء 17: 39).

يلحظ أركون أنّ المكانة اللاهوتيّة للوحي في حياة المؤمنين التوحيديين تحظى بقيمة رفيعة على مدى قرون، فهو بمثابة المصدر الأعلى والنهائيّ لحياتهم. كما أنّ الوحي شكّل موضوعاً مفعّجاً للمناقشات والتفسيرات، كما للحروب وأعمال العنف الأكثر ضراوة. يتوقّف عند مناقشات حامية ونزاع خاصّ شهده تاريخ الفكر الإسلاميّ حول تحديد الوحي إبان حكم المعتزلة، مع الخليفة المأمون، عندما حاول أن يفرض رسمياً نظريّة خلق القرآن، أي اعتبار أنّ كلام الله في القرآن، كلام مخلوق. إحتدم الصراع إلى

أن أذى الأمر إلى ما يُعرف بمحنة ابن حنبل صاحب المبدأ الشهير: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". إنتهت المسألة مع مجيء الخليفة القادر وقضى بتحريم هذه النظرية واعتبارها خارجة على القانون وهدر دماء معتقياها. هذا الأمر الذي قد أغلق برأي أركون المناقشة حول مسألة مفتاحية وأساسية بالنسبة للحياة الدينية والفكر الديني في مجتمعات عديدة جداً من مجتمعات العالم". ويضيف قائلاً: "أنا لا أعرف أي مفكر مسلم يجرؤ على إعادة فتح هذه المناقشة التي كانت قد أغلقت قبل ألف سنة تقريباً بقرار سياسي"⁹. لقد تمّ إدخال مسألة التفكير في الوحي من هذه الزاوية المعرفية النقدية، إلى حيز المستحيل التفكير فيه داخل التراث الإسلامي.

يرى أركون أنّ التصوّر الإسلامي لمفهوم الوحي قريب من التنزيل، أي الهبوط من فوق إلى تحت. ويلفت إلى وجود مجاز مركزيّ وأساسيّ يبني العلاقة العمودية التي تربط الإنسان بالله وتدعوه إلى الارتفاع نحوه، إلى التعالي. كذلك هناك معنى ثان يتحدّث عنه القرآن يفيد فعل الظاهرة ذاتها التي وجّهها الله إلى الأنبياء. فلفظ تنزيل يشير أيضاً إلى موضوع الوحي ومادّته.

يحدّد المفسّرون الوحي بأنّه "إلهام يتجلّى إمّا على صورة إحياء يثيره الله في روح إنسان ما من أجل أن يتيح له القبض على جوهر الرسالة الإلهية، وإمّا على هيئة عبارة لفظية متلبّسة بلغة بشرية وموصلة إلى الأنبياء إمّا بواسطة ملك من الملائكة وإمّا مباشرة"¹⁰.

لذا فإنّ لفظ روح الوارد في الآية (52) من سورة الشورى يفيد حرفياً نفث الحياة. إعتبر المفسّرون أنّ هذا اللفظ يعني الروح المنقولة والمحمولة من قبل الوحي، أو الملاك جبرائيل حامل هذا الوحي.

من هنا يرى أركون أنّه من الصعب القيام بترجمة مفردات القرآن وصياغاته، ونقلها

⁹ محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 2001، ص 12.

¹⁰ محمّد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، بيروت، دار الساقى، ط 5، 2009، ص 79.

إلى لغات حديثة ومعلمنة، منزوع عنها غلاف التقديس، وبعيدة عن أنظمة الدلالات المحافّة التي تخصّ الخطاب الدينيّ في اللغات السامية. لذا نجده يرفض ترجمة هذا اللفظ المفتاحيّ: الوحي، وحافظ عليه في كتاباته باللغة الأجنبيّة.

يلخصّ أركان المبادئ الإسلاميّة الرئيسيّة المتعلّقة بالوحي في ستّ مسلّمات، وهي مشتركة لدى جميع المسلمين، أوجزها في خمس نقاط متتالية:

إنّ آخر تجلّ للوحي عبر النبيّ محمّد بين فيه الله كلماته بلغته الخاصّة: نحوًا، وبلاغة، ومعجمًا لفظيًا. إنحصرت مهمّة النبيّ/الرسول في التلّفّظ بالخطاب الموحى كجزء من كلام الله الأزليّ، اللانهائيّ، غير المخلوق. إنّ الوحي القرآنيّ يكملّ الوحي السابق، ويصحّح التحريف الذي لحق بالتوراة والأنجيل. إنّه يجيب على كلّ الأسئلة، ويقدم كلّ التعليمات والمعايير التي يحتاجها البشر لتدبير حياتهم الأرضيّة ضمن منظور الحياة الأبديّة.

لا يستنفد الوحي كلمة الله بمجملها. إنّ الوحي ككلّ محفوظ في أمّ الكتاب، أو في اللوح المحفوظ، أي في الكتاب السماويّ بالمفهوم المطلق للكلمة.

إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة بين دفتي كتاب يُدعى المصحف نتج عن عمليّة بدأت أيام النبيّ وأنجزت في خلافة عثمان بن عفان. بالتالي، فإنّ مصحف عثمان هو النسخة الكاملة والصحيحة للوحي.

يمثل الوحي القرآنيّ شرع الله الذي يجب اتّباعه بحذافيره. إنّه يرفع المخلوق البشريّ إلى مستوى الكرامة الشخصيّة عندما وضع بين يديه وديعة الوحي. يجب بالتالي أن يتمّ اشتقاق الأحكام السياسيّة، والأخلاقيّة، والقانونيّة من الشرع الإلهيّ بالاجتهاد الذي يقوم به العلماء. لا يجوز لأيّ كائن بشريّ أن يغيّر النظام السياسيّ والاجتماعيّ المبنيّ على هذه الأحكام.¹¹

يعتبر المسلمون أنّ الآيات المعبّر عنها باللغة العربيّة تمثّل الكلام الأصليّ والتركيب

¹¹لمزيد من التفصيل، أنظر: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ص 19-20.

النحويّ والصرفيّ لله، وهو يتحدّث عن كلّ أنماط المخلوقات والأشياء المتجدّرة أنطولوجياً في المبادرة الخلافة لله. إنّ سورة العلق توحى بالموضوعات الكبرى للوحي ولكيفيّة التركيبة اللغويّة لخطابه. يظهر الله بصورة الذات الفاعلة، هو الذي ينظّم نحوياً وبلاغياً ومعنوياً الخطاب كلّهُ. أمّا دور الوحي فيكمن في أن يقود الإنسان ويهديه إلى الصراط المستقيم الذي يوصل إلى النجاة في الآخرة. أمّا الذين رفضوا الوحي، ووقعوا في التمرّد والعصيان، فقد تمّ التوجّه إليهم بضمير الغائب لكي يعوا مكانتهم، ويروا مصيرهم المحتوم. فالإنسان أصبح ذاتاً مفكّرة ومسؤولة على الصعيدين الأخلاقيّ والشرعيّ. إنّهُ مسؤول عن كلّ فكرة، وكلّ عمل يقوم به.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ الوحي لا ينفصل عن الوظيفة النبويّة، فهو ليس مجردّ كلام معياريّ نزل من السماء لإجبار البشر على عيش وتكرار طقوس الطاعة عينها، إلى ما لا نهاية. إنّهُ يقترح بالإضافة إلى ذلك معنى للوجود. هذا المعنى قابل للمراجعة والتأويل ضمن إطار الميثاق الحرّ بين الله والإنسان.

هناك علامة منهجيّة طبعت مسار البحث الأركونيّ في الفكر الإسلاميّ تكمن في التوقّف عند عرض المنحى التقليديّ أو الرؤية الكلاسيكيّة لأيّ موضوع يؤدّ مقاربتة، ومن ثمّ يعود فيطرح ما توصلّ إليه نتيجة جهود بذلها على مرّ السنين، وخبرة غنيّة مكنته من أن يرفع سقف الممارسة النقديّة في حقل الفكر الدينيّ. لذا، فبعد أن أوجزت أبرز ما أورده أركون حول كيفيّة فهم الوحي من المنظور الدينيّ التقليديّ، أتوقّف في ما يلي عند ركائز المقاربة الأركونيّة لهذا الأفهوم الأساس، عنيت به الوحي.

الوحي في مفهوم أركون

يرى محمّد أركون أنّ هناك ذرى ثلاثا تبرز تجلّي الكينونة وتشكيل المعنى، وهي: الله، الإنسان، المنطق. وهو يقصد بالمنطق هنا الفكر واللغة في آن معاً. واللغة في نظره "هي الأداة والمكان الذي يحقّق فيه الإنسان كلّ ما يستطيع أن يقوله ويعيشه بالقياس إلى الله، أو مع ذاته، أو مع العالم الموضوعيّ الخارجيّ". فالوحي، الذي يمثّل كلام الله، هو اللغة

المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي. وهو يُقدّم نفسه بشكل صريح لكي يُفهم من قبل الناس ويُجسّد في حياتهم الواقعيّة بصفته تلك¹².

يمكن أن نفهم إذاً من خلال ما تقدّم به مفكرنا أنّ الوحي في بعده المتعالي غنيٌّ جداً بالمعاني التي لا يمكن سبرها بشكل نهائيٍّ، لأنّها متعالية، من الصعب ضبطها وكشف كلّ أبعادها. أمّا الوحي، في بعده اللغويّ الذي يتجلّى في كتاب، فهو قابل للفهم والتجسيد في حياة كلّ مؤمن. من هنا، يمكن التعاطي معه كخطاب لغويٍّ "تتراكم فيه كلّ المشاكل المعتادة للغة والأبعاد الفوق لغويّة (métalinguistique) للتلاوة الشعائريّة والشحنة التقديسيّة والتصرّفات العباديّة الطقوسيّة والجوهر الروحيّ والحضور الإلهيّ..."¹³

يضيء مفكرنا في هذا المجال على أمر هامّ لكي يميّز بين نوعين من التعاطي مع الوحي. إنّه يقارن بين تواصل المؤمن البسيط مع معطى الوحي، وبين تواصل الفقيه، فيرى أنّ التجربة هي عينها، والهدف واحد، لكنّ كنيّة تبلور هذه التجربة وبلوغ الهدف يختلفان. فالإثنان عندما يستسلمان لما سمّاه بالأبعاد "الفوق لغويّة" للتلاوة، أي للبعد الروحيّ الذي يدفع بالمرء نحو التحليق عاليًا مع كلّ تلاوة أو شعيرة عباديّة، فهما، أي المؤمن والفقيه، يدخلان في حال انفعال يتحوّل معها خطاب الوحي إلى "عالم إلهيٍّ مألوف" و"سهل البلوغ" مباشرة. فيتحوّل القانون الدينيّ إلى "طريق مستقيم" يؤديّ بسالكيه إلى "التجسيد الكامل للقرب من الله"، كما يتحوّل المؤمن بعد ذلك إلى "وليّ الله". من هنا يأتي الجمع بين المؤمن البسيط والفقيه، لأنّهما يعيشان تجربة واحدة هي: الطاعة لله والسير نحو النجاة في الآخرة.

لم يشأ أركون أن يتوقّف فقط عند التصوّر الإسلاميّ للوحي، أراد أن يتّجه نحو علم اللاهوت المقارن للوحي، أو التيولوجيا المقارنة، ليكتشف أنّ اليهود والمسلمين يتفقون معاً على أنّ الله يوحى إرادته المقدّسة، بما فيها من أوامر ووصايا عن طريق أنبياء

¹² محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، ص 99.

¹³ المصدر نفسه، ص 100.

يصطفيهم لهذا الغرض. ويشير إلى أنّ هناك فارقاً بينهما يكمن في أنّ المسلمين يعترفون بأنبياء إسرائيل جميعاً، بينما يرفض اليهود الاعتراف بنبوّة محمّد. إنّ الاتّفاق على هذا المعنى للفظ الوحي لا ينطبق، برأيه، على المسيحيين الذين يختلفون بشكل جذريّ عن موقف كلّ من اليهود والمسلمين. يعتبر المسيحيّون أنّ يسوع المسيح كلمة الله الذي تجسّد في صورة إنسان. إنّ الإله الذي صار جسداً، وابن الله الذي سكن بين البشر فأصبح واحداً منهم، لكي ينقل إليهم مباشرة الكلمة الإلهية من دون وساطة ملاك ولا نبي. من هنا، نجد أنّ الأنجيل، إنطلاقاً من تصوّر المسيحيّ، هي عبارة عمّا سمعه الحواريون وتمكّنوا من تذكّره من أقوال وتعليم ابن الله الذي تكلم باسم الأب، أي باسم الله.

يطرح أركون في هذا السياق السؤال التالي: "هل يقبل علم اللاهوت المسيحيّ بالقول إنّ خطاب يسوع المسيح في اللغة الآرامية (وليس الإغريقيّة، هذا مهمّ)، وفي مكان وزمان محدّدَيْن تماماً (أي فلسطين)، هو بالنسبة لله الأب، كما الخطاب القرآنيّ المنقول في اللغة العربيّة من قبل محمّد بالنسبة لأمّ الكتاب المحفوظ لدى الله المتعالّي؟"¹⁴.

نلاحظ هنا الهمّ المعرفيّ الأركونيّ الذي يرفض مقارنة الوحي من زاوية أحاديّة الجانب. إنّه يصبو دائماً إلى فتح الحدود بين العلوم كما بين الأديان، وهو ما يميّز فعلاً أعماله النقديّة التي تهدف دائماً إلى مقارنة الحقيقة من وجهات ومسارات متعدّدة، اعترافاً منه بغناها وتفوّقها.

يتوقّع أركون لهذا النمط من الطرح المقارن أن يثير الاعتراضات، لأنّ المسيحيين، كما اليهود والمسلمين، غير قادرين برأيه على الهروب من مواجهة الضرورة التاريخيّة واللغويّة والثقافيّة التالية:

"إنّ الرسائل المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثمّ بواسطة محمّد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهيّة، سُمعت وحُفظت عن ظهر قلب من قبل

¹⁴الفكر الإسلاميّ، نقد واجتهاد، ص 81.

الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفي كل الأحوال، وأياً تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتحقق التاريخي. وقد تعرضت بالفعل لذلك بشكل يرضي المؤرخ قليلاً أو كثيراً¹⁵.

يظهر هنا جلياً أثر تطوّر مناهج علوم الإنسان واللغة على المقاربة الأركونية لظاهرة الوحي، بخاصة أثر الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم اللسانيات الحديث. فالتوقّف عند الانتقال من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب كجامع مشترك بين ديانات الوحي الثلاث أمر يفرضه بقوة علم الأديان المقارن الذي يكشف عن مواقع محورية رئيسة حاضرة في صلب كل منها. إن هذا الأمر من شأنه أن يخفّف من حدة الصراع، وضراوة النقاش، ويقرب المسافة الفاصلة بين الديانات الثلاث التي يزخر تاريخها بالاستبعاد المتبادل.

يفضّل أركون استخدام لفظ مصحف أكثر من قرآن بهدف الدلالة على كتاب مادّي تمسكه الأيدي يومياً، يتضمّن صفحات حوت الخطاب القرآني على النحو الذي ظهر فيه، وهو ما يقابل بالضبط لفظي توراة وأناجيل. لقد قامت السلطات العقيدية بتكريس النصوص الكبرى وفقاً لمجريات واضحة ومنضبطة، ورسمتها في إطار "مدونات نصية رسمية مغلقة". استخدم مصطلح "رسمية" لأنها ناتجة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل السیادات المعترف بها من قبل الطائفة. كما استخدم مصطلح "مغلقة" لأنه، برأيه، لم يعد مسموحاً لأيّ كان أن يُضيف إليها أيّ كلمة أو يحذف منها أيّ كلمة، أو أن يتناول ويعدّل في المصحف أيّ قراءة مصنّفة على أنّها صحيحة ومعترف بدقّتها.

يشير إلى واقع تاريخي حاسم لا يمكن الرجوع عنه بالنسبة إلى ما يسميه بالأبعاد الدينية الثلاثة المشتركة: اليهودية والمسيحية والإسلام، يكمن هذا الواقع في "أنّ الوحي لم يعد، منذ الآن فصاعداً، في متناول أيدي المؤمنين إلاّ من خلال المدونات النصية

¹⁵المصدر نفسه، ص 81.

والرسميّة المغلقة والناجزة التي تدعى بشكل عام: بالكتابات المقدّسة أو بكلام الله. لم يعد لهم أي منفذ على الوحي إلّا من خلالها¹⁶.

يشير أركون في هذا السياق إلى اختلاف مهمّ على صعيد استخدام لغة خاصّة بالنصّ الدينيّ بين اليهود والمسلمين، من جهة، وبين المسيحيّين، من جهة أخرى. إذ بينما لا يزال اليهود والمسلمون يستخدمون في ممارساتهم الدينيّة لغة الآيات الأولى، أي العبريّة والعربيّة، تخلّى المسيحيّون عن الآراميّة واعتمدوا الإغريقيّة واللاتينيّة في البداية، ومن ثمّ سائر اللغات القوميّة. في ذلك إشارة إلى الدور الذي لعبته وما تزال اللغة في إطار تفسير الوحي والدخول في عمليّة البحث عن المعنى.

يتابع أركون تحليله لكي يلاحظ أنّ النصوص المكتوبة عندما حلّت مكان الخطابات الشفهيّة للوحي أنتجت ظاهرتين هامّتين على الصعيد الثقافيّ والصعيد التاريخيّ، يحرص على الإشارة إليهما:

الظاهرة الأولى تتمثّل في وضع شعوب الكتاب المقدّس في "حالة تأويليّة دائريّة"، أي أنّها مضطرة إلى قراءة النصوص المقدّسة لكي تستخرج منها القانون والأوامر وأنظمة الإيمان واللايمان التي سيطرت ووجّهت النظام الأخلاقيّ والتشريعيّ والسياسيّ حتّى بلوغ مرحلة العلمنة.

الظاهرة الثانية تتمثّل في عمليّة تعميم الكتاب المقدّس ووضعه في متناول الجميع بعد اختراع الورق والمطابع. لقد ساعد الكتاب المطبوع على انتشار الكتاب المقدّس وتعميم الوحي، كما الكتب التفسيريّة المتفرّعة عنه.

من هنا نجد أركون يتحدّث مراراً عن "مجتمعات الكتاب المقدّس" كبديل عن تعبير "أهل الكتاب". يلفت الانتباه بقوة إلى "أنّ التوسّع الثقافيّ للكتاب المقدّس وانتشاره في كلّ الأوساط يؤدّي إلى انخراطه في التاريخ الأرضيّ، وبالتالي إلى اقتلعه تدريجيّاً من

¹⁶المصدر نفسه، ص 81.

ذروة تعاليه. وهذا التفاعل المتبادل بين الكتاب المقدس / وبين الكتب العادية قد ظلّ خصيصة أساسية، حيث ربّطت الدول والأنظمة ولا تزال تربط مشروعيتها بظاهرة الكتاب المقدس المحيل إلى الوحي¹⁷.

يرز هنا بوضوح إنخراط أركون في الحداثة من خلال تطبيق المنهجية التاريخية التي لا تهمل الدور الذي لعبه التاريخ كما المجتمع بعد أن دخل الوحي إلى كنفهما، لم يبقَ معطى مجرداً إنّما أصبح عرضة لتفاعلات لا يجوز التغاضي عنها من أجل فهم أفضل لظاهرة الوحي المتجسد في التاريخ الذي تلقاه أناس لهم خصوصيتهم في هذا المكان أو ذاك، ويسمّهم بـ"فاعلين الاجتماعيين"، بدلاً من البشر أو المؤمنين. من هنا، فهو يرى أنّ عملية كتابة تاريخ المجتمعات التي تلقّت الوحي وتفاعلت معه يجب أن تُدخل البعد الدينيّ في صلب عملية إعادة التشكيل الشاملة لآليات التطور التي مرّت بها هذه المجتمعات، وذلك عوضاً عن فصل العامل الدينيّ عن العوامل الأخرى التي أسهمت في تشكيلها وتوليدها. إنّ هذه الملاحظة المنهجية من شأنها أن توضح أمراً هاماً يكمن في إبراز "كيف أنّ الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) كانوا قد لجأوا، باستمرار، إلى استخدام الكتاب المقدس، من أجل خلع التقديس والتعالى على تصرفاتهم وأعمالهم وقيمهم ورؤاهم وتصوّراتهم الأكثر ماديّة وديويّة"¹⁸.

نلاحظ هنا من خلال ما تقدّم الموقع الذي ينطلق منه أركون من أجل مقارنة ظاهرة الوحي، فهو يتوجّه بعامة إلى الفكر الغربيّ الذي اعتقد فعلاً بالفصل النهائيّ والصارم بين الدين والمجتمع، وتغاضى عن أثر العامل الروحانيّ في المجتمعات الغربية المعاصرة. كما أنّه يتوجّه بخاصّة إلى الفكر الإسلاميّ لكي يلفت الانتباه إلى عملية تسخير الوحي من أجل تبرير أنواع شتى من التصوّرات والقيم النظرية، أو السلوكات الاجتماعية والسياسية الأكثر بعداً عن الدين، وإضفاء الشرعية والتقدّيس عليها، كما هي الحال في المجتمعات

¹⁷المصدر نفسه، ص 82.

¹⁸المصدر نفسه، ص 82-83.

الإسلامية المعاصرة.

إنه يضع نفسه إذاً في منزلة بين المنزلتين، مما يسمح له برؤية واقع التعاطي مع ظاهرة الوحي بموضعية أكثر نظراً إلى المسافة الفاصلة التي تسهل القيام بمقاربة دقيقة للأمر. لكن النتيجة كانت أن انتقده الفريقان في آن وهمشاً ما جاء به من ملاحظات نقدية. الغربيون يتهمونه بالترويج للإسلام والأصولية، والمسلمون يضطهدونه ويتعاطون معه كمستشرق غريب عن موضوع بحثه.

يهدف أركون من خلال مقارباته إلى تجاوز التحديدات اللاهوتية العقيدية التي تسيطر على كل "تراث ديني" بشكل مطلق". من هنا، نجد أن ما يميز أيضاً محاولته لفهم ظاهرة الوحي خاصة ملفتة تكمن في إبراز المكانة المعنوية للمجاز والرمز في عملية تشكيل المعنى بمعونة اللغات البشرية. يشير إلى صعوبة لغوية غير لاهوتية تتمحور في أنه لم يتم حتى الآن إنتاج نظرية متكاملة حول المجاز والرمز تسمح بفهم المنشأ اللغوي الصرف للمعنى. هذا بينما تفترض التحديدات اللاهوتية التقليدية في المقابل بشكل مسبق وتعضفي "وجود حل لمشكلة المجاز والرمز في الخطاب الديني". فهي تعتقد أن عمل المجاز يتمثل، فقط، في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني الذي يُحيل مباشرة إلى الأشياء، والجواهر والكيانات العقلية المسماة بأسماء علمها الله ذاته (...). وقد تم تخليد فلسفة اللغة هذه من قبل التعاليم اللاهوتية، وانتهى بها الأمر إلى السيطرة على الساحة"¹⁹.

وينتقد أركون في هذا التعبير الفلسفة اللغوية التي أدت إلى جعل أنواع الوحي المتتالية مرتبطة بشكل وثيق بال"جوهرانية"، وال"ثبوتية"، الجامدة داخل الصياغات اللغوية الخاصة بنظام العلامات والآلية اللفظية والمعنوية لكل لغة. لم يقبل تجميد لغة الوحي لأنها في نظره ديناميكية، منفتحة على أفق المعنى، بخاصة وأنها عابقة بالرموز والمجازات التي لا يجب حصرها بمعناها اللغوي والحرفي فقط.

¹⁹المصدر نفسه، ص 80.

يشدّد في أبحاثه على إبراز لغة القرآن الرمزيّة والمجازيّة المنفتحة على آفاق رحبة، واحتمالات ودلالات عدّة. ينتقد كلّ محاولة تحجّم هذه اللغة المتعالية في لغة فقهية قانونيّة ضيقة، تمتلك المعنى بمفردها. كما ينتقد عمليّة تقييد المعنى المجازي وتكبير الرمز، وخنق الفكر، وكبت حرّيته.

يرفض أركان كلّ عمليّة استقصاء وتهميش تؤدّي إلى حصر المعنى في تأويل واحد أحد، وإلى استبعاد التجارب الأخرى التي تتعلّق بالوحي على سبيل المثال. يحاول أن يحرّر لفظ الوحي من المعنى الضيق الذي يسجنه فيه المفسّرون واللاهوتيون في الديانات الثلاث. إنّه يأخذ بالاعتبار مختلف التجارب التي عاشتها مجتمعات الكتاب المقدّس، فيقدّم لنا تحديداً منفتحاً للوحي مشرّحاً على المعنى. نراه يقول "بوجود وحي في كلّ مرة تظهر فيها لغة جديدة وتجيء لكي تعدّل جذرياً من نظرة الإنسان"، هذا الكائن الرازح تحت نير الوعي الذي يلحّ على صاحبه، ولا يتركه يرتاح لكي يقوم بمقاربة وضعه، وكيونته في العالم، وعلاقته بالتاريخ، وفعالته في إنتاج المعنى. إنّه يدخل الوحي في صلب التجربة البشريّة، ويربطه بالجدّة على الصعيد اللغوي، والتي تتجلّى في ظهور مقاربات مغايرة، مختلفة لموضوعات سبق أن طرحت نفسها بقوة على الوعي عبر التاريخ. يقول أركان "إنّ الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان. وهذا المعنى يفتح إمكانيّات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشريّ."

إنّ أنواع الوحي المتتالية التي جمعت في التوراة، والأنجيل، والقرآن تتوافق إلى حدّ كبير مع هذه التحديدات. ولا ينبغي أن نخلط بينها وبين الأنظمة التولوجية اللاهوتية التي أتت في ما بعد، أو مع التفاسير والقوانين القضائية التي استخرجها مديرو شؤون التقديس منها في فترات مختلفة. فهذه الأشياء كلّها ليست إلاّ دلالات معيّنة من جملة دلالات أخرى متضمّنة، احتمالاً، في الوحي²⁰.

إنّ عمليّة إغلاق لغة الوحي وتجميدها كان أمراً ضرورياً في حقبة تاريخية معيّنة، من

²⁰المصدر نفسه، ص 83.

أجل ضبط الأمور وتعيد الأسس في البداية. لكن الأمر قد تفاقم في ما بعد لأن الأنظمة اللاهوتية والفقهية قد رسخت معنى واحداً للوحي، صالحاً لكل زمان ومكان، يعلو على التاريخ، واللغة، والفكر، وصنفت بالتالي كل ما سواها في خانة البدع أو الهرطقات أو الزندقة. لقد تم بذلك إيقاف الوحي وتحجيمه، هذا الوحي الذي لا يمكنه أن يتوقف لأنه مفتوح على المعنى المطلق، كما على آفاق الوجود، واحتمالات الحياة المتعددة. كذلك فإن معنى الوحي متجدد مع اختلاف المجتمع والعصر وبيئة المتلقي.

يمكن أن نستنتج مما سبق أن أركان يتصرف كباحث منفتح بامتياز على التجارب البشرية التي اختبرت المطلق، يزحزح الحدود الفاصلة، ويتخطى المجالات الضيقة، فلا يتوقف عند تجربة واحدة للوحي، بل لا يقبل بحصره في الديانات التوحيدية، إنما يذهب باتجاه مختلف الأديان والإبداعات، وحتى باتجاه الكشف العلمي، وكأن الطريق المؤدي إلى المطلق مفتوح بكل الاتجاهات. الوحي بالنسبة إليه "يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي".²¹ إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي²¹.

من الواضح أن ما يقوم به أركان لن يكون مقبولاً لدى المرجعيات الدينية المسؤولة عن حراسة الوحي وتحصيل حقوق الله والدفاع عن العقيدة وحماية المؤمن من الوقوع في الضلال. إن هذه المقاربة لا تعتبر المؤمن صاحب وعي قاصر، ولا تعترف بولي لأمره، بل تتعاطى معه ككائن راشد مدعو إلى التعرف على الحقيقة المتعددة الأوجه، ذات المعاني المكثفة المفتوحة على المطلق. يميز بين لحظة نشوء الوحي، وبين التاريخ المتراكم الذي جاء بعدها. بتعبير آخر، إنه يميز، على سبيل المثال، بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، أو بين لحظة نزول الوحي شفهيًا، وبين مراحل جمعه في كتاب وتأويله ومأسسته داخل المجتمع، وفي عمق التاريخ.

²¹المصدر نفسه، ص 84.

يتوقّف أركون في كتابه "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية" الصادر مؤخراً بعد وفاته، في سياق تمييزه بين لحظة الوحي الأولى المتجلية في خطاب نبويّ يُقدّم باسم الله، وبين لحظة الدخول في التاريخ، حيث مرحلة تدوين الخطاب الشفهيّ، لكي يذكر ما يلي: "بعد أن تجلّى الوحي المعطى في لغة بشرية أمام حضور مستمعين من الفاعلين الاجتماعيين المرتبطين بذاكرات جماعية واعتقادات مختلفة سابقة على الوحي، نجد أنفسنا في صميم التاريخ المحسوس، وفي صميم التنوع الاجتماعيّ — السياسيّ — الأنتروبولوجيّ حيث ينتشر كلُّ وجود بشريّ ويندرج. سوف ندعو ذلك باسم تاريخية الوحي المعطى منذ بداية تجلياته اللغوية"²².

إنّ هذه المقاربة للوحي ولكيفية تكريس النصوص المقدّسة من شأنها أن تظهر أوجه التشابه، والمسارات المتقاربة التي سلكها الوحي في تشكُّله ضمن إطار الديانات التوحيدية الثلاث. كما أنّ هذه القراءة لواقع الوحي في التاريخ جاءت كنتيجة لتطبيق مناهج ومصطلحات الألسنية والتاريخية التي تبلورت في الغرب، واستفاد منها أركون بغية توسيع مساحة الفكر العلميّ. إنّ هذا المسلك المنهجيّ يخالف بالطبع الفكر الفقهيّ اللاهوتيّ الذي كان قد خلع راية التقديس، وأضفى الصبغة الإلهية ووضعها بمعزل عن التمحيص العلميّ والتاريخيّ. يعتبر أركون أنّ المقاربة النقدية ستكشف أموراً كانت قد طويت وُبّتت بشكل نهائيّ منذ زمن. ويرى بالتالي أنّ "أيّ دراسة علمية لكيفية تشكُّل أو تبلور النصوص المقدّسة تُعتبر بمثابة فضيحة أو انتهاك للمحرّمات والمقدّسات. إنّها ثورية أو انقلابية أو تفكيكية أو تفجيرية أكثر من اللزوم، ولا يستطيع أن يتحمّلها رجال الدين في الأديان الثلاثة كلّها. وحدهم اللاهوتيّون المسيحيّون الكبار في أوروبا قبلوا بها أخيراً، ولكن بعد مقاومة استمرّت عدّة قرون. فمتى سيقبل بها شيوخ الإسلام؟ هذا هو السؤال الكبير"²³.

²² محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 216.

²³ المصدر نفسه، ص 217.

سؤال كبير فعلاً، لأنَّ الإجابة عليه ستشرِّع آفاق الحوار الجدِّيِّ والرَّصين بين الديانات التوحيدية الثلاث، وسيسمح للبحث التاريخيِّ أن يكشف الكثير من الأمور، ويفتح الباب أمام المعرفة العلميَّة، ويُسهم في الخروج من إطار العقل المسيِّج بأسلاك شائكة.

أودُّ أن أتوقَّف هنا عند نصِّ حول فكر بوذا كان قد أورده أركون في ختام إجابته على سؤال حول العقائد الإيمانيَّة في الإسلام، بعد أن قارن بينها وبين العقائد في المسيحيَّة، لكي يُظهر مدى الحرِّيَّة التي نادى بها بوذا مقارنة مع مختلف التعاليم العقيدية الإجبارية عند أديان الوحي التي وقعت باسمها صدمات وحروب عنيفة. لفت انتباهي هذا النصُّ، ليس لعمق مضمونه وحسب، إنَّما لكيفيَّة استفادة أركون منه وتحميله معاني تفيد الحوار والانفتاح والنضج الفكريِّ كما الروحيِّ.

يقول بوذا: "نعم يا كلاماس، يُفضَّل أن تكون لديك شكوك، ويُفضَّل أن تكون لديك حيرة، وذلك لأنَّ الشكَّ ظهر بخصوص شيء مشبوه. والآن أنظر يا كلاماس بنفسك: لا تدع نفسك تنجرُّ وتغترُّ بواسطة كلام منقول عن الآخرين، أو بواسطة التراث أو الأقاويل. لا تُخضع نفسك لسيادة النصوص الدينيَّة، ولا للمنطق أو الاستدلال فقط، ولا لاعتبارات المظاهر، ولا لملذات الآراء التأمليَّة، وللإمكانيات الظاهريَّة، ولا للفكرة التي تقول: "أنظر ما يقول معلِّمنا". ولكن عندما تعرف يا كلاماس بواسطة ذاتك فقط أنَّ بعض الأشياء هي منحرفة وخاطئة وسيئة أتركها وتخلِّ عنها... وعندما تعرف بواسطة ذاتك فقط أنَّ بعض الأشياء هي سليمة وحسنة فاحترمها وتقيَّد بها واتبعها"²⁴.

خلاصة القول، يمكن أن نشير، بعد التوقُّف عند كيفيَّة فهم أركون لمعنى الوحي على أساس معرفيِّ، إلى الملاحظات التالية:

أولاً: حاول أن يسَلط الضوء على البعد التاريخيِّ والبعد اللغويِّ والبعد الأنثروبولوجيِّ للوحي، في سبيل فتح إمكانيات جديدة من شأنها أن توضح مكانته المعرفيَّة. دخل في

²⁴الفكر الإسلاميِّ، نقد واجتهاد، ص 133.

منطق علم الأديان المقارن عندما لم يحصر اهتمامه بالمفهوم الإسلامي فقط، إنما وسَّع البحث نحو موقع هذا المفهوم في المسيحية واليهودية، لكي يبرز أوجه الشبه كما أوجه الاختلاف، بهدف كسر التباعد المتبادل، والإشارة إلى أثر الوحي في مجتمعات الكتاب المقدس. يقوم بصياغة مُقترح استكشافيٍّ بخصوص الوحي قابل للنقاش، يقول فيه: "ما كان قد قُبِلَ وعُلِّمَ وفُسِّرَ وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجياً بصفته ترقية إجتماعية لغوية مدعومة من قِبَل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"²⁵.

يشدّد أركون على أنّ اعتبار الوحي قد أعطاه الله كلّهُ وأرسله إلى البشر بواسطة الأنبياء والملائكة هو أمر قد أصبح بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين والمسلمين بمثابة التصوّر العضويّ المركزيّ لدين الحق. كلٌّ منهم يفهمه بنحو خاصّ به، ممّا يؤخّر بل يعرقل تبلور الفكر النقديّ النير، ويحدّ من الانفتاح والحوار بين الأديان والحضارات.

ثانياً: ركّز على وجوب التمييز بين مستويين للوحي، كثيراً ما يتمّ الخلط بينهما، بخاصّة وأنّ القرآن يلحّ على وجود كلام إلهيٍّ، منزّه، أزليٍّ، محفوظ في أم الكتاب، كمستوى أوّل، وعلى وجود وحي أنزل على البشر كجزء متجلٍّ ومرئيٍّ، يُعبّر عنه بلغة عربية يمكن أن تُقرأ، وهو جزء من كلام الله اللامتناهي الذي هو إحدى صفات الله. إنّ هذا التمييز بين مستويي الوحي، كان قد سبق أن ورد في نظرية المعتزلة التي تقول بخلق القرآن. المستوى الأوّل لا يمكن أن يصل إليه أيُّ من البشر نظراً إلى تعاليه. أمّا المستوى الثاني فهو الذي تجلّى بلغة بشرية لها خصوصيتها. من هنا الإصرار على عدم الخلط بينهما.

ثالثاً: كان هدف أركون، من خلال الأبحاث التي قام بها في هذا السياق أن يزحزح مفهوم الوحي ويتجاوزه. يبغى التوصل إلى "زحزحة وتجاوز التصوّر الساذج والتقليديّ الذي قدّمته الأنظمة اللاهوتية عنه". يقول: "نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر

²⁵القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21.

محسوسية وموضوعية، ولكن ليس اختزالياً²⁶.

رابعاً: إنَّ المراجعة النقدية التي قام بها أركون لأفهوم الوحي تهدف أيضاً إلى قياس حجم الانحرافات الإيدولوجية التي يمكن أن تصيب هذا الوحي والوظيفة النبوية في آن، عندما سيستخدمان لاحقاً كأدوات فعالة من أجل إضفاء المشروعية على السلطة الخليفة أو الملكية أو غيرها من المرجعيات السياسية والديوية في المجتمع. حاول أن يغوص في عمق معنى الوحي ورصد كيفية التعاطي معه إن من قبل المرجعية الدينية أو من قبل السلطة المدنية في التاريخ.

إنَّ كيفية قراءة الكلام الموحى خلقت إشكاليات عدّة انطلاقاً من فهم وضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى. من هنا، سنتوقّف تالياً عند مصطلح شغل حيزاً من النقاش بين المفسرين، إنّه لفظ الكلالة. كيف يفسّر الطبري هذا اللفظ القرآني؟ وما هو تالياً التفسير الأركوني؟ وعلى ما يرتكز في ذلك؟

ثانياً: الكلالة

تشكّل مكانة المرأة في الشريعة الإسلامية موضوعاً خصباً للنقاش والأخذ والردّ، لم تُنجز فصوله بعد وتُختتم بالشمع الأحمر. يرى محمّد أركون أنّ المرأة قد أصبحت عرضة للمماحكات والصراعات العنيفة داخل المجتمعات الإسلامية والعربية. يشير إلى أنّ أيّ مفكّر يتجرأ ويقوم بخطوة واحدة في اتجاه "إعادة النظر في المكانة التي حدّتها الشريعة للمرأة من خلال آيات قرآنية صريحة غالباً، فإنّه يغامر بنفسه ويحاذي عن كذب مخاطر التكفير الأكبر والخلع من أمة المسلمين"²⁷.

إنّ الحذر الذي يلفت الانتباه إليه ناتج عن خبرة موسومة بالمعاناة طبعت محطات عدّة من حياته، هو الذي انشغل بالقرآن مدّة طويلة من عمره، واهتمّ بدراسة آليات

²⁶ القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 76-77.

²⁷ محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 19.

التفسير، من دون أن يلقي عمله لا الترحيب ولا الاهتمام المطلوب من قبل الفقهاء، والعلماء، لأنه تجرأ وخرق دائرة المستحيل التفكير فيه التي تزداد اتساعاً.

أراد في سياق أبحاثه أن يتوقف عند الجزء الثاني من الآية الثانية عشرة من سورة النساء، حيث يرد لفظ "كلالة". إكتشف أن "رهانات المناقشة المتمحورة حول طريقة قراءة كلمة "كلالة" ومعناها هي من الخطورة والأهميّة بحيث أنّ مجمل المسألة يُمكنه أن يساعدنا للمرّة الأولى في تاريخ الفكر الإسلاميّ على بلورة تيولوجيا-إناسيّة - منطقيّة للوحي²⁸.

ستتوقف في ما يلي عند القراءة الإسلاميّة التقليديّة للفظ الكلالة، لكي نعرض في ما بعد موقف أركون النقديّ لهذه القراءة من خلال فهمه لهذا اللفظ انطلاقاً ممّا توفّره له علوم اللغة والإنسان والمجتمع من معطيات تُعينه في عمليّة سبر أغوار المعنى.

الكلالة في المفهوم الإسلاميّ

يعتمد أركون بشكل أساس، لكي يعرض المفهوم الإسلاميّ للفظ "الكلالة" على قراءة أحد أبرز المفسّرين، أبي جعفر محمّد بن جرير الطبريّ (225-310 هـ)، من خلال ما جاء به في مؤلّفه الشهير "جامع البيان في تأويل القرآن"، لكي يعيد النظر تاليّاً في هذا التفسير انطلاقاً من منهجيّة النقد التاريخيّة المنفتحة على آخر مكتسبات علوم اللغة والإنسان والمجتمع. لم يشأ أن يكتفي بالمنهج البيانيّ الذي اتّبعه الطبريّ في تفسير الألفاظ والعبارات القرآنيّة. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الطبريّ عُرف بانتتمائه إلى المذهب الشافعيّ بدايةً، ومن ثمّ قام بتأسيس مذهب منفرد، فصار له أتباع ومقلّدون.

يعود أركون إلى سورة النساء، تحديداً إلى الجزء الثاني من الآية الثانية عشرة لكي يبحث عن معنى لفظ "الكلالة" الذي دارت حوله مناقشات عدّة. تقول الآية: ﴿وإن كان رجلٌ يورثُ كلالةً أو امرأةً، وله أخٌ أو أختٌ، فلكلٍّ واحدٍ منهما السدسُ. فإن كانوا أكثر

²⁸المصدر نفسه، ص 25.

من ذلك، فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار، وصية من الله والله عليمٌ حلِيمٌ ﴿النساء 4: 12﴾.

يبدو أنّ الخلاف بين قراءة الطبري وقراءة أركون يكمن هنا في كيفية تشكيل الآية. قام مفكرنا بعرض هذه الآية من دون إعراب ولا حركات على بعض الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكشف أمراً مدهشاً. وجد أنّ الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب، قاموا بتلاوة الآية كما وردت في القرآن، إعراباً وتشكيلاً. يعلّق أركون هنا معتبراً أنّ هذه القراءة كان قد تمّ اعتمادها بعد نقاش مطوّل من جهة المفسرين التقليديين، وتمّ فرضها بعد ذلك في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقلّ.

لكنّه في المقابل، وجد أنّ الذين لم يحفظوا القرآن عن ظهر قلب، إنّما أتبعوا ملكة الكفاءة الخاصة بقواعد اللغة العربية، قاموا بقراءة الآية بشكل مغاير، يخالف ما استبعده تفسير الطبري.

ويشير أركون إلى أنّ هناك خلافات يذكرها الطبري تخصّ تشكيل فعلين وردا في الآية، أو كيفية بنائهما للمجهول أم للمعلوم، الفعلان هما: يورث ويوصي.

يعتمد الطبري في منهجيّته في التفسير على الأخبار المرتكزة على الإسناد. يورد مجموعة من الأخبار يصل عددها إلى سبعة وعشرين، من أجل التوصل إلى تفسير لفظ كلاله والكشف عن معناه الحقّ. هذه القصص منسوجة على نحو حكايات السيرة النبويّة، يهدف من خلالها إلى إبقاء لفظ "كلاله" من دون معنى واضح، مثبتاً الغموض الذي يلفّه، بحجّة أنّ المسألة سبق أن طُرحت في زمن النبيّ ولم يبتّها بشكل واضح وصريح، حسب ما يعتقد الطبري.

الفعلان الواردان في الآية: يورث ويوصي، يُمكن أن يُقرأ للمجهول أو للمعلوم، كما جاء في التفسير المعتمد. فإذا بُني الفعلان للمعلوم تولّد معنى مغايراً عن الذي سينجلي في حال تمّ بناء الفعلين للمجهول. نجد أنّ الطبري يحسم الأمر عندما يقرأ هذين الفعلين قراءة مبنية للمجهول.

لقد ألحَّ الطبريُّ على إبقاء المعنى غير واضح لأنَّ تحديده سيؤدِّي برأي أركون إلى زعزعة نظام الإرث العربيِّ السائد قبل الإسلام. حاول الطبريُّ بقوةً "إبقاء كلمة "الكلالة" دون معنى، أي العجز عن تحديد معناها". ويلحظ أركون أنَّ "الآية (176) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على راهنيَّة المشكلة وإلحاحها وأنها قد طُرحت في زمن النبي²⁹".

يرى مفكرنا في هذا السياق أنَّ أمور الإرث كانت تشغل بال المؤمنين أيام النبيِّ، وأنَّ مكانة الكلالة قد أحدثت وضعًا جديدًا بإمكانه أن يؤدِّي إلى تغيير جذريِّ في ما اعتاد عليه العرب سابقًا. ويشير إلى أنَّ هذا ما أدَّى إلى امتناع عمر عن الكشف عن معنى اللفظ الحقيقيِّ. كانت الروايات التي سردها الطبريُّ تتوقَّف عند ذكر شخصيَّة عمر بن الخطاب بشكل أساس نظرًا إلى إصراره على معرفة معنى الكلالة.

جاء في الآية (176) من سورة النساء ما يلي: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَهُ لَبِئْسَ مَا كَانَتْ يَوْمَ الْأُنثَيْنِ فَلَهُمَا الثَّلَاثُ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلِ الْأُنثَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ إِنْ تَصَلَّوْا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء 4: 176).

يشير أركون إلى أنَّ النبيَّ كان يكتفي بالإحالة إلى هذه الآية في كلِّ مرَّة كان عمر يسأله عن معنى الكلالة. ويعلق معتبرًا أنَّ هذه الآية تشرح طريقة توزيع الإرث من دون أن توضح فعليًا معنى الكلالة. كلُّ ما تكشفه يكمن في أنَّ المرء، عندما يموت من غير أن يترك وراءه طفلًا، يجسّد حالة من حالات الكلالة. وهذا برأيه ما يبرر قراءة فعل "يورث" في الآية (176) مبنياً للمجهول وليس للمعلوم. لكنَّه يجد نفسه مضطرباً في الوقت عينه إلى أن يسأل عن السبب الذي دفع الطبريِّ إلى ذكر كلِّ الروايات التي تبرز قلق عمر وتساؤلات معاصريه الملحة، طالما أنَّ الآية (176) قد حلَّت المسألة ووضَّحت المعنى.

²⁹المصدر نفسه، ص 52.

يلفت أركون الانتباه إلى أنّ التفسير التقليديّ للقرآن يقع في التناقض، إذ لا يتردّد في حسم المشكلة، من جهة، ويعترف بالغموض الكامل الذي يعترها، من جهة أخرى.

يلحظ مفكرنا في هذا السياق أمراً بديهيّاً هامّاً يكمن في موقف المفسّر التقليديّ الذي يحترم مبدئيّاً الكلام الإلهي، من دون أن يتردّد في المقابل في تفسير الكلاله ضمن المعنى الذي تفرضه حاجة الأمة، ومتطلّبات العرف القائم، واستراتيجيّة ضبط ومراقبة الأرزاق في المجتمع العربيّ آنذاك. برأيه، هنا تكمن كلّ الرهانات المخفيّة لأيّ تشريع يخصّ مشكلة الإرث.

إنّ هذا الأمر الواقع قد دفع أركون إلى البحث في ما وراء هذه الحالة الخاصّة لكي يطرح مسألة "تقييم المسافة الكائنة بين هدف القانون أو مقصده في القرآن، وبين الأهداف العمليّة المحسوسة للقوانين القضائيّة التي شكّلت في ما بعد ضمن السياقات والظروف التاريخيّة الأكثر تنوعاً وتقلّباً"³⁰.

يهمّ أركون أن يشير إلى الجهد الذي بذله المفسّرون في التعاطي مع القرآن لكي يحافظوا على النظام السابق داخل المجتمع من دون أن يعدّلوا فيه، لأنّه كان يتحكّم بانتقال الأملاك والأرزاق بين الناس. من هنا، يفهم كثرة الروايات والجهد المبذول من قبل الطبري لكي يُبقي لفظ الكلاله مبهمًا، تفاديًا لإحلال واقع جديد في ما يخصّ الإرث. يبقى لنا أن نبيّن كيفيّة قراءة أركون للآية (12) من سورة النساء. ما هي أسس هذه القراءة؟ وما هو تفسيره لعدم قيام الطبري بالبتّ نهائيّاً في هذه المسألة؟

الكلالة في مفهوم أركون

يتعاطى أركون مع تفسير لفظ الكلاله انسجامًا مع منهجيّة النقد التاريخيّ والفلسفيّ التي ينطلق منها، وهي تركز على الحفر والتفكيك والاستفادة من الفلولوجيا ومناهج علوم الإنسان واللغة والمجتمع. سوف ينطلق أولاً من دراسة ملفّته قدّمها المستشرق

³⁰المصدر نفسه، ص 55.

الأمركي^١ دايفد باورز (David POWERS)، تمتاز بجرأتها الفكرية، نُشرت تحت عنوان: "دراسات في القرآن والحديث، تشكّل القانون الإسلامي الخاص بالإرث". قام المؤلف بدراسة فللوجية للفظ الكلالة من خلال دراسة نقدية لتفسير الطبري. يُبدي أركون تقديره لهذه الدراسة ويُعرب عن أسفه لأنها لم تصدر عن باحث عربي أو مسلم. لكنه يقدم في ما بعد ملاحظاته النقدية، مميّزاً بين منهجيته التي أطلق عليها إسم "الإسلاميات التطبيقية" ومنهجية المستشرقين المجتزأة والاختزالية التي لا تقوم بمحاولة تأويلية لموضوع بحثها بعيداً عن الالتزام المعرفي الكامل. يرى أنّ العمل الاستشراقي يخلّف وراءه "حقلاً من الأنقاض"، على عكس الفكر النقديّ البناء الذي يتضامن فعلاً مع كلّ ما يخلّفه البحث العلميّ من صعوبات. يشعر أركون أنّه معنيّ مباشرة بموضوع بحثه، وبالتائج التي يتوصّل إليها. إنّهُ ملتزم عميقاً بكلّ ما يخصّ المسلمين. وهو خلافاً للمستشرقين يريد دمج الظاهرة الدينية في صلب قراءته للمجتمعات العربية والإسلامية بدلاً من محاكمتها، أو تقييمها انطلاقاً من الموقع المتعالي للمستشرق الغربيّ الذي يكفني بتطبيق المنهجية التاريخية الوضعية للبرهنة على أنّ الإسلام متخلّف، والعرب لا يمكنهم الانسجام مع الغرب المتحضّر.

ينطلق المنهج الفللوحيّ الذي اعتمده باورز في اتجاه فحص الأخبار المنقولة لكي يتأكّد أولاً من صحّتها، ويحدّد التواريخ، ويبرهن على حصول الأحداث بالفعل، والتوقّف عند النصوص لاستخراج معانيها. يرى أركون أنّ باورز يستنفد مختلف المصادر اللغوية التي توفرها اللغات السامية كالعبرية والأكادية والآرامية والسريانية، لكي يتوصّل إلى المعنى الحقيقيّ للجذر اللغويّ "كلل"، ممّا يمكنه بالتالي من فهم معنى لفظ "كلالة".

يعلن باورز أنّ الطبريّ كان قد أهمل ذكر ثلاثة عشر خبراً أو شهادة لأنها تأتي بتفسير مغاير لما أراد أن يبرهنه من خلال تفسيره الخاص. يعلّق أركون هنا، معتبراً ذلك من عادة الطبري. "فهو يحرص كلّ الحرص على تثبيت التفسير على خطأ واحد وذلك بواسطة إلحاحه على ضرورة تبني الحلول والمعاني التي يتبناها أهل الإسلام أو أهل القبلة بحسب تعبيره الخاص بالذات. وهذان التعبيران يتيحان له أن يتجاوز مسألة الشقاق أو الخلاف

الناجم بين المسلمين: من شيعة وسنة ومعتزلة وخواارج، إلخ؛ ونحن نعلم أنه كان حريصاً على وحدة المسلمين³¹.

ويضيف أركون في سياق حديثه عن الظروف التاريخية التي أثرت في عمل الطبري بأن له ميزة هامة تكمن في أنه حفظ آثار المناقشات العنيفة التي حصلت بين المسلمين، حتى ولو أن هذه الآثار خفيفة لديه. ويشير إلى أنه بعد الطبري ترسخ الرأي الواحد المستقيم أو الأرثوذكسية الإسلامية.

بالعودة إلى قراءة باورز لتفسير الطبري، نجد أن أركون يعتبرها خطوة أولى ضرورية لكنها غير كافية لأنها لم تتمكن من حسم الموقف وتقديم معنى لفظ كلاله. إن مقارنة باورز للأخبار السبعة والعشرين التي أوردها الطبري، بالإضافة إلى الثلاثة عشر خبراً غير المذكورين لديه، أسهمت في الكشف بصراحة عن محدودية المنهجية الفلولوجية التي لم تتمكن من تجاوز الحلول المفروضة من قبل التراث الإسلامي، على الرغم من أنها طعنت ببعض معطياتها. فما هو الجديد الذي أتت به قراءة أركون التفكيكية في نهاية المطاف؟

كخطوة أولى، كما سبق أن أشرنا، قام بعرض الآية غير المشكّلة على بعض المؤمنين فحصل على قراءتين؛ الأولى جاءت من قبل الذين حفظوا القرآن من دون التمتع بالكفاءة القواعديّة واللغويّة العربيّة، مطابقة للنموذج الذي فرضه الطبري، وهي بناء فعلي "يورث ويوصي" للمجهول. الأمر الذي يجعل كلمة إمراة الواردة في الآية الثانية عشرة من سورة التوبة مفعولاً به مباشراً، مثل كلمة كلاله بالتمام. أمّا القراءة الثانية فقد اعتمدت على الكفاءة في قواعد اللغة العربيّة، فبنت الفعلين المذكورين للمعلوم. هذا الأمر يخالف كلياً ما جاء في القراءة الأولى. تأتي القراءة على الشكل التالي: "وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة"، وهي "القراءة الطبيعيّة المناسبة للفطرة العربيّة والذوق العربيّ السليم والملكة اللغويّة أو الكفاءة اللغويّة للناطقين بالعربيّة"³².

³¹المصدر نفسه، ص 43.

³²المصدر نفسه، ص 36.

يرى أركون أنّ القراءة التي فرضت من قبل الفقهاء للآية المذكورة "صعبة جداً" وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي، وهي تحتاج إلى كمّ من الشروحات والتبريرات القواعدية واللغوية. القراءة الفقهية تأتي على الشكل التالي: "وإن كان رجلٌ يورثُ كلالَةً أو امرأةً (...)"، هذا التشكيل يجعل القراءة صعبة على الذوق العربيّ السليم.

يشير أركون إلى أهميّة قراءة الطبري لأنّها تعكس النهج الذي اتّبعته الأرثوذكسيّة في ذلك الحين من أجل فرض نمط خاصّ بالقراءة والتفسير. ويلحظ أنّ الإجماع الذي كان سائداً في تلك الحقبة هو إجماع الأغلبية العددية، لم يكن من صلب انهماجه تقييم الرهانات اللاهوتية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية على وجه الخصوص. كلّ هذه الرهانات أدّت إلى حذف قراءة أخرى أدقّ وأكثر قرباً من المنطق على صعيد اللغة والقواعد العربية السليمة.

لا يُنكر مفكرنا أنّ العلماء المسلمين "قد اهتموا بنقد سلاسل الإسناد من أجل التأكد من صحّة الأخبار المنقولة. ولكنهم فعلوا ذلك ضمن إطار كتابة التاريخ السائدة في زمنهم بكلّ محدوديّتها وإمكانياتها. ثمّ جاء النقد الفلولوجي للمستشرقين، وهو لم يفعل إلاّ أن زاد من حدة هذه المنهجية التفصيلية ودفعها في اتجاهٍ وضعيٍّ بحث (من مثل الاهتمام بتحديد التواريخ الدقيقة، والتأكد من مادّية الوقائع أو الأخبار المنقولة، (...)) وتصويب النصوص ودلالاتها أو معانيها،..."³³.

أودُّ أن أتوقّف هنا عند حرص أركون الدائم على الإشارة إلى الفرق الذي يميّز كيفية تعاطيه مع الفكر الإسلاميّ عن تعاطي المستشرقين. السبب الكامن وراء هذا الموقف يعود، بحسب تقديري، ليس فقط إلى أنّ المنهج الذي يعتمده أكثر غنى وانفتاحاً من منهج المستشرقين، إنّما لأنّه كان يريد إبراز انتمائه إلى هذا الفكر وغيرته الكبيرة عليه، فهو معنيٌّ بأدقّ تفاصيله. لم يشأ أن يتعاطى مع موضوع بحثه ببرادة جافّة، وكأنّه في مختبر، يقوم بما يتوجّب عليه ويرحل. إنّ الأمر يتعلّق بالتزام طبع عمرًا بكامله، وجهداً جبّاراً

³³المصدر نفسه، ص 39.

استنفد القوى والطاقات الفكرية التي كان يتمتع بها.

إنَّ ما قام به المستشرقون يُعتبر خطوة أولى ضرورية، لكن لا يجب التوقُّف عندها. فمعنى لفظ كلاله بقي غير محسوم بعد كلِّ ما جاء به باورز من فرضيات وتحريّيات فللوجية. لكنَّ عمل التحريّ الذي قام به كان ضرورياً للغاية، باعتباره بداية البحث عن المعنى، إنَّما يجب إكمالَه بخطوات تالية لا تقلُّ أهميّة عنه. يريد التوجُّه إلى الوعي الإيمانيّ لكي يبرهن له كيفية المرور في مجال التفسير "من مرحلة الكلام الحقّ لله (أي الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحقّ للفقهاء العالم بأصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل ضمان الإيمان الحقّ لكلِّ المؤمنين"³⁴.

إنَّ تعبير أركون هذا لن يُقبل بالطبع أو يُرحَّب به لأنَّه يمسُّ قدسيّة التفسير، فلا يضعه في مقام الكلام الموحى، بل يتعاطى معه بموضوعيّة علميّة، مفنداً حيثياتَه. هذا المسار غير ملائم لأنَّه مغاير أيضاً للنهج الذي يتبعه النقد الإسلاميّ التقليديّ لعمليّة إسناد الأخبار، كما هو مغاير في الوقت عينه لمنهجية النقد الفلولوجيّ لدى المستشرقين.

إنهم أركون بتحليل الأخبار التي نقلها الطبريُّ حول لفظ الكلاله بهدف إظهار حرصه على تحقيق إجماع الأمة، على الرغم من الثمن المُضحى به على مستوى "البحث عن المعنى". فالإجماع زمن الطبريّ يجسّد "التعبير الصحيح والمقدّس عن المقصد الإلهيّ المتضمّن في كلِّ الوحي"³⁵.

يختار أركون باقية من الأخبار التي أوردها الطبريُّ بهدف قراءتها وتحليلها محاولاً الكشف عن السبب في التردّد بخصوص البتّ في معنى الكلاله. لن يتطرّق إلى طرح صحّة هذه الأخبار كما فعل المفسّرون التقليديّون أو المستشرقون. يختار أن يُقارب الموضوع انطلاقاً من مستويين. يحاول المستوى الأوّل اكتشاف المعنى المباشر للأخبار، وتلخيص المسلّمات التي تفرض نفسها على الوعي الإيمانيّ الإسلاميّ. يدرس المستوى

³⁴المصدر نفسه، ص 41-42.

³⁵المصدر نفسه، ص 45.

الثاني مختلف "تقنيات الإخراج الأدبي" أو القصصي" التي وردت في الوحي، وكيفية تعميم هذا الإخراج على الصعيد الشعبي لكي يتم الانتقال من القول الحق إلى الإيمان الحق. هذا المسار وجّه تعاطي أركون ليس فقط مع تفسير الطبري إنما مع النصوص التفسيرية التقليدية على وجه العموم³⁶.

أودُّ أن أشير إلى أنّ عمليّة الانتقال من الوحي إلى التفسير شغلت أركون مطوّلاً. حاول أن يبيّن مراراً الوهم المسيطر على الوعي الإسلامي ككل، وهو الاعتقاد بأنّ تفسير الفقهاء للكلام الالهيّ هو جزء من هذا الكلام، أي أنه معصوم مثله لأنّه يستند إلى الوحي بالدرجة الأولى. حاول أن يظهر المسافة الفاصلة بين الحقيقة المتعالية للوحي، وبين الحقيقة التي يعلنها المفسرون المرتبطون بظروف تاريخيّة معيّنة، وصراعات محتدمة من حولهم. يشدّد على انخراطهم في عصرهم بكلّ ما يحمل من أطر معرفيّة، وإجتماعيّة، وسياسيّة. كما يشير إلى أنّ استخدام فنّ السرد والحكاية قد أدّى إلى "تغليب التصورات الخياليّة على العقل التاريخي"، وذلك بهدف توليد إيمان لا ينفصل عن المتخيّل الاجتماعيّ للمؤمنين. إنّ أسلوب السرد والقصص يُشبع رغبة الخيال وتعطّشه إلى ما هو مدهش. لكنّ المشكل يكمن هنا في كيفيّة جعل قراء اليوم، إلى أيّ مذهب انتموا، يعون الفرق بين مرحلتين رئيسيتين: مرحلة التراث الشفهيّ في البداية، ومرحلة الانتقال إلى الممارسة المنطقيّة والاستدلاليّة للتراث الكتابيّ.

هناك خاصيّة تميّز نظام المعقوليّة في البداية قبل الانتقال إلى مرحلة التدوين والتوثيق الكتابيّ، إنّها بحسب أركون "الاختلافات النفسيّة واللغويّة والاجتماعيّة - الثقافيّة" بين زمنين: الشفاهيّ والكتابيّ. هذه الملاحظة المنهجية لم تكن واردة عند الفقهاء وعلماء الكلام المسلمين عندما درسوا الوحي. لقد حصروا عملهم بالقوانين وبكيفية حمايتها ممّا هو غريب وخارج عنها، واهتمّوا بتطبيقها على أكمل وجه. كما أنّ المستشرقين أهملوا في الوقت عينه ما يسمّيه أركون "بالشروط المحيطة بإنتاج المعنى في سياق شفهيّ أو في

³⁶المصدر نفسه، ص 50-51.

سياق كتابي، مثلهم في ذلك مثل العلماء التقليديين³⁷.

يوضح أركون الأمر عندما يتوقف عند روايتين يوردهما الطبري. الرواية الأولى تحكي عن ثعبان ظهر فجأة في الغرفة حيث كان عمر بن الخطّاب، وهو على وشك إعطاء معنى لفظ الكلالة، فامتنع. أما الرواية الثانية فتُنقل عن جابر بن عبد الله الذي يحكي كيف أنّ النبيّ غسله بماء وضوئه حين كان مغمى عليه، فأفاق وسأله عن كيفية قضاء ماله، فلم يُجبه شيئاً حتى نزلت آية الميراث، أي الآية 176 من سورة النساء، السابق ذكرها في القسم الأوّل من هذا البحث.

يسجّل مفكرنا ملاحظته بعد التأمل في الروايتين جيّداً، إذ يشير إلى أنّ ما تمّت روايته لم يولد أيّ اعتراض أو انتقاد عندما كانت الروايتان تُنقلان شفهيّاً، فيسمعهما المؤمنون ويتقبّلونهما، لأنّ هؤلاء المؤمنين ينتمون إلى "دائرة العجيب المدهش والساحر الخلاب"، حسب رأي أركون. إنهم "يدخلون في دائرة الإرادة الغيبية لله حيث تتلقّى الأفكار والأوضاع مباشرة دلالة مؤكّدة ونهائية لا تقبل النقاش"³⁸.

أما عندما يتمّ الانتقال إلى مرحلة الكتابة، فالأمر سيختلف بالكامل. فالانطباع الذي ولّده هاتان الروايتان وأمثالهما من الحكايات الشفهية المرتكزة على أسلوب العجيب المدهش، قد فقد الكثير من قوّته، ومن وقعه في النفوس. فجاءت بالتالي القراءة النقدية لكي تمحوه كليّاً بحجّة أنّه ينتمي إلى "دائرة الخرافة أو علم المقدّسات والقدّيسين"، أي إلى "دائرة الظواهر المميزة للوعي الأسطوريّ، ولنمط المعرفة المناسبة له"³⁹.

يتوقف أركون في سياق بحثه عن معنى الكلالة عند أمر ملفت في مجال الإرث وهو تمييز القرآن بين التورث من دون وصية والتورث بوصية. فيذكر أربع آيات من سورة البقرة لا تعترف فقط بحق كل مؤمن في حريّة التورث لمن يشاء، إنّما تعلن واجب

³⁷المصدر نفسه، ص 58.

³⁸المصدر نفسه ص 59.

³⁹المصدر نفسه، ص 59-60.

المؤمن التوريث بواسطة ترك وصية بما يملك، لكل من له الحق في ذلك، عن طريق وصية للأبوين وللأقارب وللزوجات؛ إذ بإمكانه توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم إن شاء. الآيات التي هي موضوع البحث تأتي وفق الترتيب التالي: رقم 180-181-182 و240 من سورة البقرة. لكن يشير أركون إلى أن هذه الآيات قد نُسخت، أي أُبطلت من قبل الآيتين 11 و12 من سورة النساء، ويفضّل استخدام عبارة "أعلنوا عن أنها باطلة أو منسوخة"، إشارة إلى تدخل المفسرين والفقهاء. من هنا، يفهم سبب الضغوط التي جعلت الطبري ومن سواه يبنون الفعل "يوصي" للمجهول وليس للمعلوم الوارد في الآية (12) من سورة التوبة التي سبق ذكرها، وذلك خلافاً لما يتوقّعه الذوق العربي والكفاءة اللغوية. يستنتج بالتالي أننا "أمام إرادة صريحة ومعتمدة تهدف إلى حصر حرية التوريث، بل وحتى إلى إلغائها على الرغم من أن القرآن قد نصّ عليها صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة. بمعنى آخر، فإنّ المشرّعين من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل "علم للتوريث" يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية - الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصة بالفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها لكي تكون أكثر دقة) بكلّ مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها"⁴⁰.

نلاحظ بوضوح جراءة أركون في هذا النصّ الذي يبرز تقدّم منهجية النقد التاريخي لديه، وعدم اكتفائه بعلم البيان فقط من أجل المزيد من فهم الآيات القرآنية. لا يتردّد في اتّهام الفقهاء بمخالفة الآيات القرآنية بغية الحفاظ على نظام التوريث السائد في المجتمعات العربية قبل الإسلام وتفادي الفوضى والرضوخ لضغط العرف القائم في ما يتعلّق بانتقال الأرزاق. هذه محاولة ملفتة قام بها الفقهاء لضبط الوضع في المجتمعات، كان مفكرنا قد أصرّ على الإشارة إليها في أكثر من مناسبة. فما يحقّ للفقهاء لا يحقّ طبعا لسواهم من المفكرين المعاصرين الذين يغارون على الفكر الإسلامي ويتعاطون معه

⁴⁰المصدر نفسه، ص 66-67.

بجدية وحرصاً.

إنَّ مبدأ النسخ قد أسهم في إبطال الآيات الأربع الآنفه الذكر بالإضافة إلى بناء فعل "يوصي" للمجهول في الآية (12) من سورة النساء. يرى أركون هنا أنه إذا كان حسم مسألة الكلاله والتوصل إلى المعنى الحقّ أمرًا صعبًا، فهو بالمقابل يفتح مجال البحث في قضية النسخ والمنسوخ، في أسسها وحيثياتها.

يعود أركون إلى القرآن والفقهاء لكي يبحث في مفهوم النسخ، فيجد أنه يرد في

ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول، تبيّنه الآية رقم (106) من سورة البقرة، والآية (52) من سورة الحجّ، وهو يفيد الإلغاء والإبطال.

المعنى الثاني، يظهر في الآية رقم (29) من سورة الجاثية، وهو يفيد الكتابة.

المعنى الثالث، تكشفه "مناقشات الأصوليين" كلّما واجهوا نصوصاً متناقضة، وهو يفيد استبدال نصّ بنصّ آخر، أو استبدال نصّ لاحق بنصّ سابق.

إنطلاقاً ممّا تقدّم، يعتبر أركون أنّ الفقهاء قاموا باختيار النصّ الذي يصبُّ في خانة التوفيق والانسجام بين الأحكام الشرعيّة. لكنّ هذا الأمر يقوم على فرضيّة تقضي بمعرفة "الترتيب الزمنيّ الحقيقيّ لنزول الآيات القرآنيّة بشكل لا يقبل الشكّ". والخلاف في هذا الخصوص لم يحسم لا في الماضي ولا في الحاضر. ويشير مفكّرنا، في هذا السياق، إلى أنّ فخر الدين الرازي كان قد تحدّث عن مشكلة تتعلّق بقبول مبدأ النسخ. إنّه عندما تُنسخ آية ما من قبل أخرى هذا أمر يؤدي إلى إثارة مشكلة لاهوتيّة أهملها الفقهاء في السابق. أي أنّ "إبطال آية قرآنيّة معيّنة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكّله كلُّ آية بصفتها كلام الله. وبالتالي فينبغي تجنّب هذا العمل بقدر الإمكان. (إذ لا ينبغي إبطال كلام الله)"⁴¹.

⁴¹المصدر نفسه، ص 71.

يفتح هنا أركان باب النقاش حول مسألة الناسخ والمنسوخ ويربطها بشكل وثيق بإمكانية معرفة الترتيب الزمني لنزول الآيات القرآنية، لكي يُصار في ما بعد إلى تحديد الآية الناسخة والآية المنسوخة. وهو يعرف تمامًا أن هذا أمر صعب التحقق نظرًا إلى اعتبارات عدّة تتعلق بجمع آيات القرآن وترتيبها انطلاقًا من معرفة تسلسلها الزمني.

... ويبقى لفظ "كلالة" يبحث عن معناه على رجاء اللقاء. كما يبقى مجال الحفر والتفكيك مشرّعًا للعمل الجدّي والرصين. لم يُحسم الأمر حتى في نصّ محمّد أركون الذي اعتمدنا عليه بشكل أساس وهو: "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، على الرغم من أنّ رغبة القارئ بعد كلّ هذا التشويق تكمن في معرفة ما سيؤول إليه معنى الكلالة. لا بدّ من أنّ لذلك سببًا وجيهًا في رأيي الخاصّ، أحتفظُ به للخلاصة لاحقًا.

لكن أودّ أن أشير هنا إلى أنّه لفت نظري حين اشتغلت على النصّ الأركونيّ هامشًا واردًا في الصفحة 54، وضعه هاشم صالح، مترجم النصّ والمعلّق عليه، في سياق تفسيره لفكرة الرهانات التي يخفيها كلّ تشريع يخصّ مشكلة الإرث في الإسلام. مساحة الهامش تحتلّ نصف الصفحة تقريبًا، يورد فيها صالح تفسيره للواقع الاجتماعيّ الذي كان سائدًا قبل الإسلام، ولكيفية مراقبة وضبط سريان الأرزاق الذي ذكره النصّ الأركونيّ في المتن، مشيرًا، كما قال أركون، إلى الدور الذي لعبه الفقهاء آنذاك من أجل المحافظة على النظام السابق، وذلك على الرغم ممّا جاء في القرآن من تعديل أو حتى تغيير في هذا الخصوص. الغريب في الأمر كلّّه، أنّني لم أعثر في كلّ الكتاب الذي بين يدي عن معنى لفظ كلالة الذي بقي معلّمًا، قيد البحث والتدقيق، إلّا في هذا الهامش الآنف الذكر. يُفاجئ القارئ بمعلومة طُبعت بالخطّ الرفيع في نهاية الهامش، تفيد مباشرة بمعنى الكلالة، قد يكون المترجم قد أوردّها على مسؤوليته الخاصّة، كما يشير في المقدّمة، في سياق التمييز بين هوامشه وهوامش المؤلّف.

يقول هاشم صالح مفسّرًا معنى كلمة كلالة ما يلي: "فالواقع إنّ معناها هو "الكنة" أي زوجة الابن، وبالتالي فإذا ما مات الابن يعني انتقال ورثته إلى زوجته وربّما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدّد نظام الإرث العربيّ كلّّه. ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول

ذلك حتّى ولو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره⁴².

من هنا السؤال: هل أطلع محمد أركون على ما أورده هاشم صالح في هامش النسخة العربيّة للنصّ؟ لماذا لم يعلّق على التعليق؟ هل كان بالفعل مقتنعاً بإعطاء هذا المعنى للفظ الكلاله؟ وإن كان الجواب بالإيجاب، فلماذا لم يبتّ الأمر بنفسه، بل تركه لمعرب نصوصه؟

خلاصة القول، بعد هذا التجوال في مملكة الإرث وآليّة التوريث الذي فرضه علينا التوقّف عند لفظ "كلاله" القرآنيّ وكيفيّة سبر معناه، يمكن أن نذكر الملاحظات التالية:

أولاً: لم يكن همُّ أركون من خلال التطرّق إلى هذا المجال أن يبتّ نهائياً معنى الكلاله، أو أن يرجّح معنى على آخر. همُّه الأساس يبقى معرفياً أكثر ممّا هو فلولوجيّ أو بيانيّ. كان يودُّ أن يسلّط الضوء على أهميّة وضرورة القيام بمراجعة نقدية لما أتى به المستشرقون في منهاجهم الفلولوجيّ، وما أصدره المفسّرون والفقهاء من آراء وأحكام تبعاً لمنهاجهم البيانيّ الصرف. من هنا، لم نعثر على معنى واضح وصريح للفظ الكلاله في نصّه، وذلك إصراراً منه على لفت الانتباه إلى واجب تأويل حال الغموض المتعمّد الذي لفّ محاولات تفسير هذا اللفظ القرآنيّ. المهمُّ إذاً الذهاب عميقاً لمعرفة سبب الغموض الكامن وراء عدم الكشف عن معنى اللفظ بحدّ ذاته. إنّ المحافظة على الغموض مطلوبة كما رأينا لكي تتمّ عمليّة سريان الأرزاق بخير وسلامة انسجاماً مع ما كان سائداً من أعراف لدى القبائل قبل الإسلام.

ثانياً: يعتبر أركون من خلال الأبحاث والتحريّيات والحفر في طبقات تاريخ الفكر الإسلاميّ المتراكمة أنّ المصدر الأساس للفقّه كما التشريع ليس هو القرآن بحدّ ذاته بقدر ما هو التفسير الذي قام به العلماء. وبالتالي، فإنّ قراءة الفقهاء للقرآن، وكيفيّة تفسيرهم لآياته، انطلاقاً من المعارف اللغويّة السائدة في عصرهم، تحتاج اليوم أكثر من

⁴²المصدر نفسه، ص 54.

أي وقت مضى إلى مراجعة نقدية، وإعادة قراءة في ضوء ما توفّره المنهجية التاريخية الحديثة، وهي منهجية متعدّدة الأبعاد والمقاربات.

ثالثاً: إنّ لفظ الكلالة الذي يمكنه أن يبقى بلا معنى واضح، كما يمكنه أن يرتبط بالأسرار التي لم يشأ الله أن يكشفها، قد تحوّل في نظر أركون إلى أمر إيجابي، عندما أصبح حجّة تُستخدم في تدعيم الإيمان بمقاصد الله، وجعل المؤمن ينخرط في دائرة العجيب المدهش، وتحويل آثار المعنى إلى معنى مقدّس متعالٍ.

من هنا، يشير أركون إلى "الحجم الهائل للقطيعة المعرفية" التي تبرز كلّما يتمّ الانتقال من المستوى الشفهيّ – أي الروايات والحكايات التي تمّ تداولها لتحديد معنى الكلالة – إلى المستوى الكتابي للعقل الذي يقطع مع الغيب – أي تفسير الطبري هنا – من أجل الكشف عن المعنى المجهول. إنّ تحليل هذه القفزة النوعية هو ما يهّمه تحديداً بالإضافة إلى نقد ما يسمّيه بـ"المعرفة المبجلة" التي يعتمدها علماء التفسير والقانون. ينادي بذلك انطلاقاً من علم نفس المعرفة، ودراسة الأنماط الألسنية والسميائية لعملية توليد المعنى.

رابعاً: أراد أركون، من خلال بحثه عن معنى الكلالة، أن يشير إلى الهوة الكبيرة التي حفرها المفسّرون والقضاة بين النظام التشريعي الذي فرضه القرآن، من جهة، وبين النظام الذي بلورته الدولة الخلافة ومن ثمّ الدولة الإسلامية، من جهة ثانية. بتعبير آخر، إنّ من خلال درسه الحالة الخاصة بمسألة الكلالة أراد أن يُسلط الضوء على المسافة القائمة بين ما يدعوه "بمقاصد القرآن" وبين ما دعاه الشاطبي "بمقاصد الشريعة". عمل إذاً على إبراز الفرق القائم بين القانون أو "مقصده في القرآن"، من جهة، وبين "الأهداف العملية المحسوسة" للأحكام والقوانين القضائية، من جهة أخرى، بخاصة وأنّ هذه القوانين قد تشكّلت في سياقات وظروف تاريخية متنوّعة ومتقلّبة.

هدفه في كلّ ذلك صريح وواضح: "قطع الطريق على رجال الدين المعاصرين الذين لا يتورعون عن اتّهام الناس بالكفر، إمّا من أجل الحفاظ على امتيازاتهم واحتكار نطاق المقدّس وتسيير شؤونه، وإمّا لأنّهم غير قادرين من الناحية العقلية والثقافية على إدراك

التاريخية العميقة لكل ذلك العمل الذي أنجزه الفقهاء والأصوليون الأوائل من أجل ترسيخ تلك الصورة المثالية والتقليدية القائلة بوجود تطابق كلي بين مضامين الأحكام التي بلورها وبين نص الوحي، أقول من أجل ترسيخها في وعي أهل القبلة بحسب تعبير الطبري⁴³.

خامساً: نستعين أخيراً بعبد المجيد خليقي الذي يشير في كتابه قراءة النص الديني عند أركون، معلّفاً على دراسة أركون النقدية لما أتى به الفقهاء بخصوص الكلاله، إلى أنّ تكريس الغموض من قبل الفقهاء قد جعلهم يعتمدون على "تقنية النسخ للخروج من مأزق تنصيب القرآن على حرية التورث. وهذا ما دفع أركون إلى توجيه اهتمامه لخطاب النسخ قصد دراسته ضمن إشكالية العقل التفسيري. فالنسخ الفقهي لم يكن مبنياً على منطق السبق والتأخير الزمني، ولا على منطق المصلحة الاجتماعية العامة، بل كان نسخاً يسخر الآيات القرآنية، فيقدم ويؤخر بناءً على منطق لاهوتي يعكس مصالح الفئات الاجتماعية الحاكمة في ارتباطها بحراس الأوثوكسية أو موظفي التقديس بلغة "ماكس فيبر"، من أجل تشكيل "علم التورث"⁴⁴.

خاتمة عامة

"القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، عنوان يختصر إحدى ركائز المشروع الذي رفع لواءه محمد أركون على مدى أربعين عاماً من الجهد المتواصل.

"من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، عنوان ثانٍ يُفصح بجرأة عن نوايا صاحبه التجديدية التي تهدف إلى إرساء ركيزة فكر نقدي نير، يُعرّي لكي يبني، يحفر لكي يخلق، يخرج من التأيد لكي يدخل في التاريخ حيث جُبل الإنسان وعاش تجربة الوحي.

⁴³ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 70.

⁴⁴ عبد المجيد الخليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، بيروت، منتدى المعارف، الطبعة

لا يملُّ صاحب المشروع النقديّ من الإشارة إلى المسافة الفاصلة بين حقيقة الوحي المتعالية، وبين الحقيقة التي توصَّل إليها المفسِّرون والفقهاء في ظروف تاريخية معيَّنة لا تخلو من الصراع. فالنصُّ الأوَّل ليس في مرتبة النصوص التفسيرية الثواني.

يحثُّ أركون دائماً المفكِّر على القيام بـ"التفريق بين المعنى الثابت والجوهريّ المضمونة صحَّته من قبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغيَّر بحسب النظام المعرفيِّ المأخوذ بعين الاعتبار"⁴⁵.

يشدّد على ضرورة أن يفصل المسلم المعاصر بين المرتبة اللاهوتية للخطاب القرآنيّ، وبين الشرط التاريخيِّ واللغويِّ للعقل البشريِّ الذي يُنتج خطابات وأحكاماً تبرّر شرعيَّتها بالاستناد إلى العقل الإلهيِّ.

ليس الهدف من ذلك الحكم على الفكر الإسلاميِّ أو التقليل من شأنه أو تهميشه وجعله بعيداً عن الحداثة والمعاصرة أو النظر إليه بفوقية وتعالٍ، كما فعل جمع وفير من المستشرقين. الهدف هو التجديد، علَّ هذا الفكر يصبح أكثر قدرة على نقد عملية تجسيد المبادئ المثالية والروحية في التاريخ، أي في حيز التطبيق الخاضع لشروط عدّة تتبدَّل مع الظروف وتسلسل الأيام.

بين الوحي والتاريخ، والمثال الأعلى والتطبيق، وبين اللغة والفكر، واللفظ والمعنى، يكمن الحراك الفكريُّ للمؤمنين، إلى أيِّ دين انتموا، فهل يمكن أن تتمَّ مقارنة كلِّ منهما في علاقته مع الآخر وليس على حسابه؟

⁴⁵ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميِّ، ص 62.

منهج قراءة النص الديني لدى نصر حامد أبو زيد

محمد بن سباع*

نصر حامد أبو زيد (1943-2010) من أكثر المفكرين المعاصرين إثارة للجدل، من خلال مواقفه تجاه الخطاب الديني المعاصر عموماً، ومنهج قراءة النصوص الدينية خصوصاً، وبالتحديد موقفه من النص القرآني، الداعي الى قراءته وفق آلية هرميوطيقية. لقد أثارت مؤلفاته - خصوصاً: "نقد الخطاب الديني"، و"التفكير في زمن التكفير"، وغيرها - ضجة كبيرة في أوائل التسعينات من القرن الماضي، أتهم خلالها بالكفر والإلحاد، لأنها حملت مواقفه المتقدمة للتفكير الديني وآلياته في قراءة النصوص الدينية، لذلك سنحاول مناقشة مواقفه في هذه الدراسة من خلال الإجابة عن السؤال التالي: ما موقف أبو زيد من الخطاب الديني المعاصر؟ وما هي معالم المنهج الجديد الذي قدمه في قراءة النصوص الدينية؟

أولاً: نصر حامد أبو زيد و الخطاب الديني المعاصر:

يتبوأ أبو زيد مكانة متميزة في الخطاب الديني المعاصر، وتميزه هذا لا يرجع فقط إلى المنهج الذي قدمه في دراسة النصوص الدينية، وإنما أيضاً، دخوله في صراع فكري وحتى قضائي مع بعض رجال الدين المعاصرين في مصر. وقد بدأت القضية عندما صدرت فتوى بتكفير كتاباته، اثر صدور كتابه المهم "نقد الخطاب الديني". وهو الكتاب الذي وضع فيه أسس و مبادئ منهج قراءة النصوص الدينية، وهو الموضوع الرئيس لهذه الدراسة. واعتبر بعض رجال الدين، و بعض الأساتذة المحسوبين على التيار الديني، في

* - أستاذ الفلسفة. قسم الفلسفة. جامعة متوري. قسنطينة. الجزائر.

تلك المرحلة أن مضمون الكتاب السابق الذكر يتنافى مع تعاليم الإسلام، فاتخذ إزاء أبو زيد بعض الإجراءات العقابية كان أولها قرار فصله من الجامعة، وإخضاعه إلى التحقيق، موجها إليه عدة تهمة، أهمها، إنكار مبدأ الوحدانية، كما دعى البعض منهم إلى التفريق بينه وبين زوجته؛ لأنه أصبح مرتدا عن الدين الإسلامي.

في ظل كل هذه الضغوطات التي مورست عليه بقي أبو زيد متمسكا بمواقفه وبآرائه الفكرية، إذ يؤكد ذلك في قوله: "إن السعي إلى إسكات خطابي بأي شكل وبأي صورة يبرر مدى "الخطر" الذي يمثله هذا الخطاب على نقيضه "الخطاب الديني"، لا على مستوى كشف إيديولوجيا "المصطلح" الذي يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع "الديني" فحسب، بل على مستوى أعمق كثيرا من مجرد الفضح الايديولوجي، إنه الخطاب النقيض الذي يحاول أن يطرح وعيا بالدين ليس مغايرا فحسب، بل وعلميا"¹. كتاب "نقد الخطاب الديني"، بمثابة نقد مباشر للوجود الاجتماعي والسياسي للخطاب الديني السائد، الذي يمثله رجال الدين والأئمة وجملة الناطقين باسم الإسلام. إن الفصل الأول من هذا الكتاب والموسوم بـ "الخطاب الديني المعاصر: آلياته و منطلقاته الفكرية"، يتحدث عن جملة من الأخطاء والتناقضات التي يحملها الفكر الديني المعاصر، خصوصا حول مسألة قراءة النصوص الدينية، فكان هدف نصر في هذا الكتاب وغيره من المؤلفات الأخرى التي تدخل كلها في إطار هذا الموضوع، يسعى إلى تعرية هذا الخطاب وتفكيك بنيته، فتبين له أن أكبر عيوبه أنه يعتمد على التكفير لنفي الخصوم، وبالتالي فهو يرفض الحوار، كما أنه يعتمد على آلية النقل دون فهم أو تأويل، وإن هذين الخاصيتين، تظهران بوضوح في قضية تكفير أبي زيد، ورفض دعوته إلى أعمال العقل في قراءة النص الديني، وذلك من منطلق أن الدين يتميز عن الفكر الديني، وعدم إدراك الخطاب الديني المعاصر لهذا الفرق هو الذي جعله يخطئ في فهم الدين مثلما أخطأ في فهم موقف أبو زيد.

¹ نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي،

ثانياً: نقد آليات الخطاب الديني المعاصر:

لا يمكن الحديث عن منهج قراءة النص الديني لدى أبو زيد، إلا من خلال حديثنا عن النقد الذي وجهه إلى طريقة قراءة النصوص الدينية في الخطاب الديني المعاصر، و بالتحديد إلى الآليات التي تقوم عليها منهجية القراءة، والتي تتمثل في ما يلي:

1- التوحيد بين الفكر و الدين:

إن الخطاب الديني منذ مرحلة نزول الوحي كان يقر بأن النصوص الدينية لها مجالها الخاص الذي يتميز عن المجالات الأخرى في حياة الإنسان، خصوصاً تلك التي تكون محكومة بالخبرة والعقل، لكن الخطاب الديني المعاصر يربط فعالية النص الديني بكل مجالات الحياة متجاهلاً طبيعة الفروق التي تميز بين ما هو ديني و ما هو دنيوي. ومن النتائج السلبية التي ترتبت على هذا التصور، كما يقول أبو زيد: "وهنا لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين "الذات" و "الموضوع" فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء "حتمي" بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية و المعرفية، و الوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص"². الخطاب الديني المعاصر يجعل من النصوص الدينية مرجعاً في إصدار الأحكام في كل المجالات، بما فيها مجالات الفكر و المعرفة، التي حتى ولو لم يكن بمقدورنا نفي صلتها بالنصوص الدينية، إلا أن لها خصوصيات، تجعل من إصدار الأحكام إزاءها مرتبطاً بطبيعة هذه الميادين، وإن مكمن هذا الخلط و التناقض راجع إلى أن الخطاب الديني المعاصر لا يميز بين الدين و الفكر الديني، و هنا يؤكد نصر على أن: "الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص، و من مرجعيتها الشاملة ليس إلا دعوة إلى إطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، و يتجادل مع الواقع الاجتماعي و الإنساني في مجال العلوم الإنسانية و الفنون و الآداب ... إن هذه الدعوة إلى التحرر لا تقوم على إلغاء الدين و لا تقوم على إلغاء خصوصيته، لكنها

² نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، الطبعة الثانية، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص 78.

تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهما علمياً³.

2- رد الظواهر إلى مبدأ واحد:

يمكننا القول أنه حول هذه الفكرة بالتحديد كفر رجال الدين في مصر أبو زيد؛ لأنه رأى بأن العداء الذي يكنه رجال الدين المسلمين للعلمانية يرجع إلى أن العلمانية تسلب الخطاب الديني الإسلامي المعاصر إحدى آلياته الأساسية في التأثير، والأهم من ذلك تجرده من السلطة المقدسة التي يدعيها لنفسه، والتي يستمدّها من المبدأ الذي ترد إليه كل ظواهر الطبيعة والحياة والذي هو "الله"، ويبرر هذا التصور بقوله: "إن رد الظواهر كلها طبيعية واجتماعية" إلى علة أولى أو مبدأ أول، من شأنه أن يقود بالضرورة إلى "الحاكمية" وهو أحد المنطلقات الأساسية في الخطاب الديني، ليساهما معا في الهجوم على العلمانية⁴. ولا يفهم من هذا الكلام أنه انتصار للعلمانية، وإنما هو سعي إلى إظهار مواطن التناقض في الخطاب الديني المعاصر الذي يربط بين وجود الله وخلق الله للعالم وتسييره لشؤونهم، وهذا التصور هو الذي ينطلق منه هذا الخطاب في قراءته للنصوص الدينية، وهو تصور ترتب عليه إلغاء فاعلية الإنسان.

3- اليقين الذهني و الحسم الفكري:

لقد ترتب عن الآيتين السابقتين، خصوصا منهما آلية التوحيد بين الفكر والدين، ارتباط الخطاب الديني المعاصر بالكثير من المبادئ الثابتة أو البدايات بالمعنى الفلسفي، بحيث حددت بعض القضايا والمسائل على أنه لا يمكن لغير رجال الدين الخوض فيها، نذكر منها مثلا مسألة التطرف، وهنا أصبحت الحقيقة ملكا للخطاب الديني فقط، ويشخص أبو زيد هذا الوضع بقوله: "وهكذا، فالخطاب الديني حين يزعم امتلاكه وحده الحقيقة، لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل، وهنا يبدو

³ المصدر نفسه، ص 79.

⁴ المصدر نفسه، ص 81.

تسامحه واتساع صدره واضحا ومثيرا للإعجاب، إذ يتسع التشدد والتنطع بل والتطرف. ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتدى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها، ولجأ إلى لغة اليقين والحسم والقطع، وهنا يذوب الغشاء الحتمي الذي يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرف⁵. وهكذا تتجلى لنا أهم عيوب الخطاب الديني المعاصر، والتي تتمثل في زعمه لامتلاكه الحقيقة واليقين وإقصاءه للرأي الآخر من خلال رفضه التحاور، والاكتفاء بالقول أن الإسلام هو الحل دون تبرير أو تطبيق، ولا يقدم لنا هذا الخطاب أي حلول للمشكلات المطروحة في الواقع، فانتهى إلى نموذج إنسان عربي مسلم روحه معلقة بالإسلام، ولكنه يعتمد في الحصول على حاجاته المادية على حضارة الغرب.

4- إهدار البعد التاريخي:

إن الآلية الأكثر تأثيرا، بل والأكثر خطرا على الخطاب الديني المعاصر في قراءته للنصوص الدينية، كما يبين لنا ذلك أبو زيد هو ما يسميه "إهدار البعد التاريخي"، أي التاريخ القائم بين راهن المؤول وزمن النص، حيث يوهم المؤول نفسه بأنه قادر على الوصول إلى المعنى الإلهي الكامن في النص الديني. إن أكبر خطأ يرتكبه الخطاب الديني المعاصر في قراءته للنصوص يكمن في عدم قدرته على الربط بين هموم ومشكلات الحاضر وبين النص الديني؛ لأن هذا الخطاب يفترض مسبقا صلاحية حلول الماضي لمشكلات الحاضر، وهنا بالتحديد يرى أبو زيد أن: "الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم باعتبارها نصوصا أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفا لآلية إهدار البعد التاريخي، وكلتا الآليتين تساهم في تعميق اغتراب الإنسان، والتستر على مشكلات الواقع الفعلية... إن رد كل أزمة من أزمت الواقع في المجتمعات الإسلامية - بل و كل أزمت البشرية - إلى "البعد عن منهج الله" هو في الحقيقة عجز عن

⁵ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ص 90.

التعامل مع الحقائق التاريخية⁶. يرفض نصر نظرة التعالي إزاء الواقع، وكذا الفصل المطلق بين مشكلاته، التي هي في الأصل مرتبطة بحياة الإنسان، ونحن مدعوون إلى فهم العلاقة القائمة بينها وبين النص الديني، فما فائدة هذا النص إذا لم يكن في خدمة الإنسان؟ ما لم يدركه الخطاب الديني المعاصر في قراءته للنص الديني، أن هذا النص لا يمكن قراءته إلا في أفق التاريخ، بحيث نؤوله فنأخذ منه ما يخدم حاضرنا، لأن ظهور النص الديني في حد ذاته ارتبط بأحداث تاريخية واقعية، هي ما يسميها الفقهاء بأسباب النزول، وبالتالي يمكننا القول أن عجز الخطاب الديني المعاصر في فهم طبيعة العلاقة القائمة بين النص الديني والبعد التاريخي أدى إلى عجزه عن تقديم قراءة سليمة لهذا النص، وبالتالي عدم القدرة على توظيفه في علاقة الإنسان بواقعه، وهذا ما أدخل الفرد المسلم في اغتراب عن واقعه، فكان وهم التطابق بين الماضي والحاضر أهم مظاهر هذا الاغتراب.

ثالثاً: الآلية الجديدة في قراءة النصوص الدينية:

1- قراءة النص الديني بين فقه النص و فقه الواقع:

إن النص في المفهوم الكلاسيكي، خصوصاً عند علماء الدين المسلمين، ينظر إليه على أنه كل ما يشير إلى القرآن والحديث، حيث يستخدمون مصطلحات متنوعة مرادفة لكلمة النص، مثل الكتاب والتنزيل والقرآن وغيرها، وذلك للإشارة إلى النص القرآني، ويستخدمون مصطلح الحديث والسنة للإشارة إلى نص الحديث، أما مصطلح التنزيل فهو للإشارة إليهما معاً. لكن ما يهمنا هنا ليس المصطلحات التي كانت تستخدم للتعبير عن النص الديني، وإنما الدلالة التي كانت تحملها هذه المصطلحات، التي تدور حول ذلك البناء اللغوي الذي لا يحتمل تعدد المعاني.

إن مفهوم النص الديني الذي تدرسه المنهجية الجديدة في قراءة النصوص لدى نصر يتنافى تماماً مع المفهوم التقليدي له، وذلك لأن: "مفهوم النص في التراث يقوم على أن

⁶ المصدر نفسه، ص 95.

الخطاب الديني يرفع في وجه العقل و الاجتهاد مبدأ: "لا اجتهاد فيما فيه نص"، فهو في الحقيقة يقوم بعملية خداع إيديولوجي ماكرة لأنه لا يعني بالنص ما يعنيه بالتراث، وهو الواضح الجلي النادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص، والفرقة بينه وبين ما ليس كذلك، أمر خاضع للخلاف والاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية... إن القرآن- محور حديثنا حتى الآن- نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث ما يتعرض له العقل الإنساني ويصبح "مفهوماً" يفقد صفة الثبات، انه يتحرك و تتمدد دلالاته"⁷.

ان ما غفلت عنه مناهج وآليات قراءة النص الديني في الخطاب الديني المعاصر، هو أن هذا النص ما هو الا نص لغوي ينتمي الى بنية ثقافية معينة، فتصبح النصوص الدينية ذات بعد اجتماعي ثقافي، وهذا ما يؤكد عليه نصر حامد أبو زيد، في قوله: "إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية لنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقراءه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي"⁸. وهذا ما يفسر عدم طرح الخطاب الديني المعاصر للتساؤلات التي ترتبط بالواقع المعاش. أما المنهج الجديد في قراءة النصوص الدينية لدى نصر، فإنه يؤكد على ضرورة مراعاة متطلبات الواقع في تأويل النصوص الدينية: "فعن طريق فقه النص والواقع تتم المواءمة بين الحكم الشرعي وبين الحادثة أو الواقعة المعروضة بعناصرها وملابساتها وظروفها"⁹. وهذا ما يؤكد أبو زيد في قوله: "إن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي"¹⁰. ذلك أن قراءة النصوص، وبالتحديد قراءة النص الديني، لا تنطلق من

⁷ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 125.

⁸ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 221.

⁹ محمد محفوظ: الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي

العربي، بيروت، 1999، ص 66.

¹⁰ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة،

فراغ، بل هي قراءة تنطلق من أسئلة أو إشكاليات ترتبط بدورها بالواقع المعاش، هنا تتحدد طبيعة منهجية قراءة النص التي تحاول أن تؤول النص فتستخرج منه ما يساعدنا في فهم الواقع، هذه هي القراءة المنتجة التي تنطلق من الحاضر إلى الماضي، فترتد مجدداً إلى الحاضر في حركة مستمرة.

2- البعد التاريخي للنصوص الدينية:

لقد تبين لنا من خلال النقد الذي وجهه أبو زيد إلى آلية قراءة النص في الخطاب الديني المعاصر، أن المسألة الأساسية التي يتجاوزها هذا الخطاب هي مسألة البعد التاريخي للنصوص الدينية، حيث ينطلق نصر في توضيحه لمفهوم النص الديني، من تشخيصه لنظرة الفكر الديني للنص، وهي نظرة تقوم على أن النص الديني قديم أزلي، بل هو صفة من صفات الذات الإلهية، إلى درجة أن كل من يقول بأنه محدث وليس قديم يكون قد خالف العقيدة. والحقيقة أن مسألة النص الديني - ونحن نتحدث عن القرآن هنا - مسألة قديمة خلافية بين المفكرين المسلمين وبالتحديد الأشاعرة و المعتزلة.

يوضح أبو زيد موقفه من هذه المسألة فيؤيد الرأي الذي يقول بحدوث القرآن ويرجع إلى التفرقة التي أقامها المعتزلة بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي، فالقدرة تعني الإمكانية المطلقة القابلة للتحقق، أما الفعل فهو التحقق العيني لهذه الإمكانية، أو ما يسميه نصر بالتحقق في التاريخ، إذ يقول: "التاريخية تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني، وإذا كان الفعل الإلهي الأول فعل إيجاد العالم، هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية"¹¹. وبناء على هذا التصور، فإن النصوص الدينية أفعال

الدار البيضاء المغرب، 2005، ص 06.

¹¹ نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 71.

إلهية، أي أفعال تاريخية. إن البعد التاريخي في النصوص الدينية هو ما تحاول المنهجية الجديدة لدى نصر العودة إليه، وهذا ما يؤكده مجدداً في قوله: "إن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص ذاتها"¹². إن دلالة عبارات النص الديني ليست كيانا مكتمل البناء، وإنما تتميز بالثراء الدلالي، الذي يتنوع بين ما هو اجتماعي وما هو تاريخي، دون أن تثبت على حال، أو بالتحديد دون أن تكون قالباً جاهزاً نسقطه على كل زمان ومكان، كما يعتقد الخطاب الديني المعاصر، وإنما النصوص الدينية كما يبين لنا المنهج الجديد، الذي يقترحه علينا نصر في قراءة النصوص الدينية، قابلة للتجدد المستمر للفهم و اختلاف الاجتهاد. تقوم المنهجية الجديدة في قراءة النص الديني لدى نصر على فكرة محورية مفادها أنه: "أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر البشري، أي فكر، بما في ذلك الفكر الديني، نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره"¹³. يسلم أبو زيد بطبيعة العلاقة التي تربط بين الفكر الديني وحركة الفكر البشري، على أن الفكر الديني هنا ليس المقصود منه النصوص المقدسة، وإنما هو الاجتهاد في قراءة وفهم هذه النصوص، وهذه القراءة يرى فيها أنها لا ينبغي أن تكون خارج الإطار الاجتماعي والتاريخي على وجه الخصوص، من خلال توظيفها في فهم دلالة منطوقات النصوص الدينية، وبالتالي فهم الواقع وحل مشكلاته.

إن أهم ما يحمله هذا المنهج في قراءة النص الديني، ليس فقط آليات القراءة الجديدة المرتبطة بالواقع، وإنما كذلك النقد الذي توجهه إلى منهج قراءة النص في الخطاب الديني المعاصر، الذي يتجاوز الواقع، ويضفي على الخطاب أو الفكر الديني قداسة تتجاوز قداسة النص الديني ذاته. يكتب أبو زيد: "إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، وعلاقة كل منهما

¹² نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 118.

¹³ المصدر نفسه. ص 197.

بالأخرى، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلاً إيها تنطلق بتلك التصورات و العقائد، بعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي. يحاول الفكر الديني دائماً أن يلبسه ميتافيزيقياً ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد¹⁴.

3- تأويل منطوقات النصوص الدينية:

تجاوزاً لآلية قراءة النص الديني في الخطاب الديني المعاصر، التي تنظر إليه ككيان ثابت، وتعزله عن بعده التاريخي وتنوعه الدلالي، يحاول أبو زيد إتباع التأويل كمنهج في إعادة قراءة النص الديني، مؤكداً على أن التأويل هو الأنسب لفهم معاني النص الديني. إذ يقول "يعد تأويل النصوص الدينية - القرآن والحديث النبوي - من أهم آليات الخطاب الديني، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، في طرح مفاهيمه وأفكاره وتصوراته. والتأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق، ولكن الخطاب الديني غالباً ما يتجاهل بعض هذه المستويات، إن لم يتجاهلها جميعاً في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقاً"¹⁵. إن هذه السياقات هي التي تحدثنا عنها من قبل بما فيها السياق التاريخي والثقافي ولكن أهمها السياق اللغوي". فالسياق اللغوي يمتد إلى ما وراء الملفوظ، لأن اللغة كما سبقت الإشارة جزء من بنية أوسع هي بنية الثقافي - الاجتماعي، وهي من ثم لا تؤدي وظيفتها التواصلية - بوصفها بنية دلالية - إلا من خلال البنية الأوسع"¹⁶. فالخطأ الذي يقع فيه الخطاب الديني المعاصر هو أنه يعتقد بأن النص مختلف من الناحية اللغوية الدلالية عن النصوص اللغوية الأخرى، بل إن النصوص الدينية ليست مفارقة أبداً للثقافة التي تشكلت فيها، وهذا ما يراعيه المنهج

¹⁴ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 200.

¹⁵ نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة،

مصدر السابق، ص 91.

¹⁶ المصدر نفسه، ص 109.

التأويلي في قراءته لكل النصوص بما فيها النص الديني: "فالتأويل ليس مفهوما قاصرا على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة، ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة، بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النص بالمعنى السيميولوجي الشامل"¹⁷. يظهر لنا من هذا القول، أن التأويل يشغل على فهم دلالة منطوقات النص: "وذلك لأن النصوص – مهما تعددت أنماطها و تنوعت – تستمد مرجعيتها من اللغة و من قوانينها، و بما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فإن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها. هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر، فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة"¹⁸. كما أنه لا يرتبط بآلية محددة للقراءة، وإنما هو فهم يقوم على فاعلية العقل، وهذا ما يجعل من ذات المؤول أكثر تأثيرا على النص. كما يتبين لنا من تحليل أبو زيد لطبيعة العلاقة بين النص والعقل، أن هناك تراجعاً لسلطة العقل مقابل سلطة النصوص الدينية، وذلك نتيجة الهيمنة والقداسة التي أحاطها الفكر الديني بالنصوص، في حين من المفروض أن يكون العقل هو مرجعيتنا في فهم النصوص الدينية: "بما أن التشريع في أغلبه، هو عبارة عن مجموعة نصوص جاء بها القرآن الحكيم على أسمى و أرقى طراز من البلاغة و الإعجاز، لذلك من البديهي أن تكون إحدى وسائل فهم النص مستقاة من منطلق اللغة، لكن دون التوقف عند ظاهر اللغة أو حرفية النص"¹⁹.

يبين لنا نصر حامد أبو زيد أن تأويل النصوص الدينية ينبغي أن يكون من زاويتين، إحداهما تاريخية وأخرى اجتماعية، إذ يقول: "إن التعامل مع النصوص أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من

¹⁷ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 141.

¹⁸ نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة،

المرجع السابق، ص 86.

¹⁹ محمد محفوظ: الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل، مرجع سابق، ص 78.

أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل تلك النصوص²⁰. إن التأكيد على هذين المنظورين في قراءة وتأويل النصوص الدينية، ألا وهما التاريخي والاجتماعي، يرجع إلى سعي المنهج الجديد لدى نصر إلى تجاوز الهوة التي تركها الخطاب الديني المعاصر ما بين التراث و الواقع، أو الماضي والحاضر، بهدف فهم النص فهما صحيحا.

يبين لنا أبو زيد أن هدف التأويل هو فهم دلالة ومغزى النص الديني، فالدلالة هي الأصل في النص، أما المغزى فهو هدفه أو الغاية من قراءته: "ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدى "الأصل" و"الغاية" أو بين "الدلالة" و"المغزى"، وهي ليست حركة في اتجاه واحد، إنها حركة تبدأ من الواقع /المغزى، إلى اكتشاف دلالة النص /الماضي"²¹. إن قراءة النص وفق هذه المنهجية الجديدة تقوم على أن مستوى دلالة النص لا ينفصل عن الواقع أو جملة الأوضاع والظروف التي ظهر فيها هذا النص في حد ذاته. هنا تكمن أهمية التأويل التي أكد عليها أبو زيد في كل مؤلفاته، حيث يقول: "إن النص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري، واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة، يشكل حركة هذا الواقع، كما يتشكل — تفسيرا — وفق مواقف متباينة ومتعارضة في هذا الواقع، ودراسة قضية التأويل يمكن أن تكشف لنا عن كثير من أصول المواقف التفسيرية التي تطالعنا بها المطابع كل يوم في شكل كتب أو مجلات دينية، وتلك التي تطالعنا بها أجهزة الإعلام في برامجها الدينية المختلفة"²².

²⁰ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 142.

²¹ المصدر نفسه، ص 144.

²² نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، الطبعة

الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر القاهرة 1983، 18.

خاتمة:

مما سبق ذكره نصل إلى جملة من النتائج، منها ما يتعلق بنقد أبو زيد للمنهج السائد في قراءة النص الديني، ومنها ما يتعلق بطبيعة المنهج الجديد الذي يقترحه، وهي:

أ- يعترض أبو زيد على الخطاب الديني المعاصر في زعمه امتلاك الحقيقة، الذي أفضى إلى تشويه مفهوم الإسلام، ومن بين مظاهر هذا التشويه أننا أصبحنا نتحدث عن أنواع من الإسلام، وأصبح هناك أشخاص محددون يتحدثون باسم الإسلام دون غيرهم، هم رجال الدين.

ب- يترتب عن الخاصية السابقة الذكر، تميز الخطاب الديني المعاصر بسعيه إلى تغييب روح الحوار، والاحتكام إلى بدهة امتلاك الحقيقة المطلقة، وحق تكفير الآخرين. هذا الوضع هو الذي جعل نصر يقدم جملة من البدائل لإصلاح الفكر الديني عموماً، ومنهج قراءة النص الديني خصوصاً، ترتب عليها ما يلي:

1- النظر إلى النص الديني، وبالتحديد القرآن على أنه لا يختلف عن بقية النصوص، خصوصاً من الناحية اللغوية الدلالية.

2- ضرورة الاعتماد على التأويل كمنهج لقراءة النص الديني.

3- قراءة النص الديني وفق بعض المعايير، أهمها البعد التاريخي والاجتماعي، وكذا أسباب النزول.

4- التأكيد على العلاقة الجدلية بين النص الديني والواقع.

5- التحول من خطاب ديني منغلق على ذاته إلى خطاب جديد ينبذ التعصب والتكفير، ويعتمد على الاجتهاد والإبداع والتسامح.

مجازات الجسد

في الخطاب الفلسفي والصوفي في العصر الوسيط

د. علي أحمد الديري*

تنطلق أطروحة هذه الدراسة من فرضية أن الخطاب الصوفي، والخطاب الفلسفي (جسد مجتاز). وقد بدأت الدراسة لإثبات هذه الفرضية بتعريف مفهومها للجسد المجتاز، واستعراض مصادرها في تكوينه، ومراجعتها في تدعيمه. ثم اتخذت من خطاب إخوان الصفا الفلسفي (القرن الرابع الهجري)، وخطاب فصوص الحِكم والفتوحات المكية لابن عربي (558-638 هـ) نموذجاً، تدلل من خلاله على صحة فرضيتها أو على الأقل وجه من صحتها.

يقوم مفهوم (الجسد المجتاز) على فكرة أن الإنسان لا يمكنه أن يفكر من دون الاستعانة بخبرات جسده الحسية، فهو يعرف العالم من خلال جسده، وينبني تصورات له لما في العالم من خلاله أيضاً. وهو قادر على أن يجعل من هذه المعرفة الجسدية الحسية خطاباً، يُعبّر فيه عن ذاته ورؤيته. فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على أن يتجاوز بجسده، لا أن يتجاوز جسده، أي أن يعبر من خلال جسده عوالم مرئية وغير مرئية، يصوغها في شكل خطابات تحكي تجاربه الوجودية. (الجسد المجتاز) هو، إذن، استخدام جسد الإنسان ومقتضياته مجازاً لصياغة حقائق إلهية وكونية وفلسفية وصوفية.

* - كاتب من البحرين. هذا النص هو مقدمة وخاتمة وإطروحته للدكتوراه، الموسومة: (مجازات الجسد في الخطاب الفلسفي والصوفي في العصر الوسيط: خطاب "إخوان الصفا" و"فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية" نموذجاً).

هناك ما يشبه (المنعطف اللغوي) الذي حوّل مسار الفلسفة والعلوم الإنسانية نحو اللغة، وهو المنعطف الجسدي الذي وجّه خطاب العلوم نحو الجسد، مما جعل هذا العصر عصر (المنعطف الجسدي) بامتياز بحسب تعبير (محمد مفتاح)، ويمكننا عبر هذا المنعطف أن نكتشف تراثاً مشتركاً لخطابات تمثل حضارات مختلفة في جغرافيا البحر المتوسط "احتل الإنسان مكانة مرموقة في تراث البحر الأبيض المتوسط ودياناته. وهكذا، فإن هناك من أعلاه إلى أرقى الدرجات في خطاب مجرد، وهناك من جسده في لوحات تشكيلية ورسوم حائطية، وهناك من جعل جسده وأعضائه وأحشائه ولطائفه منبعاً استقى منه تشبيهاته واستعاراته، فأنسَنَ كل ما في الكون وشخصه وعضاه، واتخذ الإنسان وسيلة لفهم كل ما في الكون، سواء أكان طبيعياً أم مصطنعاً"⁽¹⁾.

ما المقصود بمجازات الجسد في هذه الدراسة؟ كل ما يحيل إلى جسد الإنسان وحواسه وامتداداتها وخبراتها يقع ضمن مجازات الجسد. وعليه فمجازات الجسد، لا تقتصر على أعضاء الجسد من يد ورأس وعين ورجل وجذع، بل تمتد إلى خبراتها الوجودية ومخططات فهمها المباشرة للحركة والاتجاه والاحتواء والقوة. فالتجلي مثلاً مجاز من مجازات الجسد، فهو يحيل إلى الظهور والانكشاف والوضوح، وهذه مفاهيم تدركها العين بحاسة الإبصار، وكذلك ما يتعلق بالصورة التي يكثر تداولها في خطابي إخوان الصفا وابن عربي، فهي تدرك عبر مجازات الجسد، لأن خطابهما يتداول مفهوم الصورة من خلال الإحالة على الحواس، خصوصاً حاسة البصر، فالصورة تظهر وتختفي وتتجلى وتستتر. والنسب والأعيان والمراتب في خطاب ابن عربي هي صور وليست أشياء عينية حسية، لكنها تدرك بالحواس والعين خصوصاً. وعليه فالوجود والعدم في العالم نفهمه من خلال هذه الصور ووسائل إدراكها التي تُحيلنا إلى مجازات الجسد. وسنجد ابن عربي يضع الأسماء الإلهية ضمن نظريته في الصورة، فيصوغ مذهبه في وحدة الوجود بالإحالة إلى مجازات الجسد التي هي وسيلته لفهم الصورة.

(1) محمد مفتاح، رؤيا التماثل، ص 303.

إن الاستطرادات الفلسفية التي اضطررنا إليها طبيعة خطابي إخوان الصفا وابن عربي، لا تخرج عن منطلق فهمنا لمجازات الجسد وصوغها للخطاب الفلسفي والصوفي، وإن بدت أحياناً كأنها تخرج من حقل المجاز إلى حقل الفلسفة. فالمنهج الذي تأتي فيه هذه التفصيلات ليس فلسفياً، وليس معنياً بالأفكار وتاريخها، بل منهج يتصل بالخطاب، وآليات صياغته لحقائقه.

ما الذي يمكن أن يقدمه مفهوم المجاز بما هو رؤية شيء من خلال شيء آخر، أو بما هو تشكيل منظور حسي لرؤية موضوع غير حسي، أو بما هو رؤية حقائق إلهية وكونية وفلسفية وصوفية، من خلال منظور الإنسان وجسده؟

في هذه الدراسة أتاح لنا مفهوم المجاز، فهم مجازات خطابي ابن عربي وإخوان الصفا، لا باعتبارها ضلالات تُبعد الخطاب عن منهجيته العلمية وبنيتها المنطقية، أو تبعده عن حقائقه الدينية. وكفي نفهم ذلك علينا أن نتعامل مع المجاز باعتباره مجرد وسيلة إيضاحية في خطاب الفلسفة والتصوف، بل هو بنية مفهومية نرى من خلالها الأشياء والعالم وعلاقاته.

إن الدخول على خطاب الفلسفة والتصوف من خلال المجاز، يتيح لنا فهم الخطاب لا باعتباره منظومة أفكار مطلقة لا جسد لها، بل يتيح لنا فهم الخطاب بوصفه أرضاً ثمارها متصلة بجذورها، أو كجسد عظامه متصلة بلحمه، بمعنى أن الدخول على الخطاب من خلال مجازاته، يفتح لغته وكلماته ومادته المُكوّن منها وأرضه المفهومية التي هي محيطه التداولي. أو لنقل مدخل المجاز يرى في الخطاب تشكيلة شديدة التركيب والتعقيد، لا يمكن تجريد لطائفها من كثائفها بحسب تعبير المتصوفة.

الخطاب بهذا المعنى تجربة في الكتابة، لا تجربة في التفكير المجرد الفلسفي فقط، أو الفناء الصوفي فقط، فهي كتابة، حقائقها محايدة لمادتها، وتفتح حقائقها من خلال هذه المحايدة، فكتابة ابن عربي يفتح مفهومها ل(وحدة الوجود) بمجازات التخلّل والسرّيان والحلاوة واللذة والحب والحركة والمكاشفة والفتح، فلا يمكن لخطابه أن يرفع حجب الألوهية من دون هذه الصور التي تتجلّى فيها، والكتابة هي كشف حجب وإظهار وتبيين،

فتحتاج هي أيضاً إلى نسب، وهي الصور التي يمكنها أن تنتسب إليها في رؤيتها للحقيقة. وخطاب ابن عربي ينتسب لهذه المجازات في رؤيته للحق، وهي تشكّل ظاهر خطابه الذي يحيلنا إلى باطنه، الذي لا يمكن بلوغه إلا عبر هذه المجازات. إنها الدليل عليه، كما نحن بصورنا والعالم بصورة دليل على الله. دليل يفتحنا على الغيب لنعرف جانباً من جوانبه، ومتى فقدنا صورنا فقدنا دليلنا على الغيب، فتمتّع رؤيته في أنفسنا.

إن الدخول على خطاب ابن عربي من خلال أرضه المفهومية (مجازاته هنا)، ربما يحل كثيراً من المشكلات المتعلقة بقراءة خطابه، التي وصلت إلى حدّ تكفيره واعتبار مجازاته ضلالات دينية، أو التي وصلت حد الضيق المعرفي من مجازاته واعتبارها ضلالات معرفية حالت دون اكتمال مفاهيم مذهبه الفلسفي. وكتابة إخوان الصفا تفتح مفهومها (الفلسفة) بما هي معرفة بالعلل الأولى والوجود، بمجازات التشبّه بالآله والطاقة والفيض والقبول والنور والدائرة والجسد. يكون التفكير في علل الكون ووجوده ممكناً عبر هذه المجازات، والإمكان يعني كتابة هذه المجازات لهذه المعرفة لتشكيل خطاب فلسفي.

لا يمكن التفلسف بتجريد الفلسفة من هذه المجازات التي تحيل إلى جسد الإنسان، لأنه لا يمكن تحويل الخطاب إلى فكرة مطلقة من الجسد، فالمعرفة الفلسفية منسوبة إلى الجسد وأوجهه التي يتبدى فيها في علاقته بالعالم الكبير، بالجسد تغدو المعرفة ممكنة. والتفلسف، كما مارسه إخوان الصفا، من خلال الجسد يجعل الفلسفة وثيقة الصلة بالعلوم، فالعلوم تمكنا من معرفة الجسد وحقيقته وتركيبته وأحواله وجواهره وأعراضه، والفلسفة تجتاز بهذه المعرفة التي تقدمها هذه العلوم (المعرفة العلمية) لتصل إلى الله. الجسد حمّال أوجه واعتبارات ومجازات وطرق ومثالات، وكلّ حمل فيه يفتح طريقاً لإنشاء خطاب.

هل مدخل المجاز معني بالمسائل التقنية المتعلقة بجماليات التعبير وشعرية النص الصوفي⁽²⁾، بعيداً عن القضايا المعرفية التي يحملها الخطاب؟

(2) انظر مثلاً: سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية.

الإجابة بالتأكيد لا، وذلك لأن مفهومنا للمجاز ليس تقنياً جمالياً، وإن كان للمجاز جمالياته، إلا أننا لا نتعامل مع المجاز في هذه الدراسة حليةً بلاغيةً أو وسيلةً توضيحيةً، بل نفهمه بنية مفهومية نصوغ من خلالها حقائقنا بقدر طاقة خطابنا، وهذا يعني أن المجازات تصوغ رؤيتنا لحقائق الكون ونظامه وطرق معرفته.

من هنا، فمدخل المجاز يحاول مقارنة هذه الرؤية وحقائقها وطرق انتظامها في خطاب. إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن يكون سؤال العقلانية غائباً عنا ونحن نقارب هذه الخطابات، باعتباره يمثل إشكالية حديثة لقراءة تراثنا قراءة معاصرة، وباعتباره سؤالاً إشكالياً يتعلق بفهمنا لتراثنا. ولنصوغ إشكالية العقلانية في قراءتنا، صياغة أوضح، سنستعيد سؤالاً جديلاً حديثاً: هل خطاباً إخوان الصفا وابن عربي يمثلان العقل المستقل؟

إنه السؤال الجدلي الذي أثاره محمد عابد الجابري، حين هرّمس، كل من استخدم المجازات، التي تتمثل الكون كلاً واحداً متصلاً متبادل التأثير، واعتبر القائلين بوحدة الكون، والترابط بين أجزائه، وتبادل التأثير بينها بالتجاذب والتنافر، ممثلين للعقل المستقل الذي تبنى أطروحات الهرمسية والأفلوطينية المحدثّة، وأدخل في هذا العقل جابر بن حيان، وإخوان الصفا وابن سينا، والمتصوفة، وعلى رأسهم ابن عربي وفلاسفة الإسماعيلية، وعموم المدرسة المشرقية، وعلى الضد من ذلك اعتبر الخطابات المتأثرة بأرسطو ومدرسته المشائية وقياسه البرهاني ممثلة للعقل البرهاني، وأدخل في هذا العقل ابن رشد، وابن حزم، وابن طفيل، وابن باجة، وعموم المدرسة المغربية.

ليست مهمتنا في هذه الدراسة، مناقشة هذه الأطروحات، لكن هذا الجدل يتصل بموضوعنا، من جهة أنه يبرز كيف أن المجازات آلية من آليات التفكير، والجابري في وصفه لممثلي العقل المستقل، يحيل إلى آليات القياس العرفاني أو المماثلة التي تعتمد على المجازات في رؤيتها للأشياء، ويعتبر المماثلة انزلاقاً عن ضوابط العقل وضروراته التي تربط السبب بالمسبب ربطاً لا يمكن تجاوزه "القياس العرفاني، إذن، قياس بدون جامع، بدون حد أوسط، بدون رقابة عقلية. إنه انزلاق بالمماثلة بوصفها مشابهة في العلاقة بين

بنيتين إلى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحدة منهما مرآة للأخرى⁽³⁾

في مقابل هذا الموقف الحاد من المماثلة ومثليها، يقف (جورج طرابيشي)⁽⁴⁾ على الضد من ذلك، ويعيد للمماثلة اعتبارها المعرفي، ويعتبر مثليها في الثقافة العربية نموذجاً من نماذج الاستنارة التي أعطت لحضارتنا خصوبتها المعرفية.

يتخذ (محمد مفتاح) موقفاً نقدياً من تصنيف الجابري الحاد، ويتبين موقفه في قراءته لكتاب ابن الخطيب (روضة التعريف بالحب الشريف) الذي بناه مؤلفه على مجاز الشجرة. ويتساءل هل يصح أن يطلق على مشروع ابن الخطيب وغاياته وأهدافه أنه مشروع العقل المستقل، مشروع الفلسفة اللاعقلانية؟

ويدعو انطلاقةً من التاريخ الذي عاشت فيه الهرمية إلى جانب الفلسفة الأرسطية عبر العصور المختلفة، إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي لثلاث نسط الظواهر ونخترلها، فالعمليات المعرفية متكاملة: المعرفة المبنية على الإستقراء والصياغة المقولية والتصنيف،

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 315. ويحيلنا الجابري إلى مجاز المرأة باعتباره ممثلاً لحجاب العقل واستقلته وفقدانه لوعيه، فعندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له ويجعل الله مرآة أمامه ويقابل بين المرأتين، إحداهما إزاء الأخرى، فإنه يرى نفسه في كل شيء، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرأتان المتقابلتان بصورة متوالية متكررة إلى ما لا نهاية له، وحينئذ فلا شيء يمنعه من التلذذ والسكر والعشق... إلخ. من هنا يرفض الصوفي العقل، لأنه يحجب صاحبه من الوقوف بين المرأتين والاستغراق في لذة نرجسية لا نهائية. ويرفض الجابري ما يسميه هذا النوع من النرجسية، ويطلب أن نصب العقل حجاباً بيننا وبين هذه النرجسية التي توقعنا فيها المرأة. ويدعو: اللهم اجعل (العقل لنا) حجاباً.

على النقيض من هذه القراءة، نجد (محمود رجب) في تتبعه لفلسفة المرأة في النصوص الفلسفية والصوفية، يجد في نصوص المتصوفة ونص ابن عربي تحديداً في استخدامه لمثال المرأة، أوضح وأعمق استخدام لفعل الانعكاس المرآوي، الذي هو وعي يتضمن إدراك الهوية والاختلاف والمماثلة والمغايرة بين الألوهية والإنسان. انظر: محمود رجب، فلسفة المرأة، ص 116، وانظر مجاز النور في فصل ابن عربي من هذه الدراسة.

(4) انظر: جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام؟، ص 387.

والمعرفة القائمة على المقايسة، والمعرفة التي أساسها الفطرة والذوق⁽⁵⁾.

ما أحوجنا اليوم إلى خطاب إنساني فلسفي وصوفي، يُؤتسِن الكون وعلاقاته، ويصل بعضه ببعض، ويرينا الإنسان قادراً على أن يصل السماء بالأرض، من دون أن يخلَّ بمنجزات العلم الحديث. إن العقل العلمي البارد لا يمكنه أن يتيح وحده للإنسان أن يعيش متآلفاً مع الكون، هو بحاجة إلى خطاب قادرٍ على أن ينعش روح الإنسان ويجعله يرى في الكون امتداداته وصلاته وعلاقاته، وخطاباً ابن عربي وإخوان الصفا يمثلان هذا الخطاب بامتياز، وراهنيتهما للحظتنا تدفعنا إلى إعادة قراءتهما ووصلهما بحاضرنا⁽⁶⁾.

لقد حاولت هذه الدراسة أن تختبر فرضيتها النظرية بالاشتغال برسائل إخوان الصفا الفلسفية، وموسوعة الفتوحات المكية، ونصوص فصوص الحِكم. غير أن الذهاب إلى هذه النصوص لم يكن بالنسبة للباحث ميسراً، وذلك لأنها تنتمي إلى حقلين مختلفين: هما

(5) انظر: محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص 210.

(6) هناك مؤتمر سنوي تقيمه جمعية ابن عربي العلمية (Ibnarabisociety) في جامعتي بركلي وأكسفورد حول تراث ابن عربي، والدراسات الأكاديمية المنشورة في موقعهم لا تنطلق من هموم أكاديمية باردة، بل من هموم معاصرة تعي أهمية ابن عربي للحظتنا الراهنة. ففي دراسة جين كلارك مثلاً حول (إنجاز إمكانياتنا: فهم ابن عربي للإنسان ضمن سياق معاصر: Fulfilling our Potential: Ibn 'Arabi's understanding of man in a contemporary world) يقول: يمكن أن نتلمس مفاهيم ابن عربي وأفكاره عن الإنسان في عبارته "خلق الله الإنسان على صورته" والتي لها تاريخ طويل. وقد توصلت عبر سنين دراسة طويلة إلى حقيقة مفادها إن ابن عربي هو التجلي الأكبر للطبيعة الإنسانية على الإطلاق. إنه رحمة عظمى لنا [...] إنه يقدم خريطة الأرض المفقودة التي هي إمكانيات الإنسان الكامل. وضمن مفهومه لوحدة الوجود، فإن هناك توافق تام بين معرفة الكون ومعرفة الله، لأنه ليس ثمة شيء خلا الله. وذلك ينطبق على العلم، بل أكد البروفيسور جيم موريس أن ذلك ينطبق أيضاً على الموسيقى والشعر والسينما، والأنماط الجديدة من البنية الاجتماعية.

انظر: الدراسة على موقع الجمعية:

<http://www.ibnarabisociety.org/articles/clark.html>

الفلسفة والتصوف، والباحث ينتمي إلى حقل ثالث هو حقل تحليل الخطاب. وهو حقل مركب من عدة حقول معرفية، ويعتمد في عمله على الانفتاح على الحقول الأخرى، ليستمد منها أدوات عمله، وليختبر فيها مفاهيم حقله المتعلقة بآليات تركيب الخطاب وبنائه، وآليات تفسيره، وكيفية اشتغاله وتلقيه.

يحسن هنا التنويه إلى أن هذه الدراسة، لا تنتمي إلى الفلسفة ولا إلى التصوف، وإنما تنتمي إلى تحليل الخطاب، وهي تنفتح على خطابات الفلسفة والتصوف، لأنها تجد فيها ميدان عمل لتحليل الخطاب.

لقد تطلب الأمر، قراءة معمقة لهذه النصوص، كما تطلب الأمر بالنسبة إلى نصوص ابن عربي الاستعانة بالنصوص الشارحة، ويأتي في مقدمتها تعليقات (أبو العلا عفيفي) على نصوص فصوص الحكم، لقد فتحت هذه التعليقات مغاليق الفصوص ذات اللغة المكثفة شديدة الاختزال، ولمزيد من الاستضاءة استعنت بشرح القاشاني، وشرح بالي أفندي للفصوص. من جانب آخر، كانت الفتوحات المكية بمثابة الشارح أيضاً للفصوص، فلغتها أقل اختزالاً ومنهجها أكثر بسطاً، الأمر الذي مكنتني من فتح مغاليق عباراته وفهم مصطلحاته. وقد كان (المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة) لسعاد الحكيم، خير معين لإيضاح المعاني المتعددة لمصطلحات ابن عربي.

يعتبر (أبو العلا عفيفي) أول الدارسين لابن عربي، وقد خصص لدراسته أطروحته للدكتوراه (الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي) المنشورة في 1939، تحت إشراف المستشرق الإنجليزي رينولد نيكولسون. ومن حسن الحظ أنه تم ترجمتها ترجمة ممتازة مؤخراً إلى اللغة العربية، وقد أفدت منها في الإلمام بمصادر فكر ابن عربي، وفهم مفاهيمه الميتافيزيقية المتصلة بالفلسفة خصوصاً، كما أن هذه الدراسة، بموقفها المضاد من مجازات ابن عربي، قد منحتني فرصة للوقوف على منطلقها المعرفي، ومناقشته والرد عليه.

يعتبر كتاب هنري كوربان (الخيال الخلاق) من المراجع الكلاسيكية التي لا بد من الاستعانة بها لفهم فكرة عالم الوسائط والألوهية عند ابن عربي، والخيال هو أحد هذه

الوسائط. لقد أفدت من الكتاب لفهم فكرة الوسائط، الأمر الذي مكّن الدراسة من استثمار هذه الفكرة استثماراً ربما يكون خلاقاً في دراسة المجاز ووظيفته في صياغة حقائق خطاب ابن عربي، وفهم تجليات معاني وحدة الوجود من خلاله.

يعدُّ كتاب نصر حامد أبوزيد (فلسفة التأويل عند ابن عربي) من أهمّ القراءات التي قدمت تأويلاً شاملاً لخطاب ابن عربي، وقد استفدت منها في تكوين نظرة شمولية لابن عربي، وتعميق مفاهيم فلسفته الرئيسية.

ويمثّل كتاب عاطف جودة (الخيال: مفهومه ووظائفه) إضافة مهمة للدراسات المعنية بإعادة الإعتبار للخيال ووظيفته المعرفية، وقد شكّل هذا الكتاب مرجعاً أساسياً استندت إليه هذه الدراسة، لتعميق مفهومها للخيال ووظيفته في بناء النص الفلسفي والصوفي، وقد أفدت كثيراً من خلفياته الصوفية والفلسفية. وقد شكّلت الدراسة الموسعة التي قدّم بها الدكتور عاطف جودة تحقيقيه لكتاب (شرح مشكلات الفتوحات المكية) حجةً قوية لدعم فرضية هذه الدراسة حول وظيفة المجاز في بناء الخطاب الصوفي والفلسفي.

أما بالنسبة إلى إخوان الصفا، فقد لا يواجه الباحث صعوبة في قراءة لغتها، فهي مكتوبة بلغة تعليمية واضحة، وسلاسة تربوية تأخذ القارئ إليها درجة درجة، ومع ذلك لا يمكن للباحث أن يُسَلِّم نفسه إليها من دون قراءة امتدادات مفاهيمها في الخطاب الفلسفي ومدارسه المختلفة، ليقف على تشكيلة خطاب هذه الرسائل. وقد كان لكتب تأريخ الأفكار الفلسفية أهمية كبيرة في وقوف الباحث على مصادر مفاهيمهم وتحويراتها وصياغاتها المجازية، كمفهوم العقل الفعّال والعلل الأربع والهيولي والفيض والنفس والعقل والألوهية، ومن هذه الكتب التي رجعت إليها: كتاب يوسف كرم (تاريخ الفلسفة اليونانية)، وماجد فخري (أرسطو طاليس المعلم الأول)، وفؤاد الأهواني (فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط)، وبيار دُوَهِيم (مصادر الفلسفة العربية)، وعبد الرحمن بدوي (أرسطو طاليس)، وإميل برهيه (تاريخ الفلسفة)، ومحمد علي أبو ريان (تاريخ الفكر الفلسفي).

وقد أفدت من ترجمة أحمد لطفي السيد لنصوص أرسطو، والترجمة الكاملة التي قام بها إمام عبد الفتاح إمام، لـ (ميتافيزيقيا) أرسطو، مع الدراسة النظرية التي قدم بها للترجمة،

كانت الإفادة للدخول على نص أرسطو، وفهم تاريخ تطور فكرة العلل الأربع في الفكر الفلسفي، منذ لحظة انبثاقها عند الفلاسفة الطبيعيين حتى لحظة اكتمالها عند أرسطو، وهيمتها على العصور الوسطى، ونقدها فيما بعد على يد فرنسيس بيكون، مع بدايات عصر النهضة الأوروبية.

لقد فتحت لي ترجمة فؤاد زكريا لـ(التساعية الرابعة) من تساعيات أفلوطين مع المقدمة النظرية الشاملة لمحتويات هذه التساعية التي تتناول موضوع النفس، نص (أثولوجيا أرسطو) الذي هو في حقيقته ملخص التساعية الرابعة لأفلوطين، لكن الثقافة العربية الإسلامية عرفته منسوباً لأرسطو. وقد أفدت من كتاب الأثولوجيا في معرفة المجازات المتسرّبة منه إلى خطاب رسائل إخوان الصفا، وقد جعلت هذه المعرفة من قراءتي لمجازاتهم أكثر عمقاً.

أخيراً، لا بدّ من الإشارة إلى الإفادة من النقد، ونقد النقد بين قراءة محمد عابد الجابري وجورج طرابيشي لإخوان الصفا، خصوصاً ما يتعلق منها بمجاز (العالم إنسان كبير) ومجاز الفيض. في الحقيقة هذه الدراسة مدينة لكتاب طرابيشي (العقل المستقل في الإسلام؟) لأنها أعادت الاعتبار لإخوان الصفا، وبيّنت الفرق المعرفي بين خطابهم وخطاب الإسماعيليين، بخصوص ما يتعلق بموقفهم من مجاز الفيض الذي يشكّل مفصلاً حاداً بينهم، فنظرية إخوان الصفا تقوم على الفيض، والإسماعيلية ترفض نظرية الفيض رفضاً قطعياً. وفي سياق هذه القراءة أعاد طرابيشي الاعتبار كذلك لمنهج المماثلة الذي اعتبره الجابري علامة من علامات استقالة العقل في الثقافة العربية الإسلامية. وفي هذا السياق قدّم طرابيشي مراجعة نقدية لإشكالات مفهوم العقل الفعّال في نص أرسطو نفسه، ونصوص الشراح والفلاسفة بعده. وقد أفدت من هذه المراجعة إفادة كبيرة في فهم مجازات إخوان الصفا المتعلقة بفيض العقل الفعّال.

في الفصل النظري، اعتمدت نظرية لاكوف وجونسون في عمل الاستعارات، وقد استندت إلى كتابهما (استعارات بها نحيًا) لاستيعاب مفهومهما الحديث للمجاز، واستفدت من كتاب عبدالله الحراصي (دراسات في الاستعارة المفهومية) للدخول على

كتابهما (Philosophy in the Flesh). ووجدت في كتاب عبد الوهاب المسيري (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود) بمدخله النظرية الحديثة لمفهوم المجاز وتطبيقاتها على الخطابات الفلسفية والسياسية والإعلامية، دافعاً قوياً للثقة بإمكانية الدخول على الخطابات الفلسفية والصوفية من مدخل المجاز.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى كتاب طه عبد الرحمن (فقه الفلسفة)، فقد عزّز من خلفيتي النظرية المتعلقة بصياغة اللغة بمجازاتها وسياقها التداولي للمفاهيم الفلسفية.

لقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة فصول، جعلنا الفصل الأول مدخلاً نظرياً، وخصصنا الفصل الثاني لمجازات إخوان الصفا، والفصل الثالث لمجازات ابن عربي.

حاولنا في الفصل الأول أن نرسم الخارطة النظرية التي تمثل الخلفية المعرفية لمفهومنا للمجاز، وذلك عبر التطواف السريع في ذاكرة مفهوم المجاز التي امتدت ما بين البلاغة العربية القديمة والفلسفة والدراسات الإنسانية والنقدية الحديثة. وقد أوضحنا أن هذه الدراسة تستند أساساً في فهمها الحديث للمجاز إلى نظرية (لاكوف وجونسون)، التي بلورها في كتابهما (استعارات بها نحيا).

الفرضية الأساسية التي تنطلق منها نظريتهما، هي أن تفكيرنا في المجردات، ليس مجرداً، بل مُجسّد، وهذا يعني أنّ تفكيرنا المجرد تفكير مجازي (metaphorical thought)، وأننا لا يمكن أن نفكر إلا على نحو مجازي، والمجازات تشكّل أطراً نتلقى من خلالها الأشياء ونفهمها، أي أننا نفكر بالمجازات (التشبيهات والاستعارات والقصص والكنائيات والنكات والأمثال) التي تتيح لنا فهم الأشياء باتساع يتوفّر على الطلاقة والأصالة والمرونة.

هناك مجموعة من المخططات الأساسية التي تتحكم في كل صورة مجازية، أطلق عليها (لاكوف وجونسون) بمخططات الصورة (image schemata) وهي: مخطط الحركة، ومخطط القوة، ومخطط الاحتواء، ومخطط الجهة والعلو والانخفاض. الذهن البشري محكوم بهذه المخططات، وهو يُكوّن هذه المخططات من خلال تجربته الحسية الجسدية، فمثلاً من خلال خبرتنا بحركة أجسادنا وحركة السيارات وحركة السفن

وحركة الأشياء حولنا، يتكون في ذهننا مفهوم مجرد لمخطط الحركة، ومن خلال خبرتنا بقوة دفع الماء وقوة دفع الريح وقوة ضغط الغاز وقوة أصحاب كمال الأجسام، نكون في ذهننا مفهوماً مجرداً للقوة.

وقد صغنا مفهومنا لـ(الجسد المجتاز) من خلال هذه الخلفية، وتنطلق هذه الدراسة في فهمها للمجاز من هذه الخلفية، وترى أن المجاز ليس مجاوزة في ألفاظ اللغة ومسمياتها، بل هو اجتياز تجربة الإنسان في الوجود، الإنسان هنا بكّله، بجسده وروحه وعقله ونفسه وحالاته الوجودية، ومفهوم (الجسد المجتاز) يتمثل هذا الفهم الذي ننطلق منه في هذه الدراسة.

تعتمد آلية الاجتياز (التشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل والحكاية والأسطورة)، أو ما يمكن أن نسميه عائلة المجاز. وهو باعتماده هذه الآلية، يخرج عن آلية القياس المنطقي الأرسطي (البرهان)، ويقترّب من قياس التمثيل (المقايسة الطبيعية الاختيارية). إلا أن الابتعاد والاقتراب لا يعينان شيئاً غير محاولة التحديد، ولا يعني هذا أننا نفهم آلية الاجتياز من خلال المنطق الأرسطي.

مفهوم الجسد المجتاز ليس معنياً ببحث الفروق بين التشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل، فكلها آليات يتحقّق من خلالها إدراك صورة من خلال صورة أخرى أو مجال من خلال مجال آخر، وعبر هذه الآلية يتحقق اجتياز الجسد.

يستعين فعل الاجتياز المتضمن في مفهوم (الجسم المجتاز) بكل ممكنات العلاقات بين الكائنات والعالم، فالعالم جسد منسجم بالمماثلة أو المشابهة أو التجاور أو التناسب.

كل خطاب هو تجربة لـ(جسد مجتاز)، لا يمكن لأي خطاب أن يقول من غير تجسّد، لذلك فعليه أن يقول عبر التجسّد، من هنا فكل خطاب هو تجربة (جسد مجتاز).

لا يمكن للإنسان أن ينشئ خطاباً من غير تجربة الجسد، فهو لا يمكنه أن يفكر من غير جسد، ولا أن يتصور أو يتخيل أو يتذكر أو يقرر أو يستنبط، عمليات التفكير جميعها تتم عبر الجسد، كما عبّرت عنها فلسفة (ميرلوبونتي) في كتابه فينومينولوجيا الإدراك "إن

الوعي كائن يرتبط بالأشياء بواسطة الجسم"، ويبلغ هذا الارتباط حداً تكون معه بنية الوعي مماثلة لبنية الجسد، كما تقول فلسفة (ميرلوبونتي) "جسدنا ذاته له بالفعل شخصيته ووجوده، الذي يتفاعل ويتداخل مع العالم، بحيث تصبح بنية العالم معتمدة على بنية الجسد". و(ميرلوبونتي) يعتبر من فلاسفة كوجيتو الجسد، الذين أعطوا للجسد قدرة على التفكير، وصار الجسد معهم ذهنًا كبيراً، لقد أعطوا للخيال قدرة على التفكير، وقدرة على أن يرينا حقائق الأشياء بوجوه متعددة.

لقد أوضحنا في هذا الفصل أن جميع كلمات اللغة التي يستخدمها الإنسان في التعبير عن ما يميزه عن الحيوان، أي عن ما يجعل منه كائناً واعياً، تحيل إلى الجسد، حتى إنه يمكننا أن نقول إن معجم الإنسان الدال على تميزه عن الحيوان، يحيل إلى الجسد، وكأنه يرى تميّزه عبر جسده، يحتوي هذا المعجم المفردات، التي تحيل إلى الاستعمالات الحسية الجسدية، التي يجتاز من خلالها الإنسان إدراكه الحسي إلى ما يتجاوزه، إنها المفردات التي تكشف عن أن تفكير الإنسان تفكير متجسد أو تفكير مجازي. وقد حللنا عينة من محتويات هذا المعجم، وهي: المعنى، الخطاب، الكلام، النطق، البيان، اللسان، القول، اللفظ، الكلمة، المجاز.

وفي الفصل الثاني من هذه الدراسة، وقفنا على خطاب إخوان الصفا، وحاولنا أن نعرف كيف صاغ المجاز بوصفه آلية خطابية رسائل إخوان الصفا الفلسفية. وقد تتبعنا مجازات خطابهم، من دون أن نكون معنيين بتتبع أفكارهم أو مواقفهم، فما يهمنا هو الطريقة التي تعمل من خلالها المجازات في صياغة الخطاب. وقفنا أولاً على حضور الجسد والحواس في خطابهم الفلسفي. ووجدنا أن الجسد يحضر بوصفه مكان إظهار، ومكان ترويض، ومكان اعتبار وتركيب. الجسد في خطابهم يُظهر إمكانات النفس، ويروّض العقل، ويتيح له تركيب معرفة اعتبارية.

ومن خلال اشتغال مجازات الجسد، حللنا اشتغال مجازات العالم الكبير والعالم الصغير، ومجازات العدد والموسيقى والمدينة والطاقة والقبول والفيض والدائرة في صياغة خطابهم، وكشفنا عن تعالق هذه المجازات مع مجازات كتاب (أثولوجيا أرسطو)

المنسوب خطأ إلى أرسطو، فيما هو ملخص لكتاب تاسوعيات أفلوطين.

لقد وجدنا أن جميع هذه المجازات محكومة بمخططات الحركة والاحتواء والاتجاه والقوة، وتجد هذه المخططات حضورها في مجاز الفيض الذي يشكل محور فلسفة إخوان الصفا، مجاز الفيض محكوم بهذه المخططات، وهو يفسر أصل الأشياء (الهيولات) التي تشكل العالم. الفيض يحوي العالم، بل العالم غارق في فيض الله المنحدر من العقل الفعال والنفس الكلية والهيولي الأولى والصور المجردة.

العالم ليس مستقلاً عن الله بسبب استمرار الفيض، ويعمق إخوان الصفا مفهوم استغراق الفيض للعالم استغراقاً يجعل بقاء الأشياء في العالم متوقفاً على هذا الفيض، وهم يستعينون بمجازات المخاض والكلام والكتابة وبناء الدار.

وقد بينا كيف يصوغ مخطط الاحتواء العالم في الواحد، فالكل محتوى في الواحد، وقد أعطى إخوان الصفا للواحد (العدد) أهمية، فأساس فلسفتهم هو البحث عن العلة الواحدة والمبدأ الواحد والمبدع الواحد، وسيقودهم ذلك إلى تفريد الواحد، أي إعطاء الواحد خاصية متفردة عن جميع الأعداد، ومكانة تعلق على مكانة جميع الأعداد، وسيكون هذا الواحد علامة على الفيض الواحد وخالقه.

وعبر مجاز القبول يتم ترتيب الوجود وفق صورة العدد، فكل عدد يقبل فيض الواحد، يصير شيئاً آخر، أي عدداً آخر، لكن لا يفقد بآخريته اندراجه ضمن جنس العدد الواحد أو جوهر الواحد. القبول يكثر الأعداد والأشياء والموجودات، في صور جديدة، لكنه يرجعها إلى جوهر واحد.

وفي الفصل الثالث، حاولنا أن ننطلق من بحث العلاقة بين خطاب التصوف وخطاب الفلسفة، ووجدنا أن حركة الحب هي التي تحرك كلا الخطابين نحو الرغبة في معرفة الأصل (الحكمة)، وأن مسار الفلسفة ومسار التصوف يلتقيان في اعتماد المجاز آلية لصياغة حقائقهما، فكلاهما يبني خطابه بهذه الآلية التي تتيح له أن يرى شيئاً من خلال شيء آخر، إنهما يفكران في العالم وأصله وعلته وألوهيته بهذه الآلية. وبهذه الآلية أنتجا

(مجازات مبدعة) تعيننا على التفكير في الألوهية والعالم والإنسان والعلاقات القائمة بينها، منها مجازات (النور والمشكاة والكهف والمرآة والظلال والتجلي والفيض والحب والدائرة والعالم الصغير والعالم الكبير والسريان والكنز والشجرة والجوهر والجزء الذي لا يتجزأ والهيولي والقابل).

لقد وجدنا أن خطاب ابن عربي يمثل نموذجاً لعمل هذه الآلية، وخطابه الصوفي محبوبٌ بهذه المجازات التي لا يمكن تجريدها من خطابه، فهي بمثابة الأرض التي يحفر فيها مفاهيمه الصوفية والفلسفية عن الوجود والله والإنسان، وقد وقفنا في هذا الفصل على خمسة مجازات صاغ من خلالها ابن عربي مفهومه لوحدة الوجود، أو لنقل بلغته إن (وحدة الوجود) تتجلى في كل مجاز من هذه المجازات الخمسة، فهذه المجازات صورة لهذه الوحدة ترى فيها وجودها، وإن هذه الوحدة مرآة لهذه المجازات ترى فيها جانباً من جوانب تحققها.

لقد وجدنا أن مجاز النكاح يشكل من بين هذه المجازات الاستعارة المفهومية التي تدور في مخططها بقية المجازات. هناك قوة مؤثرة فاعلة تلج بالاستعداد والقبول محلاً يمثل القوة المنفعلة المؤثر فيها، فتنجج موجوداً ثالثاً محتوي في القوة المؤثرة، يتكثّر الوجود بإنتاج هذه القوة وتحقق وحدة الوجود بهذا الاحتواء.

سنجد مخطط احتواء هذه القوة يعمل في بقية المجازات: مجاز التجلي، ومجاز التشجّر (الخيال)، ومجاز الكنز (الإنسان)، ومجاز النور.

سيبدو العالم عبر مخطط الاحتواء محتوي بعضه في بعض، ومتصلاً بعضه في بعض، ومؤثراً بعضه في بعض، ودالاً بعضه على بعض، وفي مجموعه سيمثل علامة دالة على الله الواحد بالعين الكثير بالصور.

أخيراً، هناك مسألة تتعلق بطبيعة المعالجة المنهجية لخطاب ابن عربي، فمن المعروف أن الدراسة المنهجية تقوم على فصل الموضوعات والأفكار وتقسيم المعالجات وتجنّب التداخل والتكرار، لكنني في معالجة خطاب ابن عربي، وجدت صعوبة في الاستجابة إلى

هذه المتطلبات المنهجية، فخطاب ابن عربي يداخل المفاهيم في بعضها، وكأن خطابه مصوغ وفق مفهوم وحدة الوجود، فكل مفهوم في خطابه هو تجلٍّ لمفهوم آخر، وتشكّل مفاهيمه دائرة واحدة، كل مفهوم فيها يعيدك إلى المفهوم الآخر وكأنها مرآيا متقابلة، كما يعبر عن ذلك ابن عربي في فهمه للعالم في علاقته بالألوهية عبر مجاز المرآة.. ولعل عبارة ابن عربي توضح طبيعة خطابه "فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين[...]. فقد يلقي الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري، وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف"⁽⁷⁾ لذلك قد تبدو بعض المعالجات داخلية في بعض، وكأنها تكرر ما سبق قوله، أو تدخل ما يفترض فصله. ولعل هذا الشعور كان ينتاب أبو العلاء عفيفي، وهو يبحث في دائرة ابن عربي، التي ترجعه دوماً إلى حيث يبدأ، "لكننا نتحرك، مع ابن عربي على الدوام، في دائرة مغلقة من الفكر. وإذ نشعر بالمعاناة في تفسير مذهبه الميتافيزيقي في الواحد والكثير، فإن ابن عربي يعتبره مجرد مذهب ذاتي (subjectivity)، ومن أي نقطة مجرد شئنا أن نبدأ في هذه الدائرة فإننا نعود دائماً إلى حيث بدأنا، ولا نحوز على أكثر من التأكيد على ألا يوجد إلا حقيقة واحدة"⁽⁸⁾.

مستخلص الإطروحة:

في هذه الدراسة أتاح لنا مفهوم المجاز بمعناه الحديث، فهم مفاهيم خطابي إخوان الصفا وابن عربي، فهماً حياً موصولاً باللغة والوجود والعالم والمجال التداولي الذي تفاعلت فيه هذه المفاهيم، ليست المجازات ضلالات تُبعد الخطاب عن منهجيته العلمية وبنيتها المنطقية أو تبعده عن حقائقه الدينية. وكي نفهم ذلك علينا أن نتعامل مع المجاز ليس باعتباره مجرد وسيلة إيضاحية في خطاب الفلسفة والتصوف، بل باعتباره بنية مفهومية حيّة نرى من خلالها الأشياء والعالم وعلاقاته.

(7) الفتوحات، باب 2، ج 1، ص 102.

(8) أبو العلاء عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص 91.

لقد انطلقت هذه الدراسة من سؤال مركزي هو: كيف صاغ المجاز مفاهيم خطاب إخوان الصفا الفلسفية ومفاهيم خطاب ابن عربي الصوفية؟ الإجابة عن هذا السؤال، يمكن أن نوجزها وفق ما توصلت إليه هذه الدراسة، على النحو التالي:

وجدنا من خلال هذا البحث أن خطاب أخوان الصفا الفلسفي يتشكل بمجازات الجسد والطاقة والقبول والفيض والدائرة والنور ومقتضياتها. بهذه المجازات يتفلسفون بقدر الطاقة الإنسانية من أجل التشبّه بالإله، يبذلون طاقتهم في الاعتبار بهذه المجازات، وهذا البذل هو الذي يحقق لهم حدّ الفلسفة التي يُعرفونها بأنها "التشبه بقدر الطاقة الإنسانية بالإله".

يحضّر الجسد في خطابهم بوصفه مكان إظهار، ومكان ترويض، ومكان اعتبار وتركيب. الجسد في خطابهم يُظهر إمكانات النفس، ويروض العقل، ويتيح له تركيب معرفة اعتبارية.

إن حضور مخططات حواس الجسد من الحركة والاحتواء والقوة والاتجاه، يعبر عنه في خطابهم بأفعال (الترك، الاستعمال، القوة، الآلات، الأدوات، الرؤيا، التصارييف) كلها أفعال تحيل إلى خبراتنا الحسيّة المادية المباشرة، وهي مستخدمة في خطابهم للتعبير عن النفس وأفعالها، وطرق إدراكها وعلاقتها بالجسد والتخيّل والأمور الكائنة وغير الكائنة والوجود والعدم.

يُعرّف خطابُ الجسدِ النفسَ من خلال مخططات هذه الأفعال الحسيّة المادية، وهذا ما يجعل خطابهم مجازياً، لكن ليس بمعنى غير حقيقي، بل بمعنى أن فهمهم معبرٌ عنه من خلال تجربة فهم آخر.

جسد الإنسان مرآة العالم، ما يقبله هذا الجسد في مرآته من مثالات العالم، يغدو طريق معرفة أو وجهاً من وجوه معرفة العالم، والعالم يُعرف من خلال ما يقبله الجسد من مثالات. إن الجسد يتشكّل خطاباً وفق إمكانات قبوله، فيغدو عالماً صغيراً ومدينة ودكاناً وداراً وملكاً ومجلساً وقصراً ودفترًا للعالم وكتاباً للعالم أو (حجة الله)، وهذا ما يجعل من

الجسد مشكال رؤية، فهو يرينا العالم بإمكانات مختلفة الألوان والأشكال بحسب طاقتنا على الاعتبار الذي هو فعل تفكير فلسفي، فالاعتبار عملية ربط ووصل بين جسد الإنسان، وجسد العالم وكائناته. أنت تعتبر بقدر ما تقيم مماثلة تصل أجزاء العالم بأجزاء جسدك وصلاً ينتج معرفة اعتبارية، وهذا ما يجعل الاعتبار عملية فكرية تقوم بها أنت وتشيّد من خلالها معرفة وفلسفة بقدر طاقتك على التخيل والاعتبار والوصل.

لا يملّ إخوان الصفا من تكرار التذكير بتعريفهم للفلسفة في كل رسائلهم، بأنها "التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية" هم لا يكررون هذا التعريف للتذكير فقط، بل هم يستعيدونه في كل رسالة، وكل مفصل من مفصل فلسفتهم، ذلك من أجل أن يعطوا لفلسفتهم وحدة وانسجاماً لتبدو عالماً واحداً لا تناقض فيه ولا تفاوت، وهذا هو أحد مهامهم الفلسفية في إدراك العالم، فالعالم يحاكي جملة واحدة، وإنساناً واحداً، وكوناً واحداً، وتتحقق هذه الوحدة بالنسبة الشريفة، فعناصر الكل تستوي على هذه النسبة، وفلسفتهم تستوي على نسبة التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية.

النسبة الشريفة هي علاقة بين الأشياء، تستمد من الرياضيات والموسيقى نموذجها لتحقيق الاتساق والانسجام بين المقادير المكونة للأشياء. إن جسد الإنسان، وجسد آلة العود الموسيقية، مُكوّنان على هذه النسبة، لذلك اتخذ إخوان الصفا منهما مثالين حسيين للتشبه بالكمال الإلهي.

يفتحنا مجاز الطاقة على مخطط مجازي الفيض والقبول، فالجواهر تتفاوت قوة وضعفاً بحسب طاقة قبولها للفيض.

مجاز القبول يرتّب الوجود وفق صورة العدد، فكل عدد يقبل فيض الواحد، يصير شيئاً آخر، أي عدداً آخر، لكن لا يفقد بأخريته اندراجه ضمن جنس العدد الواحد أو جوهر الواحد. القبول يكثر الأعداد والأشياء والموجودات في صور جديدة، لكنه يرجعها إلى جوهر واحد.

تحيل معاني الفيض إلى الكثير والزائد والامتلاء والاتساع والانتشار والخروج والغزير

من السيل. ومجمل هذه المعاني فائضة من صورة الماء الحسية في حركة سيله واتساعه وانتشاره وامتلائه وخروجه. هكذا تكون معاني الفيض المجازية متولدة في كثرتها من حركة فيض الماء.

لقد استبدل إخوان الصفا الماء بالنور، في استخدامهم لمجاز الفيض، فخطابهم يحيل إلى مجاز النور للتعبير عن فيض العقل، فالأشياء تكون عبر قبول قوتها بفيضه، فيتحقق وجودها بالفعل بعد أن كان بالقوة. وهم يعرفون العقل الفعّال بالإحالة على النور، فالعقل الفعّال جوهر نوراني.

تحيل حركة فيض النور في خطابهم إلى المعاني التالية: الوضوح، الظهور، الإبصار والرؤية، التمييز، العقل والروح والنفس، الله، الهداية، الإحاطة والاحتواء والاستغراق، القوة، التغذية والإمداد والاستمرار والبقاء، الفيض، الخلق، الخلود، الإضافة (الأشياء مضافة إلى من يفيض عليها، فالنفس مضافة إلى العقل الفعّال بقبولها نور فيضه) الطاقة، التشبّه (بقدر ما يتخللك النور تتشبهه بالإله)، الكون والفساد (الكون قبول الاتصال بالنور، والفساد فقد الاتصال به)، العلو والدنو، العبور، التخلل والسرّان، العلاقة، الولادة (ولادة يوم جديد، وخلق جديد). إنّ هذه المعاني كلها متضمنة في (الفعّال) التي هي صفة للعقل.

نظرية الفيض، تأتي في سياق تفسير الكون وفق قاعدة الواحد بالهولي الكثير بالصور، وهي قاعدة يمكن البرهنة عليها من خلال مجاز العدد، فكما أن الأعداد كلها ترجع إلى الواحد، وهي غير الواحد، والواحد فيها كلها، كذلك الكون، كل ما فيه من فيض الواحد، وهو غير الواحد، والكل هذا يرجع إلى الواحد. هكذا يتمّ من خلال مجاز الفيض تفسير الإنسان والكون والمدينة والموسيقى والطبيعة والمعادن والنباتات والحيوانات.

وعلى مستوى خطاب ابن عربي، أتاح لنا مدخل المجاز، فهم وحدة الوجود لا كمفهوم تجريدي، بل كخطاب مجسّد في كلمات ولغة وتشبيهات واستعارات ومجازات، تتيح فهم وحدة الوجود فهماً أكثر اتساقاً وتعيّناً. فعلى سبيل المثال، يؤسس ابن عربي فهمه للعالم ووحدة الوجود من خلال مجاز (النكاح/ المحبة). ويشغل هذا المجاز كأصل في

خطابه تتخلق في رحمه بقية المجازات، لذلك تتداول في خطابه كلمات: تشتاق، تطلب، تمنح، تعطي، تسري، تتخلل، تشفق، ترغب، الهمة، الولوج، الغيرة، الحركة.

إن الحنين والشوق والحبّ والتوالج والنكاح والسريان هي المجازات التي يستخدمها ابن عربي لصياغة خطابه عن العالم الكبير، ومرجعية هذا المعجم تعود إلى العالم الصغير (المرأة والرجل). ليست المجازات الجنسية والعاطفية المعبرة عن المشاركة بين الرجل والمرأة أو دلالاتها، عارضة في خطاب ابن عربي، بل هي مكوّن أصيل في خطابه، وهي تمثل جهاز رؤيته وتمثله للكون وعلاقاته. هي مادة خطابه الميتافيزيقي عن الكون وعلاقة الإنسان فيه، وعن الإلهية وعلاقتها بالخلق.

تولد الحقيقة من خلال عملية التوالج، هناك حقيقة واحدة تظهر في محال ممكنات كثيرة، تقبل أن تتفتح صورها فيها، والقبول هنا هو إخراج ما في استعدادها. وتولد الحقيقة عن حركة الحب، والرغبة في التعرف. ليس هناك حقيقة خارج التوالج. فالأشياء تكون في هذه الوحدة الوجودية من خلال تولدها عن الحقّ وحركة حبه "فثبت أن الحركة كانت للحب، فما ثمّ حركة في الكون إلا وهي حيّة"⁽⁹⁾

إن العالم الجزئي يتصف بالعوز والنقصان والحاجة إلى الاكتمال، فيشتاق إلى الكلّي ليتخلّل نقصه فيملأه، وهذه العملية هي ما يطلق عليه (النكاح). وفي فص حكمة مهمة يبين ابن عربي كيف أن صفة الخلّة تتخلّل وحدة الوجود، بما هي وحدة يحقّق فيها الوجود اكتماله بتخلّل الله فيه، تخلّل الكامل للناقص.

نفهم وحدة الوجود من خلال مجاز التجلّي بالإحالة على ظهور الصور، فوحدة الوجود تتحقّق بين الأعيان التي ترى صور بعضها بعضاً ضمن وحدة العين المتجلّية كثرة في العالم، تتعرّف أعيان العالم على وحدتها الوجودية، وعلى موجدتها من خلال معرفة حقيقة صورها المتجلّية بواسطة تلك العين. وما دامت الصور في هذه الوحدة الوجودية

(9) ابن عربي، فصوص الحكم، ص 204.

ترى بعضها في بعض، فإننا سنفهم هذه الوحدة من خلال المعية، لكنها ليست معية الأشياء مع الله، بل معية الله مع الأشياء. فهو مع الأشياء في وحدة وجودية واحدة، ليس بذاته بل بمظاهره وتجلياته وصوره ورقائقه التي هي وسائط بينه وبين الأشياء.

ونفهم الخيال في (وحدة الوجود) بمجازات الوسط والاتساع والطرفين والتشجر والجمع والفصل والبرزخ والاستتار والظهور والإطلاق والتقييد. تصير وحدة الوجود ممكنة بالاتساع والجمع والفصل، والاتساع والجمع يحققهما الخيال، والبرزخ يتسع ويجمع بفضل الخيال، والخيال يفصل بفضل البرزخ، وهذا الفصل يبقى الاثنينية الاعتبارية بين الخلق والخالق، يبقيا متصلة منفصلة في وحدة وجودية.

ومجاز الكنز، يمكننا من رؤية الإنسان وسطاً لتحقيق (وحدة الوجود)، والإنسان في خطاب ابن عربي، مصوغ بمجاز الكنز بما هو مكان لمفاهيم الحب والتجلي والتشجر. إن مجازات الحب والتجلي والتشجر التي يصوغ بها ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود، هي نفسها تصوغ مفهوم الإنسان في خطابه، فمفاهيم الحب والتجلي والتشجر تظهر الإنسان في العالم متصلاً بكل الأشياء، في وحدة وجودية قائمة على الهوية في الاختلاف.

يحيل مجاز الكنز إلى فاعلية الأسماء الإلهية في الإنسان ونيابته عن الألوهية في الكون وتحوّل هذه الفاعلية إلى مسارات قوة إنسانية تتصرف في علاقات الكون وتكويناته.

يحقق مجاز النور وحدة الوجود ويفسرها، فالأشياء في العالم كله توجد بالنور فهو يتخللها، ويضعها في وحدة وجودية نورية واحدة. في هذه الوحدة الوجودية هناك أنوار تغمر الموجودات وتصلها ببعضها. إحدى وظائف النور أنه يحقق الاتصال عبر الظلال، وبه تكون وحدة الوجود ممكنة، لا رؤية خارج وحدة الوجود، لأنه لا نور خارج هذه الوحدة، ولا ظلال خارج هذه الوحدة، ولا رؤية ممكنة خارج هذه الوحدة. الأنوار التي تعطي لوحدة الوجود تحققها يسميها ابن عربي (الأنوار المعية)، وهي الأنوار التي يسعى بها الإنسان في الوجود، وصورة آدم قد تفتحت في بشريته بفضل النور، وقد جعل الله آدم مكان رؤيته وتعرفه بما وهبه من مثلية نوره، و آدم يناظر الله بما فيه من نور الألوهية الذي يسعى به.

إن وحدة الوجود هي استنارة خاصة يبصر فيها الإنسان وحدته الوجودية مع نور الألوهية، فيراه يمشي معه في الكون كله. ليس هناك وحدة وجود عامة تتحقق للجميع بالطريقة نفسها وبالإبصار نفسه، هناك تجارب مختلفة ومتعددة لإبصار هذه الوحدة، وكل تجربة لها لونها الخاص كما لكل جسم طريقته الخاصة في إظهار لون الشمس فيه.

يُظهر الإنسان في كل توسط من توسطاته الكثيرة فاعلية في تحقيق وحدة الوجود تحقيقاً يجعل هذه الوحدة ممكنة وظاهرة في العالم. وتتحقق نيابته أو خلافته في العالم بهذه الفاعلية التي يقوم بها. يُظهر الإنسان فاعليته الوجودية في توسط الظلمة والنور، من خلال كونه المثل الذي اتخذهُ الله لإنارة حقيقته أو تعريف العالم بهويته. ولعل اعتبار ابن عربي الإنسان هو المشكاة المقصودة في تشبيهه نور الله بالمشكاة، يعبر عن هذه الفاعلية التي اختصَّ الله بها الإنسان. لقد صاغ المجاز خطابي ابن عربي وإخوان الصفا إلا أن صياغته تختلف في الخطابين، بمعنى أن حقائق الخطابين مصوغة بالمجاز، لكن تمثيل المجاز مختلف للخطابين. ويمكننا أن نجمل هذا الاختلاف فيما يلي:

هناك مجازات كلية عامة يتحرك من خلالها الخطابان، كمجازات العالم الكبير والعالم الصغير، ومجازات المحبة والشوق، والإحاطة، والاحتواء، واعتبار العالم جسداً واحداً. تمثل هذه المجازات رؤية العصر الوسيط للعالم والإنسان والألوهية. لكن يختلف الخطابان في طريقة تمثيلهما لهذه المجازات. فخطاب ابن عربي يمتدُّ وينمو إلى حيث يعبر به المجاز، في حين يقف خطاب إخوان الصفا بالمجاز عند الحدود التي انتهى إليها الخطاب الفلسفي السابق عليهم.

لا يصوغ المجاز في خطاب إخوان الصفا مفاهيم جديدة تشرى خطابهم أو تعطيه خصوصية، فهو يستعيد المفاهيم الفلسفية نفسها، ويقدمها في لغة عربية لكن من دون أن يستثمر إمكانات اللغة لإغناء هذه المفاهيم، على العكس من ذلك يقوم خطاب ابن عربي بتشغيل الطاقة المجازية القصوى للغة، ومدلولاتها الحسية، وسياقاتها التداولية، لصياغة مفاهيمه الصوفية والفلسفية والمعرفية، لذلك فخطابه يُمثِّل ترقية شديدة التعقيد.

خطاب إخوان الصفا يستعيد مجازات الخطاب الفلسفي (الأفلوطينية المحدثّة

والفيثاغورثية والهرمسية والأرسطية) من دون أن يتصرف فيه. في حين يقوم خطاب ابن عربي على التصرف بمجازات الخطاب الفلسفي والصوفي والأدبي والشعري واستثمار إمكانات الحقول التداولية في ثقافته استثماراً يعطي لتصرفه إبداعه الخاص. يميل خطاب إخوان الصفا إلى استخدام المجاز أداة توضيح وشرح، في حين يميل خطاب ابن عربي إلى استخدام المجاز أداة سبّر واستكشاف وتعقيد وتقليب وجوه الأشياء. من هنا يمكننا القول إن مجازات إخوان الصفا كانت أقرب إلى أن تقوم بمهمة توضيح الأشياء، في حين أن مجازات ابن عربي كانت مهمتها تقليب وجوه الأشياء.

تتحرك مجازات إخوان الصفا في حدود مفاهيم الخطاب الفلسفي المتداولة (الفيض، القبول، التشبّه بالإله، العالم الأكبر والعالم الأصغر، النور، الطاقة، الدائرة) من دون أن تنشئ حركة عبور مغايرة تبتكر فيها مفاهيم جديدة تضاف إلى الخطاب الفلسفي. في حين كانت مجازات خطاب ابن عربي تُعبّر مفاهيم الخطاب الفلسفي والصوفي المتداولة وتشق لها طرقاً جديدة، وتصوغ مفاهيم مبتكرة وتنشئ عوالم عابرة. من هنا، يمكننا أن نفسر اتساع حجم معجم ابن عربي⁽¹⁰⁾ وتعدده وتشعبه وتعقده وتداخله مع مفاهيم تنتمي إلى حقول مختلفة لغوية وفقهية وفلسفية وصوفية وسردية وأدبية، مفاهيم من نحو (النكاح والتجلي والتشجر والخيال والصور والفتح والذوق والوسط والكنز والسريان والكلمة والوحدة والكثرة والألوهية والعماء والنور).

المجاز في خطاب ابن عربي علامة (كثيرة)، لأنه محل لغيره، فهو مكان لتجلي الاختلاف والتنوع والتعدّد والكثرة، هو علامة لأنه يحيل إلى غيره، فيتكثّر بغيره، وينفك من مدلوله الواحد الظاهر لينفتح على كثرة باطنة. في حين أن إخوان الصفا كانوا حريصين على تعريف مفاهيمهم تعريفاً يحول دون تعدد إمكانات فهمها أو تأويلها بوجوه متعددة.

(10) انظر المعجم الصوفي الذي أعدته (سعاد الحكيم) لاستقصاء مفاهيم خطاب ابن عربي، فقد تجاوز حدود الألف صفحة.

نحو قراءة حدائفة للقرآن

تاريخفة النص وآفاق الإنفتاح على سطوح النص عند أركون

د . نورة بوحناش*

استهلال : لحتظتان فارقتان

كانت النهضة الأوروبية لحظة فارقة في كرونولوجيا الوعي الغربي، فارقة بما استلظمت من النقد اللوثرى والآخر الكالفينى، إذ أدرك رجال الإصلاح الدينى فى أوروبا الحدائفة ذلك التلازم الضرورى القائم بين وعود النهضة و قراءة أخرى للنص المقدس¹، الذى بدا فى أفق هذه النهضة وأمام التطور العلمى للحقائق الكونية نصا متهافتا لا يدافع عن نفسه البتة².

والحق أن أوروبا الحدائفة قد أنجزت الحدائفة الدينفة، بالنظر إلى قيمة النص المقدس و قدرته على الإحاطة بأوليات الممارسة العملية خاصة السىاسفة منها، ولم تكن العلمانية إلا ناتجا ضروريا لهذه الحدائفة الدينفة، حيث ألفت المقاربة الإنسانية نواة كل حضور مدنى تضاءلت معه السلطة الروحانية إلى حد بعيد³، إذ يبدو أن المسار الذى أتخذة الرشد

* - استاذة فى جامعة منتورى قسنطينة الجزائر.

¹ - إرنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ترجمة إليأس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، ط 1، 1980، ص 46.

² - Gilbert Hottois : De la Renaissance à La Postmodernité deboeck 3 édition 2007 p 47.

³ - أنظر فى ذلك كانط: ما هى الأنوار، ترجمة: محمد بن جماعة، دار محمد على للنشر، صفاقس، تونس، ط 1 2005، ص 92.

الإنساني في حالته التنويرية قد جلب هذا الكم الهائل من التطور العقلي و المادي الذي مكن للحضارة الغربية، وجعلها سيدة منذ القرن الخامس عشر⁴.

كيف للوعي الإسلامي أن ينجز هذه اللحظة الفارقة انجازا يراعي حق القراءة العلمية؟ ذلك استفهام لمحاولة يثير المواجهة وقد يحدث الخدوش والثقوب السوداء، لكنه يفصل ضروري إذا ما أراد الوعي الإسلامي استكمال حق الفعالية في التاريخ إذ التخاذل عن انجاز هذه اللحظة قد حيز حق النص في الفهم، و القراءة و التأويل ثم الفعل و بالتالي الانخراط في التاريخ، إذ يشهد الحاضر أن المسلم يحيا علمانية فوضوية فصل فيها بين حقوق الدنيا و حقوق الآخرة.

انجاز القراءة العلمية للنصوص الأصل يجلي المقصد الأسنى لمشروع محمد أركون الفكري الذي يحصر غرضه من نقد العقل الإسلامي في ((تأسيس تاريخ منفتح و تطبيقي للفكر الإسلامي [...] منفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان و المجتمع و مناهجهما))⁵. بهذا تمكّن المنهجية العلمية من إزالة الأبعاد الأيدولوجية و التقديس غير المبرر و التبجيل الذي يؤجل التواصل الصحيح مع التاريخ الإسلامي باعتباره ناتج الفعل الإنساني، بذلك ترفض المنهجية الأركونية إغلاق النص المؤسس في عالم من المتعاليات التي تتماهى و المثل الأفلاطونية، الأمر الذي يؤدي إلى أن يكون هذا النص دون رباط مع الفعل و الواقع، إذ تمكن المنهجية العلمية - حسب النقد الأركوني - كما هي في الممارسة الابستيمولوجية في الغرب المعاصر، من بث الحياة في النصوص الأصلية و بالتالي التمكين لها في واقع الحال حيث الفاعلون التاريخيون.

⁴ - إذ يعد الكوجيتو الديكارتي مرحلة إبستيمولوجية فارقة في تاريخ العقل الغربي، بما أسسه من ضرورة تمحيص المعرفة و تعريضها على العقل، ثم أن ديكارت بين بعد إثبات الوصف العقلي للمعرفة طابع السيادة لهذا العقل، وكذا ما تؤول إليه هذه المعرفة وهذه السيادة من أمر السلطة و السيطرة على الطبيعة وهو ما حدد في العصور اللاحقة التواصل اللازم بين العلم و التقنية.

⁵ - أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 3، 1996، ص 11.

والحق أن إغلاق الدراية في حدود العقل الإسلامي، أدى إلى انفصال كلي بين الممارسات المعرفية التي من الواجب أن يقوم بها هذا العقل، كحقوق النقد والقراءة التاريخية من جهة، ثم التاريخ من جهة أخرى، والذي بدا بدون إحاطة عقلانية من جهة أهله، ثم أن مثل هذا الإغلاق قد جمد حدود التواصل بين العقل و التراث ومن ثم استثماره في سبيل تواصل أكثر مع العقل الاستطلاعي المستقبلي، إذ يقف العقل الإسلامي المعاصر عند مجرد الإشادة والفخر والإتكال على حلول القدماء، الأمر الذي يعني انزياح في عتبات الزمن ويعد هذا الانزياح في المقاربة الحدائية حالة من الاختلال المرجعي والمنهجي إذ يؤكد أركون أن عقل القدماء من المسلمين انتماء ناجز إلى العصور الوسطى وارتباط بالمفكر فيه في تلك الزمنية. أما عن العقل الحديث فهو مقارنة أخرى ذات بنية عقلانية و مساءلة نقدية تمكنت من تجاوز الفكر القطعي و المسلمات الجاهزة، و إثارة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ومثل هذه الإثارة تبين الحدود الديالكتيكية بين العقل و فرضياته، التي ما كانت لتحضر معه لولا الممارسات التي تقيمها موازنات أخرى مثل الموازنة الأيديولوجية. من هذا الباب يستجمع فكر محمد أركون غايته في ضرورة إحياء العقل الإسلامي واندماجه مرة أخرى في التاريخ، ويبدو أن هذا العود يرتهن برهان الحدائثة و ما توصلت إليه علوم الإنسان من كشوف، والتي تستلزم دراسة الدلالات الحافة والمحيطة للنص، و ما تقتضيه خلاصة فلسفة اللغة التي تعين العلاقة الحية بين اللغة و الفكر و التاريخ⁶.

سيؤكد أركون عبر مؤلفاته الكثيرة على نقطة هامة جدا، وهي أن الفكر الإسلامي لن يعود إلى الحياة إلا في تلك الحالة التي يقر فيها العقل بآلية التاريخية، وبمعنى آخر على العقل الإسلامي أن ينجز اللحظتين اللوثرية والأخرى الكالفينية، ولما كوجيتو لا يمكن من تأويل تجاوزي للوعي الإسلامي الراهن، يحمله نحو آفاق أخرى تمكن له الانخراط في التاريخ ذلك أن الآليات التطبيقية للعقل الحديث تمكن من انفتاحه.

⁶ - المصدر نفسه، ص 12.

والحق أن لا تاريخية العقل الإسلامي المعاصر، هي تأليف من التقليد يؤول إلى الغفلة عن حق الممارسة العلمية القائمة على التفحص الأركيولوجي للنصوص، كما هي خلاصة لجدلية التاريخ والوعي، وقد أحدثت هذه الغفلة انكماش الوعي الإسلامي وتحوله إلى مصادرات إيقانية تتجاوز كل تصور يجرؤ على النقد.

يقر أركون بحيوية الوعي الإسلامي الكلاسيكي فهو فكر مناظر وتاريخي الطابع وهو أمر نستدل عليه بمناظرات العلماء قديما بدا فيها الفكر جدلية محققة مع تاريخه⁷، غير أن المسلمين المعاصرين لا يدركون هذه الحقيقة ويقطعون ما كتبه الغزالي مثلا من سياقه التاريخي، بينما تكشف القراءة العلمية لمؤلفات الغزالي عن الطابع التاريخي، وأيضا عن جدلية الفكر والتاريخ واللغة، بينما تنقلب لحظة الغزالي عند الكثير من المعاصرين إلى لحظة تبجيل وانقطاع تام عن منطق التاريخ.⁸

يكون مسار الفكر الأركوني تحقيق قراءة أخرى للتراث وللنصوص الأصل، قراءة تستوفي آليات المناهج الحديثة، وهي لاريب مناهج تطورت في الغرب ومكنت من كشف الحقيقة، ولا يمكن تحصيل مثل هذه الممارسة النقدية إلا في تلك الحالة التي يفك فيها العقل الإسلامي حالة استلاب المقدس، ويتفحص المجال الجدلي بين السيادة العليا والسلطة السياسية، حيث كان تحويل اللحظات التاريخية إلى بدايات تديشينية ولا تاريخية. هنا يقود أركون العقل الإسلامي المعاصر إلى إثارة قضية المقاربة بين حقه الحاضر في الاجتهاد مقابل حق القدماء، وبالتالي يثير الحرج المعرفي داخل العقل الإسلامي المعاصر، ليكشف عن بنيته الخاصة التي تميزت بالكسل منذ قرون طويلة، إذ هناك مساواة كاملة بين حق القدماء وحق المعاصرين في ممارسة الحق العلمي في الاجتهاد، ومن ثم مقاربة النص الأصل الذي هو جذر الوعي الإسلامي على الإطلاق، من

⁷ - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان

ط 3، 1995، ص VIII.

⁸ - المصدر نفسه، ص IV.

هنا سيركز مشروع أركان على هذا الحق ليقدم ((برنامجاً نقدياً بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي الذي فرضَ عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والإسلامية))⁹. ولأن الإسلام استعاد دوراً مركزياً وريادياً في الحركة الإسلامية السياسية والأخلاقية المعاصرة فإن الفكر الأركوني يتجه إلى تحقيق غايتين أساسيتين هما:

أ - إنشاء منهج آخر لفهم الإسلام وفق أولياته، وهو ما يبين عن نفسه في مفهوم الإسلاميات التطبيقية، حيث يتجه أركان نحو بناء رؤية مغايرة لتلك التي نسج خيوطها الاستشراق بما أنه رد فعل للسلطة والامتلاك، ولن يكون علم الإسلاميات فاعلاً في مضمار القراءة النقدية للإسلام ذلك أن المنهج الإسلامولوجي لا يراعي الخصوصية مركزاً على القراءة الخارجية لنصوص التراث الإسلامي.

ب - إن القراءة النقدية للإسلام ولنصوصه الأم ولتاريخه تترتب تحت غاية أخيرة وهي الولوج إلى الحداثة، وهذه الخطوة تتميز بالنقد العنيف في بعض الأحيان وبال عقلانية المسائلة، وهي الحالة التي يعبر عنها مفهوم الإسلام التطبيقي، الذي هو خلاصة المرحلة المنهجية؛ تمثلت في تحليل النصوص الأم والمساءلة النقدية لها وهو ما يفصح عنه أركان في قوله ((إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه، وإذ نشغل موضوعاً مركزياً لهذا خاصة بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الإسلامي))¹⁰.

لأجل العبور إلى إسلام تطبيقي يعرض أركان العقل الإسلامي للتمحيص العلمي والتدقيق المنهجي المعاصر، وإذن يعبر أركان نحو تجديد الفكر الإسلامي بمخاطرة أولى، وهي تعريض النص الأصل وهو القرآن للقراءة النقدية والعلمية وفق الخبرة

⁹ - أركان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13.

¹⁰ - المصدر السابق، ص 56.

المعاصرة وهي خبرة تعرض اليقين للمساءلة والشك و التفكيك و من ثم العبور نحو التأسيس.

بهذا تكون اللحظة الفارقة في التاريخ الإسلامي المعاصر، إحياءً يستوجب خلخلة وتفكيكا، وبالتالي العبور إلى تاريخ مجاوز للعقل الإسلامي، وهي تجل لمرحلة الهدم لكن السؤال الذي يمكن له هذا الهدم والتفكيك، هل سيلحق العقل الإسلامي المرحلة التي يتمكن فيها من بناء أسس فكر إيجابي فعال كما فعل القدماء؟ خاصة أن القرآن ليس كتاب علم ولا ملحمة تاريخية، إنما هو كتاب عقيدة يركز على التوجه العملي وإصلاح ذات البين، فلأجل إتمام هذه الغاية قعد عقله الكلاسيكي قواعد الأصول و قواعد الفقه؟

من الواضح أن الأركونية تريد أن تقول: على العقل المسلم أن ينهض ناقدا لبنيته المعرفية و تصوراته عن العالم وعن تاريخه، وبالأحرى على هذا العقل أن يعبر الهاوية؛ تلك التي تعرض الاعتقاد للمخاطرة هي المخاطرة اللوثرية والكالفينية وبعد ذلك الديكارتية، فهل يصمد النص أمام حالة الخلخلة الحداثية؟ ثم ألا تجلب الحالة النقدية حالة أنطولوجية يعاني منها الغرب، وهي الحالة العدمية التي تبدو أنها حالة باثولوجية يريد العقل الغربي أن يعثر على المخارج التي تلحقه بالبراء منها؟ ثم إلى أي مدى تتناسب المنهجية الحديثة مع تأسيس تاريخية النص الإسلامي الأصل؟ وهي منهجية نمت وتطورت في غرب قتل الإله وعاد فقتل الإنسان، فهل نكون تاريخيين إذا قرأنا نصا أنتزع من سياقه التاريخي والدلالي ووضع وفق سياقات أخرى مغايرة؟

أولا : العقل الإسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي - التشخيص الأركوني

هناك إذن لحظتان فارقتان في معالجة النص الإسلامي بوجه عام: لحظة الإشادة والتبجيل، الذي هو تحول التاريخي إلى وعي مفارق، حيث اللحظة التدشينية التي تحولت إلى حالة من الوجود المثالي المطلق، وهنا يؤكد أركون على تحول اللحظة النبوية في المخيال الإسلامي، إلى لحظة متعالية لا تخضع لفحص العقل الناقد والمسائل عن العلاقة التواصلية بين اللغة والفكر والتاريخ، ففي الحالة التي يتم فيها تجاوز هذه الصلة المحققة

بين العناصر السابقة يتحول التاريخي نحو اللاتاريخي وفي الحين نفسه تعمل الصلة بين السيادة العليا والسلطة السياسية على التحول المستمر للأرضي نحو المقدس، هنا يكمن مدلول اللاتاريخية¹¹.

أما اللحظة الأخرى فهي لحظة أنجزها الوعي الغربي منذ عصر النهضة، ويعني بها أركون إخضاع الوعي الديني للسؤال التاريخي والنقدي، وبالتالي الكشف عن الارتباط الضروري بجدلية الوعي والتاريخ وهي الجدلية التي ستبين عن المنبت الحقيقي للأفكار، حينئذ يبدي النص صلة محققة مع الفاعلين التاريخيين¹²، ذلك أنه ((لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه))¹³.

هكذا تأتي المرحلة الحاسمة في مشروع أركون والتي يصبح فيها الخطاب القرآني موضوعا للتطبيق المباشر لمنهجية تحليل النصوص كما تطورت في الغرب، وهي الخطوة التي يرى فيها أركون ضرورة، بما أنها ستمكن العقل الإسلامي من إدراك أبعاد العقل المستقبلي ومن ثم انفتاح النص على تأويلات غير متوقعة.

في إطار ممارسة العمل المنهجي لوعي التاريخية، يكشف أركون داخل الممارسة

¹¹ - تعني اللاتاريخية تجاهل العوامل الزمنية المحيطة والمعللة والتي حينت وجود وعي دون آخر، فالعقل لا يعد نقطة أزلية بل ينحل في كل تحليل أركيولوجي إلى رهن ينطلق منه للتأسيس ويحدد له العوامل الموضوعية التي تبرره وتجعله معقولا.

¹² - التاريخية Historicité هي الإسناد العقلاني والمحقق للأفكار إلى منابها التاريخية، إذ تبين المنهجية العلمية أن التاريخية تفرض التدقيق في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير، والكشف عن الروابط التي تربط العقل بالمصلحة الأيديولوجية الفردية والجماعية، والبحث من ثم عن دور السلطة السياسية في التحويل المستمر لهذه المصالح نحو السلطة العليا والتغذي منها في الكسب المتواصل لمزيد من المصالح، كما تذهب التاريخية للمساءلة المستمرة عن الوصال بين اللغة والفكر والتاريخ.

¹³ أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت لبنان، ط 2001 ص 47.

الإسلامية عن التمازج غير المبرر بين الفضاءات المعرفية¹⁴، إذ المقاربة العقلانية الحديثة تبين عن التحولات الإستيمية بين اللحظات المعرفية، وهو ما لم يدركه العقل الإسلامي المعاصر الذي يستمر في تحويل المدارك المعرفية ذات الصلة بإبستيمي العصور الوسطى، نحو العصر الراهن دون أن يفرق بين زمنية التصورات الذي يعني أن إبستيمي العصور الوسطى قد انقضى بمجرد انقضاء العوامل التحتية التي أدت به إلى الفعل، من هنا يخلص أركون إلى عدم جدوى الفكر الإسلامي المعاصر لأنه فاقد لحقوق القراءة النقدية والعقلانية لمنتوجه المعرفي بل هو فكر بدون تأسيس ولا إعادة تأسيس¹⁵. ومن الجلي أن افتقاد العقل الإسلامي المعاصر لميزة العقلانية، قد أدى إلى الصدام وحرب الكل ضد الكل والاستغلال الأيديولوجي، ومن ثم تحول وظيفة العقل الإسلامي من مهمة الاجتهاد إلى النضال الخطابي و السياسي اللامجدين.

لا ريب أن نهوض العقل الإسلامي المعاصر بمسؤولياته المعرفية أمر ملح، بل و ضروري بالنظر إلى ما آل إليه هذا العقل من تخبط مرجعي ومنهجي وسياسي خاصة في زمنية العولمة، حيث يلاحظ الملاحظ اليقظ أن هذا العقل تميز بالعجز في ردوده الدفاعية، إذ لا يمتلك أهله إلا الدفاع الخطابي والرؤية المعيارية مما زاد الأمر تفاقماً، من هنا فإن هذا العقل أمام مسؤولية تاريخية تطالبه بالتجديد، غير أن انجاز عتبة التجاوز تتطلب النقد والكشف ثم الانتقال نحو التأسيس المرجعي وتطالب أيضاً بمنهجية لا تخل بأوليات العقل الإسلامي. ويدخل مشروع أركون في إطار هذا الانجاز، فهل يستوفي هذا المشروع الأوليات التاريخية للعقل الإسلامي الذي هو تاريخ آخر غير تاريخ العقل الغربي؟ وبالتالي نتجه إلى الكشف عن المشروع المعرفية و المنهجية التي أسست هذا

¹⁴ - تنطلق هذه اللحظة المنهجية عند أركون من فكرة الانفصال المعرفي عند مشال فوكو، وبالتالي تصور وجود قطيعة بين الأزمنة المعرفية و تميز كل مرحلة بإبستيمي مميز ينقطع بمجرد انقضاء المرحلة. أنظر في ذلك فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، د ط، 1989، 1990، ص 189.

¹⁵ - أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص XI.

المشروع وآلياته التي هي دعوة نقدية إلى تفحص علمي وعقلاني للنصوص الأصل، هل تمكن القراءة التاريخية للنص العودة إلى الفعالية؟ ألا تعمل التاريخية على مجرد الفحص السلبي؟ تمكن للهدم ولن تحصل البناء وهو أمر يجر آفة العدمية ذات الأثر الأنطولوجي وكذا الأكسيولوجي.

1- اللاتاريخية في الممارسة المعرفية الإسلامية- الوصف و التشخيص - نزع أركان
عبر مشروعه النقدي إلى انجاز تاريخ منفتح و تطبيقي للفكر الإسلامي، مثل هذا الانجاز يعني أن هذا الفكر يعاني حالة مناقضة للانفتاح، ليكون فكراً مغلقاً ثبت حدود درايته في مجموعة من المصادر محكمة الإغلاق، معتبراً أن المعاني والأفكار والدلالات تتميز بالثبوت ومن ثم يفقد الفكر الإسلامي الدلالة المنهجية الحديثة التي تؤكد بصفة علمية الجدلية المحققة بين الفكر و اللغة و التاريخ¹⁶. من هنا يؤكد أركان على ضرورة القيام بخطوة تفكيكية، هي من مقتضيات العمل المنهجي العلمي، وتتمثل في استخبار للحظات التاريخية التي يصادر بها العقل الإسلامي تاريخه وأدبياته، لذلك يتجه أركان نحو أسئلة حرجة تبدو غير مألوفة بالنسبة للعقل الإسلامي، أولها تحليل أنثروبولوجي تاريخي للوحي ودلالاته المعرفية واللغوية والسميائية وفق ما توصلت إليه المنهجية المعاصرة، ثانيهما تركيز تاريخي بواسطة آليات العلوم الإنسانية على تجربة المدينة حيث ينطلق التاريخ الإسلامي إذ ((لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القرآني. وينبغي فهمهما و تفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط بين: اللغة- التاريخ- الفكر))¹⁷، وفي فحص آليات العقل الإسلامي يبدو أنه يتجاهل تماماً هذا التواصل الضروري بين التاريخ والتأسيس النظري لأطره المرجعية، وهنا يحدد أركان أطر اللاتاريخية التي يعاني منها العقل الإسلامي، والتي تتمثل في تأسيس أطر مفهومية جاهزة ومغلقة.

¹⁶. أركان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 12.

¹⁷ - المصدر نفسه، ص 16.

2- أسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي - تجذر الوعي اللازماني في المقاربة الإسلامية - تحصيلا للفكر المنفتح يرى أركون وجوب بداية المساءلة النقدية للعقل الإسلامي، انطلاقا من اللحظة التدشينية وهي بالنسبة له لحظة الوحي ثم كتابة هذا الوحي، فمن بين العوائق المعرفية التي تحول دون إتمام القراءة النقدية للعقل الإسلامي هو تحول اللحظة التدشينية إلى لحظة أسطورة تنأى عن كل مساءلة تاريخية وعقلانية نقدية، والحق أن إجراء مثل هذه المساءلة بالنسبة للفكر الإسلامي ضرورية ولازمة، إذا ما أراد أن يكون منفتحا وتطبيقيا خاصة أن اللحظة التدشينية لها سلطة على الفعل الإسلامي لا يمكن تجاهلها، خاصة أنها تُنشئ فضاءً معرفياً يدخل في العقل مفكرا و فاعلا.

ومن الجلي أن العقل الإسلامي لا يفكر البتة في مسألة منهجية وأساسية، وهي أن التدوين التدشيني للعصر الأول، لم يجر إلا وفق الطرائق المعرفية التي لامحالة هي جدلية للغة والتاريخ والفكر، وكذا العلاقة بين السلطة السياسية والسيادة العليا التي مكنت من إقصاء اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وفق ما اقتضاه الصراع المذهبي المرتبط بتصور البنى الاجتماعية المحدد الأطر وفق زمانية خاصة¹⁸. من هنا يؤكد أركون على أن النص القرآني قد انتقل من المشافهة إلى الكتابة، عبر تحميله المتزايد للشحنات الأيديولوجية والتحويل الغائي لمضامينه¹⁹ نحو الاستخدامات السياسية التي مكنت للسلط المختلفة الشرعية. إن المنهاج الذي تم به التدوين قد أدى إلى تغطية الحقيقة التاريخية وتحويل الحقائق الأرضية إلى متعاليات مفارقة، إذ تحولت لحظة النزول إلى مرحلة مخيال جماعي تقديسي، تحول دون الوعي التام بالمسائل التاريخية التي واكبتها، ومن ثم تحول كلية بين العقل الإسلامي وقراءة مجاوزة للنص القرآني، هكذا يطالب أركون العقل الإسلامي باللحظتين اللوثرية والكالفينية لما لا إصلاح ديني يهز هذا العقل ويحملة نحو الإبداع، إذ لا يمكن إنجاز الحداثة الدينية إلا بالتعريض الموضوعي والنقدي

¹⁸ - المصدر السابق، ص 36.

¹⁹ - أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط

1، 1999، ص 19.

لما آمن به العقل المسلم ومكن له التعالي وبالتالي الخروج من التاريخ. بغية العودة إلى تفسير آخر يتماشى و المقاربة الحدائية، على العقل الإسلامي الاجتياز نحو عتبة الحدائة وممارساتها النقدية، والتي تعني أولاً إحداث حالة من الكوجيتو تجاه اليقين الإسلامي، الذي يبدأ بقراءة واعية وعقلانية تاريخية للحظة الوحي وكتابة هذا الوحي والبحث في تجربة الرسول الفردية والشخصية، بمعنى ما إحداث الصدمة مع الوجود الأنطولوجي الإسلامي، من هنا تبدأ عملية التجاوز والقراءة الحدائية للنصوص الأصل، ونعني بها أولاً القرآن الكريم، ثم السنة النبوية التي من الواجب أن تتعرض للتحليل التاريخي للمنهجية المعاصرة، ذلك أن المنهج الذي جمعت به الأحاديث النبوية منهج قديم لم يدرك البتة آليات العمل الجدلي للسلطة والمعرفة والتوتر القائم بين اللغة والفكر والتاريخ²⁰، ولا المناهج العقلية في عملية التأريخ.

ثانياً: حقوق القراءة الحدائية و الكشف عن تاريخية النص-مدارج النص

تبدأ القراءة الحدائية من وعي العقل لذاته ولممارساته، والاعتراف بالتالي بحق القراءة النقدية، ومن مقتضيات هذه القراءة التمكين للمناهج المنبثقة عن هذا العقل وهي المناهج التي تعني المساءلة والحفر وراء البنيات المعرفية، وذلك وفق الخلفية العلمية التي نمت في الغرب من مناهج العلوم الإنسانية المتطورة²¹، وهي أيضاً تجليات للتطور التاريخي للعقل الغربي منذ نشوب الصراع بين ممثلي الإنسان الإله وممثلي الإنسان الإنسان، ومن ثم تكون علامة فارقة بين التاريخ الإسلامي والتاريخ الغربي، فمن أي باب يمكن المطابقة بينهما والتساؤل عن تاريخية واحدة بين النص الذي نقده إنساني النهضة والقرآن الكريم؟ وهل على العقل الإسلامي إذ أراد انجاز الحدائة الدينية البدء من منهجية تتأسس على أركيولوجية ثقافية لتاريخ آخر؟ إن القراءة الحدائية للقرآن عند

²⁰ - أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 20.

²¹ . المصدر نفسه ص 38.

أركون تبدأ من اعتبار القرآن نصاً تراثياً²²، بما أنه تعبير عن المخزون الوجداني والاجتماعي والتاريخي للمجتمع العربي الإسلامي وهو أيضاً تجلٍ إلى حد بعيد لتجربة محمد الشخص²³، فالتراث هو المنتج الحي لجماعة ما أثناء الصيرورة التاريخية والتفاعل الاجتماعي لها والذي يحول شيئاً فشيئاً المنتج الروحي للمجتمع إلى حقائق لها علاقة بالجسم الاجتماعي لتكون بالنسبة لهذه الذات مطلقة ومرتفعة ((التراث الحي بهذا المعنى الكبير والمثالي للكلمة) هو الوعاء الذي يتلقى كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة الأرثوذكسية المختارة أو الرشيدة، ويعتقدون أن كل الحقائق العليا المطلقة الأنطولوجية، الجوهرانية المقدسة، واللاتاريخية؛ إن التاريخ بصفته سيرورة وجودية كشفية سيرورة مضاء مهديّة من قبل كلام الله الموحى المتجذر فيه، يولد تصوراً عن الحقيقة مختلفاً من الناحية النفسية عن التصور المحدد من قبل الأنظمة المعرفية الحديثة))²⁴، بمعنى تكون القراءة الحدائية تأسيساً أولياً للتاريخية داخل الممارسة الإسلامية، والتي ترفض الرؤية المثالية القائلة بوجود زمن أزلي كلي وأزمنة جزئية تخضع لهذا الزمان، إذ يجب الاعتراف بأن التجربة الخاصة التي ميزت فترة الرسول تختص بميزات ذاتية لا تقبل التعميم، من هنا ترفض التاريخية مبدأ تعميم تاريخ محدد الأطر على تاريخ آخر مغاير له.

لأرب أن انجاز القراءة الحدائية للنص الأصل ستنتقل كبرنامج محقق عند أركون من الإسلام التطبيقي، من هذا الباب يؤكد أركون استحالة التأصيل ذلك أن القراءة التاريخية ترفض وجود الجواهر القائمة بذاتها التي تخرج خارج التاريخ باعتباره إحدائيات إنسانية ذات مضامين خاصة، لتنصب نفسها مفسرة لكل تاريخ، كما أن التصور

22 - أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 21.

23 - أركون: العلمنة والدين. الإسلام والمسيحية والغرب. ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى بيروت - لبنان، ط 3، 1996، ص 51.

24 - أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت - لبنان، ط 2001 ص 44.

العلمي يميز إلى حد بعيد بين التحولات الزمنية و تصوراتها المضمونية مما يؤدي إلى القول أن عملية التأصيل التي قال بها العلماء قديما، وأنشؤوا وفقها علوما حاکمة على التصورات والأفعال الإسلامية، هي عملية تنتهي بمجرد التفكيك العلمي الذي يقوم به العقل العلمي ضمن حقوقه المشروعة²⁵، وهي القراءة التي استجمعت قوتها المعرفية من المنجزات العلمية، التي حققتها الحداثة منذ بداية المخاطرة النقدية التي واكبت ثورة العقل على المؤسسات الدينية والسياسية في عصر النهضة.

1 - التحول إلى التاريخية- تاريخ منفتح و تطبيقي للتاريخ العربي

الإسلامي

في بدء ممارسة الوعي المنفتح لابد من اجتياز خطوة أولى، تتمثل في التفحص الدقيق للتجربة البسيكو سوسولوجية التي رافقت تجربة المدينة، إذ يبدو هذا التصور واضح في السور المدنية حيث تتجلى بوضوح الاحتياجات التشريعية لمجتمع المدينة كما تتبين اللحظات التاريخية لهذا المجتمع، في العلاقات الصراعية التي خاضها مع الذين لا يؤمنون بما أنزل على محمد و مع الذين يبدون الإيمان و يبطنون الكفر وهم المنافقون، بمعنى يكمن التحول نحو التاريخية في فتح سجل المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي، ويبدو أن هذا الفتح سيكشف حقائق أخرى تعني أن التجربة النبوية هي تجربة تاريخية و إنسانية واكبت التحولات التأسيسية التي أصبحت بعد ذلك حالة تقديسية تحول دون المعرفة العلمية للفكر الإسلامي.

هكذا يخضع تحليل أركون لأولية معرفية، وهي البدء من تحليل المعرفة الإنسانية فنحن بصدد نص تداوله البشر الوسيط فيه إنسان، هو الرسول ثم أنه مبلغ باللغة العربية وهي حقل دلالي يخضع للتجربة التاريخية للعرب وهي المخزون الذي ينقل الخبرات الإنسانية من جيل إلى آخر، وإذن إذا ما تم الولوج إلى المقاربة التاريخية للنص القرآني

²⁵. أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 26.

فإن الخطوة الأولى والناجزة هي ضرورة قراءة النص تحت استكشاف الحالة الإنسانية التي يؤكد أركون بأنها ((عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء و الإرادة و التجاوز))²⁶، لا ريب أن الإثبات التاريخي يعتني بالمقاربة اللغوية التي تخضع للتحليل السيميائي والكشف عن الدلالات واستخراج من ثم تطور أنظمة اللغة، وبعد التحليل اللغوي ينتقل التصور التاريخي في استخبار المستوى التاريخي والأنثروبولوجي الإنساني ثم التولوجي ليصل في نهاية الأمر إلى أن الحقيقة لا يمكن أن تكون فوق إنسانية²⁷.

هكذا تفترض الممارسة التاريخية النظر الموضوعي للأحداث التاريخية بوصفها وقائع حدثت في الزمان والمكان، ذلك هو المطلب المنهجي الأول، إذ على المؤرخ تجاوز الخرافات والأساطير الشعبية، وهو في هذه الحالة يؤدي عمله المنهجي والعلمي الذي تأسس على منطق الخبرة التي تزود بها من جراء الدراسة العلمية للعلوم الإنسانية والمقاربة بين المفكر فيه واللامفكر فيه و ((إذا كانت هذه الاعتبارات التي أوردناها صحيحة فإنه لمن الأصح والمثل أن نتبع العمليات السيكولوجية و السوسيولوجية و الثقافية، التي رافقت فرز مخيال اجتماعي إسلامي متولد عن تجربة المدينة، المواظبة والمستمرة على تأمل القرآن واستبطانه من جهة ثم نتبع من جهة أخرى تمايز أو تولد المخيالات الاجتماعية المختلفة التابعة للفئات العرقية - الثقافية العديدة التي حاولت السلطة الإسلامية الجديدة دمجها وتمثلها نهائيا لكن أن تتوصل إلى الهدف أبدا))²⁸.

يكون القرآن بعد الممارسة العلمية التي تؤديها المناهج النقدية الدقيقة للعقل الحديث جدلية محققة بين اللغة والفكر والتاريخ، بمعنى أنه نص خاضع لمتطلبات راهن إنساني ما، وهو راهن عربي كان في القرن السابع قبل الميلاد، لذلك يكون القرآن خلاصة حية لتاريخية الفكر العربي الإسلامي ((فعلى مستوى القرآن وفي اللحظة الأولية التي ظهر

²⁶ - أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37.

²⁷ - أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، ط 1، 2001، ص 10.

²⁸ - أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 19.

فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك و متموج و مفتوح و مليء بالاحتمالات. نجد أن اللغة و الفكر آنذاك - أي لحظة انبثاق القرآن - مرتبطان بشكل وثيق بالواقع المعيش²⁹، غير أن هذا النص كف على أن يكون متحركا و متموجا و مليئا بالاحتمالات عندما ساقه العقل الإسلامي إلى حالة من التقديس المفارق، إذ أغلقت الدراية فيه بسبب العلاقة الجدلية بين السيادة العليا و السلطة السياسية حيث يتم استغلال النص الأصل وفق القراءات و التأويلات التي فرضتها الأولوية الأيديولوجية للسلط الإسلامية المتعاقبة ((إني أعرف أن اللغة و الفكر في تفاعل مبدع و مستمر، و كلاهما يستمد غذاءه المشترك و ديناميكيته الخلافة من الممارسة الوجودية اليومية أي من التاريخ الفردي و الجماعي معا))³⁰، مما يفسر القراءات و التأويلات المتكثرة في التاريخ الإسلامي، و كذا الاستغلال السياسي للنصوص الأصل و التي يبدو أنها تموجت حسبما اقتضاه التحول الأيديولوجي للقوى الإسلامية المتعاقبة على أرض الإسلام. ولعل هذه العلاقة الجدلية التي بينها أركان تمكّن من الحفر في حقيقة النشوء المستمر للفرق الإسلامية و من ثم تبيان الدلالات المعرفية لليقين القطعي الذي تمثل في تصوراتها عن الإلهية مثل الأشعرية.

تكون إذن الخطوة الضرورية لإتمام عبور الفكر الإسلامي إلى الحداثة هي تجاوز إبستيمي العصور الوسطى، ثم التجاوز نحو خطوة أكثر جرأة و هي إنجاز أنثروبولوجيا دينية تتمرس بقراءة القرآن قراءة تاريخية، و من ثم ((تخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن و للتحليل الألسني التفكيكي و للتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى و توسعته و تحولاته و انهدامه))³¹. إن حقوق القراءة التاريخية تعني بالممارسة السلبية و هي النبش في اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه و هي مستويات من الكشف السلبية التي تبين عما لم يفكر فيه العقل الإسلامي إنها حقول تفتق فتوح العقل على آفاق أخرى.

²⁹ . المصدر السابق، ص 17.

³⁰ . أركان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 8.

³¹ - المصدر نفسه، ص 56.

2. القواعد النظرية و الآليات المنهجية: تعتمد المنهجية الأركونية على المقاربة الحديثة في تأسيس النقد، وهي المرجعية المعرفية التي قدمها العقل الغربي في تفحصه للتراث السكولائي الكنسي وللنصوص المقدسة، وتتميز بوصف القراءة النقدية وهي مخالفة تماما للقراءة الإيمانية، ففي حين تتميز هذه الأخيرة بالتفكير داخل النسق الإيقاعي للمعتقد، لا يتبين لها اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، نجد أن القراءة النقدية تفتح باب النقاش على مصراعيه وتحول المسألة المعرفية الحرة إلى حق من حقوق العقل، لذلك تذهب بعيدا في اختبار القرآن وتخضعه كغيره من النصوص الأدبية إلى الفحص التاريخي والإبستمولوجي ثم المقاربة الدلالية واللغوية، من هنا يمكن أركان النص القرآني من آليات العقل الحديث الذي اكتسب المبادرة الحرة في زيادة المعرفة.

وعموما يتجه أركان إلى التأكيد على ضرورة تحمل الفكر الإسلامي لمسؤولياته، في إعادة قراءة القرآن وفق ما أنتجه العقل العلمي المعاصر ولإنجاز هذه المهمة يحدد أركان خطوتين أساسيتين:

1 - دراسة التراث الديني في ثقافة الشرق الأوسط، وهي ممارسة تقوم على المقارنة والتحري التاريخي للثقافة الدينية وما يفرضه الكشف عن النسق الحوارية داخل النص القرآني في حد ذاته، وهنا يورد أركان مفهوم مجتمع الكتاب المقدس، وهو مفهوم يفرض نفسه بما أن الحالة البنائية في القرآن قد تأسست وفق جدلية محققة مع أهل الكتاب³²، وهم ممثلو الديانات الحاضرة في الشرق الأوسط أثناء نزول الوحي، وهنا يفعل أركان آلية التناص بين التوراة والإنجيل و القرآن، وإذ ذاك يبدو أن النسق الخطابي في الوحي مشترك بين كتب الوحي الثلاث التوراة والإنجيل و القرآن.

2 - دراسة نظام اللغة العربية في فترة نزول القرآن، وهي الدراسة التي تخلص القرآن من التضمين الأيديولوجي الذي تعرض له والذي سيتعرض له، على أن تكون الدراسة وفق التصور الأركيولوجي و الألسني.

³². أركان: القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الديني، ص 108.

تتبع القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند محمد أركون عبر تأسيسه لحقل الإسلاميات التطبيقية، وهو الحقل الذي يعين دربين في العمل الدؤوب لإحياء العقل الإسلامي، أولاً المرجعية التي يؤكد أركون أنها متضامنة مع العلم المعاصر وبالمساءلة النقدية وهي بالنسبة لعلم الإسلاميات التطبيقية تطمح إلى تحليل الخطاب الديني، وتعتزم على خلق أنثروبولوجية الظاهرة الدينية الإسلامية، وهنا يفعل أركون القطيعة الباشلرية، وجدلية السلطة والمعرفة الفوكوية، وغيرها من آليات الدرس اللغوي الحديث كشفاً للمجاز والرموز، كما يؤسس فهم النص على الدور الخطير الذي تجليه مفاهيم قاعدية مثل الرمز والأسطورة وهي دلالات علمية أسيء فهمها من قبل العقل الإسلامي المعاصر الذي تعود على القراءة المعيارية المبسطة والاعتقاد المطلق في اللحظة التدشينية، أما عن الخطوة الثانية وهي المنهجية، وترتكز عند أركون على سيفساء من الآليات التطبيقية والمؤلفة من آليات ألسنية، وتحليل مرجعي بسيكو سوسولوجي، والتفكيك الأنثروبولوجي لظاهرة الوحي والعامل التاريخي والتحليل الفلسفي، وفي التدقيق في المنهجية الأركونية تبدو أنها تتراتب عبر إحاطتين هما:

أ. التفحص المحيط بالنص أو التفحص التاريخي و الأنثروبولوجي: قبل الولوج إلى بيان الآليات النظرية والتطبيقية التي تتأسس عليها المرجعية الأركونية في قراءتها للنص، لا بد من إجلاء الغاية التي يريد تحقيقها مشروع أركون النقدي، وهو المشروع الذي جهز ترسانة من الآليات المنهجية تنتمي إلى الخلاصة المعرفية للعقل الغربي في دربه النقدي، والتي يرى فيها أركون الوسيلة القمينة لأجل تكسير التكلس الأيديولوجي للعقل الإسلامي، الذي بدا أنه ذو استخدامات براغماتية عبر تاريخه الطويل³³، إذ الغاية تتمثل في بناء تاريخ إسلامي تطبيقي يتطلع فيه العقل على آفاق العقل المستقبلي اللامحدود. تحصيلاً لهذه الغاية ينطلق أركون من فرضية لفهم الخطابات الدينية، وهي تلك الجدلية المحققة بين السلطة والمعرفة، ذلك أن التفحص الداخلي لكل الخطابات الدينية التي

³³ - المصدر السابق، ص 110.

جاءت عبر ديانات الوحي يبين عن السياق الأيديولوجي الذي يعني تواصل ضروري بين السيادة العليا والسلطة السياسية، وهنا تتميز المنهجية الأركونية بالنبش الأركيولوجي في المتعلقات العميقة للخطاب الديني، ومن ثم فك خيوط التلازم القائم بين الحقيقة والتأويل الأيديولوجي، خاصة أن التراث هو ذلك المخزون الوجداني لجماعة بشرية ومن ثم فهو يتلقى كل الحقائق الخاصة بهذه الجماعة، والتي ستتخذ شكل التصورات المطلقة والمتعالية. هكذا تكون الخطوة المنهجية الأولى استكشافية، لا تنبثق من ابستيمولوجيا معينة بل تهدف إلى تشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة، ذلك أنها تعمل على إخراج النص من السياق المغلق إلى السياق التاريخي المنفتح الذي يجلي الآفاق اللامحدودة لهذا النص، تكون العملية الأولى لفهم النص هي إجراء مسح تاريخي و أنثروبولوجي وفق المناهج العلمية المتطورة، وهنا نتحصل على نتيجة مفادها أن كل نص هو تاريخي النشأة متعلق بالديناميكية الإنسانية، هكذا تكون تاريخية النص العربي الإسلامي هي تعبير عن الديناميكية التي تميز المجتمع العربي آنذاك، فهي تعبر عن ذلك التحويل الذي يقوم به الروح التاريخي نحو الأسطوري، ليكون النص الأصل هو علاقة بين التاريخي والمقدس بين الزمن الأرضي المحدود والزمن السماوي اللامحدود، وتعد سورة التوبة مثلاً تجسيدا للعلاقة الكائنة بين الحقيقة والزمن المحدود الأرضي والزمن اللامحدود السماوي، كما تبين هذه العلاقة انبثاق فكرة النجاة والحياة الأبدية التي ترقد في قرارة كل نفس بشرية، وهنا يُحِينُ الزمن المحدود والمعيش الزمن اللامحدود ويسترجعه كمحرك أساس له؛ وهو ما يفسر التأويلات السياسية للقرآن والاستحواذ على النص، الذي تمكنت منه السياسة حيث يستجمع الوجود التزامن للدين والدنيا والدولة، بحيث تشظى الإسلام إلى إسلامات تدعي كلها أنها الإسلام الصحيح.

وخلاصة القول أن الخطوة المنهجية الأولى تتمثل في إزاحة التصورات التقديسية والأطر المتعالية للولوج إلى النص، و مثل هذه العملية يكفلها العمل النقدي الذي يقوم به التحليل التاريخي والبحث الأنثروبولوجي وفق ممارسات المنهج العلمي الذي أمدتنا به العلوم الإنسانية كما تطورت في الغرب.

ب - التفحص الداخلي للنص - التحليل اللغوي و بالتالي المضموني - وإن كانت العملية السابقة مقارنة خارجية لازمة فك لعبة الحقيقة والتلون الخطابي، الذي تفعله الذات في سبيل تأسيس اليقين اللازم عن الآلية المخيالية التي تحول الأرضي نحو المقدس، فإن العمل المنهجي الأركوني يقترب من أداء عملية أكثر دقة، إذ لأجل التعامل مع النص، لابد من القراءة الألسنية التي تكشف عن المنطوقات و بناها التكوينية وهو ما يجعل النص يتميز جليا بما أن هذه الخطوة تأتي على العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر و التاريخ وتحلل عرى التواصل بينها. في هذا الإطار يكشف التحليل اللغوي الألسني أن القرآن ((عبارة عن مدونة منتهية و مفتوحة من العبارات و المنطوقات المكتوبة بالعربية))³⁴، و بالتالي هو مجموعة عبارات و منطوقات لغوية ولغة مجازية مثقلة بالرموز، هنا يبدأ التحليل البيوي للمنطوقات اللغوية والتي تحيل مباشرة إلى أن النص وهو هنا القرآن يخضع للشروط الظرفية لكل كلام، وستكون هذه الشروط جزءاً من المحددات الضمنية ليكون النص تاريخياً، ونعني بها الوضعية العامة للخطاب وهي تختزل مجموع الظروف التي جرى داخلها فعل الكلام وهي الظروف التي تبين الحال الفيزيائي و المادي و الإجتماعي الذي نطق فيه الكلام، و سينجلي هذا الكلام بواسطة التفحص الميداني للمستمعين و وضعيتهم السيكو اجتماعية و التاريخية مع إجلاء للعلاقات التي تربط بينهم، وهو ما يبين الانتقال التدريجي للقرآن من الشفوية إلى الكتابية، ففي الحالة الأولى كان التضمين حيا و منفتحاً، بينما في الحالة الثانية أغلق و أنجز المعنى بالنسبة لكاتبه.³⁵ و يجب الإشارة أن الانتقال من الشفوية إلى الكتابة يعني تحول المعنى، مما يعني أن المصحف المرسم في عهد عثمان لا يتضمن المعاني نفسها، التي تضمنها القرآن في حالته الأولى وهي الحالة الشفوية. إن التحليل البيوي يؤكد على أن النص لا يمتلك معنى إنما هو نص يتقفى آثار المعنى، إنه نص مفتوح بسبب عدم ثبوت المعنى و التحولات التأويلية، مما يعني أن النص يمتلك التلون الخطابي و ينمو بنمو آليات التأويل التي تعني في نهاية المطاف أن كل نص

³⁴ - المصدر السابق ص 113.

³⁵ - أركون: العلمنة والدين - الإسلام والمسيحية والغرب. ص ص 47. 48.

يملك سطوحاً تنجلي بتطور هذه الآليات. هكذا يفعل أركانها للخطاب القرآني عبر التحليل النحوي الدلالي، والآلية السميائية والداخل النصي وكذلك عبر المقارنة مع نصوص أخرى، وهي هنا النصوص الدينية ذات المنشأ الشرق أوسطي، وهنا يمكن أركان الألسنية المعاصرة من القرآن ليكون محلاً لاختباراتها المنهجية و تطبيقاتها المنهجية³⁶.

ج. تطبيقات على سورة التوبة: كان التحليل الأركوني لسورة التوبة موقعا واضحا للممارسة المنهجية التاريخية، وكذا بيان الصيغة المجازية للخطاب القرآني والتي تمكن من فك خيوط الاختزال المفهومي للرمز و المجاز في كل نص.

وانطلاقاً من التحليل التاريخي والأنثروبولوجي تبدو سورة التوبة خلاصة للتشكلات الاجتماعية المصاحبة للمتغيرات الظرفية التي واكبت إنشاء المجتمع الإسلامي، كما يمكن الرأسمال الرمزي لها من بيان الحقائق القائمة على الأرض آنذاك، ولإتمام تحليل الخطاب الديني في سورة التوبة يفعل أركان الآليات المفهومية وكذا الآليات التطبيقية للمنهجية المعاصرة، ليكون النص القرآني ميداناً للكشف المعرفي ونجاحاته الباهرة في بيان حقيقة كل خطاب ديني، ومثل هذا التطبيق يعني عند أركان ((تحرير الفكر الإسلامي من الإطار اللاهوتي التاريخي))³⁷.

تقع سورة التوبة كنموذج عن المثلث الأنثروبولوجي والذي تمثله وحدات حركية هي العنف والحقيقة والتقديس، وهي الوحدات التي تقف وراء خلق المعنى، ومن ثم المشروعية التي يخدمها هذا المعنى. هكذا يقود التحليل العلمي إلى اعتبار سورة التوبة الأنموذج الأمثل عن تفسير الوحي تفسيراً تاريخياً، ومن ثم الكشف عن ظرف انبثاقه باعتبار التاريخ هو شرط الوجود الإنساني إذ تبين سورة التوبة وبكل وضوح التشكل التاريخي والاجتماعي المؤسساتي للمجتمع الإسلامي الذي انبثق في القرن السابع

³⁶. أركان: القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الديني، ص 34.

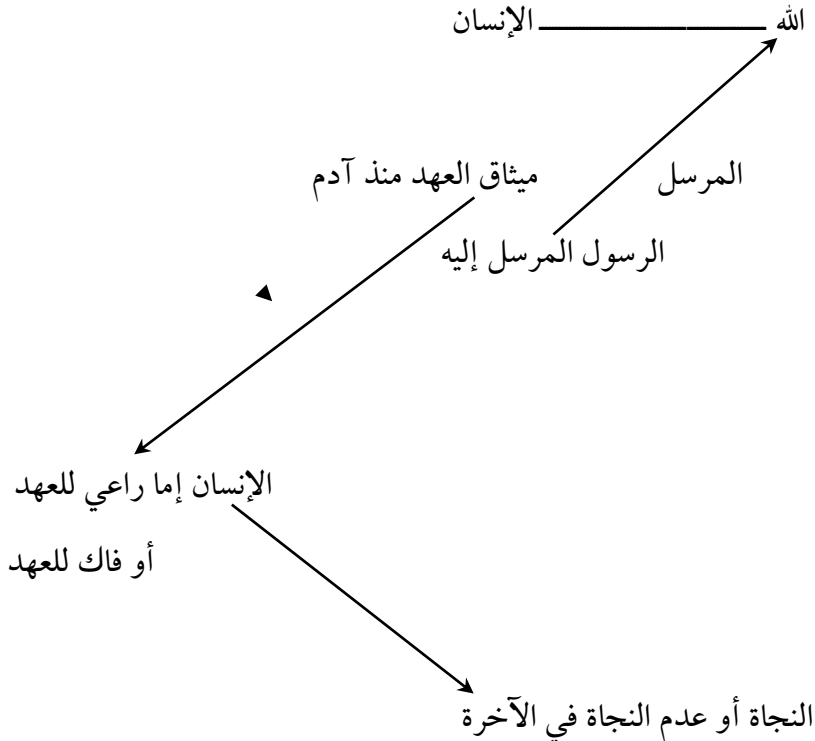
³⁷ - المصدر نفسه، ص 43.

الميلادي، وسيوضح طابع الخطاب المستخدم داخل هذه السورة الجدلية الفاعلة للمثلث الأنثروبولوجي العنف و الحقيقة و التقديس. بهذا تعد سورة التوبة أنموذج التعبير عن خلاصة التشكلات الاجتماعية التي صاحبت المتغيرات الظرفية التي واكبت إنشاء المجتمع الإسلامي الجديد، إنها تمكن لنفسها وجوداً رمزياً أسطورياً تقوم وراءه علامة محسوسة لمجتمع عربي عاش في تلك الفترة.

يريد أركون أن يفسح المجال للنش في جذور العنف المتجلي في سورة التوبة، وهو العنف الذي يؤول في أسسه، إلى ذلك الشعور بالمقدس الذي تمتلكه جماعة بشرية في سبيل الدفاع عن الحق المسوغ، من قبل سلطة لا تناقش وهي هنا في سورة التوبة هي الله، فانتهاك الحق من قبل جماعة مخالفة أدى إلى نشوب صراع مما يستوجب الحرب ضد هذه الجماعة بما أنها تعارض التأسيس المؤسساتي للجماعة الجديدة لكل مخالف انتهك هذا الحق، ويواصل أركون البحث في المشروع التاريخية لاستخدام العنف في سورة التوبة، فإذا مسألة العرض، وهي حركية أنثروبولوجية في المجتمع العربي قبل الإسلام تدور في فضاء المخيال الجماعي للجماعة الإسلامية وتحركها للدفاع عن الحق الجديد، إنه رباط اجتماعي مسوغ للعنف في هذا المجتمع، وهنا يفعل أركون آلية التفسير الأنثروبولوجي ليبين كيف يعود النص القرآني إلى البنى العقلية والمخيلية للمجتمع العربي في القرن السابع الميلادي، وأن فهم القرآن لن يكون إلا بالكشف عن هذه البنى و تتبع حركيتها في نسج خيوطه. تبدو الغاية من تطبيق المنهجية المعاصرة على سورة التوبة، ذات رهان معاصر في فهم التصورات الأيديولوجية التي تحرك بعض القوى السياسية اليوم، إذ هي سورة الدعوة للجهاد، وكذا التمهيد الكلي بين الفئات، الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون وفي هذه السورة يعرض أركون التحولات الدلالية والسيمائية والتحميل المفرط لها من قبل الفاعلين التاريخيين، بحيث يكون هؤلاء أمام تحويل أيديولوجي يستمد الشرعية من السيادة العليا، وهو الله ومن ثم إسباغ الشرعية على أفعال تاريخية، في كل زمان ومكان، و سيستمر أركون في بيان هذه الدلالات ليكون مفهوم التوبة في حد ذاته هو العودة إلى رعاية ميثاق الله مع الإنسان، ذلك أن هذا الميثاق لن

يكون إلا برضا الله، ولكن على الأرض هناك الجماعة الإسلامية، إذ قد نشأت بين المؤمنين عصبية تضامنية يكون أساسها رعاية عهد الله مع الإنسان و النتيجة هي النجاة في الآخرة وهو الخط المشترك بين كل كتب الوحي. ثم يستجمع أركان آليات الدرس الألسني مبينا شبكات التواصل الضمائي بين التراتب الخطابي داخل سورة التوبة أي بين الله و الرسول و المؤمنين، إنه الخطاب الذي يجد جدواه في التواصل بين أنا الله، التي تتجلى في فعل الرسول ثم المستمعين لهذا الخطاب، والذين يتماهى هذا الخطاب لديهم مع فكرة النجاة الأبدية، هي الشبكة التي تبين عملية الوصل والفصل الكلامية، وهي أيضا تبين آليات تحرك المعنى داخل الخطاب، وتوسعه من حيث شموله للذات في مسألة الاعتقاد ثم شموله لفئات تاريخية التي تتدرج شيئا فشيئا، ولكنها ستمثل وتجدد ميثاق العهد بين الإنسان والله عبر المنظومة العقدية والتشريعية والأخلاقية و الشعائرية التي يتضمنها التأسيس الدلالي لهذا النص، وهو ما يمكن أن يعبر عنه المخطط البياني التالي:

العلاقات



إن هذا المخطط يبين التحولات التي يتدرج عبرها الخطاب ولكنه في نهاية الأمر يؤيد سلطة السيادة العليا، بحيث سينخرط هؤلاء الذين وجه إليهم الخطاب في تحويل الوقائع التاريخية نحو اللحظة الأنا الأولى، التي وجهت الخطاب وهي هنا الله ((إن هذه العملية المتمثلة بإضفاء السمة الإطلاقية على الغائية المثلى سوف تشهد انحرافاً إيديولوجياً سرياً أو خفياً عندما تُنقل الوظائف المضطلع بها نحوياً، وسيميائياً وتاريخياً من قبل العاملين المدعويين: الله ورسوله، إلى الوسطاء البشريين ويضطلعون بها فعلاً))³⁸.

وهكذا يخلص أركون إلى أن التأسيس المنهجي المعاصر يكشف إلى حد بعيد عن تاريخية القرآن ((إن وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة كما أشرت إلى ذلك في مكان آخر. لماذا؟ لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين المنهجيات التحليلية وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نغزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشككة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي))³⁹، ومثل هذا الكشف يعني أن القرآن نص مفتوح يحتمل المعاني وهو ما يؤكد التحليل الأركيولوجي والمنهجية الألسنية.

ثالثاً - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني تبدو المهمة الأركونية شاقة ومضنية، ذلك أنها ولجت إلى منطقة اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه داخل الفضاء المعرفي الإسلامي المعاصر، هذا الفضاء الذي يشتغل داخل منظومات وثوقية تحركها قوى ضخمة، تفرض على المخيال الإسلامي التصور الموروث من القرون الوسطى، بحيث تشظى الإسلام إلى مجموع من المماحكات والتأويلات، التي تمكنت منها العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، ومن ثم لبس التحولات الجدالية العقيمة والتي زادت

³⁸. المصدر السابق، ص 71.

³⁹. أركون: القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الديني، ص 70.

في التآجج السياسي داخل زمان العولمة، إذ يبدو إن القوى المهيمنة في العالم قد أدركت هذه الحقيقة فراحت تذكى الاختلافات بين الفئات المسلمة، لتكون هذه التذكية لصالح الهيمنة على العالم العربي والإسلامي، ومن هذا الباب يكون تأسيس تاريخ آخر للعقل الإسلامي ضرورة ملحة في بناء فضاء عقلي قادر على بناء الذات، بناء عقلايا يستوفي آليات الممارسة العلمية والسياسية الراهنة هنا يبدو مشروع تحليل الخطاب الديني من الراهنية بحيث ينه العقل الإسلامي المعاصر على المزالق التي وقع فيها ومن ثم يفسر التخبط المرجعي و العقيم الذي يقع فيه، ذلك أنه لايزال يتحرك داخل فضاء علمي قرسطاوي يبدو في اللغة والآليات.

يحصّر أركون غرضه في إنشاء تحليل للخطاب الديني ينأى بنفسه عن الممارسات الأرتوذكسية، التي عامل بها العقل الإسلامي تراثه الديني و مازال فبالنسبة لأركون الدخول في فهم القرآن لن يكون عبر التفسير اللغوي الذي جيش منظومة تاريخية منجزة لغاية تشريعية مسوغة للسلطة السياسية، بل ينطلق من النظر العلمي الدقيق للقرآن باعتباره نصا ذا سلطة ضخمة على العقل الإسلامي من هنا يؤكد أركون على أن القراءة اللاهوتية التفسيرية لا يمكن إجراؤها إلا بعدما يؤدي العقل القراءة التاريخية - الأرتوبولوجية، و القراءة الألسنية - السميائية⁴⁰ ((بمعنى آخر فإن نقد العقل الإسلامي بالطريقة التي اقترحها يفترض دراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية على ضوء علم الألسنيات و الأرتوبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة))⁴¹.

تأتي الجدوى من وضع قواعد علمية لتحليل الخطاب الديني عند أركون في الكشف عن نسقته التأويلية، هو الأمر الذي يحين القضايا الدينية، خاصة أن هذه القضايا تتميز بأنها الفضاء الذي يفكر داخله المسلم المعاصر، و يكرسه في بناء الواقع و بالنسبة للنقد الأركوني، فإن التاريخية تهدم الفهم المطلق للنص و تجعله مستجيبا لراهنته المباشرة،

⁴⁰ - المصدر نفسه، ص 39.

⁴¹ . أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 30.

التي تخلو من ثم من كل تضمين أيديولوجي وتحميل يخضع للعبة إرادات القوى المهيمنة، ولذلك يؤكد أركون أثناء تأسيسه لتحليل علمي عقلاني للخطاب الديني على مسألة قاعدية، وهي العلاقة بين الوحي والتاريخ والحقيقة؛ فهذه العلاقة تجلي الصلة الجدلية بين التصورات التي جمعها المخيال الإسلامي عبر تاريخه الطويل محولا إياها إلى حقائق مطلقة، تنأى عن كل نقاش يفتح العقل المستنير.

هكذا يتضمن تحليل الخطاب الديني الميزة العلمية، ولكنه يكتسي القدرة الفائقة على تحرير العقل من التضمين الأيديولوجي الذي تفعله التراثات الإنسانية في علاقتها بالنص الأصل، بما أنها تمكنت من الاستحواذ عليه بسبب التحول المتواصل لقوى الهيمنة على تأويله واستخدامه لصالح لعبة القوى.

رابعا - أركيولوجيا تحليل الخطاب الديني عن محمد أركون: من الجلي أن المرجعية الأركونية تعود في أسسها النظرية و تطبيقاتها المنهجية إلى تاريخية العقل الغربي، وهي تاريخية تأسست وفق جدلية من الصراع بين الكنيسة والعقل الحر الناهض في زمنية الأنسنة النهضوية، ثم أن تأسيس المبادرة الأولى لقراءة النص المقدس في أوروبا كانت جراء الصدمة العنيفة بين الحقائق العلمية المنبثقة آنذاك من جهة، والتصور الكنسي لميتافيزيقا الطبيعة، التي بدت على يد ثلة من علماء النهضة جازمة ولا يمكن ردها أمام إرهاب الكنيسة.

لقد أدى الاعتقاد بسيادة خاصة واحدة على الفكر الإنساني في العصور الوسطى إلى انزلاق غريب للزمان الغربي المسيحي على الزمان الإسلامي الذي بدا مغايرا كل المغايرة، بل هو سياق مجاوز حول العقل المسيحي عندما احتك به نحو المساءلة الحرة، وهو ما يقر به أركون عندما يعترف بالدور الذي أداه ابن رشد في أوروبا اللاتينية⁴². و الحق أن مثل هذه الزحزحة التاريخية للزمان الإسلامي نحو الزمان الغربي تعود في أساسها إلى جدلية السلطة والمعرفة، وإلى إرادة السيطرة التي تجليها المركزية الأوروبية في تأريخها لمسار

⁴². أركون: هل هناك فكر إسلامي معاصر؟ ص VII.

العقل الإنساني، وعلى الرغم من اليقظة العلمية والتحليل المعرفي الدقيق فإن أركون يقع في حبال المركزية الغربية حينما يزحزح الزمن الإسلامي نحو الزمن المسيحي الغربي، ولا يريد النباش في المدى الأركيولوجي للمناهج الغربية التي يصفها أركون بأنها علمية حتى نتصور أنها علمية بالقدر نفسه التي تتصف بها علوم المادة.

لا ريب أن نقد العقل الإسلامي الكلاسيكي ونقد العقل الإسلامي المعاصر يعد من أوليات المسؤولية التاريخية التي تقع على هذا العقل، غير أن السبيل نحو هذا النقد لن يؤسس الفكر الفعال والمنتج، بواسطة التصورات النظرية والمنهجية التي هي تصورات غير بريئة من تاريخية أخرى، نمت أيضا باعتبار جدلية تاريخية بين السلطة والمعرفة، ووفق مخيال اجتماعي وسيكولوجي تاريخي غربي وجهته نزعة التحرر من وهم العقل الديني المسيحي الذي تهافت أمام التصور العلمي وحقائقه الجازمة، ولعل في نقد نتشه للمسيحية ما يعلن عن خلاصة مركزة لوعي الحدائثة بتهافت التصور الديني المسيحي الذي يساوي بين الإلهية والإنسانية⁴³.

ينطلق تحليل الخطاب الديني كما هو ممارس عند أركون من مقدمات استأنس بها وسلم بها، أولها الاعتقاد بوحدة الأديان السماوية، وهي الوحدة التي تعني إخراج هذه الديانات من سياقاتها التاريخية ودلالاتها الثقافية وجدلية السلطة والمعرفة، ويبدو أن الأركونية تقع في حال من المناقضة لا يمكن إخفاؤه وهو القول بالتاريخية وممارسة اللاتاريخية في واقع التطبيق المرجعي والمنهجي، وهو الأمر الذي أدى بأركون - وفي مضمار التدليل على الصفة التاريخية للنص - إلى زحزحة التصور الإلهي للمسيح نحو القرآن الكريم، فالمسيح حسب التصور الإنجيلي هو إله يمشي على الأرض، وكذلك القرآن هو كلام الله المجسد⁴⁴. وهو ما دفع أركون إلى إثارة كتابة المصحف الذي بدا

⁴³ - نتشه: هذا الإنسان، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 2005.

ص 62.

⁴⁴ - أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 23-24.

في تحليله إبراز اللامفكر فيه، وهو ما يعني وجود مصاحف أخرى وقراءات أخرى⁴⁵، مما يؤدي إلى تصور موحد مع التصور المسيحي الذي يقوم على تعدد نصوص الإنجيل.

و عموماً فإن أركون يقر بتاريخية الوحي، حتى يشعر بأنه يناهز كليا عن اعتبار الصفة الإلهية لهذا الوحي، وتبدو مثل هذه المصادرة و النتيجة في الفكر الأركوني صيرورة لتمرسه على المرجعيات الغربية ومعتقداتها وتضلعه في التعليم العلماني الفرنسي وهو ما يصرح به علنا⁴⁶، فالكتب المقدسة في التاريخ الغربي تتميز بالتعدد القصصي و بالتناقض في تحليلاتها، الأمر الذي عين حيرة العقل أمام معقولية هذه النصوص. أما القرآن فهو كتاب واحد و لغة معجزة و عقلانية اعتبارية تحمل الذات الإنسانية في مدارج التعقل الاعتباري الذي يقود مباشرة إلى التحقق بالأخلاقية، و يجب التذكير بأن الصفة الأمية للرسول تزيد من معقولية النص القرآني، فالرسول كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ بمعنى أن القرآن كتاب يتجاوز حدود الأمية و ينزع نحو آفاق عقديّة و أخلاقية و تشريعية.

وإذ يضع أركون الأديان السماوية الثلاث في حالة أفقية، ووفق مرجعية تاريخية مؤسسة على تصور واحد للوحي، دون اعتبار الخصوصية فإنه يناهز عن علم الأديان المقارن وهو العلم الذي يعتني بالتميز و الخصوصية، ثم أن أركون لم يعتن بالتدرج النقدي القائم بين التوراة و الإنجيل و القرآن. وهنا يوحد أركون بين تاريخية النص المسيحي و تاريخية النص الإسلامي و يجعلهما في وحدة واحدة⁴⁷ غير أن المنهجية العلمية تطالب بتفحص الجزئيات و اختبار السياقات و الدلالات فيبدو للوهلة الأولى حينئذ الاختلاف الكبير بين الإنجيل و القرآن.

يقول أركون عن الغاية من الإسلاميات التطبيقية ((إنها تريد أن تستبدل بالتراث

⁴⁵. أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 60.

⁴⁶. أركون: العلمنة و الدين. الإسلام و المسيحية و الغرب، ص. 09.

⁴⁷. أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 55.

الافتخاري والهجومى الطويل الذي ميز الإسلام عن الديانات الأخرى))⁴⁸، لكن تاريخ الصراع بين الإسلام و المسيحية واليهودية، هو تاريخ بينه القرآن الكريم وخصه بالتميز التحليلي، وهو الصراع الذي يعود أصلاً إلى التصحيح العقدي والسؤال النقدي للبداهات الإيمانية التي تنطلق منها الديانات السماوية التي كانت حاضرة مع الإسلام، غير أن القرآن يركز على الحوار ووحدة التجربة الإيمانية الواحدة⁴⁹، مع اعتبار لوحدة الوجود الأنطولوجي الإنساني في علاقته بالإله وهو واضح في التجربة الإبراهيمية التي تعد وحدة واحدة بين الأديان السماوية الثلاث حيث يبدو إبراهيم عليه السلام إنسانية متميزة بالفطرة السليمة والعقلانية الاعتبارية والأخلاقية التي تميز الإنسانية عن البهيمية.⁵⁰

تأسس المرجعية الأركونية من الفصل بين النظر والعمل، إذ تبدو جدارة القرآن الكريم في حالة الممارسة الأخلاقية، ومن ثم القيام بمقارنة مفيدة لجدلية المفسدة والمصلحة على مستوى الممارسة الفعلية، وهنا لن يكون القرآن تصوراً أيديولوجياً وإنما تكون فعاليته في تقديم البعد الأنطولوجي والأخلاقي للإنسان.

لا يناقش أركان دعاوي المنهجية للعقل الغربي، إنما ينطلق مباشرة لتطبيقها دون مخاطرة المساءلة الأركولوجية التي تعني أن العلوم الإنسانية التي تطورت ونمت في الغرب، وكذا تنتمي إلى فلسفة و مرجعية نقدية خاصة بالحقل الدلالي للتاريخ الغربي،

⁴⁸ - المصدر نفسه، ص 56.

⁴⁹ . في هذا الصدد تبين الآيات القرآنية التي تصف شخصية إبراهيم عليه السلام الشخصية العقلية للإنسان الفطري في بحثه عن التبرير الأنطولوجي للذات البشرية والجدوى من وجودها، وهنا يُفعلُ العقل الاعتباري آلياته ليصل إلى وجود التبرير المعقول لهذا الحضور الأنطولوجي للإنسان، وهو ما قدمته سورة البقرة بأسلوب استقرائي بين، من الذهاب في استقراء الآيات الكونية إلى حد الوصول إلى إدراك العلة الأولى للكون، ثم أن شخصية إبراهيم شخصية أخلاقية تلتزم بالقلب السليم، وهو القلب الذي يعني المعقولة الأخلاقية التي انطلقت من النتائج التي توصلت إليه انطلاقاً من العقل الاعتباري، هنا تبين العقلانية القرآنية التأسيس الإنساني لفهم الكون والعمل بمقتضى هذا الفهم.

⁵⁰ - الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط 1987، ص 2، ص 89.

ففي حالة تطبيق مسألة التاريخية على البناء المعرفي لهذه المناهج، يبدو أنها قد تأسست عبر التراكم المعرفي و النقدي الذي استحدثه العقل الحديث، وهو عقل تميز أولاً بالثورة على المؤسسة الدينية وعلى الخطاب الديني الإنجيلي الذي تميز باللاعقلانية المفرطة.

ثم أن في استخبار المقاربة الاجتهادية الأركونية نميز لحظتين؛ لحظة المرجعية التي انطلقت مباشرة من وجود أنطولوجي ثقافي غربي هو موت الإله وموت الإنسان وهما عتبان تاريختان تميزان مسار الوعي الغربي منذ النهضة. أما عن اللحظة المنهجية فنجد ذلك المزيج من المنهجيات التي جمعت بين روح الحداثة و ما بعد الحداثة وهي في خلاصة الأمر تبقى عند أركون مجرد آليات تشكيكية تفكيكية لا ترقى البتة إلى ذلك المستوى الذي ينهض به إلى الفاعلية الفكرية و من ثم تأسيس تاريخ آخر للعقل الإسلامي.

ولعل تخبط المنهجية الأركونية تبرز في التلمس الذي يقيمه أركون بين تعددية للمنهج تجمل التصورات المختلفة التي تبقى بلا نسقية بحيث لا يمكن البتة تأسيس المنهج الذي يعلمنا كيفية التصور الصحيح لأوليات النص، ثم أن أركون يدين العقل الإسلامي الذي يقارب النص كالعقل الأشعري والسلفي، وهي عقول بشرية تميزت بالاجتهاد ولكنها بعد ذلك و بالنظر إلى جدلية السلطة والمعرفة تحولت إلى أطر مجمدة و أنساق قبلية و لا ريب أن أركون عندما يدفع العقل الإسلامي الراهن إلى السؤال عن حقه في إجتهد آخر يقاربه من النص قد وضع القدم على عتبة ضرورية و لازمة لكن تبقى الخصوصية التي يتميز بها النص ذات أوليات منهجية أساسها المقاربة العلمية الحذرة.

- إستهلال النهاية - قراءة أخرى للقرآن ... إلى أين؟

تعتبر الأركونية لحظة للقطيعة مع الأساليب المدرسية والدوغمائية للتعامل مع الفكر الإسلامي، و تاريخه الطويل ومخزونه اللاشعوري الذي يحرك الفعل الإسلامي في الواقع عبر مخيال يبدو أنه تجهز بآليات التفكير القروسطاوية. وهي لحظة لاقت من العنت والرد

العنيف على التطلعات التي تطمح إلى تحقيقها، خاصة أنها ارتبطت بالدعوة إلى العلمانية في الزمان الذي كثرت فيه التأويلات والأدلجة المحيطة بكل قراءة للنص الأصل، كما أنها عملت عبر أسلوبها الحفري على تعرية الأغراض السياسية للدول الوطنية في العالم العربي، واستخداماتها البراغمية للإسلام بوجه عام حيث تبدو الحقائق متناثرة بين العقول المتميزة في الفهم الأثودوكسي للقرآن، ليكون الإسلام هو في الحقيقة إسلامات وله من الاستخدامات السياسية والأيدولوجية، ما يمكن من الانخراط المتواصل للنزعات السياسية في استغلال النص الأصل للأغراض الخاصة و الشعبية.

ليتم تبيين الجدوى التي يحصلها الفكر الأركوني لا بد من السؤال عن مشروعيتين لهذا الفكر:

المشروعية الأولى: وتساءل عن الجدوى من القراءة التفكيكية لكل نص مؤسس بحجم القرآن الكريم، وهو الذي يحدد كل أنطولوجي تاريخي بأبعاده الشمولية لتاريخ الذات و تطلعها في المستقبل.

المشروعية الثانية: فتحدد في التصور المنهجي الذي حاول تطبيقه أركون على النص القرآني، ذلك أن المنهج خاصة في العلوم الإنسانية آلية غير بريئة من الأبعاد النظرية، فتطبيق المنهاج الهرمنيوطيقي في الكشف عن آليات فهم التوراة والإنجيل منذ قرون يؤول في مجمله إلى تاريخية هي التاريخية الغربية والتي تميزت بالصراع العنيف مع الكنيسة، لذلك تطالب الموضوعية العلمية ضرورة جدوى التصور التاريخي في تأسيس المنهج، والحق أن أركون يعترف بهذا الانزياح المنهجي من السياق الغربي إلى السياق العربي الإسلامي ولكنه لا يساءل عن نجاعة هذا الانزياح و جدواه حينما يبادر إلى الحفر و التفكيك.

لابد من الاعتراف بأن الأركونية لحظة ضرورية في المسار المتردي والمؤدلج للإسلام اليوم، وهو سيعني الصدمة أولاً، لكنه سيعني أيضاً فتوحاً أخرى للعقل الإسلامي، غير أن السير في عملية الحفر والتفكيك لابد أن تكون بحذر شديد ذلك أن الخطاب الديني يبدو ضرورياً على المستوى الإنساني كضرورات أخرى أكثر حيوية، وهو ما تنبه

إليه الوعي الغربي بعدما تم تعميم حال العدمية، حيث بدت صحاريها جافة ومقلقة بعثت علة القلق و الغثيان واللاجدوى في شخصية الإنسان الذي سقط في هوة عميقة من السؤال الأنطولوجي إذ لم يستطع العلم بتقريراته الاستدلالية من إقناع الإنسان حول سؤال المصير وهو أيضا سؤال يرقد في قرارة النفس البشرية.

إن النقد الأركوني يطمح في نهاية الأمر إلى انجاز العلمنة ذلك أن العيش داخل الأطر المغلقة، يبدو بالنسبة لما توصل إليه العقل اليوم عملا غير مجدي، ومفارقة بين الوجود المثالي وواقع الحال، إذ تعلمنا مكتسبات الحداثة أنه لا يمكن أن نحيا الحداثة المادية ونكرس العقلية القروسطوية، ولذلك يكون نقد الخطاب الديني عند أركون هو إحداث الموازنة بين العقل و الحداثة التي يحيها المسلم على صعيد الوجود المادي.

دفاعاً عن التجربة الدينية

شلايرماخر*

توطئة المترجم:

هذا هو الخطاب الأول من كتاب الفيلسوف الألماني شلايرماخر، الذي ألفه العام 1799 تحت عنوان: "عن الدين: حوارات مع محترقيه من المثقفين"¹. يعد هذا الكتاب من الأعمال الكلاسيكية المهمة في اللاهوت، ويتشكل من خمسة خطابات، جعلها شلايرماخر محصورة بإعادة هيبه الدين وكرامته، بوصفه نظاماً فكرياً وأخلاقياً ليس محصوراً بعامة الناس وإنما هو لكل المجتمع، وأوله طبقة المتعلمين والنخب والثقافية. أما إشكالية ترجمة هذا الكتاب المراد تقديمه على فصول، فتنبع من نزوعه الى ما يقتضيه الخطاب الممفصل والمباشر من قضايا أسلوبية يفرضها الفعل الكلامي، وما له من سمات تكوينية تجعله مرتبطاً بانفعال التلطف، فيكون أحياناً أمراً وأحياناً نهياً وأحياناً وعداً ووعداً، وسوى ذلك مما قد يتعامل مع اللغة بهدف التوجه نحو المتلقي مباشرة، بقصد نيل رضاه ودفعه لغاية مرغوب فيها. وتبعاً لهذه السمات تصبح مهمة الترجمة خطيرة، لأنها قد تدخل في شيء من الإلتباس والغموض، وهي تحاول جعل الخطاب الملفوظ الشفهي المحايث رسالة مكتوبة ذات وحدة متماسكة منهجياً.

الخطاب الأول: دفاعاً عن التجربة الدينية

ربما يكون من غير المتوقع على الإطلاق، ويحقّ لكم أن تتعجبوا من ذلك، أن يتفاعل

* - ترجمه من الألمانية للعربية: أسامة الشحمانى. عنوان الكتاب باللغة الألمانية:

¹ - Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Friedrich Schleiermacher.

أحدٌ من أصحاب الأنا المتعالية على النزعة التقليدية في الفكر، المأخوذون بوميض موضحة العصر ومساراته العقلانية، فيبدي حسن الإصغاء لموضوع مهمملٍ ومحتقرٍ بالنسبة له. ولا بد لي أن أعترف هنا، باستحالة التنبؤ بشيء من خاتمة محمودة يمكن أن تتكلل بها جهودي في الدعوة للحديث عن تأمل العلة الغائية للوجود الفعلي للدين، إذا ما شاطرتم رأيي فيها، فضلاً عن قيمة الدين كما أراه وأتحمس له، ولذا فلست بانتظار أن أحظى باستحسانكم أو تصفيقكم . على أقل تقدير..

لم يستقطب اشتراط فهم الدين في العصور القديمة اهتمام جميع الناس، ولم يدرك صدق التجربة الدينية سوى نزر يسير منهم، فيما تشاغل الأعم الأغلب منهم بمتاهة ما تبدى من قشوره وتهافتوا عن طيب خاطر في سراج إرثٍ من المعتقدات على اختلاف سياقاتها وتعدد مناحيها التي قد تنطوي على جاذبية لا تنكر. إمّا عن مظاهر فاعلية الدين ومساحته في حياة المثقفين فيمكن القول أنّها ما فتئت تمتاز ببعدها وبشكل لافت عن كلّ ما يجسد توجيه قدراتهم نحو علاقة تتسم بشيء من التخلي عن الوعي المتعالي وعدم إغفال الارتداد والتموقع لفهم الذات. أنا على يقين أنّكم أيّها المثقفون لستم على علم بكيفية التعامل مع اللحظة العفوية المباغثة القاضية بتمجيد الإله، في حضرة صمت مقدّس سيواجهكم حتماً إذا ما زرتم معبداً مهجوراً، كما وأعلم أن لا يمكن لمنازلكم العامرة أن تضمّ بين جوانبها ما يفوق في قدسيته وعظمته بالنسبة لذخائركم العقلية خطب الفلاسفة، وأناشيد الشعراء، ويحلو لي القول إنّكم تعتقدون بمقولات الإنسانية والاعتزاز بالهوية والفنون والعلوم، بوصفها قاعدة أو دعامة لانبثاق ما يحيط بأدق المكونات المعرفية وأكثرها تعقيداً، وتظنون أنّ نسائجكم العقلية تحوز على كلّ ما لهذه الأنساق من خلفيات، أمّا الحياة الأخرى وكيونتها الأبدية المقدسة، وماهيّتها المندرج وجودها في الأوعية والأنشطة الأكثر صدقاً من هذا العالم، فلم يتبق لها شيء في نفوسكم، وما عادت مشاعركم بقادرة على التناغم معها. لقد نجحتم في جعل الحياة الدنيوية متعالية عابرة للحظة التاريخية، غنية جداً ومتنوعة، إلى درجة قوّضت لديكم الحاجة للانخراط في محايشة الخلود، وما أن تمكنتم من خلق الكون الخاص بكم والسياق المعياري الحامل لتجليات ثقافة عصركم حتى تكبرتم، ولم يعد يشغلكم التفكير بالقوة الروحية ومركزيّتها

الحيوية، وبالخالق الذي خلقكم. هناك مشكلة ذات خصوصية عالية، وهي أنكم متوافقون على أن لا إغراء جديداً يذكر في تقصّي متون الدين، ولا شيء أكثر إقناعاً يمكن أن يقال في مناقشة ما تنطوي عليه بؤرة الدين ونواته الأولية، لأنه سؤالٌ حاسمٌ للغاية استرعى الانتباه منذ زمنٍ سحيق، وتمَّ حرثه ومعالجته من كل الجوانب بما فيه الكفاية، من قبل الفلاسفة والأنبياء، والكهنة والمتهكمين. وثمة مؤشرات عديدة على كونكم تفضّلون أو تستحسنون على أقل تقدير - ولا أحد منكم يستطيع إنكار ذلك - سماع شيء عن أولئك المتهكمين الساخرين من الدين، المستخفّين بكل أشكال الثقة بالخبرات والمعارف الدينية، أكثر من الإصغاء لسواهم ممن يؤثرون الاستدلال على مكانة الحياة على ما تتيحه رقعة المعابد المقدسة، ولا يمكنهم العيش من دون الانشداد لما يكسبهم أنماطاً جديدة من التدبر في تقديس مركزية الزهد فيها. ولكن وعلى الرغم من علمي بالبروز النسبي لتراخي موقع الدين تخترقني رغبة داخلية لا تقاوم، رغبة تهيمن عليها إرادة إلهية تدفع بي للتعَمُّق في الحديث عن الدين، كمنطلق مرجعي سابق على كل أنماط العلاقة الواعية بين الإنسان والعالم، وبناء على هذه الخلفية لا يمكنني التراجع عن دعوتي لكم في الإنصات لخطابي. لعلّه من المهم في هذا الموضع أن أتوجّه لكم بالسؤال عن المعيار الذي احتكمتم إليه في تحديد السير باتجاه الحقيقة، وتمييز قيمة الموضوعات، ثمّ وضعها على سلّم مما ابتدعتموه من أولويات، كمقدمة لتقسيم أهميّة التعرف عليها إلى "عالية أو متدنية"، بناء على منطق ومنحى ينحرف عن ملكة الإنسان في الرؤية والتفكّر؟ ثمّ بنيتم الوجود المتعيّن لحياتكم، وأدوات إنتاج معارفكم العقلية، فضلاً عن حالات الاكتراث بالعلوم على هذا الأساس؟ ألم يراودكم الخجل من أكواخ الفلاحين البسطاء، وورش عمل الفنانين المغمورين، وأنتم تستمدون شرط وجود الأشياء بلغة متعالية تشطرها إلى "عالية أو متدنية"، على سلّم لا يفتأ ينأى بها عن النفاذ الى الطبيعة، ويدفعها نحو أكوان أخرى؟ إنكم تتعاطون مع اللحظة المعرفية والإيمان بالأفكار الدينية من منطلق كونها مشبوهة تثير الريبة، حتى لو تعلق الأمر بالمواهب والعبقريات الإنسانية المعترف بتميزها رسمياً من قبل الدولة، وشعبياً من سائر الناس! لاشك أنكم لستم بقادرين على دحض هذه المواهب، وعلى إثبات كون أصحابها لديهم مرجعيات أخرى أكثر رفعة من النظام العظيم

للألوهية والعقل. لقد فاتكم إنَّ محاولة زحزحة الإحساسات والتجارب الدينية عما تحتله من مواقع فكرية واجتماعية في حقل الوجود الإنساني أمرٌ غير مسوَّغ ومحض ازدراء رخيص. ولعلي لا أجد ضيراً في أن أعترف أمامكم بأنني أنا أيضاً من حاملي ثقافة هذا العصر المنشدين لمنطقه المثالي، القابع وراء ما أنتجه من نصوص، وقد أجرؤ هنا على المخاطرة بوضع منظومة كبيرة من الأجهزة المفاهيمية والتعاليم العقلية تحت مسمى من المسميات، إذا أصبحتم خارج الجمهور الكوني للدين، واستمتعتم لما أقدمه من طابع خلّاق للدين بما لا يتفادى سوء الفهم. ما أقوله هنا هو على أيّة حال اعتراف طوعي، لا ينبغي للعتي أن تخونني فيه، ولا تحيدني عنه كلمات الثناء التي قالها زملائي، إنّه حدس واستشفاف وفهمٌ خارجٌ تماماً عن دائرة اهتمامكم، ولا يقترب إلا قليلاً مما تحبون مشاهدته أو سماعه. أنا لا أوافق، على معظم الدعوات التي يجنحُ روادها لتكريس ابتذال الدين، وتدهوره وأفوله، وفي حدود ما أعلم من مسلمات لم يمر عصر من العصور كان حال الدين فيه أفضل مما هو عليه في العصر الحاضر. ولست متحمساً للتعامل مع النمط القديم من المتدينين، وسواهم من السطحيين المتباكين، ممن لا يعبؤون بالوشائج الروحية ويريدون للعويل على أنقاض جدران صهيون اليهود وأركانه القوطية أن يرتفع مرة أخرى. أدرك أنني وفي معظم ما يربض في نسيج هذا الخطاب لا بد أن أكون موضوعياً منكراً لمواقفي وقناعاتي الفكرية، ولكن لماذا لا يجب عليّ أن أقرّ بالاختيار الحيوي الأصيل لنشاطي الذهني لوجهات نظري وتصوراتي، كما هي كغيرها من السلوكيات والممارسات الاعتبارية الأخرى؟

إنّ قوالب الأحكام المسبقة المراد لها أن تلحق بمواقفنا، لا ينبغي لها أن تمنعنا أو تحجمنا، والمحتوى المقدس المتموضع في فحوى الدين وحدوده، بكل ما له من مضامين إشكالية لا يجب أن يقع بيننا وبين ما نريد التصريح به. إنني كإنسان عادي أحدثكم عن الأسرار المقدسة والشيع الغامضة للبشرية، من وجهة نظري، عن منطوق يكشف ذلك المتواري الذي أغراني للبحث عنه عندما كنت في عنفوان الشباب، عن تلك التجربة الباطنية والقوة الكامنة في أعماقي، التي تشعرني بوجودي منذ أن بدأت بتحسس مفاصل الحياة وقيمة الفكر، عمّا سيبقى مقامه هو الأعلى في داخلي إلى الأبد، على

اختلاف طرائق تبدل الزمن وعوامل حراك الإنسانية. إنَّ حديثي في هذا المقام لم ينبعث من قرارات عقلانية، ولا ينبع من شعور بالأمل أو الخوف، إلاَّ إنَّه مع ذلك غالباً ما يحيط بالظواهر ويمنح الأشياء نسقاً نسبياً متوخياً ما قد يؤول إليه من غرض عقلي نهائي، وهو حديث لم يتخذ المكاشفة المعتبرة لكيان الإنسان منهجاً، بناءً على سبب اعتباطي أو عرضي، إنَّه ضرورة داخلية تفرضها عليّ طبيعتي بشكل لا يقاوم، بل إنَّه تسخيرٌ إلهي يمكنني عبره أن أحدد مكاني في هذا الكون، ويجعلني المخلوق الذي هو أنا. الأمر الفاصل هنا هو إنَّه حتى لو بدا من غير اللائق ولا من المستحسن الحديث عن مقولة الدين، فإنَّ ما يدفني لقول ما يختلج في داخلي من أفكار صغيرة هو تلك الطاقة السماوية المصفورة باستبصار يتفاعل في روعي. أنتم تعرفون أن الحقيقة الربانية للوجود ملزمة بمنظومة متناسقة من قوانين ضبط التركيب الداخلي للكون غير القابل للتغيير، ولعل ما لا حدود لعظمته من بينها هو شبكة العلاقات بين نواميس الوجود وذلك التجانس والالتحام بين مظاهر القوى المتنافرة داخل كل وجود منفرد وكائن بذاته (Dasein)²، إذ تستمدُّ كلُّ فكرة صيرورتها الأبدية من تموضع صورتين ذهنتين متناقضتين، لا يمكن لإحدهما أن تقوم بمعزل عن وجود الأخرى، وكأنهما حقيقة واقعة لتوأمين لا سبيل لفصل صبغة أحدهما عن سواه. أمَّا هذا العالم المادي، الذي يشكل اختراق مناطقه الداخلية أقصى ما تطمح إليه مسيرة بحثكم من أهداف، فيبدو لأكثر المطلعين والمتفهمين من بينكم كما لو أنَّه لعبة أبدية من القوى المعارضة. إنَّ كل صيرورة هي في النهاية ليست سوى حصيلة فعل تراكمي وتشكُّل دينامي مستديم لنهج الصراع بين نقيضين متعارضين هما قدرة التجاذب والتنافر. وتكتسب الأشياء وجودها الخاص داخل هذا التشكُّل عبر انجذابها لقوتين من أقدم قوى الطبيعة، هما: النزوع نحو الوجود المستقل بذاته، والتعبير عن تجلياته

² - مصطلح يعود لهايدغر أصلاً، ويعني الوجود في العالم، أو الكائن في العالم بوصفه خاصية جوهرية للوجود، وقد اتفقت المصادر العربية على ترجمته بما يدور في هذا المعنى، ولقد وضع الباحث حسن العمراني في مقاله "سؤال الميتافيزيقا عن هايدغر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع51-52، 2012." مفردة الدازاين بترجمة انفراد بها هي "مأوى أو مستقر حقيقة الوجود الذي هو الإنسان".

الحيوية النابضة من خلال الانشداد لجرثومة الحياة. قوتان يُجمع بينهما بأسلوب فريد من نوعه، ويمسك بهما جنباً إلى جنب. وإنّي لا يساورني قلق من كون الروح، وما أن يتم زرعها في هذا العالم، حتى يتوجّب عليها الشروع بتتبع أبعاد هاتين القوتين. إنّ كلّ نفس بشرية – ما يقودنا لهذا الفهم هو رصد أفعالها المرحلية العابرة، وكذا ما تتسم به من خصوصيات داخلية تتعلق بنقاط الارتكاز الثابتة في وجودها النفسي – هي نتاج لدافعين باطنيين يقفان على الضد، يكشفُ الأول عن رغبة جامحة في الإحاطة بكل ما حولها واستخلاصه لذاتها الفردية، ثمّ التورط بامتلاكه وسحبه لجوهر وجودها، والسعي كيفما أمكن للتماهي مع أدق جزئيات الواقع واستقطاب معالمه وكوامنه. أما الدافع الثاني فيتجلّى في الجnoch للتححرر من سلطة الإرتباط بما هو خارج عن الذات، عبر إشاعة ما للذات من مواقف ورؤى ومبتنّيات هي نتاج حدوس أو تخمينات خاصة، وجعلها مركزاً معرفياً بإمكانه اختراق كلّ معطيات الوجود، والإحاطة والتبليغ عن أيّ من أبعاده اللامتناهية، دونما عناء أو كلال. من هنا أخذ الفرد لا يسعى إلا لما يجد فيه متعته، ويتجه لما يصبو لنيله من أشياء لا يجد ضيراً من الانقياد إليها، وكلما أدرك شيئاً مما يتوق إليه وجد نفسه مأخوذاً بتقصي المسالك المؤدية للحصول على اللاحق، حركة آلية أفقية تندفع نحو ما لا يستلزم مستويات وعي مرتفع نسبياً. وهو فعل يحطُّ من مفهوم اللذة لأنّ جل ما يعني صاحبه هو النمو والزيادة في نشاط هذا الشعور، متغافلاً عن قيمة الأشياء والظواهر الفردية، لأن ما يهيمه من اختراقها هو أن يجد في كلّ زمان ومكان مناسبة لممارسات تتجلى بنحو من الأنحاء بما يؤول بقوته في نهاية المطاف لأن تستفرغ داخلها، فعل يصبو لتطويع كلّ شيء نهائياً وجعله مستجيباً لرهان العقل ومنجزه وفهمه المجرّد للحرية، ولذا فإنه يسير في بحثه الدؤوب والمباشرة باتجاه لانتهائي في محاولة استيعاب مفاهيم الحرية والارتباط، السلطة والعدل، التشريع والضبط. ومثلما هو الحال بالنسبة للأشياء المادية إذ ليس هناك ما يقوم لوحده متمركزاً على قوة واحدة من القوتين المتحكمتين بطبيعة المادة، هكذا هي الأنفس أيضاً فكل واحدة لديها جزء في الوظائف والأدوار الأصلية المتدفقة عن الطبيعة العقلية. من غير الخافي أن قيام كمال العالم الفكري الذي يشيع مناخاته المثقفون يحمل على كاهله بذل كل جهد ممكن لفك كافة عرى الاتصال بين طرفي هاتين القوتين

المتعارضتين: العقل والطبيعة وما يتصل بهما من وضعيات جَوَّانية، من خلال جعل جزءٍ هنا وآخر هناك، مما لا يترك لمن يدحض ذلك غير فرصة متناهية الصغر، ليس لأنَّ المناوئ لهذا الإطار الفكري غير موجود فعلاً في واقع الجنس البشري، وإنما لأنَّ معالم الغطاء النظري الخاص بهذا الفهم يجعل الفرد بعيداً عن التفتُّق بالمعارف تخومها ومنابعها. إنَّ أولئك، الواقعين في هذه الحدود الصارمة، غالباً ما ينطوون على أنفسهم بعنف، ليشكلوا طبيعة خاصة بعزلتهم. منهم من تستحوذ عليهم حياة الشهوات فتحيطهم بكم هائل من مفردات العالم الدنيوي، التي طالما أحبَّوا اقتطاعها من سياقاتها العامة، والاندماج بها كلياً دوناً عن سواها، أما تأملهم لطبيعة التناوب الأبدي في العلاقة بين الرغبة والتمتعة فلا يخرج على الإطلاق عن مستوى التصور ذي البصمة الفردية المحدودة، ولذا تراهم مهووسين على الدوام بقضية التمرکز على الأنا، التي غالباً ما تجعل بقية البشر وجوه وجودهم مجهولاً بالنسبة لهم. وهناك غيرهم ممن لا يزال في الأطوار الأولى لنضجه، فتراه يطمح لأنَّ يحلِّق بمواقفه حول الكون بحماسة جياشة متقدمة، من دون أن يكون قادراً على تحقيق شيء أكثر واقعية وثباتاً على مستوى تفسير الحياة الداخلية للإنسان، فيظل يتأرجح بين أطراف حلقة فارغة من المثل العليا، وهكذا وبعد أن تستنزف قواه دون فائدة تذكر وتستنفد قدراته في اللاجدوى، يعود لنقطة شروعه الأولى.

كيف يمكن لكل هذه الكينونات المستقلة عن بعضها والمسافات لامتناهية البعد أن تجتمع معاً في نقطة مشتركة، ومن ذا القادر، في هذا السلم الطويل من التفاضل بين الموجودات على اختلاف أنماطها وتعدد حواملها المنسجمة وشروط العقل، أن يكون رمزاً للخلود والكمال؟ لا بد أن تكون نقطة معينة جوهرية فيما سواها عرضي، يتحقق فيها التوحد والتوازن في ربط الأجزاء في كل واحدٍ منظم وبصورة تكاد تبدو مثالية، هذه الصورة هي مما تركزون عليه جلَّ اهتمامكم لدرجة مبالغ فيها أحياناً، نقطة تتمحور داخلها وتتصارع سبل قد تقترب من الشعوذة واللعب بالمثل العليا للطبيعة البشرية، ومن النادر أن تكون نتيجة مخاض أو جهد مبذول لإتمام غاية من غايات معرفة الانسان بذاته. إنَّ كل مواقف النائين بالدين عن مجال الطبيعة، تصل عند نقطة ذات صبغة عقلانية جافة، فيكون من غير الممكن على الإطلاق تمكينهم من فك شفرة الوجود، الذي سيكون

الغرض النهائي منه بالنسبة لهم غير بعيدٍ عن خطأ كلي. المثقف المتزن هو الذي يلج أسرار ما ينخرط في النظام الكوني الأخرى، ويكشف بعينه المتقدمة المنفردة لحظة انبلاج المعنى في لب الدين، فيدرك ماهية ذاته والذات الواقعة على النقيض منها. ولكن من المتعذر وجود مثل هذا الإنسان كثيراً، لذلك يسخر الله بعض دعائم الإفهام، فيبعث بالرسول والوسطاء هنا وهناك وفي جميع الأزمنة، ومن خلالهم يربط بين الحقائق العقلية وسواها الوجودية بطريقة مثمرة، إذ يهبهم ملكة عظيمة، ويعيد طريقهم بكلمة الحق العليا التي يجعلهم يحققون من خلالها أمره ومشيتته، التي قد لا تجد من يشيدها لولا وجود هؤلاء. أنظروا لأولئك الحائزين على درجة عالية من تلك القوة الجاذبة المسيطرة على كل ما يحيط بنا من أشياء، ولهم قدرة على الإعراب عن صورتها في جوهر وجودهم، ولكنهم في الوقت ذاته يتوقون لإدراك المطلق والتنقيب في القدرة الروحية الخارقة وحمله عقلاً وروحاً في آفاق الحياة. إنهم ينهلون من هذه القوة الأبدية الخالدة وينهجون طريقاً تمكنهم من الكشف عن طابعها الدينامي في مجمل مواقفهم وتعاملاتهم، على إن هذا في كليته لا يكفي، لفهم وتعيد هذه الكتلة الخام من الأمور الدنيوية. ولذا على هؤلاء الوسطاء وضع الأشياء نصب أعينهم، للتمكن من بنائها وترتيبها في ذلك العالم الصغير الحامل لرؤاهم العقلية، بهذه الطريقة تكون سيطرتهم أكثر عقلانية، وتمعنهم أكثر اتساقاً وثباتاً وإنسانية، سيكونون أبطالاً ومشرعين، مخترعين وقاهرين لمستغلقات الطبيعة، سيكونون خلقاً ملائكياً آخر أو جنأ خيريين، بوسعهم خلق ونشر شكل نبيل من أشكال النعيم. هذا ما يثبته الوجود المجرد كرسول ربّاني، وكوسيط بين محدودية الإنسان ولانهاية الإنسانية. إنهم يكشفون للإنسان الخامل زيف وإيهام التنظيرات المثالية، التي تجزأ وجوده في جملة من الأفكار الفارغة، وينبهوه لتقاعسه عن الفعل الوحيد، الذي لا يمكن تجاهل وجوده، وما لم ينل اهتمامه حتى الآن، هو ذلك الجوهر الخارج من رحم الوعي به؛ يفسرون للإنسان صنائع الذهن البشري وسبب سوء تقديره لصوت الله، يصلحونه مع ذاته ومع وجوده على هذه الأرض ومكانه فيها. ولكن هؤلاء الوسطاء ما زالوا يفتقدون للكثير من القضايا الدنيوية والحسية المجردة، التي تعلمهم إدراك القوة الأساسية العليا للإنسانية، والتي يمكنهم عبرها أن يحيطوا بعمق ما لهم من بصائر ورؤى،

من دون صخب أو ضجيج قد يوقعهم في الإفهام خارج جوهر الدين، وبذا لا تكون لهم بغية في أي شيء آخر أو حدود تفصلهم عن ذلك الكون الفسيح الذي عثروا عليه. يهب الله من يتحرك في هذا الاتجاه القدرة على الوصول لجوهر الأشياء، وتحقيق طموحه في التوسع والعمق في الرؤيا والحساسية الإبداعية التي تمكنه من منح الوجود ما له من أبعاد خارجية وداخلية. وهكذا يكون عليه، بعد كل انطلاقة يقوم بها عقله باتجاه ذلك المطلق، أن يضع الانطباع الذي منحه إياه تلك الانطلاقة، والتعامل مع المطلق بوصفه موضوعاً قابلاً لأن يبلور البلاغ به صورة ولغة، وأن يقدم من جديد بشكل مختلف يمكن التمتع بتحوله لظاهرة مفهومة وأفق دلالي مدرك، ولا بد للوسيط أيضاً كرهاً أو طوعاً - لأنه سيفعل ذلك، حتى لو يكن هناك ما يمكن الأخبار عنه - أن يحكي للآخرين ما حدث له، كشاعر أو راءٍ، أو كخطيب أو فنان. ذلك هو الكاهن الحقيقي ذو المكانة العالية، القادر على تقريب البعيد لأولئك الذين اعتادوا على النظر في القضايا ذات البعد المحدود؛ إنه الفنان البارِع المتمكن من تمثّل المنطق السماوي الأبدي وعرضه للنظر بأسلوب يبعث في الموضوع نفحة من المتعة والثقة ويجعله مصدراً لا ينضب، ومرتكزاً تقوم عليه جل الطروحات الكبرى. إنه الواعظ الورع التواق لا يقاظ البذرة النائمة الباعثة للصورة الإنسانية الأفضل، ولا إشعال جذوة الحب للمطلق اللامتناهي، وتحويل الحياة الى شكل من أشكال التواصل معه، والتوفيق والتصالح بين أهواء أهل الأرض وإرادة السماء، والحفاظ على مركز الثقل ونقطة التوازن، والتخفيف من غلواء ما يفرضه العصر من متعلقات ثقيلة بكمية ما تشتمل عليه من موضوعات. هذا هو الكهنوت العالي، الذي يكشف عن جميع الأسرار الروحية، ويتحدث عن ملكوت الله؛ بوصفه مصدراً لكل الرؤى والنبوءات، لكل الفنون المقدسة والخطب الوعظية المتحمسة، التي تنتشر اذا ما وجدت العقل المتقبل لها، والقادر على جعلها مثمرة مجددة. ثمة رغبة تكشف عن نفسها أكثر من أي وقت مضى، تدفع لإيقاف هذا الدور الوسيط، وتسعى لأن يحصل كهنوت الإنسانية على صورة أجمل! وقد يأتي الزمان، الذي وصفته النبوءة القديمة، بزمان الفكاك من صميم التفاعل المتبادل بين الناس، إذ لا أحد سيحتاج فيه لأن يأخذ العلم من أحد، لأن الجميع سيكون ملهماً بتعاليم الله وفطرته! فإذا اتقد الشمع المقدس وعمّ ضياؤه الأمكنة، لا تكون هناك حاجة

لوهج الصلاة، لاستدعاء نزول المحجوب من بركة السماء، وإنما الحاجة لذلك الصمت اللطيف الذي يخيم على أجواء مناجات العذراء، لذلك لا يجب قطع ارتعاشة ذلك النور، وإنما الانجذاب إليه، والانصهار فيه والتماهي مع جذوته الحميمة الخفية القادرة على ضبط توازن الأشياء في كل المواقف. كل منكم سيكتسي ألق هذا الوهج ويسرّب للآخر فرصة الإشراق به، ولا يفترض لرسالة الأفكار والمشاعر المقدسة أن تنشأ إلا باكتمال أجزاء هذا الطيف الذهني الذي يوحد بين القرائن والانعكاسات المختلفة لضياء اللحظة المعرفية ثم يفصلها مرة أخرى، ليكشف عما تشتمل عليه من الميزات الفردية. ستنال الكلمة المهموسة حظها من الفهم، لأن التفسير الأكثر وضوحاً هو قراءة ناشئة عن سوء التفسير، وهي ما لا يمكن أن يفوتكم الآن. بإمكان المرء أن يتوغل في عمق ذلك المقدس وما له من ملاذات آمنة، فيما لو عرف أنّ ما يتوجب عليه أولاً هو التعامل مع المقدمات المادية المتناسقة في المعارف الواقعة في مداخل هذا المقدس. كم هو ممتع ورائع تبادل الأفكار مع الأصدقاء والمشاركين في النقاش، فيما لو قورن الأمر بالوقوف على ناصية موضوع أو ملمح سطحي من مساحة فكرية تستمد وجودها من الخواء. ولكن إلى أي مدى يظهر الآخرون متباعدين عن بعضهم في وعيهم وأساليب حياتهم، كيما يتاح لهم الآن خلق هكذا نمط من التواصل والتلقي؟ بمثل هذه الطريقة المتقشفة المتفاوتة تتوزع المعارف بين الناس، كما هو حال المعرفة بالنقاط الخفية مما يحيط بنا من فضاء عالم خارجي لامتناهٍ، تمخضت عنه كل مصادر الحياة المرنة وانتشرت في جميع الاتجاهات، وهو حيز واسع من النظام وال ضبط بمستوى لا يتصادم ولا يتقاطع فيه شيء إلا في الحدود الخارجية من مجاله، على الرغم من اكتظاظ الوجود.

اسمحوا لي أن أخلص الذات قليلاً من ذلك المجتمعي، وأتحدث عن نفسي: أنتم تعرفون ماذا يعني النقاش بالدين، إنّه من الاحترافات الواجب القيام بها مما لا يمكن الافتخار به أبداً؛ لأنه دائماً مدعاة للخضوع والتصاغر. كان الدين بالنسبة لي رحماً أمومياً حميماً، احتضنت ظلمته المقدسة سنوات شبابي، منهلاً متمكناً من الإجابة على كل ما استغلق من تساؤلات هذا العالم، وداخل كوّته تنفست روحي وعقلي، قبل أن يكتشف ما يحيط بهما من موضوعات وعلوم وخبرات. الدين نفاذ نقدي ومحضن فكري، ساعدني

عندما بدأت التدقيق في الموروث من معتقدات آبائي لتنتيقه قلبي من قمامة العصور القديمة. كان الماثل في حضوره، كلما تلاشت أمام العين الشكاكة فكرة الرب، واختفت نشوة الخلود. إنه دافعي للحياة النشطة، ومنه تعلمت أن أتعاطى مع نفسي بكل ما لها من أخطاء وفضائل، كوجود متكامل غير قابل للفصل أو التجزئة، وجود مقدس بما هو عليه. وحده الدين جعلني أكثر اقتراباً من سبر السلوك الإنساني ومفهوم الصداقة والحب. إذا ما جيء على ذكر مزايا وسمات أخرى للإنسان أكثر سعة من مجال الفهم، فإنني أدرك جيداً أن حكمتكم وفهمكم للناس لا يبرهنان من هذه المزايا أمام من يفصل فيها إلا نزاً قليلاً. وإذا أتيح لأحد أن يقول كيف تمكن من امتلاك تلك العلاقة الباطنية مع الذات؛ أو كيف عرف فضائل الفهم المتفق وقوانين الطبيعة المألوفة، ومن نسيج الأساطير القديمة وحكاياتها عن وجودها، فسيتحدث عن الدين. ولكن من النادر أن أحداً ما يمر على ذكر الدين من دون ضرورة ما أو أن يكون مضطراً على ذلك، لأنه على يقين من شحة المستمعين. إن ما أشعر به وأثني عليه من بين كل أعمال الدين وشعائره لا يأتي ذكره في الكتب المقدسة إلا قليلاً، وإن من لا يستطيع الكشف عن هذا الجوهر بنفسه، فليس في ذلك إزعاج أو حماقة؟ حين أخذت على عاتقي أن أتحدث هنا عما يجتاح الدين من فهم مغلوط، وتوجب عليّ أن أقدم شهادة على ما أذهب إليه، تبادر إلى ذهني سؤال: إلى أي صنف من الناس عليّ التوجه بالخطاب إن لم يكن لكم؟ وأي الأمكنة يمكنها أن تمنح خطابي مستمعين من طراز مختلف؟ لم يكن الحب الأعمى لتربة الأب وللشركاء في التاريخ والدستور واللغة، هو الدافع الكامن وراء رغبتني في الحديث معكم بالذات بشأن الدين، وإنما هي القناعة الراسخة بكونكم الوحيدين القادرين وبالتالي المستحقين لأن تخاطبوا بما سيثير فيكم حافر تمحيص المعاني والغايات التقليدية الإلهية المقدسة. إن سكان الجزر الفخوريين بعزلتهم، والكثير منكم يقدّس هكذا شخصيات بشكل غير مبرر أو لائق، ليس لهم أي حل آخر غير مبدأ الفوز بالأشياء والتمتع بها، حماسهم لاكتساب العلوم، ولحكمة خيرات الحياة واستشعار الحرية المقدسة هو مجرد لعبة فارغة مخيبة للآمال. كما أن أشد المؤيدين المتحمسين منهم لفكرة الحرية المقدسة وكرامة الروح وسموها لا يفعلون شيئاً. وحين يدافع العقائديون القوميون ناقمين، يدعون على الناس

اقتربهم من الإرادة الخيرة، كيما يقون المؤمنين بالخرافات بالتعلق ذاته بالعادات القديمة، ولا يظهرون جدية في تأمل مفردات العالم الخارجي، التي تتجاوز الأبعاد الحسية والمنافع فورية التحقق. هكذا ينطلقون لتقصي منابع المعرفة، ويحددون مفهوم حكمة الدين في إطار عقلي مغلق، يتجه نحو التجريبية البائسة، وبناءً على هذه الأرضية لا يكون معنى الدين بالنسبة لهم أكثر من حبر على ورق لا يثير انتباه أحد، أو مادة مقدسة دستورياً لا تشمل في مضمونها على ما يقترب من الحقيقة. ولا أريد هنا الحديث عن المتشددين في تصوراتهم المغلوطة، ومواقفهم التي لا يكاد يحتملها أيُّ موقرٍ للدين، من أولئك الذين ما انفكت أقدامهم تدعس وفي كلِّ عملٍ أو تعبيرٍ ما للدين من غايات متعالية ومنظومة شرائع مقدسة. ويشتد التناقض على نحو أكبر حين نرى اللامبالاة التافهة من قبل الملايين من الناس، الهزل والاستخفاف الأرعن بالعقول اللامعة المدركة للحقيقة السامية للكون، والتي لا تحدث على مرأى من عيونهم وحسب، وإنما يأخذون بها جميعاً، ويحددون على أساسها كل حركة وسكنة من حياتهم، إنَّه تطاول يثبت بما فيه الكفاية كم هي قليلة تجليات الرهبة المقدسة في أنفسهم، وكم هي ضعيفة قدرتهم على التخلص من مستلبات الروح، والدخول في آفاق الدين بوصفه شرط الحقائق الناصعة، ونشدان محبة الكمال الإنساني.

ما الذي يرفضه الدين أكثر من الغطرسة الجامحة التي يحملها حكام الناس، أصحاب التوجهات المادية والقوانين الأبدية التي يتحدون بها إرادة العالم؟ وما الذي يشحذه الدين ويقع في صميمه، أكثر من الاشراق الروحي والخشوع والاعتدال والتواضع؟ هل لديكم ما تقدسونه أكثر من نمسيس ربة الثأر والانتقام، تصرفاتها الرهيبة، التي تحملكم على موجة وهم لا تفقهون منها شيئاً؟ هناك هوة من التشريعات لا يمكن اجتيازها، وضعت لملاً الوعي الجمعي للناس بالدعر والرهبة من فكرة الاقتراب من السماء، وكرّست لبلورة مفاهيمها على مدى قرون طويلة، أعمال شعراء المصير الأبدي، أينما باءت آلاف محاولات التجديد بالفشل. كيف تلاشى صوت الدين إلى درجة مثيرة للسخرية،

وذهب من دون أن يسمع به أو يلاحظه أحد؟ هنا في بلادنا هذه حيث المناخ الهانئ، الذي لا يصيب الفاكهة بالفساد والتعفن، هنا تجدون كل ما يزيّن الإنسانية مشتتاً، وكل ما

ينمو ويزدهر يتبرعم في مكان ما منفرداً، على الأقل، على أفضل ما يكون من هيئة، لا أثر هنا لافتقار في الاعتدال الحكيم، أو في التأمل الصامت. هنا توجب على الدين أن يجد مدينته وفضاءه الحر السابق على الهمجية الثقيلة والمعنى الدنيوي الباردة لهذا العصر. إن ما أرجوه هو ألا أحال من قبلكم هكذا ومن دون أن تسمعوني لذلك النمط الخام وغير المتعلم من الناس، كما لو إنَّ الشعور بالمقدس رداءً بالٍ عفى عليه الزمن، ولا وجود له إلا بين الطيِّات السفلى للمجتمع، التي يشيع في مناخاتها الخوف من المجهول والإيمان بالغيب. من المؤكد أنَّكم ضدَّ أخوتنا المعرفية الدينية، ولكن بطريقة ودية للغاية، وتحبون لو تحدَّثون عن موضوعات أخرى أهم وأرفع من قبيل الأخلاق والعدالة والحرية، وهلم جرا، مما ينسجم وتطلعاتكم، وتستحسنه ذائقتكم في إيقاظ الانطباع بعلو النفس، والإحساس بالكرامة البشرية. وهكذا لو تحدث المرء معكم عن الدين، فعليه أن يحفر في بعض الأحيان في أدق ما لكم من مجسَّات للتلقي، حتى يتمكن من إدراك تلك النقطة، التي تختفي فيها نزعة الغريزة المقدسة، وبذا يمكنه أن يجعلها تنتعش بومضات فردية يستجذبها من نفسه. وربما أمكنه أيضاً أن يشق طريقاً يوصل بين أعماق المراكز الضيقة والمحدودة الكامنة فيكم، وآفاق ذلك المطلق غير المتناهي في امتداده ورؤاه، كيما يرفع عن نفوسكم ولو للحظة قصيرة قلق الشهوانية الحيوانية، ويستبدلها بالوعي العالي بإرادة الإنسان واشتراطات وجوده؛ وبذا يكون قد ربح الكثير. لكنني أتوسل إليكم، توجهوا لفطرة الإنسان، إذا رغبتم في اكتشاف البنى العميقة ونشدان أعلى درجات المقدسات الإنسانية؟ هذا إذا كانت الغاية هي تعقب المنبع الواحد للمفاهيم المجردة والشعور الفطري، القانون الوضعي ووقائع الفعل المعيش، والوصول لما لهذه الأبعاد من مصادر مشتركة، وتمثّل الحقيقي والتأسييس له بوصفه ضرورة أبدية راسخة في صلب الطبيعة الإنسانية؟

لا يمكن لمن يدرك مواقفكم أن يكون سعيداً بما فيه الكفاية، وإن تأتى إدراكه عن طريق الأفضل من بينكم؟ ولكن لا ضير، لأن هذا بالضبط هو ما تتمحور حوله الغاية النهائية من الدين، لأنَّه قادر على إبدال ماهية الإنسان. وأنا لا أريد هنا التأثير في الأحاسيس والوجدانيات الفردية، التي ربما شملت مجالات تكوينكم العاطفي، ولا إنكار

أو تبرير التصورات والرؤى الفكرية الفردية، كل ما أريده هو مرافقتكم في نظرة الى الأعماق، تلك التي تخاطب العقل قبل سواه. أن أكشف لكم تلك الفطرة التي نشأت منها أصول الإنسانية، وكيف أنها الجزء الأهم فيما تعدونه الأعلى والأثمن في التكوين البشري؛ أريد أن أرحل بكم لشرفات ذلك المعبد، في عملية إشارية وإطلالة على المقدس، الذي تغافلتموه، في محاولة لاستغواره ومساءلة أسرارهِ. هل يمكنكم حملي على محمل الجد، والاعتقاد بأن أولئك الذين يتخبطون يوماً في مشاق الدنيا، هم الأكثر تميّزاً ومناسبة لأن يكونوا على ثقة ودراية بإرادة السماء في السعادة الأبدية؟ إن الحريصين على فزع اللحظة القادمة، والأعمق ارتباطاً بالقادم من الموضوعات، يملكون عيناً يمكنها أن ترتفع إلى الأبعد من تجليات الكون؟ وإن من يتخطى التحوّلات الشكلية لما يقوم به من أفعال فاقدة للحياة، سيكون الأكثر ألمعية في تبصّر النور الإلهي؟ أنتم وليس سواكم باستطاعتي التوجه بدعوتهم إليّ، بوصفكم قادرين على الارتقاء على المواقف العامة التي يشترك فيها عامة الناس، ولا تخشون الطريق الشاقة المؤدية لمغالق دواخل الإنسان، للوقوف على أسباب سلوكياته وأسس فكرهِ.

منذ أن اعترفت بقصور الاهتمام بالدين وجدت مزاجاً من الخجل والتردد يهيمن على نفسي، وكأنني أفتقد جوهره ثمينة ولا أريد التجرؤ على البحث في آخر مكان تواجدت فيه. ثمّة أوقات معينة ذهبت فيها إلى أن كل الأدلة المتاحة تشير الى ضرورة التخلي جزئياً عن الدين، والعناية والإنصات لموضوعات أخرى. إنكم ترغبون في تحجيم الدين وترشيق ما له من سعة داخل البنية الفكرية والاجتماعية، على ألا يفقده ذلك بريق بلاغته اللغوية، لأنكم تحبون الحصول على جنس لطيف من المشاعر المقدسة. ولكن في غياب الدين لا شيء آخر يثير اهتمامي، ولذا لا يسعني إلا أن أشدّ أنظاركم إليه أكثر، أمّا عن قضية احتقار الدين وإهماله؛ فأريد أن أدعوكم لتقليب وجوه وطبيعة هذا الموقف وصور تشكّله. دعونا، إذا سمحتم، نفحص ماهيته ومصادره كتصوّر، وهل المقصود من احتقار الدين كجزئيات أو بشكل كليّ؟ وماذا عن اختلاف المذاهب والطوائف الدينية، أما هي عليه في العالم واقعياً، أم بما تعنيه مفهوماتياً؟ لا شك في أن البعض سوف يقول بازدراء حقل الدين على مستوى المفهوم وبصرف النظر عن اختلاف الفرق والطوائف، ولا يشني

عن الحفاظ الدائم على تأصيل هذه الصفة وهي بعيدة في مضمونها عن الموضوعية، ولم يكلف أحد نفسه لاختبار مدى مصداقيتها أو اقترابها من مسألة الدين بما هو عليه. أنتم تتصورون أن مبدأ الخوف من جوهر الأبدية والتحسب لعالم آخر، ذلك هو محور الدين كله، وهذا ما تمقتونه عموماً. قولوا لي أيها الأعداء من أين جئتم بهذا الأسلوب المنفعل حيال فهم الدين، وبنيتم على أساسه احتقاركم للسنن الكونية في موضوعته؟ إنَّ كلَّ مقولات ومنجزات العقل البشري يمكن أن ينظر إليها من نقطة مزدوجة في الفهم. ليس ثمة فهم غير متحرِّك فإذا ما انصرفت زاوية نظر المتلقي لبواطن الخطاب بحسب المنهج الذي تفرضه طبيعته لا بد لها من أن تتوافق وتوجهاته الداخلية. فالقانون الذي يعمل به الفهم هو نتاج الطبيعة البشرية، التي تجذرت ضروراتها بالنظر لأولويات ما تفعله مدفوعة بالغرائز، أو بالكيفية التي تفضّلون للمسميات أن تخلع عليها، لأنني لا أريد الآن التركيز على ما تستعملونه من لغة بلاغية منمّقة! أما إذا كانت نظرة المتلقي للموضوع محصورة في حدود ما يلتزمه من منهجية ومعايير شكلية، لاشك في اختلافها باختلاف الزمان والمكان، فإن تأويل الخطاب يستدعي العودة لسياقاته لأنّه نتاج للسياق الزمني والتاريخي. والسؤال الآن هو: من أي الجوانب نظرتم لهذه الظاهرة الروحية العظيمة حتى أتيح لكم أن تصموا شكل ومحتوى كل الممارسات التي قام ويقوم بها الإنسان، وأدخلها تحت ما اتفق على تسميته بالدين، بهذه الاصطلاحات والمفاهيم؟ ربما ستقولون، وهذا مما لا تستطيعون برهنته، أن ما ذهبتم إليه من تأمل هو نتاج اللّون الأول من التلقي! ولكن يجب عليكم أن تعترفوا أن شيئاً ما في هذه الأفكار ينتمي على أقل تقدير إلى الطبيعة البشرية، وإذا أردتم القول أنكم تتحدثون عن الدين بصورته الراهنة، التي نشأت من التفسيرات الخاطئة أو العلاقات المزيفة التي فرضها انبهار الإنسان بالمسارات العقلانية، فسيكون من المناسب لكم أن تتوحدوا معنا، لاستكشاف ما هو حقيقي وأبدي، ولتخليص الطبيعة البشرية مما لحقها من ظلم، كونها ستقع تحت وطأة عناء مضاعف فيما لو ضللت أو أساءت فهم جوهر الدين ورأس ماله الرمزي.

ألتمسكم بمقدّساتكم – ووفقاً لهذه الاعترافات لا بد أن يكون هناك ما هو مقدس بالنسبة لكم – عدم إهمال هذا الشأن لكي لا تتخلى عنكم الإنسانية، التي لاشك في

كونكم تبجلونها معنا، كما تخلت عن سواكم في أهم مسائل وجودهم، لأنهم جرّدوها من أكبر حق من حقوقها الروحية. وإذا وجدتم أن هذا الأمر هو مما يمكن تحقيقه فعلاً، فلا يسعني إلا أن أتقدم لكم بالشكر على موافقتكم. من المحتمل جداً أن تصفوا مفهومكم لمضمون الدين بكونه ليس أكثر من وجهة نظر أخرى لهذه الظاهرة الروحية، التي ترون أنها لا تقدّم عوامل فهمها ولذا فحقها أن تُحتقر لأن ما يقع في بُورتها المركزية متفاوت وغير متجانس لدرجة قد لا تجوز تسميته فيها بالدين، وإن هذه الظاهرة المسماة تجوزاً بالدين هي بالتالي فراغٌ لا يعتد به. وهي بصرف النظر عن الزمان أو المكان الذي يحتويها ليست سوى مظهر من المظاهر الخادعة التي تتجلى كمشهد أجواء قمعية قاتمة تجثم على جزءٍ من أجزاء الحقيقة. هذا هو بالتأكيد الوصف الحقيقي والموضوعي لرأيكم بالدين. إذا كنتم تعتبرون هاتين النقطتين مبدئاً معيارياً عن محتوى الدين، في جميع الأشكال التاريخية التي ظهر فيها، فإن هذا يمنحني حق التساؤل فيما إذا كانت لديكم رؤية واضحة لكل المظاهر التاريخية للدين، وفهم صحيح لما يحمل من محتوى اجتماعي؟ يجب عليكم بلورة مفاهيمكم واصطلاحاتكم بما يخضعها لمحددات خاصة بها، إذا كنتم تؤثرن تشكيلها بهذه الدلالة، لكي لا يخفق الآخر في إدراكها، ويجب ألا تنسوا أن منظومة مفاهيمكم هي نتاج تجاربكم الذاتية، فإذا تعرضت للنقد من قبل أي شخص يراها غير واضحة أو موضوعية، لأنها تشير إلى شيء آخر ليست له علاقة بالدين، بوصف الأخير ليس بفارغ ولا أجوف، وإنما يشتمل على بؤرة مركزية تستقطب أطرافه، أسوة بغيره من القضايا الموغلة في المعنى، فعليكم الاستماع للنقد أولاً ثم الحكم عليه، لا أن تهملوا كل ما يخالف مواقفكم تواصلاً مع وجهة نظرهم في طمس الدين واحتقاره.

لا تغضبوا من الاستماع لما أحدثكم به في هذا المقام، وهو مما قد يشتمل على تفصيلات غير مريحة بالنسبة لبعضكم. مما لا شك فيه أنكم على بينة من تاريخ حماقة الإنسان إذ وجد نفسه بمواجهة المطلق، وقد اطلعت على الصروح الدينية المختلفة، ابتداءً من الخرافات والأساطير ذات المعاني المحدودة، التي تؤمن بها الأمم البدائية، حتى مبدأ الربوبية الأكثر نضجاً وتهذيباً. لقد شغلت الإنسان أولوية الوجود ابتداءً من الخرافة الخام التي اعتقد بها الناس، وصولاً لتلك الشرور المتطايرة هنا وهناك، وأجزاء النصوص

المخترعة التي نسجت سوية، لتجمع قصداً بين الدين والميتافيزيقا والأخلاق، والتي تطلق على نفسها اسم المسيحية العقلانية، ولكنكم تجدون كل هذا سخيفاً وغير منطقي. أنا بعيد كل البعد الآن عن الرغبة في مناقضتكم، بل على العكس من ذلك، قد أتفق معكم إذا كنتم تقصدون بشكل صريح أن النظم الدينية الأكثر تطوراً ذات خصوصية لا تحمل في حد ذاتها أقل من فكر خام، أما إذا كنتم تذهبون إلى إنَّ الإلهية في الدين لا يمكن أن تندرج في نظام معيّن من الفهم، وسينتهي بها المطاف الى شيء من الاحتقار والازدراء، فلا بد لي هنا من أن أتسبب لكم بشيء من المتاعب، وذلك بالعودة لاختبار كل هذه الأحكام، وقراءة ما وقع فيها تفصيلات. إنكم تقدّمون كل شيء بوصفه جملة من التحولات والمقاربات المتدرجة من السابق إلى اللاحق، كل فرد يحصل على شيء ملمّع وصقيل من العصر الذي يعيشه حتى ارتفع هذا الصرح الفني أخيراً، وارتقت لعبته لتصل حد الكمال، وقد أسهم هذا القرن في اختصار نمط العلاقة بين الوجود والوعي به لفترة طويلة من الزمن المفترض. ولكن هذا الكمال الفني المتراكم يمكن أن يكون كل شيء، إلا إنّه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الدين. وأنا لا أستطيع التحدث في هذا الشأن من دون إبداء شيء من السخط؛ وفي ظني أن كل من يرى قيمة لما تمخض عن حراك العقل الإنساني سيبدى شيئاً من الألم لإسقاط مشروعية الفريدة والتميز عن الدين.

أيما يكون الدين يجب أن تكون اشتغالاته جليّة ظاهرة للعيان، كونها تتحرك على مساحة عقلية فريدة من نوعها تمزج بين كل وظائف النفس البشرية، أو بالأحرى تفارق بينها، وتضع جميع الأنشطة داخل نسق مدهش لتأمل المطلق. هل تتعاملون مع نظم اللاهوت، ونظريات أصل ونهاية العالم، وتحليلات الطبيعة بوصفها كنهاً غير قابل للفهم؟ أين ينتهي كل شيء إلى جدل بارد، ولا شيء يمكن أن يتم التعاطي معه بأسلوب مختلف عن منطق ولهجة الجدل المدرسي الممل؟ في كل ما تقدّم من الأنظمة المعرفية، التي تحقرونها، لم يتح لكم أن تجدوا الدين، ولن تتمكنوا من العثور عليه، لأنّه ليس هناك ولو يبين لكم مكانه الحق، لفتّت بصائرهم باكتشافه وعظمتومه كما ينبغي له. ولكن لماذا لا تنزلون الى مستوى الأفراد العاديين؟ أنا متعجب من جهلكم الطوعي، وأدواتكم البحثية الطرية، ومن هشاشة صبركم ومواظبتكم في تفصي ظاهرة الدين في الأنساق الفكرية

والبنى الاجتماعية! إنَّ ما لم تتمكنوا من إيجاده في النظم التي مرَّ ذكرها، كان ينبغي لكم أن تتبينوه في النظام المادي، بشكل كامل غير مجزأ. فلكلِّ مادة ما يربطها بفلك النظام الروحي، الذي لا يمكن لها أن تنشأ بدونه؛ ولكن من لا يعرف كيفيات قراءة هذا الارتباط لا يبقى بين يديه من المادة سوى كتلة باردة، لا تحفِّز لفهم أبعد من حدودها. إنَّ البيان الحقيقي الصحيح، الذي لم يتسن لكم أن تعثروا عليه في أكبر صور المادة، يمكن البحث عن أولى مظاهر وجوده في المكونات غير الثقافية، التي يمكن أن تكون غريبة على من مثلكم، لديه معرفة بسيطة أو عميقة بالفلسفة، وخبرة بمصائر الأشياء. ألا تذكركم كم أقاء هم أولئك الذين قادهم الشغف والحماس الذهني للانحدار في المسارات الباطنية المتوارية من الطبيعة البشرية والعالم، واتخذوا من تمظهرات ضيائهم الروحي الخاص أساساً لعلاقتهم المتبادلة وانسجامهم الداخلي مع الأشياء، مشكلين سلوكاً فلسفياً خاصاً بهم، وربما كان عين المشار إليه من عالم الأشياء - أينبغي لهذا أن يكون هشاشاً وسخيفاً أيضاً - قادراً على أن يبلغ، بشكل حساس مرهف، عمّا يتعلق باكتشافه وشد الأنظار إليه. ولكن للمرء أنظمة مدرسية حجمته، ولو راجع الإنسان بواطنه لألقى قوته من دون الحاجة لمدرسة هي في كثير من عناصرها ليست أكثر من مقعدٍ دراسي، ومزرعةٍ من حبرٍ مَيّت على ورقٍ أعزل، لأن العقل ليس مرتبطاً بالأكاديميات، ولا بالرؤوس المستعدة للتدفق المتتابع للمعلومات، التي عادة ما تتبخر وهي في الطريق من الفم الأول إلى الأذن الأولى.

ألا تظنون أن الباني لهذا الجسم الفلسفي الهائل كان قد قام به للفلاسفة وحسب، لأنه أراد أن يذكي في نفوسهم روح العلم، هلاً وعظموه بكلمة كلا يا صديقي! إن أولئك المترددين أزاء فكر الآخر، المقبلين على الأمور دونما تبصّر، لا يمكن لهم فهم روح الأشياء، فهي مما يتركز وجوده لدى خالقه، ولذا يتوجب الذهاب إليهم. ولا بد لكم أن تعترفوا أن الأمر ذاته ينطبق إلى حدٍ ما على الدين، نظراً لأنه بطبيعته بعيد كل البعد عن القوانين المنهجية الصارمة للفلسفة المائلة للابتعاد عن نواميس الطبيعة. فكروا فقط من أنشأ هذه الصروح الفنية، التي تسخرون من قابليتها للتغير، وتسيئون لما لها من تناغم وانسجام، وتعدون عدم تناسبها مع بعض الميول الصغيرة سخيفاً جداً؟ ثلّة من عظام

رجال الدين؟ سمو لي واحداً من بين كل أولئك قام بمنحنا رسالة أو وحيًا جديداً، واحداً لا غير بدءاً من أول من فكّر بالألوهية العامة – انا أقصد بالتأكيد الأفكار الأكثر قبولاً ومنهجية في كل مجال الدين – وصولاً لآخر المتصوفة، ممن ينبعث من دواخله ضياء نور حقيقي (ذلك لأنني لم أمر على ذكر علماء الدين بالأسماء، من أولئك الذي اعتقدوا بخلاص العالم وبشروا بضياء الحكمة، الذي سعوا لصياغة الحياة بزي جديداً)، اذكروا لي واحداً من بينهم ممن لم يألُ جهداً ولم يدخر وقتاً للانشغال بهذا العمل السيزيفي³. إنَّ وميض بعض الأفكار النبيلة يشرق على أرواحهم المأخوذة بسنا نارٍ أثيرية، والرعد السحري المرافق لخطابهم يأخذ بتلابيب القلب، ويجعل الأرواح تتألق عالياً، وهي تعلن للبشر الفاني رسالة الإله. ذرة أخصبتها قوة خارقة للطبيعة، أسقط فيها من روحه، فبرعم منها كلُّ شيء واتسعت قدراته وتفجرت بفعل التقدير الإلهي لتنشر صور الحياة في الكون، ولتتلاشى أمامها قوة ما سواها، ذرة أنجبت شهاباً من آخر أزمنا الشهب السماوية، وأنشأته علامة من أعظم علامات الزمن، علامة لا يجهلها من أهل الأرض أحد، وحقَّ عليهم أجلالها وإكبارها. الأخرى بكم أن تقصدوا هذه الشرارة السماوية، التي نشأت حين مست الروح القدس الكون. عليكم الاستماع لها في اللحظة غير المفهومة التي تبلورت فيها، وإلا أخفقتم وفاتكم كلُّ شيء، وأصبحتم كمن يسعى بقطعة قماش مشتعلة لإخماد نار تستعر في حديد وصخر، ثم لا يحظى بعد جهد جهيد بغير بقعة ضئيلة مغبرة لمعدنٍ باردة خام، لم يعد قادراً على إشعاله من جديد.

أنا أحثكم على تجاهل كل ما يدعو لخلاف الدين، اصرفوا النظر عما يشتم انتباهكم، وركزوا فكركم على هذه الإشارة، التي ستجدونها في كلِّ الأقوال والأفعال

³ – يمثل عمل سيزيف رمز العذاب الأبدي بحسب الميثولوجيا الإغريقية، وتشير الأسطورة إلى أنه من أكثر الشخصيات مكرماً، حيث استطاع أن يخدع إله الموت ثاناتوس مما أغضب كبير الآلهة زيوس، فعاقبه بأن يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، فإذا وصل القمة تدرجت إلى الوادي، فيعود إلى رفعها إلى القمة، ويظل هكذا حتى الأبد. ومن هنا اتخذ الاسم دلالة العمل الشاق الذي لا ينتهي بغاية.

النبيلة التي يقوم بها مطيعو الله. ألا تكتشفون في هذا التفصيل أيضاً ما هو جديد ومصيب، إنني آمل ذلك لسبب وجيه آخر لا يمت بصلة لمستوياتكم العلمية أو مدى عمقكم الثقافي، لا تستعملوا أو تطلقوا العنان لأنفسكم لتتماهى مع ما لكم من مفاهيم ضيقة، كونها لم تولد من الأفق، وإنما من وجهة نظرة أحادية، أيعقل أن تستمرؤوا احتقار هذا الاتجاه الروحي إلى الأبد، أيمن أن يبدو لكم كل ما هو مهم للإنسان سخيفاً؟ وتأسيساً على كل ما تقدم من نقاط لا بد لي أن أقول إن احتقاركم للدين هو نتاج لطبيعة خاصة بكم، وماذا عساني أن أقول أكثر من ذلك! لا يساوركم القلق في أنني في نهاية المطاف واحد من أولئك الراغبين في الحصول على ملاذّي الآمن بوسائل الشائعة، ولكم أن تتخيلوا حجم ضرورة الدين في المحافظة على التشريعات والنظام في العالم، مع التذكير بمعونة الدين لجعل العين باصرة، ولمنح قصر نظر الإنسان سلطة مطلقة، والحد من هواجسه العنيفة الضيقة، إنه الصاحبة الوفية، وحارس الأخلاق الأمين، بما يشتمل عليه من مشاعر مقدسة وآفاق مشرقة قادرة على أن تسهل للبشر الضعفاء حلّ إشكالاتهم مع ذواتهم، وتيسر عليهم تقوية فطرة الخير في أنفسهم. بهذا المنطق يتحدث بطبيعة الحال أولئك الذين يدعون أنهم أفضل أصدقاء الدين، وأكثر المدافعين المتحمسين عنه! إنني لا أريد أن أحكم هنا على أيّ من المراتب المتنوعة للدين، وما يتصل به من حلقة فكرية، وهل توجهون الكم الأعظم من احتقاركم للمنظومات الأخلاقية، وهي ما يدعم ثبات البنية الاجتماعية، أم للدين ككل متكامل، وهو الداعم للثقافة التشريعية؟ بأي أساليب الخطاب عليّ حواركم، وكيف يمكن للمرء أن يسدي إليكم النصح الحاذق ليذكي فيكم رغبة داخلية تحفزكم لإعادة النظر في مواقفكم وتصحيح مساراتكم في علاقتكم بالوجود وبمواجهة الحقيقة؟ هل بالإمكان توجيهكم لقراءة أشياء أخرى، هي مما يثير اهتمامكم واحترامكم على أية حال؟ أو إذا كنتم ترون أن هذه الخطابات هي مما ينبغي أن يهمس في الأذن، فما الواجب عليكم القيام به من أجل الناس، ثم كيف يمكن لكم تحقيق ما تدعون إليه في بناء الناس علمياً وثقافياً بشكل يماثل ما أنتم عليه؟ أظن أن غش الناس يبدأ من هذه النقطة، فما معنى أن تؤسس بين الناس وعياً بقداسة وفاعلية أمر لا يشكّل لنا وجوده قيمة تذكّر، ونكون على قناعة بأن الآخر وبمجرد أن يبلغ المرتبة التي نحن فيها لن

يتوانى عن نبذه؟ لا يمكنني أن أدعوكم لمثل هذا المسار في العمل، لما يتضمنه من خبث ونفاق خالص موجه ضد العالم وضدكم شخصياً كمتقنين، وإنّ من يريد أن يوصل الدين لهذا المستوى، فإنّه سيسهم حتماً في اتساع مساحة احتقاره، التي قد يكون خضع لها فعلاً.

المسلم به أن المؤسسات المدنية لدينا مازالت ترزح تحت درجة عالية من النقص، وليس لنا إلا قوة محدودة لا تمكننا من ردّ الظلم أو القضاء عليه، دعوني أبلور ما أذهب إليه بالسؤال إذا كان ثمة ذنب جنائي سيقترف أو كفر سيُتبع فيما لو توجّب علينا الركون لحقائق الدين وتسخيره للاقتراب من الأنسب والأصلح؟ هل لديكم حقّ قانوني في رفض أي وضع يستند وجوده للالتزام الديني؟ ألا تشعرون أن قداسة موضوع الدين تتلاشى بين أيديكم ويضمحل وجودها حال تناولكم إياها؟ خذوا القضية فوراً دونما مقدمات في حال بدت لكم سيئة للغاية؛ اصلحوا النظم والتشريعات، حركوا الدساتير الجامدة الواحد تلو الآخر، امنحوا الدولة ذراعاً من حديد ومئة عين يقظة، إذا لم تكن لديها، كلُّ ما عليكم هو ألا تجعلوا الدولة تغتر بما لديها أو تخدعوها بكلام مضلل. ولكن لا يتعيّن عليكم إدخال مهمة الصياغة العصرية للفكر بما سواها من الأعمال، وإلا فإنكم لستم في وارد معرفي على الإطلاق، ولا تنبروا لتأنيب وتقريع الإنسانية وما لها من طرائق فهم مقدّس، في محاولة منكم لغرس شجر غريب عليها، لا تعيشه ولا تقبله لأنه مرفوض مستهجن لديها.

حتى الأخلاق، التي تقترب كثيراً من النظم التشريعية، وحاجتها كأحدى أهم أدوات بسط السلطة القانونية المطلقة على كل ما يقع تحت نفوذ الدولة، يتعين عليها إلا توجد منفصلة عن البعد الديني. وإنّ الراعي لهذا التوجه هو من يجب أن يكون قادراً على إنتاجه في كل مكان، وكلُّ من يدّعي أن هذا لا يمكن له أن يحدث إلا عن طريق رجال الدين، فسيدعي في الوقت ذاته أن رعاية السلطة، هم الوسطاء القِيَمون الذين بعثوا لصب روح الدين في النفس البشرية، وهذا ما من شأنه أن يؤدي بنا إلى العودة لعصور الانحطاط والظلام!

من الممكن جداً أن تكون علاقة الأخلاق بالدين محدودة نوعاً ما، ولكنّ من يقيم

فرقاً بين العالمين، فإنما هو خادع لنفسه، لأن كل من له دين يؤمن بالتساوي الموضوعي بين هذين العالمين. إذا كانت الأخلاق تفقد بريقها وقوتها متأثرة بما يلحق بها في كل مرة، فلا يمكن لأحدٍ إنكار ما سيتوارى عن النظم الأخلاقية أمام ما يجتاحها من أساليب دخيلة رسّخت غرس قيم أخرى ذات صبغة عالية من الغرابة. ولكنكم سمعتم ما يكفي في سياق الدفاع عن السلطة المطلقة للتشريعات الأخلاقية، وعدم تعلقها أو تبعيتها لسواها، لكنني أحب أن أضيف، إنَّ أعظم احتقار يمكن توجيهه للدين هو محاولة زرعه في منطقة أخرى لا تنتمي الى جوهره، وجعله في خدمتها، فالدين ليس بحاجة للاستدلالات المنطقية، ولكنه في الوقت ذاته لا يدعو لإقصاء المضامين العقلية. وكذا يرفض الدين أن يوجد ويعيش ويحكم في الأماكن الغريبة عنه، ولا ينبغي له أن ينتهج التوسع بالغزو بغية الامتداد برقعته. لا بد للدين أن يرتفع بالواقع، مثلما يرغب في ذلك الجميع، وأن تكون له غايات تسدي خدمة جليلة للحرية.

إنَّه لمجد جميل وعزة عالية للسماء - في أعين المتشككين - إذا كانت قادرة على إغفال الشؤون الدنيوية للناس، وربما كان شرفاً رفيعاً للحرية والحياة البعيد عن الدين! هل هذا هو ما يجعل الدين محدوداً بما فيه الكفاية؟ أود أن أشير هنا وتواضع الى ما يمكن تلخيصه بالاعتراف بأن الأمر ليس بسيء جداً إذا ما نزع لتصرفات وأفعال غير مشروعة، يحظرها الدين، أو الأخلاقيات التي يفترض أنها نتجت عن الدين أيضاً، ولكن إذا كان هذا هو الشيء الوحيد الذي يمنح الدين القبول والمحبة والولاء، فلا أحب أن تكون لي به أيّة علاقة. وعليكم أن تعرفوا أنه مجد وهمي، سرعان ما يختفي حين تتفحصونه من مسافة أكثر اقتراباً، مجد لا يمكن أن يساعد من يتطلع لكمال الجنس البشري.

الدين رهبة وقداسة، حقل لا نهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر ما له من قوة موهنة في العمق أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقاً من القيم، وأن يكون منهجه معروفاً، هذا هو ما أزعمه وما أدعو لموضعتة وتأكيده لكم، والأمر متروك لكم الآن، والقرار قراركم، ما اذا كان هذا الجهد يستحق أن تصغوا إليه، وتتخلوا عن نظرة التحقير والازدراء التي تربطكم بالدين.

الهرمنيوطيقا من النبوغ والبنية إلى عالم النص بول ريكور أنموذجا

د. فوزية شراد*

بول ريكور الخلفية الفكرية والفلسفية (1913-2005)

لا نريد في هذا المقام التعرّض إلى حياة ريكور، بقدر ما نريد الإلمام برحلته الفكرية ومحطاتها المختلفة، التي ساهمت في بلورة نظريته التأويلية، ولعلنا في هذا المقام نشاطر ما ذهب إليه ريكور في كتابه "بعد طول تأمل" حينما قال عن هذه المسألة: «إنه لا مجال للحديث عن حياتي الخاصة إلا عما كان موصولاً بفلسفتي وعاملاً على إيضاها، ثم إن الحديث عن ترجمة ذاتية لا يجعلني أغفل عن معطيات وعيوب هذا الجنس من الكتابة»⁽¹⁾، فكانت من أبرز الشخصيات التي ساهمت في تحفيز ريكور، وبثت فيه روح النضال الفلسفي والفكري، وتشجيعه على المضي قُدماً في البحث والتنقيب عن الحقيقة دون كلل ولا ملل هي شخصية أستاذه "رولاند دالبيز"⁽²⁾ "Ronald Dalbiez"، الذي كان يشجع طلبته دائماً على ضرورة مجابهة الصّعاب مهما كان نوعها قائلاً لهم: «إذا أربككم مشكل ما وسامكم الجزع والخوف فلا تداروه مدارية، ولكن تصدوا له مجابهة»⁽³⁾، إنها النصيحة التي لم تبرح يوماً مخيلة ريكور وكانت له بمثابة الدعامة والسند الذي يسانده كلما إنتابه الملل أو خيم حوله الشك، ليحدّد بذلك عهد وميثاق البحث والتنقيب عن

* - أستاذة الفلسفة بجامعة الحاج لخضر "الجزائر- باتنة"، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

⁽¹⁾ - بول ريكور: بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة: عمر مهيبيل، المركز الثقافي العربي،

لبنان، ط 1، 2006م، ص: 23.

⁽²⁾ - رولاند دالبيز "Roland Dalbiez": فيلسوف فرنسي، أستاذ لريكور بجامعة ران.

⁽³⁾ - المصدر نفسه، ص 25.

الحقيقة، وهو يعترف دائما بجميل أستاذه قائلا: «إنني اليوم لمقتنع بأن ما أدين به إلى أستاذي الأول في الفلسفة هو المقاومة التي واجهت بها مطلب المباشرة والمطابقة والقطعية التي ادّعاها الكوجيتو الديكارتية والآن أفكر الكانطي»⁽⁴⁾.

لقد كانت نصيحة الأستاذ لبول ريكور بمثابة التطعيم ضد الفشل واليأس، والتسرع في قبول الأحكام وتصديقها، بل لقد غرست فيه روح الشغف والقلق والتطلع نحو البحث عن الأفضل، فكان أن جادت قريحته عبر مساره الفكري بعدة مؤلفات كان من أهمها: "الإرادي واللاإرادي"، الذي مكّنه من أن يصبح أستاذا في جامعة ستراسبورغ من سنة 1948 إلى غاية 1957، ثم بعد ذلك أصدر كتاب "التاريخ والحقيقة"، والذي احتل بفضل كرسى الفلسفة العامة بجامعة السوربون، وفي سنة 1960 أصدر المجلد الثاني من كتابه فلسفة الإرادة، وذلك في جزأين منفصلين، حيث حمل الجزء الأول عنوان "الإنسان الخطاء"، أما الجزء الثاني فكان يحمل عنوان "رمزية الشر"، وهو الذي أعلن فيه ضرورة اتجاه الفلسفة نحو فهم كل شيء حتى الدين نفسه. في سنة 1965 أصدر ريكور كتابه في "التفسير محاولة في فرويد"، وذلك لكونه يرى في الفرويدية تأويلية تحاول فهم النفسية البشرية كلها. وفي سنة 1969 أصدر كتابه "صراع التأويلات"⁽⁵⁾، الذي هو في الأصل عبارة عن مجموعة محاضرات يظهر من خلالها صراع ريكور مع الألسنيين بكل أطرافهم. في سنة 1975 جاء ميلاد كتاب "الاستعارة الحية"، وهو في الأصل سلسلة محاضرات ألقاها في بعض الجامعات ليجدد من خلالها صراعه مع البنيويين الذين ينظرون إلى اللغة كنسق مغلق على ذاته منعزل عن السياقات الخارجية، ثم بعد ذلك صدر له كتاب "الزمان والسرد"، وذلك في ثلاثة مجلدات: المجلد الأول "الحبكة والسرد التاريخي" 1983، المجلد الثاني "النصوص في السرد القصصي"، أما المجلد الثالث "الزمان المروي" فكان سنة 1985، وفي هذه المجلدات يكمل ريكور ما بدأه في كتابه السابق الاستعارة الحية التي ربطها بالممارسة والعمل، أي أن هذه الأخيرة لا تعطي كل

(4) - المصدر نفسه، ص 25.

(5) - بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، لبنان، 2005م.

معناها إلا بالإحالة إلى عالم التصرف البشري، والأمر ذاته بالنسبة للسرد القصصي الذي ينطلق من الواقع. في سنة 1986 صدر كتاب محاضرات في "الأيدولوجيا واليوتوبيا"، ثم من بعده كتاب "الذات عينها كآخر"، وفي مطلع الألفينيات صدر له كتاب "الذاكرة"، "التاريخ"، "النسيان"، وذلك في ثلاثة أجزاء، ثم كتاب "العادل" سنة 2001، وتلاه كتاب "مسارات التعرف والاعتراف" سنة 2004م.

إن هذه المؤلفات المختلفة والمتنوعة إن دلت على شيء إنما تدلّ على مسار ريكور الحافل بالإنتاج، والبحث المستمر، وإن كنا لم نذكر كل أعماله، لأننا نحتاج في هذا الصدد إلى كتابة مقال آخر للتفصيل فيها، حيث كانت له العديد من المحاضرات والمقالات والحوارات التي تنم عن رجل شغوف بالقراءة والاطلاع، حيث كان محاورا بارعا، أجرى العديد من الحوارات مع كبار الفلاسفة، فكان متفتحا على كل الاتجاهات والنزعات، عكف على قراءة التراث الفلسفي وفهمه من جديد «حتى أن البعض عدّه مجرد قارئ للآخرين، يعيش على ما قاله ولا ينتج فلسفة خاصة به»⁽⁶⁾. كان ريكور ذلك القارئ المحاور الناقد الذي انكب على فهم وتفسير التراث الفلسفي، بل عمل على فهم الفهم لهذا تمحورت فلسفته، وهذا باعترافه هو شخصا حول صيغتين رئيسيتين، يقول أنهما كانا محور اهتمام سابقه، وهما على التوالي: «الرمز يدعو للفكر»⁽⁷⁾، علما بأن هذه الصيغة تمثل تصويرا دقيقا وموجزا عن فلسفة الإرادة، أما الصيغة الثانية والمتمثلة في «فسر أكثر تفهم أحسن»⁽⁸⁾، فإنها تحدث تقاربا بين الشرح والتأويل، اللذان عدا لدى التأويلين الكلاسيكيين خاصة منهم ديلتاي كخطين متوازيين لا يلتقيان.

ويعتبر ريكور هذه المقاربة بمثابة القفزة النوعية في مساره الفكري، وهو ما جعلنا نركز في بحثنا هذا على فكرة الرمز وأهميتها عنده، فضلا عن علاقة الشرح بالتأويل، لكننا قبل الخوض في هرمنيوطيقا ريكور ارتأينا أن نعرّج على الخلفية الفكرية والفلسفية التي

⁽⁶⁾ -بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زينات، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، لبنان،

2005م، ص 57.

⁽⁷⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، ص 15.

⁽⁸⁾ -المصدر نفسه.

استند إليها، أو بالأحرى مصادر فلسفته. لقد آمن ريكور دائما بأن الإنسان يؤلف وحدة كلية، فهو ذات عارفة حساسة وفاعلة، وهو وجود وماهية، لقد كان منطلقه الرئيسي الفلسفة الظواهرية والفلسفة الوجودية معا، كيف لا وهو القائل: «إنني لن أتردد في القول يجب على الهرمينوطيقا أن تتطعم بالظاهراتية»⁽⁹⁾، من حيث كونها فلسفة ماهية، وكذلك الفلسفة الوجودية من حيث اهتمامها بالوجود الإنساني وفهم هذا الوجود، ذلك أن «كينونة الهنالك من حيث هي فهم، والفهم والتفسير والمنطوق من حيث هو ضرب مشتق من التفسير، وكينونة الهنالك الكلام واللغة»⁽¹⁰⁾، لأنه أن تأول حسب هيدغر هو أن تعيش بين الكلمات والفهم هو إدراك المرء لممكّنات وجوده، وتظهر أنطولوجية بول ريكور في كتابه «الإنسان الخطاء» الذي يبحث فيه الإنسان عن إمكانات وجوده، كما تتجلى من جهة أخرى ظاهريته في كتابه «رمزية الشر»، الذي أكد من خلاله ضرورة فك شفرة الرمز الذي يحمل ظاهرا وباطنا، وهو يذكر أن إسهاماته الأولى في الفلسفة كانت عبارة عن تمرين على الفلسفة الظاهراتية وقد ارتبطت بالإرادة⁽¹¹⁾، ويستطرد ريكور قائلا: «ولكنني مضيت قبل ذلك إلى توسيع حقل استقصائي حول الإرادة، آخذا في الحسبان بتجارب مستندة إلى قوى شريرة، وإلى ذلك الوقت يعود اهتمامي بالتجارب الرمزية»⁽¹²⁾، وهذا بالعودة إلى الأسطورة والشعر اللذين يحفلان بالتجارب الإنسانية حول الشر.

لكن بول ريكور لم ينطلق من وجودية هيدغر فحسب، ولا ظاهراتية هوسرل فقط، بل إنه يؤكد بأنه نهل من فكر كل من غابريال مارسيل وكارل ياسبرس، مؤكدا ذلك من خلال قوله: «لقد وجدت نفسي مع خروج الحرب العالمية الثانية معدا من أجل أداء مهمة وعمل شخصي، وذلك تحت توجيه ثلاثة أوصياء هم: غابريال مارسيل، كارل ياسبرس،

⁽⁹⁾ -المصدر نفسه، ص 48.

⁽¹⁰⁾ -هيدغر: الكينونة والزمان: ترجمة وتقديم: فتحي المسيكني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1،

لبنان، 2012م، ص 264.

⁽¹¹⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، ص: 14.

⁽¹²⁾ -المصدر نفسه، ص 14.

وهوسرل»⁽¹³⁾، مما يعني أنه نهل من ينباع مختلفة ساهمت في إثراء تأويلته الفلسفية، وقد كانت البنية البنوية هي الأخرى من هذه المنابع جاعلا من «التأويل عملية فهم يتمحور مجاله في البنية اللغوية، تجعل من عملية الفهم حركة شاملة وكلية»⁽¹⁴⁾، فكانت اللغة بذلك وسيطا أساسيا للفهم بالنسبة لريكور، وهي الفكرة التي تبناها من قبله غادامير، الذي يعتبر هو الآخر منطلق ريكور في مجال الهرمينوطيقا، وهو الأمر الذي أكده هو بنفسه حينما قال: «هرمينوطيقا غادامير تشتمل من هذا المنظور على سلسلة من الإقتراحات الحاسمة التي ستكون بمثابة انطلاق لتفكيره الخاص»⁽¹⁵⁾. وهذا لا يعني أنه تبنى كل ما جاء به غادامير، بل إنه أخذ مشروع غادامير بالنقد والتحليل، مؤيدا له تارة، ومتجاوزا وناقدا في أحيان كثيرة، حيث أنه أشاد بوجاهة طرح غادامير، خاصة فيما يتعلق بمقولة نشاط التاريخ، لكنه من جهة أخرى، يعيب عليه التعارض بين الحقيقة والمنهج، خاصة وأن الهرمينوطيقا تبحث عن تأسيس مقولاتها بعيدا عن دوغماتية المنهجية العلمية.

كما أننا في هذا الصدد ونحن نتحدث عن الخلفية الفكرية والفلسفية لبول ريكور، لا يمكننا المضي دون الإشارة إلى دور فلاسفة الإرتياب في التأسيس لتأويلته، وهم على التوالي: نيتشه، فرويد، وماركس، بوصفهم أقطاب الإرتياب والشك، وهو الذي أطلق عليهم لقب "أسياد الإرتياب"⁽¹⁶⁾.

ريكور وفلاسفة الإرتياب:

سيطرت على الفكر الغربي معانٍ احتلت المركز، وصارت من المقدسات التي لا يمكن تغييرها، ومن هذا المنطلق كان من الضروري على الفكر الغربي أن يبحث عن طريقة معينة تمكنه من تحديد المعاني التي كانت أقرب إلى الزيف منها إلى الحقيقة، ومن أبرز من حمل لواء هذا التجديد والتغيير، يذكر فوكو أن «ماركس، نيتشه، فرويد لم

(13)-المصدر نفسه، ص 14.

(14)-عامر عبدزید: قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، دار الروافد الثقافية، ط 1، 2012، ص 140.

(15)-بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، دار

الأمان، الرباط، ط 1، 2004م، ص 110.

(16)-عامر عبد زید: قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، مرجع سابق، ص 142.

يضاعفوا الإشارات في العالم الغربي، إنهم لم يعطوا معنىً جديداً للأشياء التي كانت بلا معنى، لقد غيروا في الواقع طبيعة الرمز وعدّلوا الطريقة التي يمكن بمقتضاها تأويل الإشارة»⁽¹⁷⁾. إن القاسم المشترك بين هؤلاء الثلاثة هو الكشف عن الزيف وإسقاط الأفتعة، من أجل الكشف عن الحقيقة التي تختفي وراءها، أي الكشف عن الفهم الزائف وتعويضه بفهم أكثر أصالة ووضوحاً، وبالتالي إدراك الحقيقة كما هي دون تنكر، لهذا رأى فيهم ريكور ثلاثة طرق متقاربة للكشف عن الزيف أطلق عليها اسم هرمينوطيقا الإرتياب. ما المقصود بهذه التسمية؟ هي هرمينوطيقا فضح الزيف وكشف الأفتعة، وهي ترمي إلى جعل الفرد يقبل الواقع، ولا يهرب منه، أي أنه يدرك الأشياء كما هي لا كما تبدو عليه في الظاهر. «والحال فإن الثلاثة كلهم يفتحون الأفق بالنسبة إلى كلام أكثر أصالة، وبالنسبة إلى هيمنة جديدة للحقيقة، ليس فقط عن طريق نقد مهذّم، ولكن عن طريق اختراع فن للتأويل»⁽¹⁸⁾، والذي من شأنه أن يكشف عن المعاني المحجوبة وراء المعاني الزائفة، لأنه إذا كان «ديكارت قد تغلب على الشك حول الشيء ببداهة الوعي، فإن ماركس، نيتشه، فرويد، يتغلبون على الشك حول الوعي بواسطة تأويل المعنى»⁽¹⁹⁾. إنهم يحاولون تحرير الأفق من الغيوم المّضلة، وذلك «لمصلحة كلام أصيل لمصلحة عهد جديد للحقيقة، لا بواسطة نقد هدام (...)». إنهم ينتصرون على الشك في الوعي بتفسير المعنى»⁽²⁰⁾، وبالتالي فإن ما يميز ثلاثتهم في الوقت ذاته هو في الواقع منهج التفكيك والتمثيل⁽²¹⁾، الذي يمكنهم من فك شفرات ما هو زائف، هذا الزيف الذي يرجعونه إلى

⁽¹⁷⁾ -ميشال فوكو: نيتشه فرويد ماركس، ترجمة: حاتم علامة، مجلة دراسات عربية، عدد 4، دار الطليعة، بيروت، 1989، ص 109.

⁽¹⁸⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 192.

⁽¹⁹⁾ -بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، دار أطلس للنشر، سوريا، ط 1، 2003م، ص 38. وأنظر أيضاً:

P.Ricoeur, de l'interprétation essai sur Freud, ed du seuil, Paris, 1965, p:43-44.

⁽²⁰⁾ -بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ص 38.

⁽²¹⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، ص 193.

الكائن اللاواعي⁽²²⁾، فالمشكلة بالنسبة إليهم هي مشكلة كذب الوعي، لكنهم يُجابهون هذا الكذب أو الزيف كل حسب مجاله، ذلك أن «تشابه الأخلاق بالمعنى الذي يفهمه نيتشه ونظرية الايدولوجيا بالمعنى الماركسي، ونظرية المثل والأوهام بالمعنى الفرويدي، تمثل إجراءات ثلاثة متلاقية لرفع التضليل»⁽²³⁾، ذلك أن مسعى ماركس إنما هو تحرير البراكسيس، وما يصبو إليه نيتشه هو توسعة استطاعة الإنسان واستعادة قوته، الأمر الذي يستدعي «تأمل رموز الإنسان الأعلى والعودة الأبدية»⁽²⁴⁾. أما هدف فرويد هو الآخر فهو إحضار الوعي الغائب وجعل المعاني الغريبة حاضرة بالنسبة للمحلل أي أن «المحلل يوسع حقل وعيه»⁽²⁵⁾، فالثلاثة بذلك يركزون على أوهام الوعي، ويمضون في فك شفرات الرموز، ولكن بالطرق المتاحة لكل واحد منهم. «وما حاوله الثلاثة جميعا بطرق مختلفة هو جعل مناهجهم الواعية للتفكيك تلتقي العمل غير الواعي للتشفير، الذي يعزونه لإرادة القوة، وللکائن الاجتماعي، وللنزعة النفسية اللاواعية»⁽²⁶⁾، ذلك أن ما يريده ماركس إنما هو تحرير البراكسيس عن طريق معرفة الضرورة، وما يصبو إليه نيتشه هو الرفع من قدرة الإنسان وإبراز قوته، وأما ما يريده فرويد فهو توسيع حقل الوعي وجعله أكثر حرية. ويذكر ريكور أن «نيتشه هو أول من ربط بين الريبة والتأويل»⁽²⁷⁾، وهو الأمر الذي اشتغل عليه هذا الأخير حيث عمل على تعديل الرموز الأخلاقية التي وجدها لا ترتبط بالواقع، وتحمل الكثير من الزيف والأوهام، بل إن الحقيقة كما يقدمها الواقع هي وهم وزيف، والحقيقة بالمعنى الفعلي توجد في عالم المعاني، أي عالم التأويل، لأننا «حينما نكتب لا نحصر فقط على أن نفهم، ولكن أيضا على ألا نفهم»⁽²⁸⁾.

(22)-المصدر نفسه، ص 193.

(23)-بول ريكور: في التفسير، ص 39.

(24)-المصدر نفسه، ص 39.

(25)-المصدر نفسه، ص 39.

(26)-المصدر نفسه، ص 193.

(27)-المصدر نفسه، ص 386.

(28)-ف. نيتشه: العلم المرص، ت: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، ط1، 1993، ص 207.

وهو ما يستدعي تأويلا لهذا الذي كتبناه، لأن الحقيقة تتواجد وراء المعاني التي نبحت عنها، وهذا من خلال إبراز مواطن التناقض في الفكر والثقافة الغربية ما يطرح إمكانية إنتاج معاني من خلال الكتابة التأويلية التي تمارس على النص، فالنص الواحد بحسب نيتشه يسمح بتأويلات عديدة ولا وجود لتأويل صحيح⁽²⁹⁾، ذلك أن: «مسألة التأويل مسألة تكييف المقصود، إيجاد المسافة الجيدة، ليوفر لنا النص رموزا وحروفا لحلها، حل مكرّس في أي طريق، ليكون تقريبا وغير محدد»⁽³⁰⁾، وهذا من منطلق أنني لا أعرف شيئا، وبالتالي تبقى وتظل الحقيقة نسبية، ولا مجال للحديث عن إطلاقية الحقيقة.

ولعلّ انه من أهم أسباب الانحلال الأخلاقي في أوروبا هو سيطرة الزيف على الوعي، والذي سيطرت بموجبه أخلاقيات العبيد على أخلاقيات السادة، ووضع قيم الضعف محل قيم القوة، وتحويل العجز والضعف إلى قيم رفيعة يريد الإنسان تحصيلها ويسعى في طلبها، كما أن القوة أصبحت معيارا للشر والسيطرة، يسعى الإنسان إلى التخلص منها واستبعادها، لهذا أصبحت الحقيقة لا تنتمي إلى الواقع، بل أصبحت تنتمي إلى عالم المعنى، عالم التأويل⁽³¹⁾، لأن المعنى يقبع وراء أساليب التواصل التي تطمس خداع الأخلاق، وهو ما جعل ريكور يقول عن نيتشه: «إن نيتشه هو الذي اقتبس من فرع فقه اللغة مفهومه للتفسير والشرح ليدخله في الفلسفة (...)، ولكن الفلسفة كلها إنما أصبحت معه تفسيرية»⁽³²⁾، وذلك من خلال حلمه بقيام رجال أشداء أقوى غير متساهلين، يطلقون على أنفسهم اسم الهدامين بحيث يخضعون كل شيء لمحك النقد، لينكشف للعيان كل ما هو باطل.

أما فرويد من جهته فقد كشف هو الآخر أن الوعي الإنساني ليس مصدرا للثقة واليقين، لأنه محكوم بالزيف ومشتق من جانب أكبر من حياة الإنسان غير المشعور بها، إنه اللاشعور ذلك الجانب الخفي الذي يسيطر على سلوكيات الإنسان وانفعالاته، فالمعنى

(29) -جان غرانييه: نشة، ت: علي بوملحم، مجد، بيروت، ط 1، 2008م، ص: 72.

(30) -المرجع نفسه، ص 73.

(31) -فريدريك نشة: العلم المرح، مرجع سابق، ص: 115.

(32) -بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص: 31.

الخفي للكثير من السلوكيات يجب ان يُرد إلى العالم النفسي اللاشعوري، الذي من شأنه أن يكشف عن الكثير من الحقائق الغامضة والمستورة وراءه، وهي المهمة المنوطة بالتحليل النفسي، الذي يُدخِل الذات في تأويل تاريخي، أي العودة إلى الماضي من أجل فك شفرات الحاضر، إذ «ليس الوعي بالنسبة إلى الإثنين (فرويد، نيتشه)، هو المعطى أولاً، ولكن الوعي الزائف، والحكم المسبق والوهم، ولهذا فإن الوعي يجب أن يكون مؤولاً»⁽³³⁾. لهذا مارس فرويد هذه العملية الارتيازية، من أجل إسقاط الأفعنة التي تحجب حقيقة الوعي، الذي يستتر وراء اللاشعور، وسواء تعلق الأمر بإرادة القوة عند نيتشه، وتأويل الأحلام عند فرويد، فإن القاسم المشترك بين الرجلين هو معارضة حيلة إرادة القوة أو اللببدو بحيلة فك الألغاز، ذلك أن فرويد «يعالج الحلم بوصفه قصة تستطيع أن تكون قصيرة جداً، ولكنها تملك على الدوام تعديداً داخلية، ولهذه القصة المبهمة عند سماعها الأول، يتجه المقصود تبعاً لكلمة فرويد لاستبدالها بنص أكثر جلاءً، يكون بالنسبة للأول ما يكونه المستتر بالنسبة للصريح، وهكذا فثمة منطقة واسعة للمعنى المضاعف، الذي ترسم تمفصلاته الداخلية تنوع الهرمينوطيقا»⁽³⁴⁾.

لقد فسّر فرويد مسرحية أوديب حيث يرى أن الرمز هو رغبة أوديب في التخلص من والده الممثل للسلطة الأبوية التي تمنعه من تحقيق الرغبة، لذلك كانت العودة إلى كنف الأم التي كانت تعتبر من جهة الغريزة الخير الأعظم، لكنه في حقيقة الأمر خير محضور، لكن ريكور من جهته يعطي تفسيراً مغايراً، إذ يرى في أوديب ليس رمزاً للرغبة الأصلية، بل إنه بكل بساطة رمز تطلع الإنسان إلى الكشف عن الحقيقة، لهذا فهو يرى أنه: «ليس الحلم المرئي في المنام هو الذي يمكننا تفسيره، بل نص سرد الحلم، وهذا النص هو الذي يقتضي التحليل أن ينبى منابه نص آخر، سيكون شبيهاً بكلام الرغبة البدئي، وهكذا يتحرك التحليل من معنى صوب معنى آخر»⁽³⁵⁾، إذ أن ما يوضع موضع التحليل ليس هو

⁽³³⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، مصدر سابق، ص: 386.

⁽³⁴⁾ -المصدر نفسه، ص: 100.

⁽³⁵⁾ -بول ريكور: في التفسير محاولة فرويد، ص: 15.

الرغبة «بل لغتنا هي الموضوعة».⁽³⁶⁾ فالرغبة والكبت وكل مكونات الإنسان لا يمكن بلوغها إلا في تقلبات المعنى، أي عبر علم الدلالة واللغة التي نعبر بواسطتها عن العلم تكون مشوشة، غير واضحة، ملتبسة، بل محرّفة، أي أن لها معنىً مزدوجاً⁽³⁷⁾، ما يجعلها تحتاج إلى تأويل هذه المنطقة التي تحتوي على معنى مزدوج يسميها ريكور رمزا، والذي لا مناص لنا من تفسيره، بيد أن كل رمز يكون معلقا ومرتبطا بعمل اللغة.

أما ماركس هو الآخر فقد تبنى مشروعا نقديا لكل عوامل التسلط والهيمنة، التي تتجلى في المؤسسة بصفة عامة، سواء كانت اقتصادية، سياسية، اجتماعية أو دينية، والتي تفرط في القوة والتضليل الأيديولوجي، ولهذا فإن «ما يريده ماركس هو تحرير التطبيق العملي le praxis عن طريق معرفة الضرورة»⁽³⁸⁾، ومن هذا المنطلق عمل على نقد الرموز بوصفها حقيقة، بل لقد اعتبرها انعكاسا للمؤسسة أو السلطة، وعلى هذا المنوال يجب أن يعاد تأويل جميع المقولات اللاهوتية والأخلاقية والاجتماعية تأويلا يتوافق مع إسقاط الأفعنة، ومحو الزيف «والحقيقة أن نسابة الأخلاق بالمعنى الذي يفهمه نيتشه ونظرية الايديولوجيات بالمعنى الماركسي، ونظرية المثل والأوهام بالمعنى الفرويدي، تمثل إجراءات ثلاثة متلاقية لرفع التضليل»⁽³⁹⁾، والزيف والكشف عن أوهام الوعي، وهو القاسم المشترك بينهم، إنهم يريدون الكشف عن الفهم الزائف وتعويضه بفهم صادق، لهذا رأى فيهم ريكور ثلاثة طرق متقاربة للكشف عن الزيف .

ومن هذا المنطلق أراد ريكور أن يطبق هرمينوطيقا الارتباب في فهم النصوص، مؤكداً بأن علينا أن نقارب النص بطريقة نقدية ارتبابية، بحيث نستطيع أن ننصت حقا إلى رسالته الحقيقية، وهذا لا يعني سلطة النص، بل أن بول ريكور لا يعطي السيادة المطلقة للنص، ولا للقارئ، بل إنه يرجح كفة التفاعل الديناميكي بين النص من جهة والقارئ من جهة أخرى، لأجل الكشف عن معنى جديد للنص، لا هو ملك للنص، ولا هو ملك

⁽³⁶⁾-المصدر نفسه، ص:15.

⁽³⁷⁾-المصدر نفسه، ص:16.

⁽³⁸⁾-بول ريكور: صراع التأويلات، ص:193-194.

⁽³⁹⁾-بول ريكور: في التفسيرية، محاولة في فرويد، ص:39.

للقارئ. إن هرمنيوطيقا الارتياب عند ريكور مطعمة بالشك والنقد والإصغاء الحذر، الذي لا يتسرع في إعطاء المعاني، بل إنه إصغاء يهدف إلى فك الرمز المضاعف، لأجل بلوغ المعنى الخفي المستتر وراء المعنى الظاهر، إنه الوعي النقدي الذي من شأنه أن يقضي على الأوهام والأصنام، ومن هذا المنطلق جاء اهتمام ريكور بالرمز، فما المقصود بالرمز؟ وما هي سبل فك شفراته؟ وما هي مصادر اهتمامه بفكرة الرمزية؟

في مفهوم الرمز وأصل الرمزية:

يقول بول ريكور عن مفهوم الرمز: «لقد عرّفته بقوة المعنى المضاعف، وقلت أن الرمز لا يتشكل هكذا من منظور دلالي، فإنه يعطي معنى عن طريق معنى، ذلك فإن ثمة فيه معنى أوليا وحرفيا، واجتماعيا وماديا في الغالب، يحيل إلى معنى مجازي وروحي ووجودي في الغالب أنطولوجي»⁽⁴⁰⁾. فالرمز بذلك يحمل في طياته معنىً مجازياً ظاهرياً، وآخر خفياً يتطلب منا بذل جهد فكري لأجل التنقيب عنه، «فالرمز علامة، وهو ككل علامة يهدف إلى أبعد من شيء ما»⁽⁴¹⁾، إذ أنه لا يحيلنا مباشرة إلى الشيء، بل إنه يحملنا إلى ما وراء الشيء الذي يتحدث عنه، وهو ما يؤكد ريكور قائلا: «وانني لأقصد بالرمز لغة تعين شيئاً عن طريق غير مباشر، وذلك إذ تعين شيء آخر تستهدفه مباشرة»⁽⁴²⁾، وعليه فليس الشيء بذاته هو المقصود بالرمز، بل إنه المعنى الثاني القابع وراء المعنى الظاهر هو الذي يقصده الرمز، وعليه فالرمز ذو بنية قصدية، وهي قصدية مضاعفة تتمثل في:

- القصدية الحرفية: «وهي ككل قصدية دالة، تفترض انتصار العلامة المتعارف عليها على العلامة الطبيعية»⁽⁴³⁾، مثال ذلك بقعة الوسخ والانحراف.

- القصدية الرمزية: وهي تشير إلى وضع معين للإنسان في المقدس.

إن هذا التقسيم يقودنا إلى تقسيم المعنى بدوره إلى معنى حرفي وآخر رمزي، علما

⁽⁴⁰⁾-بول ريكور، صراع التأويلات، ص:60.

⁽⁴¹⁾-المصدر نفسه، ص:34.

⁽⁴²⁾-المصدر نفسه، ص:488.

⁽⁴³⁾-المصدر نفسه، ص:342.

بأن «المعنى الرمزي يتكون في المعنى الحرفي وبواسطته»⁽⁴⁴⁾، وعليه فإن الرمز لا يخرج عن كونه تلك «الحركة نفسها للمعنى الأولي الذي يجعلنا نساهم في المعنى الكامن»⁽⁴⁵⁾، مما يعني أن المعنى ليس ذلك المعطى المباشر الواضح السهل المنال، بل إن عملية فك الرموز وتأويلها تصطدم حسب ريكور بصعوبات نابعة من خصائص الرمز في حد ذاته، والمتمثلة في:

- عدم شفافية وعدم وضوح الرمز.

- عرضية واحتمالية الرمز، وذلك بحسب تعدد اللغات والثقافات.

- قابلية الرمز للتأويل، الذي يضل دائما محل إشكال، وهذا نظرا لاختلاف التفسير.

وأمام هذه الخصائص التابعة من الرمز في حد ذاته يتحدث ريكور عن صعوبة أخرى أكثر أهمية، تتمثل في انعدام هرمينوطيقا عامة، أي نظرية عامة للتأويل ولا قانون عام للتفسير⁽⁴⁶⁾، وكل ما هو موجود هي عبارة عن نظريات وآليات مختلفة للتأويل والتفسير، لهذا فإن السؤال الذي كان يورق ريكور هو كيفية التفكير انطلاقا من الرمز دون العودة إلى التأويل المجازي القديم، ومن غير افتراض معنى مسبق؟ هنا يقترح ريكور ما يسميه بالتأويل الإبداعي المستقل الذي يحترم اللغز الأصلي للرمز، هذا اللغز الذي يدعونا إلى التفكير فكيف ذلك؟

الرمز وفلسفة التفكير:

إن الرمز غني بمدلولاته ومعانيه التي تحمل المرء على التفكير والتفسير وإعمال العقل، ذلك أن «غنى الرمز غناء قبل الفلسفي»⁽⁴⁷⁾، وهو لا يستدعي التفسير فحسب، بل إنه «يستدعي التفكير الفلسفي أيضا»⁽⁴⁸⁾، والفلسفة باعتبارها تفكيراً فهي تفكير حول الذات،

⁽⁴⁴⁾-المصدر نفسه، ص:342.

⁽⁴⁵⁾-المصدر نفسه، ص:342.

⁽⁴⁶⁾-المصدر نفسه، ص:372.

⁽⁴⁷⁾-بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ص:42.

⁽⁴⁸⁾-المصدر نفسه، ص:42.

علما بأن (الفكر هو الجهد المنصب لإدراك الـ«أنا أفكر» في مرآة موضوعاتها وأعمالها وأخيرا في أفعالها)⁽⁴⁹⁾، لأن الفكر ليس حدسا، وهو الأمر الذي يسمح لنا بالحديث عن التأويل، «فالتفكير يقوم باستدعاء التأويل، ويريد أن يتحول إلى هرمنيوطيقا»⁽⁵⁰⁾، لهذا فإن «التفكير يجب أن يصبح تأويلا، وذلك لأنني لا أستطيع أن أدرك فعل الوجود إلا من خلال علامات متناثرة في العالم»⁽⁵¹⁾، ذلك أن الحقيقة ليست بديهية مباشرة كما اعتقد ديكارت، وليست عبارة عن حدس عقلاني كما بينه هوسرل، ولا هي برؤية صوفية، ولكنها عبارة عن جهد مستمر يستدعي حضور التأويل، لهذا ظل ريكور دائما ينادي بالإبتعاد عن الحدس المباشر، ويؤكد على ضرورة الإعتماد على وسائط.

أي بتوسط الأفعال والأعمال والمؤسسات وغيرها، وكما يبدو لريكور إنه «التفسير الذي يمكن أن نقدمه للوعي وفق طريقة لم تعد ضربا من سيكولوجيا الوعي، ولكنها تفكيرية (...)»، وهذه الحركة الموضوعية هي التي يسميها هيجل «الفكر»⁽⁵²⁾، إنه طريق الفلسفة التفكيرية التي تعتمد على الطريق الطويل، والجهد العقلي الكبير، والوسائط المختلفة من أجل فهم الوجود وفهم ذواتنا، ومن هذا المنطلق أكد ريكور على «أن الانطلاق من رمزية قائمة (...) إنما يمنح المرء نفسه شيئا يفكر فيه»⁽⁵³⁾، وحين يفكر المرء في فك هذه الرمزية فإنه يقوم بفعل التأويل، «ولذا فإن الرمز يفتح المجال للفكر ويستعين بالتأويل، فذلك لأنه يقول أكثر مما لا يقول، ولأنه لم يتوقف فقط عن إفساح المجال للقول»⁽⁵⁴⁾، علما بأن التأويل حسب ريكور هو «عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى

⁽⁴⁹⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، ص 382.

⁽⁵⁰⁾ -المصدر نفسه، ص 385.

⁽⁵¹⁾ -المصدر نفسه، ص 385.

⁽⁵²⁾ -بول ريكور: التحليلات قراءة فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، دار أطلس للنشر، ط 1، سوريا،

2003م، ص 423.

⁽⁵³⁾ -بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ص: 50.

⁽⁵⁴⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، ص: 60.

الحرفي»⁽⁵⁵⁾، وعليه فإن القاسم المشترك بين الفكر والتأويل هو ذلك الجهد العقلي المبذول من أجل الكشف عن المعنى المختبئ وراء الرمز. «وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصويرين متعالمين... إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد، ذلك لأن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل»⁽⁵⁶⁾، الذي هو عبارة عن «فرز بين المعنى المستور في المعنى الظاهر»⁽⁵⁷⁾، وعليه فإن الكون الرمزي هو الوسيط الأساسي لكل تفسير، بل إنه لن تكون هناك مشكلة معنى لو لم تكن هنالك علامات يعمل الإنسان على فك شفراتها وتأويلها، فكان بذلك الرمز هو منطلق فلسفة ريكور التأويلية فكيف ذلك؟

ريكور ورمزية الشر:

يذكر ريكور أن مساهمته الأولى في الفلسفة كانت عبارة عن تمرين على الفلسفة الظاهراتية، وقد ارتبطت بالإرادة⁽⁵⁸⁾، إلا أنه يستطرد قائلاً: «ولكنني مضيت قبل ذلك إلى توسيع حقل استقصائي حول الإرادة، آخذاً في الحسبان بتجارب مسندة إلى قوى شريرة، وإلى ذلك الوقت يعود اهتمامي بالتجارب الرمزية، والأسطورية، والشعرية التي سجلت فيها الإنسانية العبرانية واليونانية بشكل رئيسي تجربتها عن الشر الأخلاقي»⁽⁵⁹⁾، ومن هذا المنطلق فقد تمحورت فلسفة ريكور الأولى حول الصيغة التي ذكرناها مسبقاً، وهي "الرمز يدعو للفكر"، فكانت رمزية الشر بذلك هي منطلق ريكور في مجال التأويل، لقوله: «الرمزية الأقدم قدماً، والتي نستطيع أن ننطلق منها هي رمزية الشر المصمم بوصفه دنساً»⁽⁶⁰⁾، ذلك أن الخطيئة يمكن التعبير عنها برمزيات مختلفة، كأن نقول مثلاً: أخطأ الهدف، سلك طريقاً أعوجاً، تمرد... وغيرها، من أساليب التعبير الرمزية عن الخطيئة، كما أن الشر لا يوصف حرفياً ولكن غالباً ما يتم التحدث عنه بطرق رمزية استعارية، كأن يقال

(55)-المصدر نفسه، ص 44.

(56)-المصدر نفسه، ص 312.

(57)-المصدر نفسه، ص 312.

(58)-المصدر نفسه، ص 14.

(59)-المصدر نفسه، ص 14.

(60)-المصدر نفسه، ص 488.

عنه: وزر، ضلال، انحراف... وغيرها من الاصطلاحات التي ترمز إلى الشر، ولكنها لا تحدده تحديداً دقيقاً، فنحن نعرف الشر من خلال هذه الرموز الدالة عليه فحسب.

إن هذا الاهتمام برمزية الشر أدى بريكور إلى الانكباب على فك شفرات اللغة الرمزية، وذلك من خلال التأمل حول لغة الاعتراف بالخطأ، هذه اللغة التي كشفت له صعوبة التأويل الفلسفي لرموز الخطيئة، هذه الرموز التي لا تحمل معنىً جلياً وواضحاً للعيان، بقدر ما تخفي معنىً باطنياً لا يمكن الولوج إليه إلا عبر بوابة التأويل، وقد شكلت الأساطير المادة الدسمة لتأويل معاني الشر والخطيئة.⁽⁶¹⁾

إن الحديث عن الشر يتم عبر وسائط ودلالات تشير إليه، إذ أن الشر لا يمكن الوقوف عليه كمعطى حسي عيني، فنحن: «لا نتكلم عن الدنس، عن الخطيئة أو عن الذنب بمصطلحات مباشرة وخاصة، بل بمصطلحات غير مباشرة مجازية»، وهذا هو مفهوم الرمزية، إذ «لا وجود لقول مباشر عن الاعتراف، بل (...أن وسيلة الاعتراف بالشر تعبيرات غير مباشرة مقتبسة من الدائرة اليومية للتجربة»⁽⁶²⁾، لهذا فإن عملية التوقف عند الرمز تتعدى الكشف عن المعنى الباطن له إلى الكشف عن غنى التجربة البشرية، ففي كتابه «الإنسان الخطاء» تناول ريكور مشكلة اقتراف الإنسان للشر، مبرزاً أن تجربة الخطيئة غير قابلة لأي وصف محض قصدي فينومينولوجي، لقوله: «إن قضية الإرادة الشريرة والشر قد أرغمتني على إتمام منهج ظاهراتية الوصف الجوهرية، باستخدام منهج هرمينوطيقا التأويل المستعمل في تقاليد أخرى غير ظاهراتية هوسرل، إنه منهج الفلسفة التقليدية لتفسير النصوص المقدسة والقضاء»⁽⁶³⁾، لتصبح الهرمينوطيقا عنده هي فن فك الرموز المعقدة. كما بين أيضاً ريكور في كتابه الإنسان الخطاء أسباب وقوع الإنسان في الخطأ، بل وفي الخطيئة، والتي من أهمها حسب رأيه عدم التناسب بين ما يطمح إليه الإنسان، وبين الواقع الذي يعيش فيه، ما يجعل إمكانية وقوعه في الشر ممكنة في كل لحظة.

⁽⁶¹⁾ -بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، 2003م، ص 15.

⁽⁶²⁾ -بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ص: 12.

⁽⁶³⁾ -بول ريكور: صراع التأويلات، ص 14.

أما في الجزء الثاني من كتابه، والذي يحمل عنوان "رمزية الشر"، فقد تناول ريكور الأساطير التي تبين وقوع الإنسان في الشر، وبداية خطاب المقدس، وهذا يتطلب ويستدعي «الانتقال إلى منهجية جديدة هي الهرمينوطيقا أو التأويلية»⁽⁶⁴⁾، والمقصود بها هنا هي محاولة لفك شفرة رموز الأساطير التي تروي قصص الخطيئة والشر، لتكون بذلك الهرمينوطيقا عبارة عن بحث عن المعنى الخفي المستتر وراء الرمز، فمجال الهرمينوطيقا بذلك هو الرمزية، هذه الرمزية التي تعبر عن لا مباشرة فهمنا للواقع. لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا الآن، هل الرمزية تنحصر في مجال الخطيئة والشر فقط، أم أنها تغزو مجالات أخرى؟ إذا كان الشر والخطيئة هما منطلق بول ريكور في تناول مشكلة الرمز، فإن هذه الرمزية بحكم تعبيرها غير المباشر عن تجاربنا، فهي تمس الكثير من المجالات، ذلك «أن الرمز موجود حيث يصلح التعبير الألسني بمعناه المزدوج، أو معانيه الكثيرة لعمل التفسير»⁽⁶⁵⁾، أين يوجد معنى ثان وراء المعنى الأول، «والحال أن هذا المشكل، مشكل المعنى المزدوج غير خاص بالتحليل النفسي، ففينومينولوجيا الدين تعرفه أيضاً، والرموز الكونية للأرض، والسماء، والمياه والحياة (...). وهذه القصص الغريبة عن أصل الأشياء ونهايتها قصص هي الأساطير»⁽⁶⁶⁾، فالرمز بذلك لا يقتصر على مجال بعينه، بل إننا نلمس التعبير الرمزي في المجال الديني، والكوني، والنفسي، وكذلك الشعري والخيالي.

المجال الديني والكوني: إذا تأملنا الكون نجده حافلاً بالعديد من الظواهر والدلالات والإشارات التي تقودنا إلى التفكير في خالق ومدبر هذا الكون، فهي تشكل في مجموعها دلائل ورموز وجود الله، ومثال ذلك «رمزية السماء بوصفها وجهاً من وجوه العالي جداً واللامحدود القوي والثابت والحكيم»⁽⁶⁷⁾، فكانت السماء بذلك رمز شموخ وعلو الله ودليل ثباته وقوته، وهذا الثبات لا يكون إلا لمدير حكيم قادر على الخلق. كما أن طريقة التعبير عن الشر ووسائل الاعتراف بالخطيئة ووسائل غير مباشرة، أي أنها تتم «بمصطلحات

⁽⁶⁴⁾-بول ريكور: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 15.

⁽⁶⁵⁾-بول ريكور: في التفسير محاولة في فرويد، ص 25.

⁽⁶⁶⁾-المصدر نفسه، ص 16.

⁽⁶⁷⁾-المصدر نفسه، ص 22.

غير مباشرة ومجازية».⁽⁶⁸⁾

- **المجال النفسي:** إن التعبير المجازي يكتسح العالم السيكلولوجي، بحكم أن الإنسان يميل دوماً إلى إخفاء مكنوناته الداخلية، فنحن «نريد باستمرار قول شيء يختلف عما نقوله، وثمة معنى ظاهر ينفك أبداً يحيل إلى معنى خفي»⁽⁶⁹⁾، وهو الأمر الذي جعل فرويد يحصل مفهوم الرّمز في مجال مباحث الحلم، وهذا لازدواجية معناه، ولصعوبة تفسيره، ولعدم مباشرة معناه، فالحلم بذلك «قريباً من اللغة في ذاته لأنه يُمكن أن يُروى ويُحلّل ويُفسّر»⁽⁷⁰⁾، علماً بأن رواية الحلم تكون حافلة بالدلالات والرموز المبهمة التي يتعيّن على المحلّل تفسيرها، «فثمة رمز عندما تُنتج اللغة علامات ذات درجة مركبة، حيث المعنى غير المكتفي بأن يدل على شيء، يدل على معنى آخر»⁽⁷¹⁾، لهذا ارتبط الرّمز بالتفسير، بل إنه لا وجود لرمز دون تفسير، والتفسير ينتمي إلى التفكير الرّمزي ومعناه المزدوج، فالعلاقة بينهما علاقة تلازم، فالواحد منها يتطلب وجود الآخر، وعليه فإنّ «علم التفسير مدرك بوصفه إظهار معنى وإحيائه، معنى توجّه إليّ على غرار برقية تصريح (...)

رسالة (...)

إنه مدرك بوصفه إزالة التصليل بوصفه تقليص الوهم»⁽⁷²⁾، وإحياء المعنى وجعله حاضراً في الذهن بعدما كان مستتراً وراء المعنى الظاهر للرّمز.

- **المصدر الشعري (الخيالي):** وهو الميدان الخصب الذي تستعمل فيه الاستعارات والصور البيانية، والعبارات المجازية، وفيه يُطلق العنان للخيال الواسع، فالذي يسرد القصة كثيراً ما يفلت من الواقع ويتجاوز به بإضافة ألوان مجازية وخيالية تجعل من العمل الفني والإبداعي يحتاج إلى تفسير وشرح، وعليه فإنّ القاسم المشترك بين هذه المجالات هي فكرة الرمز الذي يحتاج إلى تفسير، واستناداً لهذه الرمزية استلهم ريكور تعريفه للهرمنيوطيقا قائلاً: «إن رمزية الشر - الجزء الثاني من التناهي والأمل - هو الكتاب الذي

⁽⁶⁸⁾ -بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص 15.

⁽⁶⁹⁾ -بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ص 23.

⁽⁷⁰⁾ -المصدر نفسه، ص 23.

⁽⁷¹⁾ -المصدر نفسه، ص 24.

⁽⁷²⁾ -المصدر نفسه، ص 33.

قدّمت فيه أول تعريف للهرمينوطيقا، لقد اعتبرتها صراحة طريقة لفك الرموز من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج⁽⁷³⁾، فالهرمينوطيقا عنده بذلك هي فن فك الرموز المعقدة، وقد ظلت تأويليته مرتكزة على الرّمز إبان الستينات، ثم عمل على تعديل وتنقية هذا المسار، اعتمادا على الدراسات البنيوية، وكذلك مجال التحليل النفسي، وكان كتابه "محاولة في فرويد" أول محاولة في التفتّح والتعديل، «بيد أن الهرمينوطيقا إذا لم يعد ممكنا حدّها، ببساطة من جهة تأويلها للرموز، فإن هذا الحد ينبغي الاحتفاظ به بوصفه مرحلة بين الاعتراف، الاعتراف الأشمل بالطابع اللغوي للتجربة الإنسانية، وهو الاعتراف الذي يشترك فيه هيجل، فرويد وهوسرل، ويبين الحد الأكثر تقنية للهرمينوطيقا، أي التأويل النصي»⁽⁷⁴⁾. وبالتالي فإن تعريف الهرمينوطيقا بكونها مجرد فك للرموز، أصبح مع تقدم الأبحاث التأويلية تعريفا سطحيا لا يفي بالغرض، ما جعل ريكور يعيد النظر في هذا التعريف، وذلك من خلال ربط الهرمينوطيقا بعالم النص خاصة، وأنه قد أعلن صراحة بأنه تجاوز رومانسية شلايرماخر، وتاريخية ديلتاي، وكذلك نسقية البنيوية، لصالح عالم النص، مؤكدا أن «المهمة الهرمينوطيقية تنقلب من بديل النبوغ أو البنية، وأنا أربطها بمفهوم عالم النص»⁽⁷⁵⁾، فما المقصود بعالم النص؟

الهرمينوطيقا وعالم النص: في مفهوم النص:

يعتبر النص نشاطا لغويا إنسانيا يتكون من متتالية من الجمل المؤلفة من كلمات متناسقة، حيث أكدّ بارث «أن الدراسة المعجمية للكلمة تكشف أنها تدل على النسيج (...). إنه نسيج من الكلمات، ومجموعة نغمية وجسم لغوي»⁽⁷⁶⁾، فالنص بذلك وحدة لغوية متكاملة تفهم في إطارها الكلي العام، أي في إطار إنسجام مفرداته وكلماته، لهذا كان النص عند ريكور «أكبر من متوالية متعاقبة من الجمل، إنه سيرورة تراكمية وكلية، ولا

⁽⁷³⁾ -بول ريكور: بعد طول تأمل، ص 50-51.

⁽⁷⁴⁾ -المصدر نفسه، ص 86.

⁽⁷⁵⁾ -بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 77.

⁽⁷⁶⁾ -Roland Barthes : théorie du texte encyclopédie universalisa, 14^{eme} article compus, p :1013.

يمكن لبنية النص النوعية هذه، أن تشتق من بنية الجملة، لذا كان تعدد المعاني الملازم للنصوص باعتبارها نصوصاً، شيئاً آخر غير تعدد دلالات الكلمات المفردة وغموض الجمل الفردية في الكلام العادي، وتعدد المعاني⁽⁷⁷⁾، فمعنى النص لا يتحدد عند المفردات والجمل، بل إنه يتعدى ذلك إلى المنظور الكلي الذي يفتح باب تعدد القراءات وبالتالي تعدد البناء، وعليه فإن النص يتطلب البناء، لأنه ليس عبارة عن تعاقب بسيط للجمل المتباعدة عن بعضها البعض، والتي يمكن فهمها بشكل منفصل، بل إن «النص كلٌّ ما كليه العلاقة بين كل وأجزاء»⁽⁷⁸⁾، إنه ذلك الكل الذي يتم فيه التفاعل بين جميع عناصره المشكلة له، هذه العناصر التي تكون في مجموعها خطاباً ما يحمله النص، لهذا أعلن ريكور قائلاً: «نسم نصاً كل خطاب ثبتته الكتابة، تبعاً لهذا التعريف، يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص»⁽⁷⁹⁾، ومن هذا المنطلق شكلت النصوص مادة أولية أساسية للتأويلية، ذلك أن «النصوص المكتوبة تقدم مهمة تأويلية حقيقية»⁽⁸⁰⁾، وذلك من جهة أنها تحتاج إلى قراءة وفهم، فالنص بذلك هو تلك الوحدة اللغوية التي نسعى إلى البحث عنها في أفق النص، وهو من جهة أخرى فعل سردي، فهو وحدة لغوية من جهة كونه «امتداداً للوحدة الدلالية الأولى الراهنة، التي هي العبارة أو محفل الخطاب بالمعنى الذي يحدده بنفسه»⁽⁸¹⁾، وهو فعل سردي لكونه «يحمل مبدأً تنظيمياً عبر العبارة يستمر من لدن فعل الحكيم في جميع أشكاله»⁽⁸²⁾، وهو الأمر الذي نجده عند أرسطو حيث «اتبع طريقة التركيب اللفظي الذي يجعل من نص ما محكياً»⁽⁸³⁾، إذ يستعمل أرسطو مصطلح الميتوس Muthos الذي ترجمه ريكور إلى الخرافة أو الحكمة، التي تتمثل أساساً في

⁽⁷⁷⁾ -بول ريكور، المصدر نفسه، ص 139.

⁽⁷⁸⁾ -بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص: 139.

⁽⁷⁹⁾ -المصدر نفسه، ص: 95.

⁽⁸⁰⁾ -غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم

صالح، دار أويبا، طرابلس، 2007م، ص 513.

⁽⁸¹⁾ -المصدر نفسه، ص 8.

⁽⁸²⁾ -المصدر نفسه، ص 8.

⁽⁸³⁾ -المصدر نفسه، ص 8.

الإنتقاء وترتيب الأحداث والأفعال المسرودة التي تجعل من الخرافة حكاية كاملة وتامة تتوفر على بداية ووسط ونهاية».⁽⁸⁴⁾

لذلك كان النص عند ريكور عبارة عن وسيط بين المعيشي والفعل السردي، ليكون بذلك «شيء النص اللامحدود هو موضوع الهرمينوطيقا، والحال أن شيء النص اللامحدود هو العالم مبسوطا أمامه، وهذا العالم (...) يتعد عن الواقع اليومي الذي يقصده الكلام العادي»⁽⁸⁵⁾، ونقصد بذلك خصوصا الأدب الشعري والخيالي الذي يعتبر فضاءا للرمزية والغموض، ما يفتح آفاق القراءة على مصراعيها لتكون بذلك الهرمينوطيقا عبارة عن «فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي، وأن هذا الخطاب لا يُقدّم إلا في بيانات الأثر الأدبي».⁽⁸⁶⁾ إن الأثر الخيالي والشعري الذي يطرح بحسب ريكور المشكل الهرمينوطيقي الجوهري⁽⁸⁷⁾، فما هو المشكل الهرمينوطيقي الجوهري؟

وظيفة الهرمينوطيقا:

لقد كان الطابع السائد في الهرمينوطيقا الرومانسية والديلتية هو الطابع النفسي للأولى، والطابع التاريخي للثانية، إلا أن هذا الطابع لم يعد مناسباً على الإطلاق، لهذا اقترح ريكور ضرورة تجاوز رومانسية شلايرماخر، وتاريخية ديلتاي، وكذلك نسقية البنيوية لصالح عالم النص، لتتقلب بذلك مهمة الهرمينوطيقا «من بديل النبوغ أو البنية، وأنا أربطها بمفهوم عالم النص»⁽⁸⁸⁾ بحسب ما يقوله ريكور. وإذا كان النص في صميمه خطابا، فإن الخطاب يحمل في جوهره رسائل للتبادل بين مخاطب ومخاطب⁽⁸⁹⁾، بحيث قد يكون على شكل قصيدة شعرية أو كتاب نثري أو مقالة، ومهما اختلفت صيغ الكتابة فإن النص حينما يصبح مستقلا استقلالية تامة عن صاحبه، وكذلك عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي أنتج فيها،

⁽⁸⁴⁾ -بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص: 8.

⁽⁸⁵⁾ -المصدر نفسه، ص: 86.

⁽⁸⁶⁾ -المصدر نفسه، ص: 76.

⁽⁸⁷⁾ -المصدر نفس، ص: 78.

⁽⁸⁸⁾ -المصدر نفسه، ص: 77.

⁽⁸⁹⁾ -P. Ricœur : Réflexion faite, ed Esprit, Paris, 1995, p :184.

فإنه يصبح مستقلا عن الجهتين، أي من جهة المؤلف الذي كتبه، ومن جهة أخرى القارئ الذي يجب أن يتخلى عن الأنا التي تقرأ النص، و«لاستقلالية النص هذا نتيجة هرمنيوطيقية رئيسية أولى هي أن المباحة ليست نتاج المنهجية (...)»، إنها مؤسّسة ظاهرة النص ككتابة، وفي ذات الآن هي شرط التأويل أيضا⁽⁹⁰⁾، ذلك أن العلاقة بين المؤلف والقارئ لم تعد علاقة حوارية مغلقة بين متكلم ومستمع، لأنه على النص أن يكون قادرا على التخلص من السياق العام الذي يحيط به، سواء كان اجتماعيا أو نفسيا، وهو ما يفتح آفاق وإمكانية إعادته وتشكيله في هيئة جديدة، وهو الدور المنوط بفعل القراءة، وذلك وفق سياقات اجتماعية وثقافية مختلفة، وهو ما يجعل النص يفتح على «سلسلة لا محدودة من القراءات»⁽⁹¹⁾، لأنه ما ينبغي أن نملكه في النص «ليس قصد المؤلف (...)»، ليس السياق التاريخي المشترك بين المؤلف وقرائه الأصلاء، ولا حتى فهمهم أنفسهم، من حيث هم ظواهر تاريخية وثقافية، ما ينبغي تملكه هو معنى النص نفسه، مفهومها بالمعنى السّيال المتحرك، بوصفه اتجاه الفكر الذي يفتحه النص (...). ما ينبغي تملكه ليس سوى قوة انكشاف عالم يشكل حالة النص»⁽⁹²⁾، علما بأن عملية الانكشاف هذه قريبة بما أسماه غدامير انصهار الآفاق. أين ينصهر عالم القارئ بأفق عالم المؤلف والوسيط المثالي بينهما هو النص، ويبقى النص مفتوحا على كل القراءات، «وهكذا يهب نفسه قراءاً جديدا باستمرار»⁽⁹³⁾. بحيث أن كل قارئ يبحث عن فهم ذاته من خلال النص، لأن «عالم النص هو الذي يبحث القارئ، السّامع ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النص، وتطوير ذاته»⁽⁹⁴⁾، وبهذا تصبح المهمة المنوطة بالنص هي تقريب الذات من العالم، عن طريق القراءة، وذلك لأجل الكشف عن الحقيقة التي هي عرضة للوهم، خاصة وأن مشكلة التأويل

⁽⁹⁰⁾ -بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 77.

⁽⁹¹⁾ -المصدر نفسه، ص 76-77.

⁽⁹²⁾ -بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي

العربي، المغرب، ط 2، 2008م، ص 145.

⁽⁹³⁾ -المصدر نفسه، ص 146.

⁽⁹⁴⁾ - P. Ricœur : aux frontières de la philosophie, ed Du Seuil lectures III paris, 1994, p :300.

الأساسية بحسب ريكور ليست هي الخطأ بالمفهوم الاستمولوجي، ولا هي الكذب بمعناه الأخلاقي، ولكن المشكلة مشكلة وهم وزيف وتحريف، هذا الزيف الذي من شأنه أن يُغيب المعنى ويقبّر الحقيقة، لهذا كان على الهرمينوطيقا أن تتوجه نحو فهم الذات، وكان «التأويل هو توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النص»⁽⁹⁵⁾، وهو الأمر الذي لمسناه عند هيدغر من خلال تأكيده على أنه لا ينبغي النظر إلى الدازاين من جهة انطولوجية بوصفه كائنا مثل الكائنات الأخرى الموجودة، أي «بوصفه شيئاً قائماً»⁽⁹⁶⁾، لا بل يجب أن ينظر إلى «كينونة الهنالك من حيث هي فهم، والفهم والتفسير والمنطوق من حيث هي ضرب مشتق من التفسير، وكينونة الهنالك الكلام واللغة»⁽⁹⁷⁾، لهذا وجب حسب ريكور الاشتغال حول الرّمز، الذي من شأنه أن يعطي معنى للوجود وللواقع من جهة، وكذلك إدراك وفهم إمكانات الدازاين من جهة أخرى، ذلك أن «الفهم ينطوي من ناحية وجدانية على نمط كينونة الدازاين بوصفه مستطاع كينونة»⁽⁹⁸⁾، لأن القارئ من شأنه أن يعيد إنتاج النص، أو كما يقال كتابة النص في شكل جديد، غير مفارق للشكل الأول، وغير مطابق له كل المطابقة، لأن عالم النص هو الذي يحث القارئ إلى تطوير ذاته، وذلك عن طريق التخيل والانجذاب، حتى «تكون جديدة بإمكان هذا العالم وإظهار إمكاناته المحضّة»⁽⁹⁹⁾.

وعلى هذا الأساس فإن «ما يؤول في نص من النصوص هو اقتراح ما للعالم كما يمكن لي أن أقيم فيه لكي ألقى فيه واحدة من أخص إمكاناتي هو ذا ما أسميه عالم النص، العالم الخاص بهذا النص الفريد»⁽¹⁰⁰⁾، وبالتالي يكون الفهم هو فهم الذات أمام النص، وهذا لا يعني فرض هذه الذات عبر النص، بل إنها «المخاطرة بالنفس أمام النص

⁽⁹⁵⁾ -بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 78.

⁽⁹⁶⁾ -هيدغر: الكينونة والزمان، ص 112.

⁽⁹⁷⁾ - المرجع نفسه، ص 264.

⁽⁹⁸⁾ -المرجع نفسه، ص 281.

⁽⁹⁹⁾ -P. Ricoeur : aux frontières de la philosophie, op cit, p :300.

⁽¹⁰⁰⁾ -بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص:78.

واستقبال ذات أخرى»⁽¹⁰¹⁾ لتكون بذلك الذات مشككة عن طريق وبواسطة شيء النص غير المحدود، ومن هذا المنطلق كان الخيال هو روح النص وروح الذات أيضا.

وهذا يعني عند ريكور أنه «إذا كان الخيال بعدا أصليا من مرجعية النص، فإنه لا يقل عن كونه بُعدا أصليا في ذاتية القارئ»⁽¹⁰²⁾، هذا البعد الذي يجعل القارئ يتيه من خلال القراءة التي تُدخله في ألعاب مختلفة للأنا، وهذا من خلال فتحه احتمالات وآفاق الكينونة في العالم، خاصة وأن الشعر والخيال يتطلعان إلى الكينونة لكنها ليست كينونة معطاة جاهزة، بل إنها إمكان كينونة ليكون بذلك النص هو الوسيط الذي نفهم من خلاله أنفسنا، فالفهم كينونة تحياها الذات، لهذا كان فهم النص وتأويله هو أولا وقبل كل شيء فهما وتأويلا للذات، لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا الآن هو: هل يلتقي الفهم والتفسير عند ريكور، أم أنهما زوجان متباعدان كما هو الشأن عند ديلتاي؟

بين الفهم والتفسير:

لقد اعتبر ديلتاي الهرمينوطيقا «تقنية تأويل الظواهر الحية المكتوبة»⁽¹⁰³⁾، وهذا من خلال تركيزه على مفهوم الخبرة الحية المعاشة، ومن هذا المنطلق أعلن صراحة بأننا «نشرح الطبيعة أما حياة الروح فنفهمها»⁽¹⁰⁴⁾، لتكون بذلك الهرمينوطيقا أساسا للعلوم الروحية، التي تهتم بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان، لهذا عليها أن تستمد مقولاتها من الخبرة المعاشة، والمقصود بالفهم عند ديلتاي أن الحياة نفهم الحياة، بمعنى فهم العقل لعقل آخر، أي أن «فهم شخص آخر ليس معناه أن نعرف أنه يمتلك تجربة معينة فحسب، ولكن أن نشعر بانعكاس هذه التجربة فينا، او نعيد تأليفها بصورة خيالية (...). وهذه العملية ليست تأليفا منطقيا أو تحليلا سيكولوجيا ولكنها عملية تحليل ابستمولوجي»⁽¹⁰⁵⁾، وهذا

⁽¹⁰¹⁾ -المصدر نفسه، ص 80.

⁽¹⁰²⁾ -المصدر نفسه، ص 80.

⁽¹⁰³⁾ -Jean Grandin : l'universalité de l'herméneutique, PUF, Paris, 1993, p: 125.

⁽¹⁰⁴⁾ -Wilhelm Dilthey: critique de la raison historique introduction aux sciences de l'esprit, trad par: sylvie mesure, ed Du Cerf, Paris, 1992, p :33.

⁽¹⁰⁵⁾ -محمد سيد أحمد: ديلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2005م، ص 29.

الأمر يكون بناءً على كون هذا الشخص يملك بناءً عقلياً يشبه هذا الشخص الآخر، وبحكم أننا نشبه بعضنا البعض، فإنه يمكننا أن نفهم بعضنا البعض، ومن هذا المنطلق، فإن روح الفهم والتفسير بحسب ريكور «تتحول إلى ثنائية متقابلة واضحة في مجال التأويلية الرومانسية، وكلا هذين المصطلحين في هذا الزوج يمثل نمطا متميزا»⁽¹⁰⁶⁾، فهما إذًا زوجان لا يلتقيان عند ديلتاي، وذلك بحكم مجالهما المختلف، إذ «يجد التفسير ميدان تطبيقه التبادلي في العلوم الطبيعية»⁽¹⁰⁷⁾، في حين «يجد الفهم ميدان تطبيقه الأصلي في العلوم الإنسانية أو علوم الروح»⁽¹⁰⁸⁾، والتي تتعلق بتجارب ذوات أخرى مشابهة لذواتنا. وعليه فإن «الثنائية بين الفهم والتفسير في التأويلية الرومانسية هي ثنائية ابستمولوجية وأنطولوجية معا، فهي تضع في مقابلة منهجيتين وعالمين من الواقع والطبيعة والعقل»⁽¹⁰⁹⁾.

وبالتالي فإن ديلتاي قد أعطى لعلاقة الفهم والتفسير علاقة تفرّع ثنائي وذلك بحكم أنهما من منطقتين مختلفتين من مناطق المعرفة، إذ يعتبر الشرح «نموذج المعقولة المستعار من علوم الطبيعة والمعمم على العلوم التاريخية من لدن المدارس الوضعية»⁽¹¹⁰⁾، ومن جهة أخرى مقابلة يعتبر «التأويل شكلا مشتقا من الفهم، الذي كان يرى فيه موقف علوم العقل الأصيل»⁽¹¹¹⁾، لكن رغم هذا التمييز بين المفهومين، فإن ريكور وجد نفسه ملزما على فحص المفهومين بشكل دقيق أمام التطورات الحاصلة في مجالات المعرفة، ذلك أن «مفهوم التفسير قد حاد عن مكانه، لم يعد يُورث عن علوم الطبيعة، بل عن نماذج لسانية بالضبط»⁽¹¹²⁾، وكذلك الأمر بالنسبة لمفهوم التأويل الذي «تعرّض في الهرمينوطيقا الحديثة لتغيرات عميقة أبعده عن المفهوم النفسي للفهم»⁽¹¹³⁾. وبالتالي وجب تحرير

⁽¹⁰⁶⁾ -بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 118.

⁽¹⁰⁷⁾ -المصدر نفسه، ص 119.

⁽¹⁰⁸⁾ -المصدر نفسه، ص 119.

⁽¹⁰⁹⁾ -بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 120.

⁽¹¹⁰⁾ -بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 120.

⁽¹¹¹⁾ -المصدر نفسه، ص 95.

⁽¹¹²⁾ -المصدر نفسه، ص 95.

⁽¹¹³⁾ -المصدر نفسه، ص 95.

المفهومين من أي تخصص ضيق جزئي من شأنه أن يوسّع دائرة التعارض بينهما، بل علينا أن ننظر إليهما كزوج متكامل من أجل هدف واحد، وهو البحث عن المعنى والحقيقة، وهنا تحدث المصالحة بين التفسير والتأويل⁽¹¹⁴⁾، ولهذا لا ينبغي النظر إلى المفهومين وكأنهما موقفين متعارضين ينبغي الاختيار أو التفاضل بينهما، وهو ما أعلنه ريكور صراحة حينما قال: «أريد الآن تجاوز هذا التعارض التناقض وإبراز الاشتغال الذي يحقق التكامل»⁽¹¹⁵⁾، ذلك أن هذا التكامل هو الذي بوسعه أن يحقق الهدف الأسمى الذي نصبو إليه، وهو إزالة الوهم وكشف الحجاب عن الحقائق المتوارية، وهو الأمر الذي يستدعي التكامل بين روح الفهم والتفسير «فنحن نفسر شيئاً ما لشخص ما من أجل أن نجعله يفهم، ويستطيع بدوره أن يُفسر ما فهمه منا لطرف ثالث، هكذا يميل الفهم والتفسير إلى التداخل ويُغض كل منهما الطرف عن الآخر»⁽¹¹⁶⁾، فلا مجال للحديث عن وجود حساسية بينهما، لأنه بحسب ريكور إذا كان الفهم مفصولاً عن التفسير كيف يمكن لنا إذاً أن نصف العلوم الإنسانية بأنها علمية؟ وهو الأمر الذي دفع بديلتاي إلى كشف اللبس عن هذا الأمر خاصة بعد قراءته لكتاب هوسرل «أبحاث منطقية»، حيث تبين له بأن علوم الروح تعتبر علوماً «في النطاق الذي تخضع فيه تعابير الحياة لنوع من اللاتحيز الموضوعي، الذي يجعل المقارنة العلمية القريبة شيئاً ما من مقارنة العلوم الطبيعية ممكنة، رغم القطعية المنطقية بين الطبيعة والروح»⁽¹¹⁷⁾، إن هذا التقارب بين المجالين يُظهر أنه من الممكن إحداث تقارب بين التفسير والفهم من جهة أخرى، وتتم العملية بحسب ريكور في نظام النص ذاته، وذلك وفقاً للخطوات التالية: 1- تبييت الدلالة. 2- إنفصال النص عن قصيدة المؤلف الذهنية. 3- بسط مرجعيات غير معلنة. 4- تشكيل مستقبلية الكونية.⁽¹¹⁸⁾

إن هذه الخطوات هي التي من شأنها أن تحقق موضوعية النص والتي بموجبها تحقق إمكانية التفسير، وبذلك لم يعد التفسير مفهوماً بعيداً مقتبساً من مجال بعيد وهو مجال

⁽¹¹⁴⁾ -المصدر نفسه، ص 108.

⁽¹¹⁵⁾ -المصدر نفسه، ص 106.

⁽¹¹⁶⁾ -بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 118.

⁽¹¹⁷⁾ -بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 137.

⁽¹¹⁸⁾ -المصدر نفسه، ص 138.

العلوم الطبيعية، بل أصبح مفهوماً مقتبساً من الموضوعية النصية، أي «في دائرة العلامات ذاتها يتواجد التفسير والفهم»⁽¹¹⁹⁾، فالفهم ليس هو ذلك التطابق الانفعالي مع المقاصد الذهنية للمؤلف، إنه «موسّط كلية بمجموع إجراءات التفسير التي تسبقها»⁽¹²⁰⁾، مما يعني أن التفسير إجراء يساهم في عملية الفهم، بل إن «الترابط بين التفسير والفهم أو العكس هو ما يشكل الحلقة الهرمينوطيقية»⁽¹²¹⁾، التي تقوم على التفاعل بين أجزاء النص و كليته، هذا التفاعل الذي يقتضي بدوره تفاعل بين الفهم والتفسير، لأنه إذا كان «التفسير هو إبراز البنية، أي العلاقات الداخلية التابعة التي تشكل ثابت النص»⁽¹²²⁾، فإن «التأويل هو سلوك طريق الفكر التي فتحها النص، هو السير باتجاه تفسير النص»⁽¹²³⁾، وعليه فإن النتيجة التي خلص إليها ريكور تتمثل في ضرورة إعطاء مفهوم جديد للتأويل، وذلك من جهة اعتباره أي التأويل كفعل على النص، ذلك أن «التأويل قبل أن يكون الفعل والتفسير هو فعل النص (...) التأويل بالنسبة للمفسر، هو أن يضع الإنسان نفسه في المعنى الذي حددته علاقة التأويل هذه المحمولة من طرف النص ذاته»⁽¹²⁴⁾، وبالتالي فإن التفسير والفهم وإن اختلفا من حيث المفهوم، فإن هذا لا يعني أنهما لا يجتمعان في العمل الهرمينوطيقي أو أنهما ضدان متناقضان إذا حضر أحدهما غاب الآخر بالضرورة، لأنه لا وجود لتفسير تام دون فهم، ومن جهة أخرى نفهم العملية السردية من خلال تفسير وشرح المحكى.

وفي الأخير يؤكد بول ريكور أنه من الناحية الاستومولوجية لا يمكن الحديث عن منهجين، أي منهج التفسير ومنهج الفهم، لأنه «وحده التفسير يحصر المعنى منهجياً، أما الفهم، فهو بالأحرى لحظة لامنهجية تشكل في علوم التأويل مع لحظة التفسير المنهجية»⁽¹²⁵⁾، فلا مجال لاعتبارهما ثنائية منفصلة.

⁽¹¹⁹⁾ -المصدر نفسه، ص 138.

⁽¹²⁰⁾ -المصدر نفسه، ص 146.

⁽¹²¹⁾ -المصدر نفسه، ص 146.

⁽¹²²⁾ -المصدر نفسه، ص 106.

⁽¹²³⁾ -المصدر نفسه، ص 108.

⁽¹²⁴⁾ -بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 108.

⁽¹²⁵⁾ -المصدر نفسه، ص 125.

النظريات المعاصرة حول تكون مجموعة أسفار التوراة

القس عيسى دياب*

من المواضيع الأكثر تعقيداً في دراسة العهد القديم هي محاولة التعرف إلى النصوص الأقدم في الكتاب المقدس، التعرف إلى مصادرها الأولية، والتعرف إلى الكيفية التي تكونت فيها منذ النشوء حتى التدوين.

على الرغم من أن التوراة لا تتضمن النصوص الأقدم، غير أنه، منذ البداية، حظي هذا القسم من الكتاب المقدس، بأهمية خاصة، إذ أن لدراسة تكون التوراة عناصر معيارية تُسهل علينا مهمة التعرف على طريقة تكون مجموعات أخرى، لعل أهمها الأنبياء.

لجهة المضمون، تحتوي التوراة على عدد كبير من المواضيع: أخبار عن الخلق، قصص حياة أشخاص، عبادات، طقوس، شرائع دينية وزمنية، أخبار عن أحداث تاريخية، إلخ... بالإضافة إلى ذلك، النص مركب من عدد من الأشكال والأساليب الأدبية: نثر، شعر، مواعظ، رواية وغيرها. غير أننا نلمس في التوراة خطأً تاريخياً متسلسلاً لم يأت عبثاً بل بإرادة الكاتب: إنها قصة تكون شعب إسرائيل، التي تبدأ بمقدمة تاريخية تتعلق بالحقبة

* - يعمل القس عيسى دياب كمستشار ترجمة في إتحاد جمعيات الكتاب المقدس العالمي، وهو أستاذ في كلية اللاهوت للشرق الأدنى، وكلية العلوم الدينية في جامعة القديس يوسف؛ ويحمل دكتوراه في اللاهوت من كلية الثالوث الأقدس في الولايات المتحدة الأمريكية، ودكتوراه في ديانات الشرق الأدنى القديم من جامعة الروح القدس الكسليك، ودكتوراه في مجتمعات وثقافات العالم العربي والإسلامي من جامعة بوردو الثالثة في فرنسا، ويعد أطروحة دكتوراه في الدراسات اليهودية في جامعة ستراسبورغ في فرنسا. ورقة معدة للمؤتمر اللاهوتي السادس الذي تنظمه كلية العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية في الجامعة الأنطونية، تحت عنوان: النص الكتابي و النص القرآني: التشكل والحقيقة. بعيدا 24-25 حزيران/ يوليو 2011.

التي دعاها المؤرخون "ما قبل التاريخ"¹ (أخبار الخليفة، تك 1 و2، فالعالم القديم، تك 3-11)؛ ثم حياة الآباء المؤسسين (إبراهيم، تك 12-24؛ وإسحق تك 25-26؛ ويعقوب، تك 27-36؛ ويوسف، تك 37-50؛ ثم نزول "بني إسرائيل" إلى مصر، حيث، بعد إكرام، أصبحوا فئة من عبيد السخرة؛ ثم دعوة موسى وقيادته الشعب في خروجه من مصر مع ما رافقه من أحداث وعجائب (خر 1-15)؛ ثم قطع العهد واستلام الشريعة قرب سيناء ثم التيهان في "الفقر العظيم" (خر 16-40 ولا وعدد) حتى وصول الشعب إلى حدود كنعان. ثم، على حدود كنعان، إعادة (ثنائية) أخبار الخروج والتهب واستلام الشريعة، والشريعة نفسها ملخصة وبأسلوب وعظي (ثنائية 1-33) وأخيراً خبر موت موسى (تك 34). كما أننا نستطيع القول بأن الكاتب توخى، من هذا الإخبار القصصي المتسلسل، هدفاً لاهوتياً يتعلق بالاختيار والخلص والعهد والوعد (بالنسل وبالأرض).

أمام هذا الترتيب الموضوعي والمنطقي للمواد، الذي ينم أيضاً عن استعراض لاهوتي عميق ومنطقي، يحتار المرء في أمر تكوّن النص، إن كان لجهة تكوّن المواد وكتابتها وجمعها وتنسيقها. لذلك، لا بد من أن نستعرض أدناه الطروحات والنظريات الرائجة في هذا الحقل المعرفي مبتدئين بفحص التقليد الأكثر شعبية وشيوعاً، ألا هو تقليد "موسى كاتب التوراة"؛ ثم نظريات التقاليد المدموجة؛ وأخيراً، النظريات المعاصرة.

أولاً: موسى كاتب التوراة؟

الرأي الشائع بين المحافظين من يهود ومسيحيين هو أن موسى هو من كتب التوراة. والتقليد اليهودي هو من دبح هذه النظرة. بقيت هذه النظرة سائدة حتى بدايات النقد التاريخي حين لاحظ بعض الاختصاصيين بأن نص التوراة ليس نتاج كاتب واحد بل هو نص مركب، هو عبارة عن تقاليد عديدة تُسجّت معاً لتؤلف الجزء التأسيسي لـ"قصة الله وإسرائيل" و"الشريعة" التي أتت منسوجة مع القصة.

يُقدم متبنو هذه النظرية، في الوقت الحاضر ثلاثة براهين على صحتها: (1) شهادة النصوص التوراتية ذاتها؛ (2) شهادة التقليد اليهودي؛ (3) شهادة العهد الجديد. لذلك،

1 حقة ما قبل التاريخ هي الحقبة السابقة لتاريخ اكتشاف الكتابة الذي حدده العلماء بسنة 3300 ق.م.

نرى من المفيد أن نستعرض هذه البراهين ونقومها بذهنية نقدية.

1. شهادة النصوص التوراتية ذاتها

لا شك بأن الشخصية البارزة في أخبار التوراة هو موسى. والنصوص نفسها ترينا موسى يكتب أو مأموراً بالكتابة. نستعرض فيما يلي هذه النصوص ونحاول قراءتها بذهنية نقدية:

"وقال الرب لموسى اكتب هذا تذكاراً في الكتاب وضعه في مسامع يشوع"² (خر 17: 14). فالكلام هنا ليس فقط عن موسى مأموراً بتدوين خبر المعركة مع العماليقين والانتصار عليهم، بل أيضاً عن "كتاب" سيسلم ليشوع، وهنا يتساءل القارئ: أي نوع من الكتب يمكن أن يكون في ذلك الزمن؟ في كل الأحوال، غني عن القول بأن "الكتاب" يختلف جداً عن شكل الكتاب الذي شاع بعد اكتشاف الطباعة شكلاً وحجماً. فهل هذا هو "سفر الشريعة" المطلوب من يشوع أن يبقى منتبهاً إليه؟ (رج يش 1: 8).

"فكتب موسى جميع أقوال الرب" (خر 24: 4). المعنى "أقوال الرب" هنا إما الشرائع الدينية والمدنية، وإما الوصايا العشر، وغالباً الوصايا العشر لأن "المكتوب" يدعى، في (7آ) "كتاب العهد" (رج 34: 28). "وقال الرب لموسى: اكتب لنفسك هذه الكلمات، لأنني بحسب هذه الكلمات قطعت عهداً معك ومع إسرائيل. وكان هناك عند الرب أربعين نهراً وأربعين ليلة لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماءً. فكتب على اللوحين كلمات العهد، الكلمات العشر" (خر 34: 27-28). نلاحظ أنه في البداية، يأمر الله موسى بنحت لوحين حتى يكتب (الله) عليهما كلمات العهد (آ 1)، لكن الخبر في (تث 10: 1-3) يفيد بأن الله هو الذي كتب. ثم نسأل كيف كتب الله وبأية أدوات كتابة، وهل الكلام هنا حرفي؟

"وكتب موسى مخارجهم برحلاتهم حسب قول الرب. هذه هي رحلاتهم بمخارجها." (عد 33: 2). هنا موسى يكتب أخبار رحلات بني إسرائيل بموجب أمر الرب له. لكن لنتبه، أن الذي قال هذا القول وكتبه وأخبرنا عن هذا هو شخص غير موسى! "وكتب موسى هذه التوراة وسلمها للكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب ولجميع شيوخ

2 النصوص الكتابية هي بحسب ترجمة البستاني فاندايك، ما لم ترد إشارة تدل على خلاف ذلك.

أسرائيل" (تث 31: 9). "التوراة" هنا تعني "التعليم"، وقد يكون هذا "الوصايا العشر" أي "كتاب العهد" أم لائحة "البركات واللعنات" (تث 28-29 وخاصة 29: 21). وفي كل الأحوال، ليست التوراة التي نعرفها اليوم، أي الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم. "اكتبوا لأنفسكم هذا النشيد وعلم بني إسرائيل إياه" (تث 31: 19). "فكتب موسى هذا النشيد في ذلك اليوم وعلم بني إسرائيل إياه" (تث 31: 22). الأمر بالكتابة موجه لموسى وجماعته، ومضمون هذا النشيد غير معروف.

وتوجد في أسفار العهد القديم الأخرى، وخاصة التي كتبت بعد السبي، إشارات إلى نشاط موسى في حقل الكتابة والتأليف (را 1 مل 2: 3؛ 2 مل 23: 21 و25؛ 2 أخ 8: 13؛ 34: 14؛ 35: 12؛ عز 3: 2؛ 18: 6؛ نح 8: 1؛ 13: 1)، بينما الأسفار التي تغطي مراحل قديمة من تاريخ إسرائيل (أنبياء ما قبل السبي)، هذه الإشارات منتفية (را يش 1: 7-8). وفي الأسفار التي تغطي عصراً وسيطاً (يشوع وصموئيل والملوك)، هذه الإشارات نادرة. أما في الأسفار المتعلقة بفترة ما بعد السبي، فهذه الإشارات كثيرة. وتذكر النصوص هنا لأول مرة عبارة "كتاب موسى". وما هذا التدرج في الإخبار سوى علامة بأن نشاط موسى الأدبي نما تدريجياً في تقليد العهد القديم³: لم يُذكر عنه إطلاقاً في الأخبار القديمة، وصار يُذكر بكثرة في النصوص المتأخرة.

من الصعب تحديد "ما كتبه موسى" بموجب هذه الشهادات من داخل النص. لكن، أغلب الظن هو أن موسى كتب "الوصايا العشر" بصيغتها القديمة⁴، وهذا هو المسمى "كتاب العهد"، كما رأينا أعلاه، واستعمله للقيام بطقس قطع العهد بين يهوه وبني إسرائيل. هذا مع الاعتراف بعدم توخي الدوغماتية في الموضوع لأنه توجد داخل النص شهادات بأن موسى كتب أخباراً تاريخية عن تحركات بني إسرائيل، ونظم شعراً. و"كتاب العهد" أصبح يعني، مع الوقت، كتاب التوراة كله (الأدراج الخمسة أو البتاتيوكس)، إذ أن كلمة

3 LaSor, William Sanford and Alls. Old Testament Survey. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (second edition). P. 9.

4 توجد في التوراة صيغتان للوصايا العشر: صيغة خر 20: 2-17 وصيغة تث 5: 6-21. وتختلف آراء الدارسين بما يتعلق بالصيغة الأقدم.

"توراه" تعني أصلاً "تعليم"، وقد يكون هذا التعليم "الوصايا العشر" أو الشرائع الدينية والمدنية كلها أو مضمون "الأدراج الخمسة" كله.

2. شهادة التقليد اليهودي

رأينا أعلاه أنه خارج التوراة، وخاصة الأجزاء من العهد القديم التي يُعتقد أنها نشأت قبل السبي، وتحديدًا التاريخ النبوي (المسمى أيضًا التاريخ الاشتراعي المؤلف من أسفار يشوع وقضاة وصموئيل والملوك) وأنبياء ما قبل السبي، لا توجد إشارة يُعتمد عليها تفيد بنسبة كتابة التوراة إلى موسى. أما في الأسفار والتقاليد التي نشأت بعد السبي، فتكثر مثل هذه الإشارات. نرى بذلك بأن نسبة كتابة التوراة إلى موسى نشأ في التقليد اليهودي المتأخر نسبيًا. يعلم اليهود المحافظون اليوم في كتبهم بأن الله أَملى التوراة على موسى سنة 13125 أو 61233 ق.م. على جبل سيناء، ما عدا الآيات التسع الأخيرة من سفر التثنية حيث قصة موت موسى، وهذه أُضيفت لاحقًا.⁷

جاءت الإشارة الصريحة التي لا تقبل الجدل بأن موسى هو كاتب التوراة لأول مرة في التلموذ (200-500 م.) حيث كان الرابيون يناقشون الطريقة التي استلم فيها موسى التوراة. جاء في التلموذ البابلي (*Gittin 60a*): "قال رابي يوحنا: أعطيت موسى التوراة بشكل أدراج (لفائف) صغيرة". هذا يعني بأن التوراة كُتبت باضطراد وتدرج وجمعت عن وثائق عديدة عبر السنين. ربما هذه إشارة إلى مضمون مركب للتوراة. لكن قولاً تلموذيًا آخر يعاكس هذا القول فيفيد بأن التوراة أعطيت مرة واحدة.

جاء في الزوهار، وهو كتاب أساس في التصوف اليهودي، بأن التوراة خُلقت قبل

5 History Crash Course #36: Timeline: From Abraham to Destruction of the Temple, by Rabbi Ken Spiro, Aish.com. Retrieved 2011, June, 14.

6 Kurzweil, Arthur, The Torah For Dummies, 2008, p. 11; Jacobs, Louis, "The Jewish religion: a companion, Oxford University Press, 1995, reprinted 2003, p.375

7 Jacobs, Louis, The Jewish religion: a companion, Oxford: Oxford University Press, 1995, reprinted 2003, p.375

خلق الكون، إذ كانت الدليل الذي استخدمه الله في الخلق⁸. وأخيراً، ما أخذ به يوسيفوس، وعزرا الرابع حول علاقة موسى بالتوراة هو صادر دون شك عن التقليد اليهودي الذي كان شفوياً قبل أن يدخل التلموذ كتابة.

3. شهادة العهد الجديد

يجدر بنا أن نستعرض نصوص العهد الجديد التي تتكلم عن موسى وعلاقته بالتوراة، ونقرأ هذه النصوص بذهنية نقدية:

"46 لِأَنَّكُمْ لَوْ كُنْتُمْ تُصَدِّقُونَ مُوسَى لَكُنْتُمْ تُصَدِّقُونِي، لِأَنَّهُ هُوَ كَتَبَ عَنِّي. 47 فَإِنَّ كُنْتُمْ لَسْتُمْ تُصَدِّقُونَ كِتَابَ ذَلِكَ، فَكَيْفَ تُصَدِّقُونَ كَلَامِي؟". (يو 5: 46-47). يشير يسوع دون شك إلى أقوال من التوراة مسنودة إلى موسى ويفيد بأن هذه الأقوال تتكلم عنه. لكن من المستحيل التمكن من تحديد هذه الأقوال بدقة.

4 فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «أَنْظُرْ أَنْ لَا تَقُولَ لِأَحَدٍ. بَلْ آذِهَبْ أَرِ نَفْسَكَ لِلْكَاهِنِ، وَقَدِّمِ الْقُرْبَانَ الَّذِي أَمَرَ بِهِ مُوسَى شَهَادَةً لَهُمْ». (مت 8: 4). موسى هنا يمثل المشرع الذي شرع حول ماذا يعمل الأبرص بعد شفائه من مرض البرص وما هي القرابين المفروضة عليه (را لا 14: 32-2).

7 قَالُوا لَهُ: «فَلِمَاذَا أَوْصَى مُوسَى أَنْ يُعْطَى كِتَابُ طَلَاقٍ فَتُطَلَّقُ؟». 8 قَالَ لَهُمْ: «إِنَّ مُوسَى مِنْ أَجْلِ قَسَاوَةِ قُلُوبِكُمْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تُطَلِّقُوا نِسَاءَكُمْ. وَلَكِنْ مِنَ الْبَدَأِ لَمْ يَكُنْ هَكَذَا. (مت 19: 7-8). يشير محاورو يسوع هنا إلى تث 24: 1-4 ويسندونها إلى موسى، وهي كذلك كما يفيد النص نفسه إذ أنه يسند سفر التثنية كله إلى موسى.

10 لِأَنَّ مُوسَى قَالَ: أَكْرَمُ أَبَاكَ وَأُمَّكَ، وَمَنْ يَشْتِمُ أَبًا أَوْ أُمًَّ فَلْيَمُتْ مَوْتًا. (مر 7: 10). الإشارة هنا إلى الوصايا العشر والتحديد الوصية الرابعة (را خر 20: 12).

26 وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ أَلْمَوَاتِ إِنَّهُمْ يَقُومُونَ: أَمَّا قَرَأْتُمْ فِي كِتَابِ مُوسَى، فِي أَمْرِ الْعَلِيْقَةِ، كَيْفَ كَلَّمَهُ اللَّهُ قَائِلاً: أَنَا إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَهُ إِسْحَاقَ وَإِلَهُ يَعْقُوبَ؟". (مر 12: 26). الإشارة هنا إلى خر 3: 6.

29 قَالَ لَهُ إِبْرَاهِيمُ: عِنْدَهُمْ مُوسَى وَالْأَنْبِيَاءُ، لِيَسْمَعُوا مِنْهُمْ. 30 فَقَالَ: لَا، يَا أَبِي إِبْرَاهِيمَ، بَلْ إِذَا مَضَى إِلَيْهِمْ وَاحِدٌ مِنَ الْأَمْوَاتِ يَتُوبُونَ. 31 فَقَالَ لَهُ: إِنْ كَانُوا لَا يَسْمَعُونَ مِنْ مُوسَى وَالْأَنْبِيَاءِ، وَلَا إِنْ قَامَ وَاحِدٌ مِنَ الْأَمْوَاتِ يُصَدِّقُونَ». (لو 16: 29-31). الإشارة هنا إلى التوراة بأكملها المدعوة "موسى".

27 ثُمَّ أَيْتَدَأُ مِنْ مُوسَى وَمِنْ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ يُفَسِّرُ لَهُمَا الْأُمُورَ الْمُخْتَصَّةَ بِهِ فِي جَمِيعِ الْكُتُبِ. (لو 24: 27). كما في المرجع السابق، الإشارة هنا إلى التوراة بأكملها.

44 وَقَالَ لَهُمْ: «هَذَا هُوَ الْكَلَامُ الَّذِي كَلَّمْتُمْ بِهِ وَأَنَا بَعْدُ مَعَكُمْ: أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَتِمَّ جَمِيعُ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ عَنِّي فِي نَامُوسِ مُوسَى وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْمَزَامِيرِ». (لو 24: 44). الإشارة هنا إلى التوراة أيضاً.

17 لِأَنَّ النَّامُوسَ بِمُوسَى أُعْطِيَ، أَمَّا النِّعْمَةُ وَالْحَقُّ فَيَسُوعُ الْمَسِيحُ صَارًا. (يو 1: 17). الإشارة هنا إلى الشريعة، ويمكن أن تكون التوراة بأكملها أو القسم الشريعي من الأسفار الخمسة.

45 فَيَلْبَسُ وَجَدَ نَتَائِلَ وَقَالَ لَهُ: «وَجَدْنَا الَّذِي كَتَبَ عَنْهُ مُوسَى فِي النَّامُوسِ وَالْأَنْبِيَاءِ يَسُوعَ ابْنَ يَوْسُفَ الَّذِي مِنَ النَّاصِرَةِ». (يو 1: 45). الإشارة هنا أيضاً إلى التوراة.

45 «لَا تَظُنُّوا أَنِّي أَشْكُوكُمْ إِلَى الْآبِ. يُوجَدُ الَّذِي يَشْكُوكُمْ وَهُوَ مُوسَى، الَّذِي عَلَيْهِ رَجَاؤُكُمْ. 46 لِأَنَّكُمْ لَوْ كُنْتُمْ تُصَدِّقُونَ مُوسَى لَكُنْتُمْ تُصَدِّقُونَنِي، لِأَنَّهُ هُوَ كَتَبَ عَنِّي. 47 فَإِنْ كُنْتُمْ لَسْتُمْ تُصَدِّقُونَ كُتُبَ ذَلِكَ، فَكَيْفَ تُصَدِّقُونَ كَلَامِي؟». (يو 5: 45-47). الإشارة هنا إلى "كتب موسى" دون تحديد دقيق.

19 أَلَيْسَ مُوسَى قَدْ أَعْطَاكُمْ النَّامُوسَ؟ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَعْمَلُ النَّامُوسَ! لِمَاذَا تَطْلُبُونَ أَنْ تَقْتُلُونِي؟» (يو 7: 19). الإشارة هنا إلى الشريعة، من دون التفاصيل.

23 فَإِنَّ كَانَ الْإِنْسَانُ يَقْبَلُ الْخِتَانَ فِي السَّبْتِ، لِئَلَّا يُنْقَضَ نَامُوسُ مُوسَى، أَفَتَسْخَطُونَ عَلَيَّ لِأَنِّي شَفَيْتُ إِنْسَانًا كُلَّهُ فِي السَّبْتِ؟ (يو 7: 23). الإشارة هنا إلى الشريعة المتعلقة بالختان وينسبها الإنجيلي إلى موسى (را تك 17).

لا ريب أن العهد الجديد ينشئ علاقة قوية بين موسى والتوراة. وقد أشار مراراً عديدة، كما رأينا أعلاه، إلى "كتاب موسى" (مر 12: 26)، وكان يعني به سفر الخروج

(را خر 3: 6)؛ و"شريعة موسى" (لو: 22)، وكان يعني بها سفر اللاويين (را لا 12: 1-8)؛ و"ناموس موسى" (أع 13: 39)، وكان يعني به كل الممارسات الدينية وقواعد الطهارة والنجاسة المنصوص عليها في أسفار اللاويين والعدد والثنية؛ و"موسى" (را لو: 16: 29 و 24: 27)، وكان غالباً يعني به أسفار التوراة (البنتاتيوكس). من جهة أخرى، يجب ألا ننسى بأن التقليد اليهودي القائل بنسبة كتابة التوراة إلى موسى كان ينمو باضطراد حتى حقبة العهد الجديد. ولما جاء المسيح، كان جيله يأخذ بهذا التقليد من دون أدنى شك فيه.

4. تقويم النظرية التقليدية مع براهينها

بنهاية فحص الشهادات المعتمدة لنسبة كتابة التوراة إلى موسى، يجدر بنا أن نقوم هذه الشهادات معاً. إن كلاً من النص التوراتي نفسه والتقليد اليهودي والعهد الجديد قدم شهادات بأن لموسى دوراً كبيراً في أحداث وشرائع التوراة، إن كان لجهة القيادة اللوجستية والقيادة الروحية، أو لجهة كونه واسطة التشريع الديني والمدني (استلمها من الله وسلمها للشعب)، أو لجهة التدوين والكتابة والحفظ. لكن من الصعب جداً الوقوف على دور موسى في مسألة الكتابة بالتحديد. أما التذرع بعدم وجود كتابة في زمن موسى (1250 ق. م. تقريباً؟) أو عدم تمكن شخصية قديمة مثل موسى من إنتاج هذا العمل الضخم الدقيق، لرفض دور موسى هذا فقد أصبحت هذه الذرائع بلا فائدة لأن علم الآثار أطلعنا على كتابات كثيرة كانت من نتاج شخصيات أقدم من موسى (قصة سرجون الأكادي 2500 ق. م.؛ قصة الخلق البابلية التي تعود إلى تاريخ سحيق في القدم؛ كتابات عصر الأهرام، 2500 ق. م. قصص الديانات المابنهرية والمصرية والكنعانية التي تعود إلى تواريخ أقدم من موسى)⁹. لكن، لا يظن القارئ أن الأمر ينتهي هنا بهذه البساطة، فهناك إشكاليات عديدة، متعلقة بهذا الموضوع، طرحتها دراسات العهد القديم، ويصعب معها قبول الرأي المحافظ القائل بكتابة موسى للتوراة كما هي اليوم بين أيدينا لأن هناك أجزاء من التوراة نفسها وضح أنها أتت من وقت متأخر عن موسى ولا يمكن إسنادها

9 لا نقول أننا نملك مخطوطات تعود إلى هذه التواريخ القديمة، بل نملك نسخاً عنها تعود إلى تواريخ أقرب. وقد انتقلت الروايات إما بالتواتر أو كتابة والمخطوطات الأصلية لم تعد موجودة.

لموسى. حتى أن أحد الاختصاصيين المحسوبين على الخط المحافظ، لاسور (LaSor)، يقول: "وبالنتيجة، إن دور موسى في إنتاج التوراة يجب أن يُثبَّت كبنائي، بالرغم من أنه من غير المحتمل أن يكون موسى كتب التوراة كما هي موجودة بشكلها النهائي. وأن لب الشكل الأدبي والمادة التشريعية يعودان إلى ريادة الأدبية، وهو يعكس بصدق كلاً من الظروف والأحداث المتعلقة به"¹⁰.

لا نشك أبداً في ثقل التقليد الذي ينسب التوراة إلى موسى، وهذا التقليد ظاهر بوفرة في كل من التوراة نفسها، والتقليد اليهودي المتأخر والعهد الجديد. لكن للتقليد قيمة لاهوتية وليس تاريخية. فكل ما في الأمر، وما أراد التقليد اليهودي إبرازه هو أهمية دور موسى في التشريع التوراتي. ولم يكن، برأينا من إهتمامات مقلدي اليهود أن يقدموا أطروحة تاريخية، بالمفهوم العصري، يبرهنون فيها بأن موسى هو كاتب التوراة وبأنه كتبها كما هي موجودة بين أيدينا اليوم.

قام المحافظون بمحاولات التصدي لكل الصعوبات التي أثارها دراسات العهد القديم في وجه نظرية "موسى كاتب التوراة". فقد قدم العالم لاسور (LaSor)، مع اللجوء إلى شهادات علماء آخرين، نظرية يظنها تجيب على أسئلة المعترضين ودعاها "تطور النص الموسوي"¹¹. تحتوي هذه النظرية على النقاط التالية:

كانت روايات الآباء (إبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف) قد حُفظت بالتواتر الشفوي خلال فترة العبودية في مصر. تم تدوين روايات الآباء في العصر الموسوي¹². أضيف إلى

10 "Hence Moses' role in the production of the Pentateuch must be affirmed as highly formative although it is unlikely that Moses wrote the Pentateuch as it exists in its final form. The core of both the narrative frame-work and legislative material goes back to his literary instigation and authentically reflects both the circumstances and events there related". LaSor, William Sanford and Alls. Old Testament Survey. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (second edition). P. 9

11 LaSor, William Sanford and Alls. Old Testament Survey. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (second edition). P. 9-10.

12 ALBRIGHT, W. F. The Archaeology of Palestine, revised edition. Baltimore,

هذه الكتابات (أعلاه) المواد الشعرية والنثرية المتعلقة بحدث الخروج والتهيه في الصحراء، ولربما حدث ذلك في الفترة المبكرة من حكم الملك داود. في ضوء شكل المجتمع الجديد الذي نشأ في ظل الملكية، أخذ موضوع المحافظة على التراث الوطني: تاريخ الأحداث ومعانيها، في هذه الحقبة التكوينية لإسرائيل، أهمية خاصة.

خضعت المواد المنتقلة من العصر الموسوي لعدة عمليات تجميع، حتى وضعها عزرا الكاتب (القرن الخامس ق.م.) في مجموعة واحدة من النصوص. وهذا الاقتراح مبني على أن عزرا الكاتب كان "كاتباً ماهراً في شريعة موسى" (عز 7:6. رج آ 11)؛ كانت مهمته تعليم التوراة والسهر على تطبيق تعاليمها (آ 14 و 25)؛ والتقاليد اليهودية كلها تُرجع إليه العمل على نسخ التوراة بالخط الآشوري (العبري المربع المأخوذ عن الآشوري، أي هو نقل النص من عبري قديم إلى عبري/آرامي (عبرية ما بعد السبي)¹³، وترأس المجمع الأكبر الذي يُسند إليه تشكيل المجموعة النهائية من الأسفار المقدسة¹⁴.

لكن، وبرأينا، ما هذه إلا محاولة، من بين محاولات أخرى، لإنقاذ نظرية "موسى كاتب التوراة"، وهي عاجزة عن مواجهة كل الصعوبات التي أبرزتها الدراسات النقدية على ممر الأجيال. إن الدفاع عن نظرية "موسى كاتب التوراة" هي بالحقيقة دفاع عن نظرية الوحي الحرفي أو الإملائي للكتاب المقدس التي تسود في الدوائر المسيحية المحافظة.

ثانياً: نظرية التقاليد المتعددة حول تكون التوراة

بقيت نظرية "موسى كاتب التوراة" التقليدية متسيدة الساحة اليهودية والمسيحية دون منازع حتى القرن السابع عشر. منذئذٍ بدأت اعتراضات العلماء عليها تظهر بتسليط الضوء على بعض الأمور في النص التي لا تنسجم مع هذه النظرية.

1960. p. 225.

13 Talmud Sanh 21b-22a. Quoted from LaSor, William Sanford and Alls. Old Testament Survey. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (second edition). P.9 and 746, n.10.

14 Talmud B. Bat. 15a. Quoted from LaSor, William Sanford and Alls. Old Testament Survey. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (second edition). P.9 and 746, n.10.

ولمواجهة الصعوبات الظاهرة في نص التوراة ووحدته، قدم بعض علماء العهد القديم نظرية "التقاليد المتعددة"¹⁵. وهذه فرضية تقول بأن للتوراة، بشكلها الحالي، مصادر مختلفة، وهذه عبارة عن تقاليد مختلفة تطورت في حقبات متعددة من تاريخ بني إسرائيل¹⁶. تقول الفرضية بأن أصل التوراة يعود إلى أربعة تقاليد دمجت بعضها ببعض ويمكن التعرف عليها في النص الحالي الموحد من خلال اسمي الله: "يهوه" و"إلوهيم" أو المواضيع المستعرضة أو التكرارات بصور مختلفة لبعض القصص والتواريخ. ويتميز كل تقليد بوحدة الأسلوب والمفردات المستعملة والفكر اللاهوتي المعبر عنه. نتكلم فيما يلي عن الصعوبات التي تعترض قبول النظرية التقليدية، وثم عن النظرية نفسها ونشئها التدريجي.

1. صعوبات في نص التوراة تعترض نظرية موسى كاتب التوراة

لا يخفى على القارئ أننا، إلى جانب هذا الخط الروائي المتسلسل والهدف اللاهوتي المبتغى اللذين نلتمسهما في نص التوراة، الأمر الذي يعبر عن وحدة معينة لهذا النص، نقع في النصوص نفسها على عدة أنواع من المشاكل والأسئلة التي تحتاج إلى توضيح. وأهم هذه المشاكل التي أثارها الاختصاصيون على مرّ العصور هي:

سنة 1651، أصدر الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز (Thomas Hobbes) كتابه

15 أطلقت على هذه النظرية أسماء عديدة: "The Documentary Theory"، "The Fragmentary Theory"، "The Developmental Hypothesis"، "The Modified Document Hypothesis"، "The Critical Hypothesis"، "The New Critical School" هذه الأسماء خاصة وتختلف بعضها عن بعض في أمور كثيرة. نفضل استخدام "نظرية التقاليد المتعددة" في هذه المقالة.

16 عُرفت هذه النظرية باسم غراف-فلهاوزن (Graf-Wellhausen) ومن أفضل المراجع لاستعراضها هي التالية: Wellhausen. Prolegomena of the History of Ancient Israel, translated from German by J. S. Black and A. Menzies. 1885, rep. Magnolia, Mass. 1973; Thompson. Moses and the Law. ; A. Robert and A. Feuillet. Introduction to the Old Testament. New York, 1968. pp. 67-128. B. S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia, 1979. pp. 112-127.

"لويثان"، وأورد في الفصل 33 عبارات توراتية مثل: "ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم" (تث 34: 6) - مستخلصاً أن مؤلفاً ما يعيش بعد موت موسى بوقت طويل هو من كتب هذه الملاحظة؛ "وكان الكنعانيون حينئذٍ في الأرض" (تك 12: 6) - مستخلصاً بأنه عند كتابة هذه الكلمات، لم يكن الكنعانيون بعد في الأرض، أي بعد موت موسى بوقت طويل؛ في عد 21: 14 إشارة إلى كتاب حروب الرب يتضمن أخبار موسى - مستخلصاً بأن أخبار موسى توزعت على كتب عديدة. استنتج هوبز أن ما يُنسب بكامله لموسى، اشترك في إعداده غير موسى، وفيه مواد تعود إلى ما بعد موسى بوقت طويل. وانضم إلى هوبز عدد من العلماء نذكر منهم الفرنسي إسحق دي بيير (Isaac de la Peyrère)، والهولندي اليهودي/المسيحي باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza)، والفرنسي ريشار سيمون (Richard Simon)، والإنكليزي جون هامبدن (John Hampden) توصلوا، كل بمفرده، إلى النتيجة نفسها لكن أعمالهم دينت ومُنعت، ووُضع عدد منهم في السجن وأرغموا على التراجع، وجرت محاولة لاغتيال سبينوزا.¹⁷

سنة 1753، نشر الفرنسي جان أستروك (Jean Astruc) مقاله " *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*" (تكهنات حول المذكرات الأصلية التي يبدو أن موسى استعان بها في إعداد مؤلفه سفر التكوين). كان قصد أستروك دحض آراء هوبز وسبينوزا. وللقيام بذلك، لجأ إلى القيام بتحليل أدبي لسفر التكوين، الطريقة التي كان يلجأ إليها علماء ذلك الزمان لدرس النصوص القديمة مثل الإلياذة. توقف أستروك أولاً عند استخدام الكاتب إسمين مختلفين لله: يهوه وألوهيم. ثم توقف أيضاً عند تكرار بعض الأخبار مع اختلافات مثل قصة الخلق (تك 1 و 2) وقصة تخفية حقيقة زواج إبراهيم من سارة (تك 12 و 20). وبعد دراستها بعمق، استنتج أستروك أن نص سفر التكوين مركب من تقليدين اثنين على الأقل، أحدهما استعمل "إلوهيم" إسمًا لله، والآخر "يهوه"، جمعا معاً في وقت ما ليشكلا

For a brief overview of the Enlightenment struggle between scholarship and 17 authority, see Richard Elliott Friedman, "Who Wrote the Bible?", pp.20–21 (hardback original 1987, paperback HarperCollins edition 1989).

رواية واحدة وليخلفا هذا اللغظ الذي لاحظته هوبز وسبينوزا.

ودرس علماء القرن السابع عشر والثامن عشر نصوص التوراة بطريقة أستروك نفسها، أي النقد الأدبي، وتوصلوا إلى إبداء الملاحظات التالية على النصوص:

وجود فجوات في الروايات وصمت يقطع تسلسلها (رج تك 4: 26 و 5: 1؛ تك 19: 38 و 20: 1؛ خر 19: 25 و 20: 1).

وجود اختلافات في اللغة والأسلوب، ومثال على ذلك أسلوب سفري التكوين والخروج (1-19) الروائي، وأسلوب سفر اللاويين التشريعي، وأسلوب سفر التثنية الوعظي.

تعدد الأسماء المعطاة لله: "إيل" (مع لاحقة وصفية أو مكانية ك "إيل روئي" و "إيل بيت إيل") و "إلهوهم" (وهي صيغة جمع لكلمة "إله") و "يهوه" الذي، بحسب نص معين، لم يُعرف إلا مع موسى (خر 6: 3).

وجود تكرار لبعض القصص، وأحياناً اختلاف في بعض تفاصيلها: قصة الخلق (تك 1-2: 3 وتك 2: 4-9)؛ قصة قول إبراهيم عن سارة بأنها أخته (تك 12: 20) وقصة قول إسحق عن رفقة بأنها أخته (تك 26: 6-11)؛ شرح مصدر إسم موقع "بئر سبع" (تك 21: 22-31 و 26: 26-33)؛ شريعة الطاهر والنجس (لا 11: 1-47 وتث 14: 3-21)؛ الشرائع المتعلقة بالعبيد (خر 21: 1-11 ولا 25: 39-55 وتث 15: 12-18).

وجود خبرين لنفس القصة وفي النص نفسه: الله يُنبئ نوح بالطوفان ويعطيه التعليمات لصنع الفلك ودخوله (تك 6: 13-22 و 7: 1-5)؛ نوح يدخل الفلك (تك 7: 6-10 و 13-16)؛ انهمار المطر لمدة أربعين يوماً (تك 7: 12 و 17)؛ تعاضم المياه (7: 18 و 19).

الكاتب يذكر موسى بصيغة الغائب، الأمر الذي يجعل الكاتب شخصاً غير موسى.

توجد إشارات إلى أمور بعد عصر موسى بكثير. مثلاً وجود كلمة "الفلسطينيين" (تك 20: 1)، و "دان" (تك 14: 14؛ تث 34: 1) في النص تفترض أن الكاتب موجود في زمن بعد تقسيم الأرض على الأسباط. ووجود عبارة "وكان الكنعانيون حينئذٍ في الأرض" تفترض أن الكاتب موجود في زمن عندما كان الكنعانيون قد خرجوا من الأرض.

بالتأكيد شخص آخر غير موسى، غير معروف، هو من كتب قصة موت موسى (تث 34). وعبر تاريخ دراسة النصوص، أبدى العلماء النتائج التالية:¹⁸

سنة 1823، نشر العالم الألماني يوهان غوتفرايد أيكهورن (Johann Gottfried Eichhorn) مفيداً بأنه لم يكن لموسى أي دور في كتابة التوراة.

سنة 1805، صرح اللاهوتي الألماني فيلهلم دي ويتي (Wilhelm de Wette) بأن سفر التثنية يشكل تقليداً منفصلاً يضاف إلى التقليدين المذكورين أعلاه.

سنة 1853، رأى المستشرق الألماني هرمان هوبفيلد (Hermann Hupfeld) بأن التقليد الإلهيمي يجمع مصدرين، وإذا فصلناه عن التوراة، وكذلك التقليدين اليهودي والاشتراعي، ما تبقى لنا هو "التقليد الكهنوتي" الذي يعلم طرق العبادة والذبائح والظاهر والنجس. سلط هوبفيلد الضوء على أهمية عمل المحرر الذي جمع هذه التقاليد الأربعة في رواية واحدة. وقال أيضاً أنه بالإضافة إلى هذه التقاليد الأربعة، يتضمن نص التوراة أقساماً صغيرة كانت تُداول منفردة مثل "قانون الطهارة" في لا 17 و26.

وفي منتصف القرن التاسع عشر، كان يوجد إجماع بين العلماء الذين استخدموا النقد الأدبي ونقد المصادر في دراستهم للتوراة على النقاط التالية:

لا توجد شهادات واضحة، حتى من داخل النص، تقول بأن موسى كتب كل المادة المتضمنة في التوراة، مع الاعتراف بأن لموسى حضوراً بارزاً في مادة التوراة.

جرى تدوين الأخبار والشرائع المتضمنة في التوراة في تاريخ متأخر عن زمن موسى.

نص التوراة نص مركب من عدد من التقاليد والأجناس الأدبية، دونت في تواريخ مختلفة وجمعها محرر في تاريخ ما ومكان ما، ومرت على النص أجيال من عمليات "التسليم والتسليم" حتى وصل إلينا بحلته الحاضرة التي تسمح للقارئ النقدي التعرف على تنوع التقاليد الدينية والأجناس الأدبية الموجودة في النص.

انكب العلماء على محاولة تحديد تواريخ التقاليد المختلفة، والتعرف على ظروف وأهداف تكوينها بالشكل الذي وجدت فيه، ومعرفة مراحل دمجها بعضها ببعض. فقدم

دي ويتّين سنة 1805، بأن لا شيء من التوراة أُعد قبل زمن الملك داود. ورأى سبينوزا بأن تقليد التثنية كان بيد كهنة هيكل أورشليم في زمن الملك يوشيا (621 ق.م.) وكان هو "الشريعة" بالنسبة لهم. وقدم العلماء أشكالاً مختلفة لدمج هذه التقاليد بعضها ببعض.¹⁹

2. نظرية التقاليد المتعددة

يعود الفضل في صياغة هذه النظرية إلى العالمين الألمانين فيلهاوزن وغراف، لذلك هي تُسمى أحياناً باسمهما. سنة 77/1876، نشر يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) كتابه " *Die Composition des Hexateuch* " (تأليف السداسية)، أي التوراة وسفر يشوع، وفيه يحدد بوضوح التقاليد الأربعة التي تتكوّن منها التوراة، وأتبعه بكتابه الآخر سنة 1878 *Prolegomena zur Geschichte Israels* (مقدمة تاريخ إسرائيل)، وفيه قدم تاريخ ديانة إسرائيل بذهنية علمانية لا تؤمن بالمعجزات. على الرغم من أن ولهاوزن لم يقدم الكثير من المواد الجديدة، غير أنه استصغى الدراسات التي سبقته وصاغ منها نظرية مترابطة ومنطقية حول مصادر التوراة والديانة اليهودية، نظرية بعناصر متجانسة ومتكاملة سادت الساحة العلمية على مدى المائة سنة التالية. درس ولهاوزن التقاليد التي حددها العلماء قبله، معتمداً على العناصر نفسها من النص: التكرار، اختلاف أسماء الله، النوع الأدبي، اللغة المستخدمة، مضيئاً إليها المفاهيم والممارسات الدينية التي اعتنقها ومارسها بنو إسرائيل على مر العصور. وحدد ولهاوزن تاريخ وصفات وأهداف كل تقليد، ثم المراحل التي مرت بها التقاليد عندما دمجت بعضها ببعض بواسطة المحرر في مرحلة ما بعد السبي.

انطلق ولهاوزن في تاريخه التقاليد من 2مل 22:8-22: حيث اكتشف درج الشريعة في هيكل أورشليم، في أيام يوشيا، وسلم إلى حلقياء رئيس الكهنة. وبدراسة الإصلاح الديني الذي أجراه يوشيا في المملكة، توصل ولهاوزن إلى أن يرى بأن ما هذا الدرج إلا

19 Richard Elliott Friedman, "Who Wrote the Bible?", p.25., and Alexander Rofe, "Introduction to the Composition of the Pentateuch", (1999), ch.2. See also Raymond F. Surberg, "Wellhausianism Evaluated After a Century of Influence", section II, The Contribution of the Prolegomena from a Critical Viewpoint

سفر التثنية. وكان قد سبقه إلى الرأي نفسه كل من أيرونيموس ودي ويتي.²⁰ وبثبيت التقليد الاشتراعي (التثنية) في التاريخ (القرن السابع ق.م.)، ارتأى ولهاوزن أن يؤرخ التقاليد الأخرى حوله، واتفق مع كارل هاينريخ غراف (Karl Heinrich Graf) بأن التقاليد نشأت بالتسلسل التاريخي التالي: اليهودي، الإلوهيمي، الاشتراعي، والكهنوتي. وكان هذا معاكساً لرأي غيرهما من العلماء الذين رأوا أن التقليد الكهنوتي هو الأقدم. إن ملخص دراسات ولهاوزن وغراف عن التقاليد الأربعة هو التالي:

1. | 2. التقليد اليهودي

يُرمز إليه، في المراجع الغربية، بالحرف ²¹(J) وهو عبارة عن النصوص التي تستعمل "يهوه" كاسم لله. والتقليد اليهودي هو النصوص الموجودة في (تك 2_22 - 24) والبعض ينسب قصة موت موسى (تث 34) إلى هذا التقليد. نشأ التقليد اليهودي في يهوذا ما بين سنة 950 و850 ق.م. ويتميز هذا التقليد بتصوير الله بصور مجسمات بشرية وبأنه مبني على خلفية "قصد" الله واستمرارته الذي يبدأ بالخلقة ويستمر في الآباء فإلى إسرائيل دوره كشعب وصولاً إلى "الملكية" في عهد داود.

2. | 2. التقليد الإلوهيمي

يُرمز إليه، في المراجع الغربية، بالحرف ²²(E). تستعمل نصوص هذا التقليد "إلوهيم" كاسم لله قبل أن يكون اسم "يهوه" معروفاً (رج خر 3: 6) ثم بعد ذلك تستعمل الاثنين. نشأ هذا التقليد في الشمال ما بين سنة 700 و750 ق.م. نصوص هذا التقليد مبعثرة في التوراة، ويتميز بأنه يعطي أهمية خاصة لبيت إيل وشكيم كمراكز دينية، وللسبطين الخارجين من يوسف: إفرايم ومنسى.

3. | 2. التقليد الاشتراعي

Richard Elliott Friedman, "Who Wrote the Bible?" esp. p.188 ff. 20

21 (J) اختصار لاسم (Jawheh) باللغة الألمانية.

22 (E) اختصار لاسم (Elohim) باللغة الألمانية.

يُرمز إليه، في المراجع الغربية، بالحرف ²³(D). يتضمن هذا التقليد مادة سفر "التثنية". أسلوب هذا السفر مميز، فهو نثر روائي وعظي، يستخدم فيه الكاتب قصص الماضي المتعلقة ب"الخروج" و"التيه" و"الشريعة" و"العهد" ويحولها إلى دروس روحية وأخلاقية ليتعظ منها القارئ في الحاضر. هي عبارة عن موعظة طويلة أو مواعظ عديدة متصلة بعضها ببعض. ويُنسب إلى هذا التقليد أيضاً كل ما هو بنفس الأسلوب في الأسفار التاريخية من يشوع حتى الملوك الثاني، وأطلق على هذه الأسفار مصطلح لاهوتي "التاريخ الاشتراعي" (the Deuteronomistic History) ويُدعى كاتب أو جامع هذا التقليد اصطلاحياً "الاشتراعي" (the Deuteronomist). يشدد هذا التقليد على مركزية العبادة، (القيام بمراسم العبادة وتقديم الذبائح في المعبد المركزي) وعلى عبادة الله بقلب مملوء بالحب له. لهذا السفر روحانية مميزة، فالعبادة تتجاوز الممارسة الطقسية إلى الطهارة القلبية. يقول بعض الاختصاصيين بأن هذا التقليد ظهر (كُتب، جُمع، اكتُشف) في بداية القرن السابع ق. م. ووُجد عند قيام الملك يوشيا بإصلاح ديني وتجديد العبادة في الهيكل (2مل 22)، فأعطى الإصلاح قوة دفع عملية.

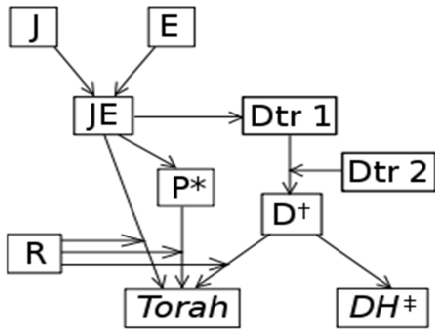
2 | 4. التقليد الكهنوتي

يُرمز إليه بالحرف ²⁴(P) في المراجع الغربية. يُعنى هذا التقليد بأنظمة المؤسسة الدينية في إسرائيل، فيتضمن النصوص التي تشرح شكل المعبد (خيمة الاجتماع أو الهيكل) والأعياد والممارسات والطقوس وشرائع الطهارة والنجاسة وسلاسل النسب لتحديد التاريخ أو من له حق الملك أو الكهنوت. يشدد على قداسة الله ووجوب احترام طرق العبادة بدقة حفاظاً على قداسة الله. ويقول الدارسون أن كثيراً من مادة هذا التقليد، مثل نظام الذبائح (لا 1-7) والطهارة والنجاسة، هي قديمة العهد، جُمعت خلال السبي (550 ق.م)، بعناية المؤسسة الكهنوتية، في مجموعة واحدة، ووُضعت في إطار قصة الخلق (تك 1).

2 | 5. المحرر

23 (D) اختصار للكلمة (Deuteronomy)، وهو اسم سفر "التثنية" في اللغة الألمانية.

24 (P) اختصار لكلمة (Priest) الألمانية وتعني "كهنوتي".



وتفيد النظرية الوهاوزنية بأن التقاليد الأربعة قد دمجت معاً على مراحل مختلفة بواسطة عدد من المحررين: فاليهودية دمجت مع الإلهومية لتشكلا رواية واحدة (التقليد اليهودي الإلهومي)؛ ثم عندما اكتُشف (أو أُعد) التقليد الاشتراعي ضُمَّ إلى هذه الرواية، لتولفا معاً رواية موحدة

(التقليد اليهودي - الإلهومي - الاشتراعي)؛ والنص النهائي للتوراة كان نتيجة ضم التقليد الكهنوتي إلى هذه الرواية الموحدة. وأكد ولهاوزن ما سبق وأشار إليه كل من هوبز وسينوزا بأن الكاتب الكاهن عزرا²⁵ - الذي عاش في فترة ما بعد السبي (القرن الرابع ق.م.) ونظم الحياة الدينية اليهودية في الهيكل الثاني - كان هو المحرر الأخير لمجموعة التوراة. بالعودة إلى التقاليد المتعددة، يبقى أن نقول أنه بفضل التداول الكثيف لهذه النظرية بين العلماء منذ صدورها وحتى اليوم، أصبح لها اليوم أشكال عديدة توجد بينها اختلافات لجهة التفاصيل. هي نظرية، من بين النظريات القليلة في التاريخ التي حظيت بقبول بين منظري هذه الفرضية وأتباعها، ولا يوجد اتفاق بين المتخصصين على صورة واحدة لهذه الفرضية، وما زالت الدراسات جارية في جميع العلماء المتخصصين على مدى ما يقارب المائة سنة باستثناء العلماء المحافظين الذين بقوا، وما زالوا، رافضين وضع نصوص الكتاب المقدس تحت مجهر النقد من أي نوع كان، وما زالوا يتشبثون بالنظرية التقليدية: "موسى كاتب التوراة". ومنذ سنة 1970، بدأ العلماء يقدمون نظريات أخرى حول كتابة التوراة، لكن يبقى عمل ولهاوزن ومن قبله هو النواة التي طلعت منها النظريات الأخرى.

25 كان عزرا كاتباً وكاهناً "هياً قلبه لطلب شريعة [توراة] الرب والعمل بها وليعلم إسرائيل فريضة وقضاء" (عز 7: 10). ويفيد تقليد قديم، يعود إلى القرن الثاني ب.م. جاء في كتاب أبو كريفني يدعى "كتاب عزرا الرابع" بأن عزرا هو من كتب التوراة بإعلان أتاه من الله، بعد أن فقدت النصوص الأولى عندما دمر البابليون هيكل أورشليم. يأتي إيرونيوس، في القرن الرابع، على ذكر هذه الإفادة مضيفاً بأنه لم يوجد اعتراض على أن عزرا هو مجدد التوراة.

ثالثاً: النظريات المعاصرة حول تكون التوراة

نستطيع أن نتكلم أيضاً عن اقتراحات أخرى قُدمت كحلول لحل لغز "تكون التوراة"، لكن النظريات الأخرى متعلقة، من قريب أو من بعيد، بفرضية "التقاليد المتعددة". فخلال القسم الأكبر من القرن العشرين، كانت الفرضية الفلهاوزنية الإطار الذي تحركت فيه الدراسات الكتابية المتعلقة بمصادر التوراة.

1. مدرسة التقاليد الشفوية

وفي هذه الأثناء، تركز عمل اللاهوتي الألماني هرمان جونكل (Hermann Gunkel) على إظهار الأجناس الأدبية (Literary Genres) المتعددة الموجودة في نصوص التوراة. ليس أنه قسم نصوص التوراة إلى تقاليد تنتمي إلى أجناس أدبية متعددة، بل شدد على الأخذ بالاعتبار الظرف الاجتماعي أو واقع العيش (*Sitz im Leben*) الذي نشأ فيه كل تقليد بجنس أدبي معين. أُطلق على هذا النوع من الدراسة اسم "تحقيق الشكل" (الأدبي) (Form Criticism)²⁶. وقد تابعت مدرسة أوبسالا السويدية هذا الخط من الأبحاث.

وبناء على نتائج المدرسة السويدية التي عملت على دراسة التقاليد الشفوية، أفاد العالمان ألبرخت ألت (Albrecht Alt) ومارتين نوث (Martin Noth) بأن التقاليد الدينية في إسرائيل كانت تتواتر شفويًا عبر الأجيال²⁷، وأدخلوا بعض التغييرات على نظرية التقاليد المتعددة. وبالتوازي مع المدرسة الألمانية، دأبت مدرسة علم الآثار الأميركية، بقيادة العالم الشهير وليم ألبرايت (William F. Albright)، على دراسة الموضوع فأفادت بأنه حتى لو كان سفر التكوين وسفر الخروج أهدا في الألف الأول ق.م، فإن مادتهما مشحونة بكثافة بمعلومات ومواد دينية تعود إلى الألف الثاني ق.م.²⁸

26 G. M. Trucker. Form Criticism of the Old Testament. Philadelphia, 1971; K. Koch. The Growth of the Biblical Tradition. Translated by S. M. Cupitt. New York, 1969.

27 Albecht Alt, "The God of the Fathers", 1929, and Martin Noth, "A History of Pentateuchal Traditions", 1948.

28 Robert I. Bradshaw, "Arcchaeology and the Patriarchs" in

كان هم مدرسة التقاليد الشفوية السويدية، بقيادة جونكل، ومدرسة علم الآثار الأميركية بقيادة ألبرايت تهدئة جمهور المؤمنين بأنه حتى وإن كان الشكل النهائي للتوراة قد تحدد في زمن متأخر، فإن موادها نقلت لنا بأمانة التقاليد الآبائية والموسوية القديمة. وعلى الرغم من تصدي عدد من العلماء، أمثال اليهودي الإيطالي أوميرتو كاسوتو (Umberto Cassuto)، لنظرية التقاليد المتعددة بأنه سريعاً ما صمت صوت المعارضة تدريجياً؛ وحتى سنة 1970، كانت النظرية تلاقي قبولاً كاسحاً في عالم الدراسات الكتابية²⁹، ما عدا، بالطبع، المدرسة الأميركية المحافظة والأصولية.

2. أشكال فلهاوزنية معدلة

لكن أشكالاً معدلة للنظرية الفلهاوزنية لم تتوقف عن الظهور في وقت من الأوقات، فمثلاً رأى اللاهوتي الألماني فون راد (Von Rad) أن التقاليد المتعددة ما هي إلا خبرات تاريخية تفضي الى مفاهيم لاهوتية، وبناء عليه رأى في التوراة خمسة تقاليد: (1) التاريخ القديم الأولاني؛ (2) تاريخ الآباء؛ (3) قصة الخروج؛ (4) قصة التيه في سيناء؛ (5) قصة دخول كنعان والاستقرار في الأرض.

3. نظرية التقليد الواحد المتطور

سنة 1987، نشر العالم الإنكليزي وايبيري (1923- Roger Norman Whybray) مقالة بعنوان "صنع الخماسية"، فاستعرض فيها، بالإضافة إلى نظرية التقاليد المتعددة، نظريتين جديدتين: نظرية التقليد الواحد المتطور (تكوّن تقليد واحد في البداية ثم أدخلت إليه تعديلات أخرى، بالإضافة أو بالإزالة، على ممر العصور) ونظرية الأجزاء المتعددة (عدد كبير من الأجزاء دُمجت معاً وخضعت لعمليات تحرير عديدة).³⁰

www.biblicalstudies.org.uk/article_archaeology.html#1, retrieved 15 June 2011.

29 Gordon Wenham, "Pentateuchal Studies Today", Themelios 22.1 (October 1996) in : http://www.biblicalstudies.org.uk/article_pentateuch_wenham.html Retrieved 15 June 2011.

30 R.N. Whybray, "The Making of the Pentateuch", 1987, quoted in Gordon Wenham, "Exploring the Old Testament", 2003, pp.173-174.

حاول وايبيراي أن يُظهر في مقالته بأن من بين النظريات الثلاث نظرية التقاليد المتعددة هي الأصعب للقبول والبرهان، بينما النظريتان الأخريان تسموان عليها في البساطة والمنطق السليم، ومن الممكن التعرف على عناصرهما في النص النهائي. ورأى أن الفرضيات حول ديانة إسرائيل القديمة المقدمة للخروج بنظرية التقاليد المتعددة لا تتعدى مستوى الافتراض الذي لا يمكنه أن يؤسس لنظرية. وذهب وايبيراي إلى أن هذه الفرضيات غير منطقية ومتناقضة وليس لها من مبرر: لماذا، مثلاً، كان على كتاب التقاليد المستقلة تحاشي التكرار في حين أن المحرر النهائي قبل بها؟ وهكذا رأى أن النظرية تقوم على مجرد افتراضات.³¹

ومنذ وايبيراي، ظهرت نظريات حول أصول التوراة، وبعضها يختلف كلياً عن النظرية الفلهاوزنية؛ على سبيل المثال النظرية التي قدمها شُمد (H. H. Schmid) في أواخر القرن العشرين. ينفي شمد كلياً وجود التقليد اليهودي ويرى أن التوراة خضعت، في زمن متأخر، لمراجعة محرر اشتراعي.³²

4. نظرية الأجزاء المتعددة

وفي أوروبا، تخلى عدد من العلماء عن نظرية التقاليد المتعددة كلياً لحساب أشكال مختلفة بديلة، فرأى بعضهم بأن التوراة هي نتاج مؤلف واحد، أو هي نتيجة مراحل عديدة من التطور والإضافات الجديدة بعناية جماعة الإيمان نفسها. ورأى العالمان الألمانيان رولف ريندتورف (Rolf Rendtorff) و إيرهارد بلوم (Erhard Blum) بأن التوراة هي نتيجة تراكم تقاليد دينية جمعت بتدرج ونمت معاً لتعطي عملاً ضخماً. وبموجب هذه النظرية، استُبعد التقليدان اليهودي والإلوهيمي، وحل مكانهما أجزاء، وليس تقاليد نهائية منفصلة بعضها عن بعض³³. بينما رأى الكندي جون فان سيترز (John Van Seters) أن البداية هي رواية واحدة أخذت تتطور مع الزمن بتقبل إضافات وتغييرات تعدل مركز

31 المرجع نفسه.

32 H. H. Schmid, "Der sogenannte Jahwist" ("The So-called Yahwist"), 1976.

33 Rolf Rendtdorff, The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 89, 1990.

الثقل والتوجه في الرواية الأصلية، وكان هذا العمل يتم بواسطة كتاب ومحررين توالوا على الاهتمام به.³⁴ والنظرية التي تحمل التحول الأكبر عن ولهاوزن جاءت بيد الأميركي (مدرسة كوبنهاغن) توماس تمبسون (Thomas L. Thompson) الذي رأى بأن التحرير النهائي للتوراة تم متأخرًا جدًا، ولربما في زمن المملكة الحشمونية (140-116 ق.م.).

5. إنتعاش النظرية الفلهاوزنية

وبينما كانت نظرية التقاليد المتعددة تنهوى في أوروبا تحت وطأة العلماء المتأثرين بمدرسة التحليل الأدبي مع تركيزها على الريتوريك والبنوية (Structuralism)، كان عدد كبير من علماء أميركا ما زالوا متشبثين بنظرية التقاليد المتعددة ويدافعون عنها. فالعالم وليم بروب (William H. Propp) نشر ترجمة وتفسيرًا لسفر الخروج - من ضمن المجموعة المعروفة (Anchor Bible Series) - ضمن إطار وعلى أسس نظرية التقاليد المتعددة.³⁵ ونشر أيضًا أنطوني كامبل (Antony F. Campbell) ومارك أوبراين (Mark A. O'Brien) كتابًا بعنوان "مصادر الخماسية"³⁶ ويُفيدان فيه أن التوراة جاءت نتيجة تقاليد نمت منفصلة بعضها عن بعض، لكنهما اعتمدا تقسيمات مارتن نوث. ونشر ريتشارد إليوت فريدمان (Richard Elliott Friedman) كتابًا بعنوان "من كتب الكتاب المقدس؟"³⁷ (1987)، وكتابًا آخر بعنوان "الكتاب المقدس وإظهار المصادر"³⁸ (2003) الذي هو رد على وايبراي (Whybray)؛ وفيه يشرح بمنطق مؤسس على تاريخ إسرائيل القديم كيف أن المحررين سمحوا بوجود عدم تطابق وتناقض، تناقض وتكرار، في النص النهائي وذلك بإرغامهم على ذلك في الظروف التاريخية التي كانوا يعيشون فيها عندما أنجزوا

34 John Van Seters, "Abraham in History and Tradition", 1975.

35 William H.C. Propp, Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary, Anchor Bible, volume 2, New York: Doubleday, 1999; and Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary, volume 2A, New York: Doubleday, 2006.

36 Sources of the Pentateuch

37 Who Wrote the Bible?

38 The Bible with Sources Revealed

العمل. وعلى الرغم من أن فرايدمان أخذ بمبدأ التقاليد الأربعة كمصادر للتوراة، غير أنه اختلف عن فلهاوزن بقبوله رأي الإسرائيلي يحزكيل كاوفمان (Yehezkel Kaufmann) الذي رأى أن التقليد الكهنوتي يعود إلى زمن الملك حزقيا (715-686 ق.م.)³⁹ وهذا ليس بالاختلاف البسيط عن ولهاوزن إن أن هذا الأخير وضع لهذا التقليد تاريخاً متأخراً، وكان لهذا أهمية كبيرة في عرض تاريخ ديانة إسرائيل وإرساء النظرية عليه. رأى فرايدمان أن التقليد اليهودي ظهر قبل سنة 722 ق.م. بقليل، وأُتبع بالتقليد الإلهيمي، ثم بعد ذلك دُمج التقليدان معاً لتكون النتيجة التقليد اليهودي الإلهيمي. ورأى أيضاً بأن التقليد الكهنوتي كُتب لدحض التقليد اليهودي الإلهيمي في تاريخ ما بين 715 و687 ق.م.؛ وآخر الكل كان التقليد الاشتراعي الذي ظهر في زمن يوشيا (622 ق.م. تقريباً) قبل أن يدبج المحرر- الذي هو عزرا برأى فرايدمان- النص النهائي للتوراة. وهناك أشكال ونظريات أخرى تُقدم، بعضها بالغ التعقيد، وبعضها الآخر يركز على رؤية شخصية جداً وينقصه الحد الأدنى المقبول من البراهين العلمية.

الخاتمة

بينما ما تزال محاولات العلماء مستمرة لمعرفة كيفية تكوّن نص التوراة الحالي، يعتقد العالم لاسور (LaSor) بأنه:

"من المشكوك به أن تصمد فرضية "التقاليد المتعددة" في وجه الدراسات الحالية. ولم تتوضح بعد ماهية الفرضيات الجديدة التي قد تظهر. من المؤكد أن التوراة هي "مجموعة مختارات" (Anthology) فيها أشكال أدبية متعددة، شرائع دينية ومدنية، ممارسات وطقوس، مواعظ وتعاليم. أما كيف حفظت هذه المواد لحين قوننتها؟ وكيف يستطيع نص قديم أن يخاطب قارئاً متأخراً؟ هذان سؤالان أساسيان لتقدير الصعوبات الناجمة عن تشابك المواضيع في التوراة. ويقودان للاستخلاص بأن ليس للتوراة كاتب واحد في عقد ما من الزمن. إنها من عمل جماعة الإيمان خلال قرون طويلة. والأهم من

39 Yehezkel Kaufmann, "The Religion of Israel, from Its Beginnings to the Babylonian Exile", 1961.

أجل تفسيرها، هو شكلها الموجودة فيه، إنه عمل الكتبة الملهمين، والذين حملوا هذا التقليد من شعب الله المختار وأوصلوه لنا"⁴⁰.

مهما تكن الطريقة التي تكوّنت بها التوراة، نتفق مع قول أولبرايت (Albright)، هذا العالم الكبير في حقول الكتاب المقدس:

"إن مضمون توراتنا، عامة، أقدم بكثير من الوقت الذي وُضعت فيه بشكلها النهائي؛ واكتشافات جديدة تستمر لتؤكد الدقة التاريخية لِقَدَم مضمونها، التفصيل بعد الآخر. حتى عندما يكون من الضرورة افتراض إضافات إلى لبها الموسوي الأصلي، هذه الإضافات تعكس النمو الطبيعي لمؤسسات وممارسات قديمة، أو الجهد المبذول من قِبَل كتبة متأخرين ليحافظوا، قدر المستطاع، على أكبر كم من التقاليد المتعلقة بموسى. وبالنتيجة، إنه لمبالغة في النقد إنكار الطابع الموسوي الجوهرى لتقليد التوراة"⁴¹.

نود، ختاماً لهذا الموضوع الشائك، أن نؤكد على المواضيع التالية:

علينا أن نبقي للتقليد اليهودي، الذي يعطي موسى دوراً رئيساً في نتاج التوراة، ثقله. والأثقل منه هو تصاريح الرب يسوع المسيح في الأناجيل، وتبعه الرسل، بأن التوراة وموسى صنوان لا ينفصلان. أما كيف نفسر عبارات مثل: "كتاب موسى" و"توراة موسى" و"موسى" لتحديد ماهية دور موسى في التوراة، فباب الاجتهاد والدرس مفتوح بشرط ألا نجرد كلمات يسوع من معانيها التاريخية. وفي الوقت نفسه، نرى أن النص نفسه يفصح عن تقاليد دينية مختلفة، وأجناس أدبية متنوعة مدموجة معاً بتوجيه محدد لأغراض لاهوتية. وقراءة النص من دون هذه الرؤيا تضع القارئ أمام صعوبات جمة لفهم المقروء، وربما هذه الصعوبات تدفع القارئ للولوج في طرق تفسيرية غير موضوعية. هذه هي كلمة الله، الإلهي بقالب بشري، ما يسمح لنا بقدر من التسييق، الأمر الذي يساعدنا على رفض القوالب التاريخية غير المناسبة للحضارة التي نعيش فيها، وفهم كلمة الله الصافية.

40 LaSor, William Sanford and Alls. Old Testament Survey. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (second edition). P. 12.

41 ALBRIGHT, W. F. The Archaeology of Palestine, revised edition. Baltimore, 1960. p. 225.

أفكار للمناقشة

استهلت مجلة قضايا اسلامية معاصرة مسارها بمحاولة تدشين تقاليد ثقافية غائبة أو مغيبة في مجتمعاتنا، وهي تقاليد تهتم باكتشاف الآخر، ومعرفة أفكاره ومقولاته، والسعي لمناقشته وحواره، لأن هذه التجربة الثقافية تحسب ان التنوع والاختلاف حالة بشرية، وهو أحد أبرز النواميس الساطعة في الحياة في كافة العصور، وان توحيد الناس على رؤية واحدة وموقف مشترك في كل قضية لم يتحقق أبداً، بالرغم من الجهود المختلفة التي انفقها المبشرون، والباطرة، والسلاطين، واستخدام كل منهم للاسلوب الذي يراه بأنه الخيار الأمثل في استئصال التعددية والاختلاف.

وبغية ترسيخ تقاليد ثقافية تنوكتاً على التعددية، وتعتبر تنوع الآراء حالة طبيعية، ولا تفرع من وجهات النظر المغايرة، واصلت هذه المجلة نشر الآراء المختلفة منذ عددها الأول، في سائر أبوابها، وخاصة باب (وجهان وقضية).

فكانت استجابة القراء مشجعة في الغالب على المضي في هذا الدرب، لكنّ قراء آخرين أبدوا امتعاضهم وخشيتهم من ذلك، لأن أية مطبوعة في نظرهم لابد ان تلتزم خطاً محدداً، وتحارب، بلا هوادة، أية محاولة لإبداء أي تفسير، أو رأي لا يتطابق معه.

ومع احترام قضايا اسلامية معاصرة لوجهة النظر هذه، إلا انها تزعم ان النزعة الاقصائية في مجتمعاتنا تنطلق من هذا النوع من التفكير، وان هذه النزعة هي سبب الاستبداد السياسي، والافقار الفكري، وتعطيل فاعلية العقل في الاجتهاد والابداع.

وأول خطوة في تجاوز النزعة الاحادية الاقصائية، تتمثل في اختبار استعدادنا للاصغاء باهتمام وجدية للصوت الآخر، والرؤيا المغايرة، وقدرتنا على تأمل أفكار الغير، ومناقشتها. من هنا وجدت هذه الدورية أهمية فائقة لإضافة باب إلى أبوابها السابقة، وهو باب يستوعب افكاراً للمناقشة، لا تتبناها قضايا اسلامية معاصرة، وانما تجدها تقارب مفاهيم موروثة وسائدة من منظور مختلف، وتفضي الى نتائج لا تحظى بالقبول والاعتراف، لدى معظم الباحثين في الدراسات الاسلامية، وهي تنشرها وتنشر بجوارها نقاشاتها، من أجل التفكير بها، والتعرف على أسئلتها، واكتشاف الرؤية المغايرة للسائد والموروث التي تتضمنها، ومحاورتها، وتقويمها، ونقدها.

المحرر

قوة الدين في المجال العام*

نقاش حول كتاب "قوة الدين في المجال العام". يحتوي هذا الكتاب على المحاضرات والنقاشات التي طُرحت في حدث أكاديمي بارز وقع عام 2009 في مدينة نيويورك برعاية ثلاث مؤسسات علمية رصينة تحت عنوان "قوة الدين في المجال العام". يكتب محرري الكتاب "إدواردو منديتا، جوناثان فانانتويرين: "هذا الكتاب هو نتاج حدثٍ اشتركتُ في رعايته ثلاثُ مؤسساتٍ فضلاً عن دعمٍ وتشجيعٍ خاصين من مجموعة من الأفراد. قُدِّمت نسخٌ مختصرة من المقالات المنشورة هنا لأول مرة في حدث عام شهدته القاعة التاريخية الكبرى في اتحاد كوبر في مدينة نيويورك. وقد رعى الحدث الذي أقيم في 22 تشرين الأول عام 2009 معهد نيويورك للمعرفة العامة، ومجلس بحوث العلوم الاجتماعية، وجامعة ستوني بروك. وتجمع زهاء ألف شخص في طاوور حول المجمع غصت به القاعة الكبرى للاستماع لجوديث بتلر، ويورغن هابرماس، وتشارلس تيلر، وكورنيل ويست يقدمون أفكارهم ويتحاورون لخمس ساعات تقريباً. بالإضافة إلى فصول الكتاب الأربعة، يُعاد هنا تقديم مدونات خضعت للتحليل للحوارات التي جرت بين المشاركين، وهي منشورة فيما بين المقالات كما كان ترتيبها خلال الحدث نفسه. وقد تكرر كريغ كالهون، شريكنا في تنظيم الحدث، بالموافقة على كتابة كلمة ختامية". وقد ترجم فلاح رحيم الكتاب الى العربية، وسيصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد. وهذا النقاش يمثل الفصل الثالث منه. وشارك فيه¹:

* ترجمة: فلاح رحيم.

1- The Power of Religion in the Public Sphere, Judith Butler (Author), Jürgen Habermas (Author), Charles Taylor (Author), Cornel West (Author), Eduardo Mendieta (Editor), Jonathan VanAntwerpen (Editor), Craig Calhoun (Afterword). Columbia University Press (March 2, 2011)

- يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع وأستاذ ألماني. من كتبه الحديثة "مستقبل الطبيعة البشرية"، و"العرب المنقسم"، و"بين النزعة الطبيعية والدين: مقالات فلسفية".

- تشارلس تيلر: فيلسوف وأستاذ كندي في العلوم السياسية والفلسفة في جامعة ميكجيل وحائز على جائزة تيمبلتون وجائزة كيوتو. من كتبه الحديثة "تنويعات الدين اليوم: إعادة نظر في وليم جيمس"، "التخييلات الاجتماعية الحديثة"، و"عصر العلمانية".

أدار النقاش: كريغ كالهون: مدير مجلس بحوث العلوم الاجتماعية في جامعة نيويورك. بين كتبه الحديثة "الأمم لها أهميتها: التاريخ والحلم الكوزمبوليتي"، ومجموعة محررة تحت عنوان: "روبرت ك. ميترون: سوسيولوجيا العلم والسوسيولوجيا بوصفها علماً".

- كريغ كالهون: شكراً لكما يورغن وتشارلي لما قدمتما من مناقشتين تتسمان بالأهمية والتحدي. إنهما متشابهتان ومترابطتان إلى حد يجعلني أرى أننا نناقش ميداناً مشتركاً، وهناك ما يكفي من الاختلافات ليتيح مواصلة النقاش على نحو مثمر.

أود أن أمنح يورغن فرصة الرد أولاً بعد أن استمعت إلى تشارلس لتوي. لكنني أودّ أن أ طرح سؤالاً بعينه ابتداءً. جزءٌ من المهمة التي سعى إلى تحقيقها حديث تشارلس هو الاقتراح أن الدين يجب أن لا يُعامل بوصفه حالة خاصة، سواء أكان ذلك بالنسبة للخطاب السياسي أم بالنسبة للعقل والجدال عموماً، فالدين ببساطة لحظة واحدة في تحدٍ أعم هو التنوع بما فيه التنوع في الآراء الشاملة بصدد الخير بحسب صياغة رولس. وهكذا يمكن أن يكون لدينا على شاكلة الخلاف بين النفعيين والكانطيين، الخلاف المتضائل بين الأسقفيين والكاثوليك في يومنا هذا. هل تجد معنى في هذا؟ هل تقبل هذا الجدل؟ إن لم تكن تقبله، هل يمنحك فرصة للتوسع قليلاً في تقديم موقفك وتوضيح السبب؟

يورغن هابرماس:

أعتقد أنني أفهم الحافز إليه لكنني لا أقبل السبب الذي يقترحه تشارلس هنا لإزالة تمييز ما زلت أراه مناسباً جداً لسياقنا. أما بالنسبة للحافز فإني أميل إلى الموافقة مباشرة على أن لا معنى في وضع نوع معين من العقل، العلماني، على الضد من العقول الدينية

انطلاقاً من الافتراض أن العقول الدينية قادمة من نظرة للعالم ذات طابع لاعقلاني على نحو متأصل. العقل فاعلٌ في التقاليد الدينية كما هو في أي مشروع ثقافي آخر، بما في ذلك العلم. لذلك لا وجود للاختلاف على ذلك المستوى الثقافي الواسع من التعقل. هنالك على المستوى الإدراكي العام عقلٌ إنساني واحدٌ فقط. ولكن عندما نصل إلى خلط دون تمييز بين الكانطية والنفعية واليهودية وغيرها وبين العقائد الدينية، أقول عندها إن هنالك اختلافات في النوع بين العقول. وأحد الطرق للتعبير عن ذلك أن العقول "العلمانية" قابلة لأن يُعبر عنها بلغة "عامة" أو مشتركة على نحو عام. هذا هو المعنى التقليدي الذي يحاول تشارلس تفاديه من خلال تقديم مصطلح اللغة الرسمية. على أية حال، تنتمي العقول العلمانية بهذا المعنى إلى سياق من الافتراضات؛ في حالتنا هذه إلى مدخل فلسفي يتميز عن أي نوع من التقليد الديني بحقيقة أنه لا يستلزم عضوية في جماعة من المؤمنين به. عندما تستخدم أي نوع من العقول الدينية فإنك تحتكم على نحو ضمني لعضوية في جماعة دينية تناسبه. لا يكون المرء مشاركاً في أي نوع محدد من التجربة التي تعتمد عليها القناعات والعقول الدينية إلا إذا كان عضواً في تقليد ديني محدد؛ وقادراً على الحديث بضمير المتكلم من داخله. وإن شئنا الصراحة فإن أهم تجربة - وأرجو أن يكون واضحاً أنني لا أضعها في مرتبة أعلى أو أدنى من سواها - تنشأ من المشاركة في ممارسات تعبّدية، وفي الأداء الفعلي للعبادة لا يجد الكانطي أو النفعي نفسه ملزماً للمشاركة بشيء مثله لكي يقدم جداراً كانطياً أو نفعياً جيداً. وهكذا فأنت أمام تجربة مغلقة blocked إن صح القول، أو غير مأخوذة بنظر الاعتبار، وهنالك غفلة عنها ما أن تتحرك إلى الفضاء العلماني في أخذ العلل وإعطائها. تفتقر العقول العلمانية إلى روابط مع المشاركة الاجتماعية في جماعة من أحد الأديان العالمية الكبيرة الأربعة أو الخمسة والتي يمكن أن تنهي إلى شخصية تاريخية لمؤسس أو إلى أصول تاريخية بشكل أعم. وهي تقاليدٌ استمرت من خلال التأويل المتواصل لعقيدة محددة. يعتمد على مثل هذه المشاركة الاجتماعية كون المرء يفهم، على سبيل المثال، ما يعنيه اللجوء إلى حقائق الوحي. من الصعب تفسير ما يعنيه "الوحي" دون خلفية من هذا النوع. وإذا ما قارنت مناقشة بين الكانطيين والنفعيين مع الجدالات بين المتدينين ستواجه فرقاً مهماً آخر. لا ترتبط العقائد

الفلسفية داخلياً بطريق خلاص محدد. وأن تتبّع درباً للخلاص يعني أن تتبع في سياق حياتك شخصاً تتخذة قدوة يستمد سلطته من مصادر وبيّنات قديمة. يختلف الطريق إلى الخلاص عن أي نوع من الحياة الأخلاقية الدنيوية التي يمكن للفرد أن يدهيها لنفسه. لذلك فإن الدليل على صحة العقول الدنية لا يعتمد على العقائد الإدراكية وارتباطاتها الدلالية مع بقية العقائد فحسب، ولكن على العقائد الوجودية المتجذرة في البعد الاجتماعي للعضوية والمشاركة الاجتماعية والممارسات المفروضة.

تشارلس تيلر:

لدينا الكثير من النقاط المهمة هنا. وأنا لا أتفق معها جميعاً، لا أتفق تحديداً مع التمييز بين الأخلاق العامة والدين. يتكلم توما الأكويني عن الفضائل اللاهوتية الثلاث التي تقدّم فكرة مختلفة عما هي الحياة الطيبة². ولكن لندع هذا جانباً على أية حال لأنني أرى أن القضية المحورية فعلاً وحقاً هي ما علاقة كل ذلك مع الخطاب؟ إن قلت شيئاً من قبيل "أنا أناصر حقوق الإنسان لأن البشر خلقوا على صورة الرب" وهو أمر مأخوذ من سفر التكوين، لن يكون واضحاً في الحال إن كنت مؤمناً أمارس إيماني باليهودية، أو الكاثوليكية، أو البروتستانتية أو أنني شخص يرى أن هذه فكرة بالغة الدلالة مأخوذة من سفر التكوين. لا أرى كيف يمكن لك أن تتعقب مثل هذا الأمر في أنواع مختلفة من الخطاب ما لم يكن المقصود أنواعاً أخرى من الحوار، كأن أقول لك "حسناً، لقد مررتُ بهذه التجربة العظيمة، تجربة رؤيا العذراء أو القديسة تيريزا." وما أشبهه. بالطبع سيكون الخطاب في تلك الحالة مرتبطاً على نحو مباشر مع هذا النوع من التجربة. وهنالك أنواع معينة من الخطاب، إن كنت أحاول أن أصف لك تجربة دينية، ترتبط مباشرة بتلك التجربة. لكن نوع الخطاب الذي نشترك فيه... كان لمارتن لوثر كنغ خطاب معيّن عن دستور الولايات المتحدة والأمور المترتبة عليه دون أن يلتزم بها أحد. ثم كان له خطاب

2 الفضائل اللاهوتية الثلاث بحسب توما الأكويني هي الإيمان والأمل والمحبة، وهي هبة إلهية لا يتحكم بها الإنسان نفسه، على عكس الفضائل الأساسية الأربع: الحكمة والعدالة والشجاعة والاعتدال التي يحصل عليها الإنسان بجهد. (المترجم)

مسيحي قوي أشار فيه إلى سفر الخروج، وإلى التحرير. لم يجد أي شخص صعوبة في فهم هذا. لم يكونوا بحاجة لتخيّل التجارب الأعمق التي قد يكون مرّ بها وفهمها أو تصورها؛ تلك التجربة في المطبخ على سبيل المثال عندما قرر أن عليه المضي في طريقه³. كيف تستطيع التمييز بين الخطابات على أساس الخلفية النفسية العميقة؟ يمكن لي أن أقدم قصة أخرى عن الخلفية النفسية مرّ بها الكانطيون، وهكذا، والسبب الذي يجعل أموراً معينة تستثيرهم ولا تستثيرني؟ ولكن ما علاقة ذلك بالخطاب المطروح للنقاش؟ هل يعجز الناس عن فهمه؟ لماذا نميّز على هذه الأسس؟

هابرماس:

الفرق أن التأثيرات الدينية تنتمي إلى نوع من عائلة الخطاب لا تتحرك فيها ضمن رؤيا للعالم، أو داخل تأويل إدراكي لميدان في الحياة البشرية فحسب، ولكنك تعلن رأيك، كما قلت، من تجربة وثيقة العُرى مع عضويتك في جماعة ما. الكلام على كون الإنسان قد خُلِق على صورة الرب يمكن ترجمته في ميراثنا إلى مقولات علمانية يستمدها الآخرون من المفهوم الكانطي عن الاستقلال الذاتي أو من تأويل معين لكون الإنسان مزوداً بالحقوق. لكن الترجمة من لغة إلى أخرى لا تعني تسوية الاختلاف بين أنماط العقول. دعني أسألك إن كنت تراني على حق في افتراض أن وراء استراتيجيتك الساعية إلى التقليل من أهمية ذلك الاختلاف رد فعل دفاعياً. هل تساورك الشكوك في أن دعوى وضع العقول الدينية في حالة تبعية للعقول العامة في عملية اتخاذ القرارات السياسية هو موقف أولئك الذين يجدون الخطاب الديني قد عفا عليه الزمن، أنه أمر يعود للماضي؟ ليس هذا موقفي. ما نفعه هنا، كلانا في هذه الظهيرة، أننا نتحرك في الفضاء نفسه، فضاء التعقل الفلسفي والتاريخي والاجتماعي. لا يحتاج خطابنا إلى ترجمة. ولكن الكلام الديني في المجال السياسي العام يحتاج إلى ترجمة إن شئنا لمحتواه أن يدخل ويؤثر في

3. إشارة إلى تجربة الانبعاث الروحية التي مرّ بها كنغ في لحظة يأس كامل وهو يجلس إلى كوب من القهوة في مطبخه ويفكر في طريقة ينسحب بها من الحياة السياسية دون إحراج. وقد تحققت بعد أن ردّد صلاته بصوت عالٍ وشعر إنه في حضرة الإله. (المترجم)

تبرير وصياغة قرارات سياسية ملزمة يتم فرضها بقوة القانون. في البرلمانات والمحاكم أو الهيئات الإدارية يجب، كما أرى، تفسير أية إحالة إلى سفر التكوين بصيغ علمانية.

تيلر:

الفرق أنني أقول إنك لا تستطيع أن تتوفر على ترجمات لمثل هذه الأنواع من الإحالات، لأنها الإحالات التي تمس بالفعل الحياة الروحية لأناس بأعينهم وليس سواهم. لكن الأمر نفسه ينطبق على الإحالة إلى ماركس والإحالة إلى كانط. لذلك فنحن نحاول أن ننظر ليس في السبب الذي يدعونا إلى استبعاد هذه الإحالات [الدينية .م] توخياً للعدالة والشمول، ولكن النظر في السبب الذي يجعل من الضروري التعامل مع هذه الإحالات تعاملًا خاصاً- ما زلت لا أفهم مسألة المعاملة الخاصة- بوصفها تنتمي إلى ميدان مختلف. من المؤكد أنني أتفق أن ثمة اختلافات كبيرة وكبيرة جداً بين تعقل شخص شديد الورع بخصوص الأخلاق العامة وتعقل من ليس كذلك. هنالك مفاهيم معينة عن التحولات الإنسانية الممكنة يؤمن بها أحدهما دون الآخر. تلك هي الحالة بالتأكيد. لكن هنالك مثيلات لهذا أيضاً. يمكن لي أن أحمل تعاطفاً كافياً مع الموقف الكانطي، مثلاً، بحيث أنني أستطيع فهم بلاغة كانط بصدد "السماء المرصعة بالنجوم في الأعالي والقانون الأخلاقي في الداخل." و "احترام القانون" "Achtung für das Gesetz" وما إلى ذلك. أستطيع فهم ذلك. هنالك تجربة معينة وراءه. أستطيع أن أتخيل شخصاً يقول "لا أفهم ما تتكلم عنه. رهبة واحترام للقانون؟ هل أنت مجنون؟" بعض الناس لا يفهمون ذلك ببساطة.

هايرماس:

أريد أن أستبقي الطبيعة الأصيلة للكلام الديني في المجال العام لقناعتي أن من المحتمل تماماً أن يكون ثمة حدوس أخلاقية مخبأة في الجمهور العلماني يمكن أن يكشف عنها حديث ديني مؤثر- عند الاستماع إلى مارتن لوثر كنغ لا فرق إن كنت علمانياً أم لا-. ستفهم ما يعنيه. هذا أمر لا نختلف بشأنه. اختلفنا هو، ما ذكر في المقال على الأقل، هنالك دعوة إلى "تأسيس أعمق" للأساسيات الدستورية، أعمق مما هو موجود في الصيغ العلمانية الخاصة بالسيادة الشعبية وحقوق الإنسان أو في "العقل وحده". هذا هو

موضع الخلاف بيننا. هنا لا أستطيع أن أتبعك لأن الطبيعة المحايدة لـ "اللغة الرسمية" التي تطالب بها للإجراءات السياسية الرسمية تستند هي أيضاً على إجماع مسبق بين المواطنين، مهما كان مجرداً وغامضاً. دون افتراض مثل هذا الإجماع المسبق على الأساسيات الدستورية لا يستطيع مواطنو المجتمع التعددي التوجه إلى المحاكم والمطالبية بحقوق معينة أو تقديم جدالات تحيل إلى مواد دستورية متوقعين الحصول على قرار عادل. كيف يمكن لنا أن نقيم هذا الإجماع على الخلفية في المقام الأول إن لم يكن داخل فضاء من العقول المحايدة؛ و"محايدة" بمعنى خاص الآن. لا بد للعقول أن تكون "علمانية" بالمعنى غير المسيحي لـ "العلمنة". ودعني أفسر الصفة "غير مسيحي" في هذا السياق. في كتابك "عصر العلمانية" قدمت وصفاً مقنعاً لما كانت تعنيه "العلمنة" في الماضي من داخل الكنيسة. لقد ظلت العلمنة تعني تحطيم حيطان الأديرة ونشر وصايا الرب الجذرية عبر العالم دون هوادة. لكن مصطلح "علماني" أتخذ معنى مختلفاً في نفس اللحظة التي اضطر فيها الأفراد إلى التوصل إلى إجماع ذي خلفية سياسية عابر لحدود الجماعة المسيحية؛ إجماع في الخلفية تستطيع اليوم بوساطته أن تلجأ إلى محكمة فرنسية أو ألمانية لحل قضايا ارتداء الحجاب. لا بد أن يتخذ القرار بصدد هذه الحالات على وفق إجراءات ومبادئ تكون مقبولة لدى المسلمين ومواطنيهم من المسيحيين، واليهود، والعلمانيين على حد سواء. وبما أن التشريع الديني للملوك المسيحيين قد استبدل بآخر ليبرالي، فإن الدستور يوفّر الآن المصدر لعقول يفترض أنها مشتركة ليس بين مختلف الجماعات الدينية فحسب ولكن بين المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء أيضاً. لا يمكن للدستور أن يوفر هذا المنبر المشترك إلا إذا كان قابلاً للتبرير بدوره في ضوء عقول تكون "علمانية" بالمعنى الحديث للكلمة. لم يعد مصطلح "العلمنة" ينطبق على إضفاء الشمولية على الفعاليات والممارسات الجذرية في أرجاء العالم المسيحي، باتساع يتجاوز مراكز الأديرة إلى المجالات الدنيوية للحياة الاجتماعية اليومية. لا توسّع العقول العلمانية منظور جماعة المرء الخاصة، لكنها تدفع باتجاه منظور متبادل تتمكن فيه الجماعات المختلفة من تطوير منظور أكثر شمولاً من خلال التعالي على فضاء خطابهم الخاص. وأود التمسك بهذا الاستخدام للمصطلح.

كالهون:

دعوني أتدخل مرة أخرى وأخيرة. بعدها سينقضي الوقت المخصص لنا هنا تقريباً. إن شئنا إبراز النقاط المشتركة هنا فإن إحداها تبدو أن كل هذا يتعلق بالنسبة لكما بالقدرة على المشاركة بمعنى ما في ترتيب لا يكون لأي شخص فيه حق الاستعانة بقوة تتجاوز المنطق. لذلك فإن هذا يستبعد تلك المجموعة من القضايا التي يمكن أن تتضمن قضايا تتعلق بالدين. ويبدو أيضاً في الواقع، إن يورغن عندما يتكلم عن الملفوظات الدينية في المجال العام، فإن الأمر لا يتعلق كلياً بالملفوظات الدينية أو بالحافز الديني، ولكنه تحديداً يتعلق بتلك التبريرات التي لا تقبل المشاركة لأنها تستند إما على تجارب عقائدية يُقصى منها الكثيرون، وإما أنها تستند على إحالات إلى سلطة غير خاضعة للحجاج المنطقي على نحو متأصل، إلى شيء خارجي. هل تشخيصي للأمر عادل حتى الآن؟ إذن فليس الكلام الديني هو كل شيء. في الواقع، تدخل في الموضوع المصادر الدينية للأخلاق العامة وأمور أخرى كثيرة. لكن هنالك أشياء محددة بعينها، وهي إشكالية إن كانت تُنتج عجزاً عن المشاركة في التبريرات على وجه الدقة. أتوجه إلى تشارلس وأسأل، على نحو معاكس، هل تعتقد أن هنالك عجزاً مشابهاً عن التشارك في التصدي للأنواع الأخرى من الاختلافات وحلها حلاً منطقياً، وأقصد هنا الاختلافات التي يمكن أن تقول عنها إنها جزء من المجموعة نفسها التي تضم الاختلافات الدينية: مثل الاختلافات الثقافية، والاختلافات الإثنية، والاختلافات الفلسفية؟ وستكون الدعوى أن هنالك عموماً العجز نفسه في العثور على حلول أو تبريرات منطقية على نحو كامل.

تيلر:

نعم. فكّر في تاريخ الليبرالية. كانت هنالك محاولات قام بها نفعيون اشتدّ عودهم لاختطاف اللغة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وكان ذلك ما حدد مدار الأمر برمته.⁴

4. إشارة إلى إعادة الصياغة العلمانية التي بدأها جون. س. ميل في بدايات القرن التاسع عشر لمبادئ الفلسفة النفعية ونقلتها من لغة الكنيسة الانجليكانية التي مثلها وليم بيلي William Paley إلى لغة العلوم البحتة.

كما أن الأشخاص غير المتديّنين بالضرورة رأوا أن " هذا استحواذ. نحن لا نفكر بهذه الطرق." إن أردت التأكيد على التفاوض، حيث نجمع لائحة حقوقنا من مختلف الناس، فإنها لا يمكن أن تكون بلغة بنثام، ولا يمكن أن تكون بلغة كانطية ببساطة، ولا يمكن أن تكون بلغة مسيحية. ما يسميه يورغن "علمانياً" أسميه أنا "محايداً". هكذا أرى الأمر. أراه أمراً لا غنى عنه على الإطلاق.

كالهون:

ولكن لا يبدو أن هذا هو جوهر الخلاف. يبدو لي أن الخلاف الأقوى هو قولك فعلياً إن من المستحيل الاستخلاص أو القيام بعملية تجريد إن كانت الخلافات بين الالتزامات العميقة، والرؤى الشاملة للعالم، والنخ، متأسسة دينياً أو بطريقة أخرى. لذلك فإن القضية المنطقية الأساسية أنك لا تستطيع أن تستخلص. ما يكفي لمواصلة الخطاب وحسم الأمور منطقياً. من أي من هذه الأنواع من الالتزامات التكوينية العميقة. لذلك فالدين ليس حالة خاصة. أعتقد، للتأكيد، أن يورغن يقول إن هنالك ملامح محددة بعينها في الخطاب الديني يرى أنها مستبعدة من الحسم المنطقي من التشارك بها في الميدان المنطقي. لذلك، بينما يمكن أن تقوم بعض الصعوبات في جمع الكانطيين والهيديجرين إلى طاولة الحوار، أو قد توجد صعوبات في جمع الشعوب من مختلف القوميات على طاولة الحوار، هنالك من حيث المبدأ إمكانية التوصل إلى حسم منطقي لمختلف المشاكل التي تنشأ حينذاك، لكن الأمر متعذرٌ بالنسبة للمشاكل الدينية تحديداً. أهذا صحيح يورغن أم أنني ذهبت بعيداً؟

يورغن:

أؤكد في المقام الأول أن هنالك اختلافات في النوع بين العقول الدينية والعلمانية. وأؤكد ثانياً أن الدين يمثل، في ضوء التحول التاريخي إلى الدساتير الليبرالية، حالة مختلفة بسبب الدمج السابق للدين بالسياسة الذي كان واجب الحدوث في ضوء انحلال تحديّ التعددية الدينية. هذا هو الجزء التافه من الأمر. إن جئنا إلى الخطاب الصانع للدستور أو إلى الخلافات بصدد تأويل بنود خاصة داخل نطاق دستور مُكرّس، لا أعتقد

أن هنالك عقبات يتعذر اجتيازها. يمكن للأعضاء المتديّنين في جماعة ليبرالية أن يعرفوا مقدماً أن جدالات معينة لا يرى لها قيمة من يحمل إيماناً مختلفاً أو غير المؤمن من المواطنين ممن يحاولون التوصل إلى اتفاق معهم. لذلك لا بد أن تحذف من البرنامج. هكذا أرى تطوير أسئلة العدالة وتمييزها عن الأسئلة الوجودية، والأخلاقية، والدينية.

كالهون:

على هذا المستوى لن يكون الخلاف بينكما قوياً؟

تيلر:

لا، لا.

كالهون:

الخلاف على مستوى آخر.

تيلر:

أريد أن أخبرك بشيء واحد آخر فقط. عندما نقول "دين" يجب أن لا نفكر فقط بالمسيحية. هنالك البوذيون، وهنالك الهندوس. الكثير من الأشياء التي قلتها لا تنطبق على الحالات الأخرى على الإطلاق. ولا بد أن يدفعنا ذلك إلى التوقف قبل أن نطرح ملاحظات عامة عن...

كالهون:

هذا صحيح. هذا الأمر يناقش من داخل التجربة الغربية. هنالك حاجة إلى مجموعة من النقاشات داخل مسارات تاريخية أخرى.

تيلر:

وهي كلها موجودة هنا الآن.

كالهون:

هي كذلك حقاً. إنها نحن.

نظرية القراءة النبوية للعالم

الفصل الأول¹: الكلام النبوي

محمد مجتهد شبستري

يتضح من خلال قراءة تنا لنص القرآن بوصفه واحدا من الشواهد التاريخية أن دعوى ذلك الإنسان الذي يتم الحديث عن نبوته في هذا النص، أن الكلمات التي كان يتلوها على الناس في إطار الآيات، وإن كانت لا تعدو أن تكون كلماته، لكنها ذات منشأ إلهي. فذلك النبي لم يقل إن هذا النص ليس كلامي. إن "كلام الإنسان" لا يصبح كلاما من خلال مجرد "المفاهيم"، كما أنه لا يمكن إيجاد الكلام من خلال مجرد "الألفاظ". إن كلام الإنسان عبارة عن "مجموع المعاني والألفاظ" التي توجد ضمن "منظومة البيانات" التي نسميها لغة (كما سنوضح ذلك لاحقا). لو نسبنا المفاهيم بمجردها، أو الألفاظ بمجردها إلى رجل، لا نكون قد نسبنا إليه الكلام برمته. فإذا قبل النبي بأن الكلام كلامه، يكون قد قبل بنسبة كل من الألفاظ والمفاهيم إليه، وبذلك يكون متصفا بصفة التكلم. بيد أن دعواه لم تقم على أنه هو الذي اتخذ قرارا بهذا التكلم. وإنما قامت تجربته على أنه قد اصطفي² وبعث³ من قبل الله، وأنه يتلقى "إمدادا غيبيا" عبر عنه بالوحي⁴، وأنه بفضل هذا

¹ - تنشر قضايا إسلامية معاصرة هذا الفصل من سلسلة محاضرات (نظرية القراءة النبوية للعالم) في هذا العدد، وتعبها بمناقشتين لباحثين متخصصين بهذا الحقل وستنشر بقية المحاضرات في أعدادها القادمة؛ مشفوعة في كل عدد بمناقشة أو أكثر.

² - ذكر الإصطفاء في أكثر من عشرة مواضع من القرآن الكريم كصفة للأنبياء وبعض الشخصيات الأخرى من غير الأنبياء مثل السيدة مريم العذراء أم النبي عيسى المسيح (ع).

³ - تم استعمال البعثة ومشتقاتها في العديد من مواضع القرآن الكريم بشأن الأنبياء عموما ونبي الإسلام خصوصا، كما في الآية 213 من سورة البقرة، والآية 2 من سورة الجمعة.

الإمداد أضحى قادرا على التكلم بهذا الكلام. بمعنى إبراز الكلمات المشتملة على المعاني والمفاهيم، من هذه الناحية فإن الذي يُقرأ في هذا التكلم هي آيات الله (سيأتي توضيح معنى الآيات قريبا)، حيث أنها نشأت منه فهي تدل عليه وتستهدفه. نصل من خلال الآيات القرآنية - بوصفها شواهد تاريخية - إلى أن دعوى النبي بشأن "الآيات" تتلخص فيما أسلفناه. فهو لم يدع أن هذه الآيات تأتي من قبل الله بـ "اللفظ والمعنى"، وأن دوره كان يقتصر على مجرد قراءتها وتلاوتها، كما هو شأن قارئ القرآن أو القناة الصوتية التي تعمل على نقل الصوت من مكان إلى آخر. هنا أذكر عددا من شواهد القرآن التاريخية لتوضيح المسألة. وإن توظيف هذه الشواهد لا يعني توظيف آيات القرآن بغية فهم معاني القرآن، فنحن هنا إنما نسعى إلى العثور على إجابة عن هذا التساؤل التاريخي بشأن دعوى النبي حول الكلام القرآني. وعليه فإننا سنعمل على توظيف هذه الشواهد من الناحية التاريخية فقط. كل من يقرأ القرآن بوصفه نصا تاريخيا يدرك بوضوح أن هناك بين نبي الإسلام وقومه حوارا جادا ومفهوما من الطرفين وبمختلف الأساليب. عمد النبي طوال ثلاث وعشرين سنة وفي مختلف الظروف ومختلف الأشكال إلى إثبات نبوته، وقد دعا مختلف الناس في الحجاز - سواء فيهم المشرك واليهودي والمسيحي وغيرهم - إلى الإيمان بالله وتوحيده، وكان يحتج عليهم بالآيات القرآنية، وكان في هذا الإطار يبذل جهودا حثيثة لا تعرف اللين والملل. في هذه الآيات والاحتجاجات هناك الكثير من أساليب الدعوة من توجيه الأذهان إلى الحوادث الطبيعية والتاريخية، وبيان مصائر الأمم الماضية، والأنبياء السابقين، ومصير الإنسان، إلى بيان الحكم المتنوعة والسلوكيات الأخلاقية الخاصة، ومختلف أنواع الإنذار والبشارة وضرب الأمثال والتشبيهات المتنوعة، وما إلى ذلك. وكذلك من خلال قبول هذه الدعوة والعمل بأوامرها ونواهيها، ظهرت الكثير من التغيرات على مسرح الحياة الفردية والاجتماعية لأهل الحجاز (الأمر الذي أدى بالتالي إلى بناء حضارة وثقافة لها مقوماتها التي تميزها عن سائر الحضارات الأخرى).

⁴ - لقد سمي ما يكون هو المنشأ في نبوة الأنبياء ونبي الإسلام (ص) بالوحي في ما يربو على العشرات من مواضع القرآن الكريم.

باللغات إلى هذه الحقائق التاريخية يطرح هذا التساؤل نفسه: هل يمكن أن نتصور ان جميع هذه الحقائق قد نشأت عن كلام كان يتلوه رجل دون أن يعتبره كلامه، ولا ينسب ألفاظه ومفاهيمه إلى نفسه؟ بعبارة أخرى علينا أن نسأل: هل يمكن اعتبار هذا الكلام - إذا صح أن نسميه كلاما، وهو لا يصح - مفهوما بالنسبة إلى المخاطبين ليكون هناك من يؤمن أو يكفر به، فضلا عن أن تبذل دونه الجهود، وتزهق الأرواح، وتحدث المتغيرات الثقافية والاجتماعية والحضارية؟ إن الوقوف عند أساليب كلام الإنسان والتفاهم بين الناس يثبت أن نبي الإسلام لو كان يعرف نفسه بوصفه مجرد لاقطة أو قناة صوتية، وأن وظيفته تقتصر على مجرد نقل سلسلة من الأصوات المنظومة إلى المخاطبين، كانت تلقى - مثلا - في مسامعه، أو يتلوها عليه الملك (كما يذهب إلى ذلك بعض المتكلمين من المعتزلة)، لما أمكن فهمه من قبل المخاطبين أبدا، ولما كان لتلك الكلمات من معنى أو مفهوم، ولما أمكن لهذا الكلام أن يشكل قاعدة لدعوته وحواره التأريخي، بل لما أمكن أن يحصل حوار أو تفاهم. ولتوضيح هذا المدعى يجدر بنا أن ندرس المعنى والمفهوم اللغوي من الزاوية الفلسفية، إذ لا يمكن تكوين صورة عن الكلام والحوار والتفاهم وما إلى ذلك إلا من خلال المعنى والمفهوم اللغوي. وهنا أذكر تعريفا فلسفيا عن اللغة - يحضى اليوم بتأييد أغلب فلاسفة اللغة - يساعد على فهم موضوعنا إلى حد كبير. وهذا التعريف يعمل على إيضاح ماهية اللغة، كما يبين مقوماته القطعية. يقول الفيلسوف الألماني ألبرت كيلر⁵: "إن اللغة شكل من أشكال (البيان) أبدعه الإنسان وتكامل على يديه. فالإنسان يبدع هذا الأسلوب لكي يبين مراده، ويعبر عن مكنون نفسه للآخرين، ويسعى من خلاله إلى فهمهم، وأن ينظم معارفه على أساسه، ويشرك الآخرين في معرفته، وأن يدخل من خلاله في تحديات مختلفة مع الواقع، وأن يتعايش معه"⁶. إن اللغة بوصفها منظومة لأنواع البيان تقوم من خلال خمسة محاور، وهي: محور المتكلم الذي تنشأ عنه

⁵ - Albert Keller.

⁶ - Verlag Karl Alber Freiburg, Albert Keller. Sprach Phllesophie. 2. Barbeiete Aoflage 1989. Munch. S. 42 - 46 - 25.

اللغة، محور السامع أو العنوان الذي يتم توجيه الكلام إليه، محور بيئة النص أو نص النص⁷ الذي يشكل قالب اللغة، محور الجماعة وأصحاب تلك اللغة والذين يسود بينهم استعمال تلك اللغة بوصفها أداة التفاهم المشتركة بينهم، ومحور "المضمون" والمحتوى الذي تعمل اللغة على بيانه وإبرازه.⁸

إن هذه الإشارات الفلسفية بشأن اللغة التي أفصح عنها أكثر فلاسفة اللغة توضح أن اللغة ظاهرة أنثروبولوجية⁹ وجماعية، تقوم على العديد من الأركان والمقومات، فلا يكتب لها التحقق إلا إذا توفرت على جميع هذه الأركان الخمسة، حتى إذا فقد ركن واحد من هذه الأركان، تكون اللغة منتفية. وقد أدى التعمق في هذا الموضوع والإحاطة به من جميع جوانبه بـ (لودفيغ فيتغنشتاين) في المرحلة الثانية من فلسفته أن توصل إلى نتيجة مفادها: أن الكلام يمثل جانبا من أسلوب الحياة والسلوك الإنساني، وذو هذا إلى أن جميع المشكلات الفلسفية نابعة من الفوضى اللغوية، ثم جاء بعده (أوستن)¹⁰ ليكمل نظريته من خلال نظرية الفعل القولي. طبقا لهذا التعريف لو قال شخص: إن ألفاظا ومعاني محددة وبشكل خاص تُلقى إليّ من خلال وسيط كالملك مثلا، ثم يعتمد هذا الشخص إلى تلاوتها على المخاطبين، معتبرا نفسه مجرد مكبر للصوت، قائلا أنه ليس هو المتكلم بهذا الكلام، فإنه في مثل هذه الحالة لن تكون لهذا الكلام - طبقا لمصطلح علماء الأصول - "دلالة تصديقية". وذلك لأن هذا الكلام بالنسبة إلى المخاطبين يفتقر إلى "متكلم"، وأنه - بحسب المصطلح الأصولي - ليست هناك أي إرادة جديّة وراء هذه الكلمات. إن هذا النوع من الكلام - الذي لا يمكن تسميته كلاما - لا يمكن بحثه أو تفسيره أو تحليله، ولن يكون بالإمكان إجراء أي قراءة بشأنه. إن هذا النوع من الكلام لا يفتقر إلى المتكلم فحسب، بل إنه لا يقوم على أي ركن من الأركان الخمسة التي يتقوم بها الكلام والتي

⁷ - context.

⁸ - المصدر أعلاه.

⁹ - Anthropology.

¹⁰ - Austin.

ذكرناها آنفاً، ولا يمكن اعتباره نموذجاً للغة بعينها كالعربية مثلاً. واضح أن مرادنا من المتكلم – الذي يمثل الركن الأول من أركان تكوين الكلام – ليس هو الذي يوجد الصوت على نحو ما يوجد البغاء أو المذياح. بل المراد منه هو الشخص الذي يتمتع بذهن ويمكن فهم كلامه، ويمكن نسبة الكلام إليه، والقول بأن هذا الكلام لفلان. وغاية ما يمكن قوله بالنسبة إلى نظرية نقل الأصوات من خلال النبي: "إن رجلاً يدعي نزول كلمات عليه من قبل الله، وإنه يقوم بتلاوتها على المخاطبين كما هي دون زيادة أو نقصان"، بطبيعة الحال يمكن البحث في هذه الدعوى، إذ أنها بوصفها دعوى تشتمل على معنى ومفهوم. بيد أنها في مثل هذه الحالة حيث تفتقر إلى المحاور اللازمة لتكوين اللغة، لن يكون لها معنى أو مفهوم بوصفها كلاماً لقاتل، ولن تكون قابلة للفهم.

قد يتصور أن المتكلم في مثل هذه الحالة هو الله، وإن الركن الهام لتحقيق اللغة سيكون متوفراً في هذا المورد، وإن الأركان الأربعة الأخرى متحققة أيضاً في هذا المورد بنحو من الأنحاء. إلا أن هذا التصور خاطئ. فمن خلال التمهيص والدقة في مثل هذه الموارد يتضح أن النبي طبقاً لتجربته الشخصية يتلقى هذه الكلمات من قبل متكلم هو الله أو الملك وما إلى ذلك. وأما الذين يخاطبهم النبي فلا يرون متكلماً لهذه الكلمات. فالمخاطب لا يستطيع أن يرى ما يجول في صدر النبي. فهل هناك شخص يتكلم معه حقاً؟ ومن هو ذلك الشخص الذي يكلمه؟ وكيف يكلمه؟ كل هذه الأمور مجرد دعوى من قبله، فهي تجربته الشخصية التي لا يمكن لغيره فهمها، وهذا الفهم ليس من سنخ فهم كلام الإنسان. في هذه الصورة إذا عمد مدعي هذه الحادثة (النبي) إلى قراءة هذه الكلمات على المخاطبين، وطلب منهم الاستماع إليها وفهم مضامينها بوصفها كلمات الله، يكون في الحقيقة قد طلب منهم الإيمان بأنها كلمات الله لمجرد التعبد والتصديق به، وأن يفهموا تلك الكلمات على النحو الذي فهمها هو بشكل خارق للعادة. وفي مثل هذه الحالة يتعين على النبي أن يشرح للمخاطبين معنى ومفهوم جميع تلك الكلمات والعبارات على نحو ما فهمه هو في تجربته، ليتمكن المخاطبون من معرفة معانيها تعبدًا. فهل يمكن الاقتناع بأن جميع تلك الحوارات والجدل والاختلاف والتصديق والجهاد والتحول

الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي أثاره نبي الإسلام وانعكس على القرآن نفسه قد حصل بهذه الطريقة التي تقول بأن النبي كان يطلب من مخاطبيه أن يقبلوا منه تلك المعاني والمفاهيم التي يلقتها لهم لمجرد التعبد؟ هل يمكن ادعاء وتصور وتصديق مثل هذه الأمر؟ لقد تم التصريح في الكثير من آيات القرآن بأنها من سنخ "اللسان العربي الممين" أو من سنخ "لسان القوم"، فهل يمكن الاقتناع بأن نبي الإسلام كان يطالب الناس بأن يفهموا تعبدا ما لم يكن باستطاعتهم فهمه بوصفه كلام شخص آخر؟ هل يمكن لنا الاقتناع بأن دعواه كانت على هذه الدرجة من اللامنطقية واللامعقولية؟ وهل يمكن تجاهل الكثير من العبارات الأخرى التي وردت في نص القرآن والتي تصف الآيات بأنها مفهومة للمخاطبين ويمكن لهم التدبر فيها وتعقلها؟ فمثلا جاء في القرآن: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)¹¹، و(كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ)¹²، و(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)¹³. وجاء أيضا وصف القرآن بأنه شفاء وهداية وبصيرة وموعظة وبرهان وبينة وآية واضحة وأمثال ذلك¹⁴. وعليه كيف يمكن وصف نص يقوم في أصل دلالاته على التعبد، يمثل هذه الأوصاف؟ وهل تذهب الجهود الواسعة التي قام بها العلماء بعد رحيل نبي الإسلام من أجل فهم وتفسير القرآن (لأنهم كانوا يرونه قابلا للفهم والبحث والتفسير) أدراج الرياح؛ لكونها من اللغو والباطل؟ علاوة على ذلك فقد تحدى القرآن الآخرين بأن يأتوا بمثل آياته، حيث قال: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)¹⁵. فلو كان نبي الإسلام مجرد قناة لنقل هذه الكلمات التي يتوقف فهمها على مجرد الإيمان التعبدية، كيف أمكن لهذا

11 - محمد: 24.

12 - ص: 29.

13 - النساء: 82.

14 - الإسراء: 82؛ البقرة: 185؛ الجاثية: 57؛ النساء: 173؛ الأنعام: 157.

15 - الإسراء: 88.

التحدي أن يكون مفهوما؟ الشاهد التاريخي - القرآني الآخر، هو أن القرآن قد وصف نبي الإسلام بأوصاف من قبيل: الداعي إلى الله على بصيرة، والمبشر بالحياة الأخرى، والرحمة الإلهية، والمندر من العذاب الإلهي، والهادي إلى الصراط المستقيم، والذي يعلم الناس الكتاب والحكمة، والحكم بين الناس فيما يختلفون فيه، والذي يضع الأغلال والسلاسل عن أعناق الناس، والذي يمهد الطريق إلى القيام بالقسط، وما إلى ذلك¹⁶. فكيف أمكن وصف شخص بكل هذه الصفات، وإعطائه كل هذه الأدوار المصيرية في حياة الناس، رغم أنه ليس سوى قناة صوتية لا أكثر. ألا يشكل ذلك دليلا على أن النبي إنما قام بجميع هذه الأدوار بالدرجة الأولى من خلال قراءة القرآن على الناس، وتوظيف المعاني والمفاهيم والآراء التي يشتمل عليها في الحياة الفردية والاجتماعية لأولئك القوم؟ لو لم يكن القرآن كلام النبي، واقتصر دور النبي على التوسط في نقل الصوت إلى الناس، كيف أمكن نسبة هذا الدور المصيري إلى النبي؟ مضافا إلى أنه في الكثير من مواضع القرآن وصف النبي بأنه "مبعوث". الأمر الذي يحكي عن تحقق إنبعثة. إن نبي الإسلام طبقا لشهادة القرآن التاريخية، وشهادة تاريخ دعوته الممتدة لثلاث وعشرين سنة بعد البعثة، كان يعيش انبعثة عميقة لم يعرف لها قرارا، وقد بذل خلالها جهودا لا تعرف الكلل أو الملل، وكان في ذلك يتمتع بإرادة حديدية لا تلين، و طاقة حرارية لا تنضب. لقد كانت نبوته عين انبعثته. ولو اقتصر دعواه في هذا المجال على مجرد كونه قناة لنقل الأصوات، فإن ذلك لا يتناسب والإنبعثة أبدا. فليست هناك أي انبعثة في مكبر الصوت. الشاهد التاريخي الآخر من القرآن، هو أن المخالفين لنبي الإسلام كانوا يصفونه بأنه ساحر أو شاعر أو كاهن أو ما إلى ذلك¹⁷. إن هذه الأوصاف إنما كانت تكال إليه بعد تلاوته القرآن على مخاطبيه، والتأثير فيهم إلى الحد الذي يؤدي بهم إلى الإيمان. إن اتصاف الأفراد بكونهم سحرة أو شعراء أو كهنة إنما كان بسبب التأثير الذي يتركه على

¹⁶ - يوسف: 108؛ الإسراء: 105؛ المؤمنون: 73؛ الجمعة: 2؛ البقرة: 213؛ الأعراف: 157؛

المائدة: 42.

¹⁷ - يونس: 2؛ الأنبياء: 5؛ الحشر: 42.

الآخرين، وذلك من خلال ما كان يصدر عنهم من الأفعال والأقوال، وهكذا كان شأن نبي الإسلام حيث كان بدوره يؤثر في الآخرين أيضا. فلو كانت تلاوة القرآن تعني مجرد نقل الأصوات المسموعة إلى المخاطبين، لما كان من المقبول والمفهوم أن يتم وصف النبي بأي صفة من هذه الأوصاف؛ لأن الساحر أو الكاهن أو الشاعر إنما كانوا يتصفون بهذه الأوصاف لما كان يصدر عنهم من الأفعال والأقوال التي تنسب إليهم. رغم أنهم كانوا يزعمون ارتباطهم بالقوى الغيبية. لو أن تلاوة القرآن لم تكن كلام النبي نفسه، ولو أن الكلام المؤثر في المخاطبين لم يكن كلامه وسلوكه، لما صح وصفه بأنه كاهن أو ساحر أو شاعر. ولو أننا واصلنا هذه الوتيرة من التتبع في القرآن، وتوسعنا في تصنيف الشواهد الموجودة فيه، سنصل إلى الكثير من الشواهد البديعة الأخرى في هذا المجال. إن جميع هذه الشواهد تثبت أن النبي لم يكن يدعي أن آيات القرآن - على النحو الذي نشاهده حاليا في المصحف الشريف - قد وصلت إليه باللفظ والمعنى من قبل الله، وإن دوره كان يقتصر على مجرد التلاوة على الناس. فقد كانت الألفاظ والمعاني منه، رغم أنه كان يرى الله في تجربته بوصفه معلما له، وهو ما كان يعبر عنه بالوحي، كما في قوله: (وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ)¹⁸، (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا)¹⁹.

توصلنا في هذه الدراسة إلى أن النبي الذي جاء بالقرآن لم يدع يوما أن القرآن لم يكن كلامه، بل على العكس من ذلك تماما فهو يعرف القرآن على أنه كلامه. وقد يقال هنا: إذا كان الأمر كذلك، إذن ما هي الدعوى الغريبة التي صدرت عنه، وأثارت عليه كل هذا الخلاف والصخب؟ الجواب: إن دعواه تلخصت في أنه إنسان فذ، وأن الله قد اختاره واصطفاه طبقا لتجربته الشخصية، وأنه قد جعله قادرا على تلاوة القرآن من خلال الوحي. إن هذه القدرة تسمى في المصطلح القرآني "وحيا". يتضح من مجموع آيات القرآن أن دعوى النبي قد تركزت على أن ما يتلوه إنما هو ثمرة الوحي، بمعنى أنه بتأثير من الوحي يغدو قادرا على إبداع مثل هذه الآيات. إن الوحي في القرآن هو الإشارة والإنبعاث التي

¹⁸ - النساء: 113.

¹⁹ - طه: 114.

هي فعل الله. وإن هذه الإشارة والإنبعاثة لم تستعمل في القرآن بشأن الأنبياء فقط، بل إنها شملت حتى النشاط الغريزي للنحل أيضا: (وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ)²⁰. ومن ناحية أخرى جاء في الآية الحادية والخمسين من سورة الشورى قوله: (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ...). ففي هذه الآية اعتبر الوحي المباشر أو الوحي من خلال الرسول (الملك) نوعا من أنواع التكلم الذي يمكن نسبه إلى الله، كما جاء في آيات أخرى اعتبار خلق جميع الكائنات تكلما من الله: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)²¹. من خلال الجمع بين مؤدى هذه الآية وما تقدم، يمكن القول: إن الوحي من الزاوية القرآنية تكلم الله مع نبي الإسلام الذي يؤدي إلى بعث النبي وتكلمه، بمعنى تلاوته لآيات القرآن. فالآيات القرآنية هي ثمرة الوحي، وليست الوحي نفسه. وفي وقت واحد يصح إسناد هذه الآيات إلى النبي بوصفه سببا طبيعيا لإيجادها والتكلم بها، كما يمكن أن تنسب إلى الله أيضا، كما نجد ذلك في الآية السادسة من سورة التوبة: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ). لأن الله إنما يمكنه من هذا الكلام بالوحي. وذلك على نحو ما نجده في البيت الشعري الرائع لحافظ الشيرازي إذ يقول:

"بلبل از فیض کل آموخت سخن ورنه نبود این همه قول و غزل تعبیه در منقارش"²²

قد نتصور أن تكلم الله مع نبي الإسلام عن طريق الوحي هو نوع من أنواع التعليم الإلهي من خلال الاتصال اللغوي الخاص. بيد أن المتيقن أن ذلك التكلم الإلهي - أيا كان - لا يمكن أن يكون من نوع الاتصال اللغوي - الإنساني؛ لأن مقدمات الاتصال اللغوي - الإنساني لم تكن موجودة في ذلك. من هنا لا نستطيع تكوين تصور أو فهم لحقيقة ذلك التكلم (الوحي). يقول الطباطبائي في هذا الشأن: "مما يستحق الذكر أن الشعور بالوحي -

²⁰ - النحل: 68.

²¹ - يس: 82.

²² - "إن العنديل لم يتعلم التغريد إلا من الورد؛ فلولا ما صدرت عنه تلك الترانيم وذلك التغريد".

الذي هو بالنسبة لنا أمر خفي، وليس لدينا أدنى معرفة بكيفيته - أمر لا نستطيع أن ندرك تعاطيه مع الحقائق. بمعنى أن هناك سلسلة من العلاقات الواقعية بين مضامين الدعوة الدينية من المعارف والأخلاق والقوانين الغائبة عن مستوى أفكارنا؛ إذ لو كانت تلك العلاقات هي نفس ما نفهمه، لكان الشعور بالوحي الذي ندرکه هو من دون شك نفس شعورنا الفكري، في حين أن الأمر ليس كذلك. وعليه ينبغي القول: إن النبي قد أدرك تلك العلاقات الخفية من خلال الشعور والوحي، وعمد في مقام التبليغ إلى توظيف لغتنا وعلاقاتنا الفكرية، طبقاً للتمثيل المعروف الذي نقرب من خلاله الشعور بلذة الحب - لمن لا يعرفه - بحلاوة العسل²³. كما نلاحظ فإن العلامة محمد حسين الطباطبائي يصرح هنا: بأن القرآن الذي بين أيدينا إنما هو كلام بشري، وأن المتكلم به هو النبي نفسه، رغم أن منشأه التعليمي هو الله. وهنا ينبغي الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي: كما أن تسمية الظواهر الطبيعية في القرآن بآيات الله لا يعني أنها لا تنسب إلى أسبابها الطبيعية، كذلك الأمر بالنسبة إلى تسمية الآيات القرآنية في هذا النص بآيات الله، لا يعني أن هذه الآيات بوصفها كلاماً لا تنسب إلى سببها ومصدرها الطبيعي المتمثل بنبي الإسلام. فكما أن الله يقع من منظور قرآني بالنسبة إلى الظواهر في طول العلل، وليس في عرضها، كذلك الأمر بالنسبة إلى ظاهرة القرآن، بمعنى أن الله يقع في طول أسبابها وليس في عرضها أيضاً. على أية حال، فإن الذي أريد قوله هو: إن التعبير بـ "إنزال الوحي" أو "إنزال الكتاب" وما إلى ذلك مما ورد في القرآن، لا ينفي نسبة هذا القرآن بوصفه كلاماً، إلى النبي. فمثلاً مما جاء في القرآن قوله: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا)²⁴. فإن هذه الآية لا يفهم منها أن نزول المطر لا يستند إلى أسبابه الطبيعية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى آيات إنزال الوحي أو إنزال الكتاب من قبل الله لا يدل على أن الآيات القرآنية لا تنسب إلى علتها وسببها الطبيعي المتمثل بشخص النبي، وأنه ليس كلامه. أرى أن دلالة الشواهد التاريخية - القرآنية

²³ - العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، بررسي هاي اسلامي (دراسات إسلامية)، إعداد:

خسروشاهي، ص 249.

²⁴ - الفرقان: 48.

المذكورة على هذا المدعى من الوضوح والقوة، بحيث تلزنا بأننا كلما واجهنا تعبيراً في القرآن لا ينسجم في ظاهره مع نسبة القرآن بوصفه كلاماً إلى رسول الله وحب علينا فهمه بشكل مغاير، لا نستطيع لمجرد وجود مثل هذه الآيات أن نرفع اليد عن اعتبار القرآن كلام النبي؛ لأن هذا هو الطريق الوحيد لفهم القرآن. من ناحية أخرى فإن الالتفات إلى الأنواع غير القابلة للتحديد بالنسبة إلى التطبيقات اللغوية المعترف بها حالياً في فلسفة اللغة، يطلق يدنا في الكشف عن تطبيق لغوي جديد محتمل. نضيف إلى ذلك أن دراسة "تاريخ قراءات القرآن" تثبت أن بعض التعبيرات القرآنية قد تغيرت، وتحوّلت من أسلوب بياني إلى أسلوب بياني آخر. لا شك في أن توسيع مجال الدراسة التاريخية - التي خضع الكثير من مواردها الرئيسة في تاريخ قراءة القرآن لاهتمام علماء الإسلام - يساعدنا على الفهم الدقيق لنص القرآن، ويرفع الإبهام اللغوي الموجود في هذا النص. وبالطبع فإن هذا لا يعني أنه من دون ذلك، لا يمكن فهم النص الراهن للقرآن، كما ستعرض إلى ذلك²⁵. توصلنا في البحوث السابقة إلى نتيجة مفادها: ما دام القرآن كلام النبي، فإن التواصل اللغوي بين نبي الإسلام ومخاطبيه عن طريق هذا النص كان توصلاً لغوياً - بشرياً. وعلى هذا الأساس يمكننا في الدراسة والبحث بشأن القرآن أن نوظف جميع الأساليب العلمية المطروحة في قراءة وفهم التراث اللغوي البشري. يمكن لنا توظيف النظريات المطروحة في فلسفة اللغة، ومعرفة اللغة، والهرمينوطيقا الحديثة، والنقد التاريخي وما إلى ذلك، في دراستنا وفهمنا للقرآن الكريم. ليس هناك من مانع عقائدي يحول دون ذلك، بل هذا هو الطريق الوحيد لفهم النصوص الدينية.

القراءة النبوية للعالم

تثبت قراءة القرآن بوصفه نصاً دينياً أن هذا النص يعكس فهماً تفسيريّاً دينياً لجميع

²⁵ - لعبت الدراسات الدقيقة بشأن الإجابة عن شكل قراءة الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) دوراً هاماً للغاية في فهم وتفسير الكتاب المقدس. أظهر (Klaus Kouk) في كتابه التحقيقي (Was ist for mgeschichte) ماهية دراسة تاريخ شكل قراءة الكتاب المقدس، وما هي الآفاق الجديدة التي يضعها أمام المحققين.

الحوادث الطبيعية وتاريخ ومصير الإنسان بوصفها من أفعال الله. فإن هذا النص قبل أن يلعب أي دور آخر، إنما يلعب دور خلق المفهوم الديني للعالم. إن التجربة التي نطالعها في القرآن تكمن في أن نبي الإسلام قد حصلت له نسبة مفهومية - تفسيرية - دينية للعالم. وقد كان فهم العالم في تجربته مقدما على تفسيره، أو هو عينه. فنص القرآن يخبر عن "ماهية الأشياء" التي يتعاطى معها النبي، دون "الأشياء" التي يريد كشفها وتعليمها للمخاطبين. فهو يخبر عن كيفية العالم كما يراها، ولا يخبر عن كيفية العالم كما هي. فهو يبرز رؤيته فقط. إنه "يقرأ" العالم. وعليه فإن القرآن (الآيات الموجودة في المصحف الشريف) إنما هو قراءة (فهم نبوي تفسيري) للعالم. وهذه القراءة التي تمت عبر اللغة العربية، إنما هي "فعل" يمارسه النبي - بناء على تجربته ومدعاه - بتأثير من الوحي. وإن آيات القرآن هي فعل قولي للنبي حيث يحمل "خبرا" ويدعو المخاطبين إلى سماعه، ويطلب منهم الانسجام معه. مضمون ذلك الخبر أن جميع المظاهر والحوادث إنما هي أفعال الله (آياته). فقد ذكرت كلمة "آية" أو "آيات" في القرآن لأكثر من أربعمئة مرة، وأضيفت في الغالب إلى الله - الذي ذكر في القرآن طبقا لإحصائتي أكثر من ألف ومئتي مرة - وإن هذه القراءة (الفهم التفسيري) النبوية للعالم، تتعمق أحيانا بحيث تتخطى تفسير العالم ومرحلة الآيات، لتصل إلى وصف الله نفسه. ففي هذه المرحلة تتم تجربة الله على أنه نور السماوات والأرض: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)²⁶. ولكي تتضح هذه الفكرة، يجدر بنا - قبل الاستناد إلى نص القرآن - أن نعمل شيئا ما على توضيح معنى الفهم التفسيري للآيات. إن معنى الآية في القرآن هو نفسه الذي نجده في دائرة المعارف الفلسفية تحت عنوان (Erscheinung) أو (Fenomen). وقد جاء تعريف (Erscheinung) في دائرة المعارف التاريخية للمصطلحات الفلسفية كالتالي: (Erscheinung): هي الظاهرة المحسوسة التي تسمى بالظاهرة الطبيعية، وهي ذلك الشيء الذي يواجه الفرد في تجربته الزمانية والمكانية، ويعلم أنه لا يمثل الحقيقة النهائية، لكنه يشارك في إيجادها إلى حد

كبير أو قليل²⁷. ومضمون هذا التعريف يتم بيانه في اللغة العربية من خلال لفظ "آية". لو أن شخصا اعتقد بأن الكائنات آيات الله، فإنه سوف يرى جميع هذه الكائنات مظاهر لحقيقة كامنة لا يمكن الوصول إليها، إلا أن تلك الحقيقة تعمل على إبراز نفسها من خلال مظاهرها. يجب الالتفات إلى هذه القضية الدقيقة، وهي أن اعتبار الكائنات "آية" يعني رؤيتها كذلك، وإن مثل هذه الرؤية هي ذات فهم تفسيري للكائنات. فالإنسان الذي يرى في تجربته الكائنات مظاهر لله يكون فهمه عين تفسيره، لأنه يعمل على تفسير ما يفهمه. في هذا المقام لا يعدو أن يكون الفهم والتفسير والظهور حقيقة واحدة لا أكثر. فهذه الأمور ليست سوى "نسبة واحدة" تجاه العالم. يقدم الفيلسوف الكاثوليكي المعاصر ريتشارد شفيلر (Richard Schifler)، فيما يتعلق بالفهم الذي هو عين التفسير وعين الظهور توضيحا ممتعا، يساعدنا في التعرف على معنى الفهم التفسيري للعالم. وذلك إذ يقول: "لا يبدأ التفسير عندما يتساءل المرء عن (معنى التجربة الحاصلة)، بل يبدأ التفسير مع كيفية التجربة ذاتها. إن التفاتنا إلى كل شيء، وإدراكنا لكل شيء، وما نعبر به عن ذاتنا، يرتبط بأسره بـ "نظرة" تعمل على توجيه رؤيتنا نحو العالم. بيد أن الطريف في الأمر أن هذه النظرة دائما تمثل "رؤية تمهيدية" تجنح إلى صيرورة الشيء مفهوما، وهنا يحدث التفسير الممكن بالنسبة إلى كل مورد. في الحقيقة فإن هذه الرؤية التمهيدية هي التي تبلور "التجربة" بكل خصائصها. كما أن هذه القاعدة العامة تشمل تجربة الإنسان عن العالم وتفسيره الديني أيضا. إن التفسير الديني للعالم لا يتحقق في لحظة بيان التعبيرات المتبلورة عن العالم، بل إن نفس هذه التجربة للعالم هي التي تتخذ صبغة دينية عندما تقع هذه التجربة في ضوء الأمر المقدس. وفي هذه الحالة يبرز "الأمر الواقعي" في العالم ضمن مظهر²⁸ لوجهين يبدوان متناقضين: عدم الثبات بلا انقطاع، والتجدد المستمر لحظة

²⁷ - Yoachim Ritter Band 2 Historisches Worterbuch der Philosophie.
Herausgegeben von Erscheinung (مقال).

²⁸ - Aspect.

بلحظة²⁹. أرى بعد هذه الإشارات إمكان أن تثبت - من خلال الاستناد التفصيلي نسبياً إلى نص القرآن - أن كيفية رؤية إظهار جميع الكائنات (العالم) هي الرؤية الوحيدة المهيمنة على هذا النص بأسره. لكن قبل ذلك ينبغي ألا نشاهد في القرآن رؤية كونية متماسكة³⁰ تنظر إلى العالم بنظرة شمولية. فقد ذكر القرآن التعبير بـ "كل شيء". وأنه يتحدث عن السماوات والأرضين والشمس والقمر والنجوم والعوالم والحيوانات والإنسان والجبال والنباتات والماء والأمم والأفراد والبلايا والنعم والأشياء ومئات الأمور الأخرى. لكن كل شيء على انفراد. بعد ان اتضح ذلك، سنلقي أولاً نظرة مطولة نسبياً على ظهور (أفعال الله)، رؤية جميع الحوادث الطبيعية في القرآن، ثم نبحث هذه المسألة فيما يتعلق بالإنسان ومصير الأمم والتاريخ والحقائق الاجتماعية. ولكي نتجنب الإسهاب الممل، سنكتفي بذكر المضمون التقريبي لكل آية نستند إليها، دون ذكر الآية برمتها. في الوقت نفسه فإن الإشارات الآتية ستكون طويلة، وربما بدت في بعض الأحيان مكررة، فلم يكن لدي خيار آخر غير ذلك، إذ وجدت من الضروري أن أضع القارئ في أجواء ذلك العالم الذي كان نبي الإسلام يعيش فيه، وانعكس على القرآن، ولا يتسنى لي ذلك إلا من خلال الاستناد إلى آيات كثيرة في القرآن.

القراءة النبوية للظواهر الطبيعية:

"إن خلق السماوات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وحركة الفلك والسفن في البحار، ونزول المطر من السماء وإحياء الأرض بعد موتها، وانتشار الدواب، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، كلها آيات الله"³¹. "إن الله هو الذي خلق الناس من نفس واحدة، وخلق منها الكثير من الرجال والنساء"³².

²⁹ - Karl Alber 1973, S, 166 – Richard Schaeffler Religion Und Kritisches Bewusstsein, Verlag 167.

³⁰ - systematic or systematical.

³¹ - انظر: البقرة: 164.

³² - انظر: النساء: 1.

"الله هو الذي يتوفى الناس عند منامهم بالليل ويبعثهم في النهار، وأنه هو القاهر فوقهم، وأن حفظته ورسله هم الذين يتوفون أنفس الناس وأرواحهم، وهو الذي ينجيهم من ظلمات البر والبحر"³³.

"الله هو الذي خلق جنات وحدائق معروشات وغير معروشات ونخيل وزرع مختلف طعمه وزيتون ورمان، وأنه أخرج من الأنعام حمولة وفرشا، وخلق أزواجا من الضأن والمعز والإبل والبقر"³⁴.

"الله هو فالق الحب والنوى، وهو الذي يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، وهو فالق الإصباح، وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر وسيلة للحساب، وهو الذي جعل النجوم لتتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر، وهو الذي ينزل من السماء ماء فينبت به كل شيء، وهو الذي أبدع السماوات والأرض وأوجدهما من العدم، وهو خالق كل شيء"³⁵.

"الله ربكم هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والأشهر. وإن في اختلاف الليل والنهار وما خلق في السماوات والأرض آيات للمتقين. وإن الله هو الذي يسيركم في البر والبحر ... وهو الذي ينجيكم من الرياح العاصفة في البحار. والله هو الذي يرزقكم من السماء والأرض ... وهو الذي يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، ويدبر أمر العالم"³⁶.

"الله الذي سخر لكم الفلك لتتهتدوا في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار والشمس والقمر، وأعطاكم من كل ما سألتموه"³⁷.

³³ - انظر: الأنعام: 60. 65.

³⁴ - انظر: الأنعام: 141. 143.

³⁵ - انظر: الأنعام: 95. 101.

³⁶ - انظر: يونس: 3. 10؛ 21. 23؛ 31. 32.

³⁷ - انظر: إبراهيم: 32. 34.

"الله الذي جعل في السماء بروجاً وزينها للناظرين. وهو الذي مد الأرض وألقى فيها رواسب، وأثبت فيها من كل شيء موزون. وهو الذي يرسل الرياح اللواقح، ويرسل معها ماء من السماء ليسقيكم به. وهو الذي يحيي ويميت"³⁸.

"لقد خلق الله الإنسان من نطفة، وخلق الأنعام لكم فيها منافع ومنها تأكلون، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون، وهي تحمل الأثقال التي لا تطيقون حملها. وقد خلق الخيل والبغال والحمير لتركبوها. وقد أنزل من السماء ماء لينبت به الزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات الأخرى. وقد سخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم ... وقد سخر لكم البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها"³⁹.

"الله الذي يخرج الناس من بطون أمهاتهم .. وهو الذي يمسك الطير في جو السماء كي لا تسقط إلى الأرض، والله جعل من البيوت سكناً للناس ... وهو الذي جعل لنا من جلود الأنعام ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً للحياة"⁴⁰.

"إن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل. وإن الله سخر للإنسان جميع ما في الأرض. وهو الذي يمسك السماء كي لا تقع على الأرض. وهو الذي أحياى الناس ثم يميتهم ثم يحييهم. وهو الذي يجتبي رسلاً من الملائكة ومن الناس"⁴¹.

"لقد خلق الله الإنسان من تراب، ثم خلقه منه نطفة، ومن النطفة علقة، ومن العلقة مضغة، ومن المضغة عظاماً، ثم كسا العظام باللحم، ثم أنشأه خلقاً آخر. وهو الذي جعل الأرض قراراً للناس"⁴².

"إن الله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، ويحيي الأرض بعد موتها، وهكذا يعيد الناس إلى الحياة. وخلق الإنسان من تراب. وقد خلق للناس من أنفسهم

³⁸ - انظر: الحجر: 23. 16.

³⁹ - انظر: النحل: 4. 14.

⁴⁰ - انظر: النحل: 78. 80.

⁴¹ - انظر: الحج: 61. 65.

⁴² - انظر: المؤمنون: 14.

أزواجا وجعل بينهم مودة ورحمة. وقد خلق الناس مختلفين في اللغات والألوان. ومن آياته منام الناس في الليل ومعاشهم بالنهار. وهو الذي يري الناس البرق ليخافوا ويطمعوا. ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره. وإن الله (عند الحشر) يدعو الناس من الأرض فيخرجون، وإن جميع من في السماوات والأرض تحت ملكه وتصرفه وهم يأترون بأمره. وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده⁴³.

”إن الله خلق السماوات بغير عمد، وألقى في الأرض رواسي“⁴⁴.

”على الكافرين أن يعلموا) أن الله إذا شاء أمكنه أن يخسف بهم الأرض أو يرسل عليهم كسفا من السماء“⁴⁵.

”الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا، فترى الودق يخرج من خلاله ويحيي به الأرض الميتة“⁴⁶.

”إن الله يمسك السماء كي لا تقع على الأرض“⁴⁷.

”إن الله الذي خلق الناس لأول مرة قادر على إحيائهم مرة أخرى، وهو الله الذي يخرج من الشجر الأخضر نارا، وهو الذي يقول لكل شيء كن فيكون“⁴⁸.

”الله الذي خلق السماوات والأرض بالحق، وهو الذي يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل، وسخر الشمس والقمر ليجريا إلى أجل مسمى. وهو الذي خلق الناس من نفس واحدة. وهو الذي يخلق الناس في بطون أمهاتهم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث“⁴⁹.

⁴³ - انظر: الروم: 27. 19.

⁴⁴ - انظر: لقمان: 10.

⁴⁵ - انظر: سبأ: 9.

⁴⁶ - الروم: 48.

⁴⁷ - الحج: 65.

⁴⁸ - يس: 76. 82.

⁴⁹ - انظر: الزمر: 6. 5.

هذه الآيات القرآنية نماذج من آيات أكثر بكثير منها، وهي تعكس أصل وجوهر "الرؤية إلى الطبيعة" في القرآن. وإن جميع الأحداث والمتغيرات الطبيعية لعالم نبي الإسلام تشاهد بوصفها آيات تظهر الحقيقة الجوهرية لله الذي لا يمكن إدراكه ورؤيته مباشرة. لكنه هو "الوجود" الذي تمثله وتحكي عنه جميع هذه الظواهر، فهو في نشاط دائم لا يعرف الانقطاع، وهو في حالة خلق في كل آن ولحظة (خلق المقام). هذه الرؤية النبوية هي عين الفهم وعين التفسير (القراءة). إن مضامين الآيات التي تقدم ذكرها، ليست جمل إخبارية أو فلسفية، بل هي جمل تفسيرية، فهي تفسر الظواهر الطبيعية المعروفة في عالم نبي الإسلام بوصفها مظاهر لله وأفعاله. إن هذه القراءة النبوية غير منحصرة بالظواهر الطبيعية فقط، بل تشمل جميع الموارد التي تم الحديث فيها عن الإنسان أو الأمم، فهي بدورها تفهم وتفسر على أنها من جملة مخلوقات الله، التي يتم تحديد مصيرها - سواء في أصل الظهور أو كيفية الحياة في هذه الدنيا، أو ما يرتبط بحياة الآخرة - من خلال إرادة الله وفعله. في جميع الموارد التي يتم فيها الحديث عن الإنسان أو الأمم، فإن الله - بوصفه فاعلا على الاطلاق - حظورا، ونجد هناك كلاما عن أفعال ذلك الفاعل. ففي جميع الموارد هناك كلام عن أن الله هكذا فعل بالإنسان والأمم أو هكذا يفعل الآن، أو هكذا سيفعل في المستقبل، أو أن هذا ما يستطيع فعله. حتى في الموارد التي تتحدث عن الخصائص الطبيعية للإنسان، نجد النواة الجوهرية للكلام تتحدث عن كيفية تعامل الله مع الإنسان. فيما يلي نستعرض نماذج من الآيات الرئيسة بتفصيل أكثر، ونترك دراسة سائر النماذج الأخرى وهي كثيرة إلى القارئ الكريم. القراءة النبوية عن مصير الإنسان:

. (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ)⁵⁰ .

. (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ)⁵¹ .

. (وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا)⁵² .

50 - الحجر: 26.

51 - النحل: 4.

52 - الإسراء: 13.

. (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)⁵³ .

. (خَلَقَ الْإِنْسَانَ × عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)⁵⁴ .

. (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)⁵⁵ .

. (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ)⁵⁶ .

. (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ)⁵⁷ .

. (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)⁵⁸ .

- حكاية عن لسان إبراهيم (الَّذِي خَلَقْنِي فَهُوَ يَهْدِين × وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِين)⁵⁹ .

. (مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ × ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ × ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ)⁶⁰ .

. (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ)⁶¹ .

. (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ)⁶² .

. (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا × فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)⁶³ .

⁵³ - الأحزاب: 72.

⁵⁴ - الرحمن: 4.3.

⁵⁵ - الإنشقاق: 6.

⁵⁶ - البلد: 4.

⁵⁷ - العلق: 2.

⁵⁸ - العلق: 5.

⁵⁹ - الشعراء: 78. 79.

⁶⁰ - عبس: 19. 21.

⁶¹ - آل عمران: 145.

⁶² - يونس: 100.

⁶³ - الشمس: 7. 8.

- . (وَلَنْبَلُوَكُمْ شَيْءٌ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ) ⁶⁴.
- . (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) ⁶⁵.
- . (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) ⁶⁶.
- . (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) ⁶⁷.
- . (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ) ⁶⁸.
- . (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) ⁶⁹.
- . (أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ) ⁷⁰.

إن هذه الآيات ونظائرها تعكس أساس الرؤية التفسيرية لنبي الإسلام عن مصير الإنسان. كما أن عبارات هذه الآيات ليست إخبارا عن معطيات، ولا تبين فلسفة بعينها، وإنما هي عبارات تفسيرية، تفسر مصير الإنسان وتاريخه، كما كان فهمه في عالم نبي الإسلام من زاوية تعامل الإنسان مع الله. فحتى أهم الآيات المتعلقة بأصل الحشر والقيامة في القرآن تعكس تجربة تفسيرية عن عاقبة الإنسان. من قبيل ما جاء في الكثير من موارد القرآن، حيث يجري تشبيه إخراج الأموات من القبور والتراب بخروج الأشجار من الأرض بعد فصل الشتاء. فقد كان النبي في رؤيته وتجربته يرى الناس بمنزلة الأشجار والنباتات التي تخضر وتنمو ثم تذبل وتموت (بحسب المصطلح القرآني)، ثم تعود في فصل الربيع إلى الحياة ثانية (بحسب المصطلح القرآني أيضا). إن التعبيرات المكررة عن خلق الإنسان من تراب، وظهور الإنسان على وجه الأرض، والتعبير عن ذلك بانتشار الناس

⁶⁴ - البقرة: 155.

⁶⁵ - النحل: 97.

⁶⁶ - البقرة: 257.

⁶⁷ - الطلاق: 3.

⁶⁸ - الإسراء: 97.

⁶⁹ - الأعراف: 173.

⁷⁰ - النحل: 45.

في الأرض، وعودتهم مرة أخرى إلى بطن الأرض، وعودتهم ثانية من الأرض على ما جاء في القرآن، كما في الآية التاسعة عشرة من سورة الروم، ليست عبارات إخبارية، وإنما هي عبارات تحكي عن تجربة تفسيرية عن مصير ونهاية الإنسان. وقد تم التعبير عن حشر الإنسان من الأرض في القرآن بإخراج الحي من الميت. نلاحظ تصوير هذا المفهوم التفسيري للإنسان في الآيات من 38 إلى 39 من سورة الدخان على النحو الآتي: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعِينٍ × مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ). وما جاء في القرآن قوله: (مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ)⁷¹. (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا)⁷². إن عبارات من قبيل عدم خلق الكون عبثًا، وأن الله لم يخلق هذا إلا بالحق، وعدم خلقه باطلاً، تحكي بأجمعها عن فهم تفسيري للكون. فحيث لم يكن نبي الإسلام يرى عبثًا وباطلاً في خلق العالم، وإنما كان يراه حقًا، وكان كل شيء في رؤيته هو "من الله" و"لله" ويعود إلى "الله"، إذن لم يكن هناك ما يدعوه إلى استثناء الإنسان من هذه الرؤية. فيكون خلق الإنسان من الله، ومصيره ومآله إلى الله. وإذا لم يكن مصير الإنسان إلى الله، لكان خلقه "عبثًا". إذن سيكون مصير الإنسان هو الحضور بين يدي الله، ولا يمكن في فهمنا للإنسان - داخل هذا الإطار - أن نصل لغير هذه النتيجة. وفيما يلي نلفت النظر إلى الآيات الآتية:

- (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)⁷³.

- (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)⁷⁴.

- (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى × أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ ... فَجَعَلَ مِنْهُ

⁷¹ - الروم: 8.

⁷² - آل عمران: 191.

⁷³ - الانشقاق: 6.

⁷⁴ - المؤمنون: 115.

- الرَّوَجِينَ الذِّكْرَ وَالْأَنْثَى × أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى) ⁷⁵.
- (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا [يوم القيامة] ... يَوْمَئِذٍ يُصْدِرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لَّيْرَوْا أَعْمَالَهُمْ × فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ × وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) ⁷⁶.
- (إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَى) ⁷⁷.
- (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) ⁷⁸.
- (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ) ⁷⁹.
- (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى × وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى × ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى × وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) ⁸⁰.

إن اعتبار الإنسان كادحا في مسيرته إلى الله، وأن خلقه لم يكن عبثا، وأنه لا يترك سدى، وأن الله قادر على إحيائه، وأن الإنسان سيرى جزاء أعماله في الآخرة، وأنه يختبر ويتلى من قبل الله، وأن الحياة الدنيا لهو ولعب وأنها متاع الغرور، كل هذه تفسيرات دينية لفهم الإنسان، وهي تقوم على "رؤية تفسيرية محورية". فهذه "الرؤية المسبقة" هي التي تعمل على توجيه هذه الأفكار. والمؤيد الهام الآخر على هذا المدعى، هو الأسماء التي تستعمل في القرآن لمرحلة قيامة وحشر الإنسان، من قبيل: "يَوْمَ الْفَصْلِ" ⁸¹، و"يَوْمَ الْحِسَابِ" ⁸²، و"يَوْمَ التَّغَابُنِ" ⁸³ كأسماء ليوم القيامة. والتعبير بالفصل - بمعنى افتراق الحق

⁷⁵ - القيامة: 36. 39.

⁷⁶ - الزلزلة: 1. 8.

⁷⁷ - العلق: 8.

⁷⁸ - الملك: 2.

⁷⁹ - الحديد: 20.

⁸⁰ - النجم: 39. 42.

⁸¹ - الدخان: 40.

⁸² - ص: 53.

⁸³ - التغابن: 9.

عن الباطل – ومحاسبة الإنسان، وإدراك الغبن، وما إلى ذلك من التعبيرات التفسيرية القديمة عن وضع الإنسان في الآخرة. بالتدبر يتضح أن التعبير بـ "اليوم الآخر" الذي يتكرر في القرآن لعشرات المرات بشأن الحشر والقيامة والآخرة، هو في حد ذاته تعبير تفسيري. كما يعد اعتبار الحياة الدنيا "اليوم الأول" والحياة الآخرة "اليوم الآخر" فهم تفسيري لمصير ومسار الإنسان. فهذه العبارات ليست إخباراً عن معطيات أو بيان فلسفة أو إخبار عن الغيب.

القراءة النبوية لتاريخ الأمم:

لا يختلف وضع الأمم في مسيرتها التاريخية في القرآن عما وجدناه بالنسبة إلى الطبيعة والإنسان. فالله هو الفاعل والمؤثر المطلق في مصير الأمم أيضاً. وفي هذا الحقل نجد كل شيء مندرجا تحت دائرة تعامل الله مع الناس. وفيما يلي نماذج من الآيات المرتبطة بذلك:

. (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) ⁸⁴.

. (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا × وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا × وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا) ⁸⁵.

. (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ) ⁸⁶.

. (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ) ⁸⁷.

القراءة النبوية للحقائق الاجتماعية:

84 - الأنبياء: 105.

85 - الإسراء: 17، 15.

86 - الأنبياء: 11.

87 - النساء: 133.

يتعين علي هنا أن أذكر هذا الموضوع الهام أيضا، فبالإضافة إلى الظواهر الطبيعية، ومصير الإنسان ومساره، وتاريخ الأمم، يقدم لنا القرآن قراءة تفسيرية نبوية عن الحياة الاجتماعية لسكان الحجاز، من هنا كانت الأسس الأخلاقية والأحكام الدينية (العبادات والمعاملات) في القرآن منبثقة عن هذه التجربة. فالله يتعامل مع الإنسان حتى في صلب الحقائق الاجتماعية. وبذلك فإن الحياة الاجتماعية التي لا تنسجم مع إرادة الله الفاعلة في صلب المجتمع، سوف تفهم الحياة بوصفها أمرا غير مرغوب فيه. وحيث يكون مصير حياة الإنسان حتى في صلب الأحداث والحقائق الاجتماعية مقهورا لإرادة الله، وجب إذن أن تكون منسجمة مع "الحقائق الاجتماعية". لذلك فإن القراءة النبوية تطالب سكان الحجاز بتغيير واقعهم الاجتماعي، سواء فيما يتعلق بالعبادات أو المعاملات. ويجب أن يتم هذا التغيير في إطار عقيدة التوحيد في العبادات، ورعاية التقوى والعدالة والإحسان والإنصاف والإيثار والمعروف والخير والبر والعفو، وما إلى ذلك مما ينسجم مع فاعلية الله المطلقة في العالم. وفي إطار تجنب الفسق والظلم والمنكر والشر والعدوان، وما إلى ذلك مما لا ينسجم مع فاعلية الله في هذا العالم. وفي الحقيقة لا يطالب الإنسان بالتسليم لفاعلية الله المطلقة في مقام الرؤية إلى العالم وتفسيره فحسب، بل وفي مقام العمل أيضا. والعنوان الجامع لهذا النوع من الحياة في القرآن هو "العبودية". ففي القرآن ينظر إلى الكثير من الممارسات الاجتماعية القائمة بوصفها مصداقا للظلم والشر والعدوان والفسق وما إلى ذلك، ويتم النهي عنها، وبدلا منها يتم الأمر بمفاهيم وممارسات أخرى تعتبر مصداقا للعدل والإحسان والإنصاف وما إلى ذلك. ففي جميع الموارد التي تشتمل على حكم ذي صلة بالعلاقات البشرية والحقائق الاجتماعية الواردة في القرآن هناك نوع من التبرير الأخلاقي. فالقراءة النبوية تقوم على أن هذه الروابط إذا خرجت من صورتها للأخلاقية، ودخلت في صورة أخلاقية - كأن تخرج من صيغتها الظالمة، وتتحول إلى الصيغة العادلة - فسوف نحصل على تبعية لإرادة الله. لذلك نجد جميع الأحكام المرتبطة بالعبادات والمعاملات تصدر عن هذا الموضوع، وهي تقوم على فهم تفسيري للوشائج والحقائق الاجتماعية المنسجمة وغير المنسجمة مع إرادة الله. فما هو المهم والمجدي هنا هو الالتفات إلى هذه الحقيقة الرئيسة والجوهرية، وهي أن الحكم على العلاقات القائمة بين

الناس أو بينهم وبين الله، إنما يكتسب معناه دائماً ضمن مجتمع بعينه (هو مجتمع الحجاز)، وله على الدوام ماهية تفسيرية. كأن ترى عبادة محددة سائدة في المجتمع المشرك، فيدعى إلى تغييرها بشكل ينسجم مع الصيغة التوحيدية، أو ترى مثلاً علاقة بشرية معينة في ذلك المجتمع كالنظام الأسري المجحف، فيصار إلى النهي عنها، والدعوة إلى تحويلها إلى علاقة عادلة. وكما ترى فإن هذه الأحكام ناظرة إلى حقيقة اجتماعية محددة وفي مجتمع محدد، يراد بيان تكليفه. فهذه الأحكام شبيهة بالأحكام التي يصدرها القضاء في محكمة ما، تنظر في قضية معينة وقعت في زمان ومكان محدد. فكما أن حكم القاضي في هذه القضية يقوم على أساس تفسيره للقانون، فإن اعتبار العلاقة الاجتماعية المعينة في مجتمع يقوم على تفسير للظلم والعدل، إنما يحدد تكليف ذلك المورد في ذلك المجتمع فقط، ولا يدل على أكثر من أنه يشمل في الحد الأقصى جميع الموارد الأخرى الشبيهة بهذا المورد الأول من جميع النواحي والزوايا، لا أكثر. إن اقتراح "واجب" في العلاقات الإنسانية أو علاقة الإنسان بالله تقع على الدوام في مقابل "ما هو قائم". ف"الواجب" يريد تغيير ما هو قائم، فهو ناظر إلى واقعية وحقيقة محددة. إن اقتراح "واجب" اجتماعي بوصفه بديلاً عن أمر اجتماعي "قائم" لا يكون ممكناً إلا في ظل ظروف تاريخية معينة. بمعنى تفسير الأوضاع والأحوال الاجتماعية المحددة بالظلم، واستبدالها بوضعية اجتماعية أخرى فسرت بأنها من العدل. كل هذه الأحكام تشتمل على ماهية تفسيرية. وفيما يلي نشير إلى أمثلة من هذه النماذج الواردة في القرآن:

تقوم أحكام القصاص الواردة في الآيتين 178 و179 من سورة البقرة على أساس فهم تفسيري لـ "العفو" و"المعروف" و"الإحسان" و"العدوان" و"الحياة"، وتحديد المصداق لهذه الأحكام. وبعد هذه الآيات يتم تنظيم الآيات المرتبطة بأحكام وصية الأموال، وهي تقوم على فهم تفسيري لـ "الخير" و"المعروف" و"التقوى" و"الإثم" و"الإصلاح بين الناس" وتعيين مصداقها. أما الآيات 22 إلى 42 من سورة البقرة التي تتحدث عن أحكام الزواج والنكاح ونفقة الزوجة والأولاد والطلاق، فتقوم على فهم تفسيري لـ "التوبة" و"الطهر" و"التقوى" و"الإصلاح بين الناس" و"حق الإنسان في تعاطيه مع الآخرين" و"المعروف"

و"الإحسان" و"مراعاة حدود الله" و"ظلم النفس" و"التراضي بين الطرفين" و"الوعظ" و"العمل الخالص" و"عدم الإضرار بالآخرين" و"التشاور" و"التقوى" و"العفو"، وما إلى ذلك، وتعد هذه الأحكام مصداقا لهذه الفضائل. في الآيات من 278 إلى 283 من السورة ذاتها، التي تتحدث عن أحكام الربا والقرض والشهادات، تقوم هذه الأحكام على أساس فهم تفسيري لـ "العدالة" و"التقوى" و"اختيار الشاهد برضاه" و"القسط" و"ثبات الشهادة" و"عدم الإضرار بالآخرين" مع بيان مصاديقها. في الآية الأولى إلى السادسة من سورة المائدة نجد مختلف الأحكام بشأن "العقود" و"المحلل والمحرم من الأطعمة" و"العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة"، تقوم بأجمعها على فهم تفسيري لـ "الوفاء بالعهد" و"عدم العدوان" و"التعاون على البر والتقوى" و"عدم التعاون على الإثم والعدوان" و"اجتناب الفسق" و"النعمة" و"الإضرار إلى المخمصة" و"الطيبات" و"العلاقات الجنسية الصحيحة والمحترمة" بين النساء والرجال و"المحصنين والمحصنات". في الآيات من 275 إلى 280 من سورة البقرة يقوم حكم تحريم الربا على فهم تفسيري لـ "مس الشيطان" و"نفي تشبيه الربا بالبيع، و"التقوى" و"عدم قبول الظلم" و"النظرة إلى الميسرة"، وما إلى ذلك مع بيان مصاديقها. وفيما يتعلق بالآيات ذات الصلة بالحرب والقتال التي نراها في مختلف سور القرآن، نجد أحكام القتال تقوم على فهم تفسيري لـ "عدم العدوان" و"السلم" و"القضاء على الفتنة"، وما إلى ذلك مع بيان مصاديقها. وربما كان السبب في تسمية جميع هذه الموارد "أحكاما"، هو ما تحتوي عليه من ماهية الحكم الذي يصدره القاضي بشأن ما يرفع إليه من القضايا ذات الموارد المعينة والمحددة. فالحكم كلمة تستعمل عادة في باب القضاء. من هنا يتضح معنى الحكم في قوله: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ)⁸⁸.

هذه شواهد واضحة على هذا المدعى القائل بأن الأحكام الشرعية للقرآن تقوم على فهم تفسيري للحقائق والوقائع الاجتماعية المتعارفة في مجتمع الحجاز، التي تقوم على العلاقة العبادية بين الناس وبين الله في ذلك المجتمع، والهدف منها تفسير الوقائع

الاجتماعية بحيث تكون منسجمة مع إرادة الله. وعليه فإن إطلاق هذه الأحكام لم يكن يهدف إلى تعميمها على كافة المجتمعات، وتسريتها إلى جميع العصور. وما يقال من أن المسلمين قد أسسوا لعلم الفقه في القرن الهجري الأول، وعملوا من خلاله على تلبية حاجاتهم وحاجات حكوماتهم هو أمر آخر لا صلة له عما نحن فيه. ولا يستنبط من نص القرآن غير هذا المقدار الذي عملنا على بيانه وتوضيحه.

القراءة النبوية والأحوال الوجودية:

فيما يتعلق بالجزء الأكبر من القرآن، وهو الذي يتحدث عن التعاطي الدقيق فيما يتعلق بسلوك الإنسان تجاه الله، وذلك حيث يتم الحديث عن "الدعاء" و"الابتهاال" و"الشكر" و"الصبر" و"الرضا" و"التوكل" و"الإنيابة" و"التوبة" و"الاستغفار" و"الاستغائة" و"التسبيح" و"البراءة" و"القنوت" و"التضرع" و"الصلاة" و"الركوع" و"السجود" و"الصوم" و"الإنفاق" و"الرجاء" و"الخوف" و"طمأنينة النفس" و"الإيمان" و"الحزن" و"اليأس" و"التسرع"، وما إلى ذلك، إنما يفهم ويفسر على أساس ضرورة تناغم الإنسان وانسجامه مع الفاعلية المطلقة لله في العالم. وقد تم فهم جميع هذه التوجهات التي يتخذها الإنسان أمام الله في إطار التوحيد العملي. وقد عمد العرفاء المسلمون - من خلال التأمل والتدقيق في هذه الطائفة من المفردات والمفاهيم القرآنية المرتبطة بهذه التوجهات - إلى تنظيم "حالات" و"مقامات" سير الإنسان وسلوكه، وعمدوا إلى شرح وتفسير "الطريقة". في هذه الموارد نجد التعبيرات القرآنية تبين "التجربة الهرمنيوطيقية" للنبي عن العالم بشكل كامل. وإن البعد الوجودي (Existential) في هذه العبارات يعكس كيف قام "الوحي" باستشارة أمواج محيطه الروحية، وكيف كان يبلغ باضطراب أعماقه الإنسانية إلى مستوى تجربته، ويجعل منه "مبعوثاً" لا يعرف الهدوء والاستقرار. إن "الإيمان بالله" الذي يمثل أهم ركن في دعوة النبي في القرآن، مشتق من مادة "أمن"، و"الأمن" هو "الأمان الوجودي" للإنسان. هذا الأمن يقع مقابلاً للاضطراب الوجودي، وإن تكرار عبارة "الإيمان بالله" (الحصول على الأمن من خلال اللجوء إلى الله) في الكثير من آيات القرآن، يثبت كيف أن الأوضاع الوجودية من "الاضطراب" و"الأمن" لم تكن لتفارق النبي أبداً.

في هذه القراءة النبوية تتحد تجربة الله بالفهم التفسيري للعالم. بمعنى يفهم الله باعتبار العالم "مظهرا" من مظاهره. ويجري فهم العالم دينيا؛ لأنه يفهم بوصفه مظهرا لله. وإن التكلم عن الله لا ينفصل عن فهم وتفسير (الهرميوطيقا) العالم. ففي القرآن يكون الفهم الديني للعالم هو ذات العملية التفسيرية.

إن حضور الله في هذه القراءة عبارة عن فاعليته المستمرة. فالله حاضر لأنه في كل لحظة يجعل من الحقيقة أمرا ممكنا. في هذا النص نجد الصفات المرتبطة بفاعلية الله المستمرة تأتي في الدرجة الأولى قبل صفات الذات. فالله حاضر؛ لأنه يعمل باستمرار وبلا انقطاع على إيجاد وتأسيس العالم وشموله بقضائه (الخلق المستمر). فالعالم مظهر يقوم الله بإظهار نفسه من خلاله. إن هذا التجلي لقدرة الله يعمل في آن واحد على الإظهار والإستبطان (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ)⁸⁹. وإن هذه التجربة التفسيرية ترتقي بصاحب التجربة أحيانا بحيث يتجاوز العالم فيرى الذات الإلهية على شكل نور: (اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ)⁹⁰. في هذه القراءة التفسيرية - الدينية للعالم يجري توظيف أنواع الأمثال والتصويرات والقصص والحكم والأساليب المختلفة من البشارة والإنذار. في الوقت نفسه فإن القرآن لا يندرج في حقل تأليف المؤلفين؛ فليس له نظم تألفي، وقد كتب نثرا وليس نظما. القرآن قراءة نبوية عن العالم. وبطبيعة الحال فإن شخصية النبي تتجلى في كافة هذه القراءات على أشكال مختلفة ومتنوعة. يمكن من خلال نوع من التحليل النفسي لهذا النص، العمل على فهم النبي - الذي لم يجعل الوحي هذه القراءة ممكنة له فحسب، بل جعلها أمرا لا يمكن اجتنابه - تحليلا نفسيا. إن أوصاف الجنة وجهنم، ونبرات الرحمة أو الغضب الموجودة في بعض الآيات، والقسوة الشديدة على الكافرين، والكثير من الخصائص الأخرى لهذا النص، بمثابة المرأة

⁸⁹ - الحديد: 3.

⁹⁰ - النور: 35.

التي تعكس ماهية أخلاق نبي الإسلام.

بعض النتائج المترتبة على هذه النظرية:

في الختام نشير إلى بعض النتائج الرئيسة التي خلصنا إليها مما سبق:

1 - الذي استعرضته هنا يمثل مدخلا لقراءة عقلانية (مفتوحة وغير جزمية) للقرآن الكريم، بوصفه الكتاب الديني المقدس لدى المسلمين. إن هذه القراءة العقلانية تعبر بوضوح عن الخطاب "الديني" لهذا النص - الذي يمكن التعبير عنه بـ "الوحي" (الرؤية الموحدة، والعيش التوحيدي، دون الاعتقاد بوجود الله الواحد) - دون أن تكون سماوية هذا النص جزءا من فرضياتنا المسبقة. يبين القرآن "توحيد" نبي الإسلام. فالنبي كان ينظر إلى العالم (ويفهمه)، وكان يعيش على نحو ما هو منعكس في القرآن.

2 - إن النص القرآني بوصفه فهما تفسيريا للعالم إنما هو "ظهور"، وكل ما كان "ظهورا" فلا يمكن فهمه إلا من خلال تفسيره ثانيا، وذلك من خلال وجه من الوجوه، دون الإحاطة بجميع أنحاء حقيقة ذلك "الظهور". فالمراد أن قراءة نبي الإسلام للعالم، حيث أنها قراءة لا يمكن أن تكون مشتملة - بالنسبة لنا - على جميع "الحقيقة الإلهية" التي يريدنا القرآن. فنحن عندما نواجه هذا النص بوصفنا من البشر، ندرك أن هذه القراءة تتعاطى مع واقعية هي ظاهرة وباطنة في وقت واحد. وعليه لا نستطيع أن نفهم جميع ما يريدنا الخطاب في هذا النص إيصاله، بشكل كامل، وفي هذه النقطة بالتحديد تتجلى ضرورة الفهم التفسيري لهذا الخطاب. وعليه فإن الفهم والتفسير الجديد لن يظهر جميع الحقيقة ذات الصلة بهذا الخطاب، وإن ذلك "الظاهر" و"الباطن" سوف يلازمنا في جميع التفسيرات الممكنة. نتيجة هذا التحليل أنه لا نفس خطاب القرآن - أي توحيد نبي الإسلام - يشتمل على قراءة نهائية وحاسمة بشأن الحقيقة الإلهية التي يريدنا القرآن، ولا أي موضوع تفسيري آخر يمكن أن نقدمه في مقام تفسير هذا الخطاب أيضا.

3 - لا يمكن لفهم وتفسير القراءة النبوية (القرآن) تحديد قاعدة وقانون مسبق، بل على كل مفسر أن يثبت ما إذا كان تفسيره تفسيراً أم لا. فعندما كان جلال الدين الرومي يعمد في فهم هذه القراءة النبوية إلى الاستفادة من مثال العميان والفيل، أو النزاع العقيم

المستخدم بين العربي والفارسي والتركي حول اسم العنب [حيث كان كل واحد منهم يسميه بلغته الخاصة ويخطئ الآخر، مع أن النزاع الواقع بينهم هو مجرد نزاع لفظي]، أو عندما كان يتحدث عن علاقة الإنسان وخالقه، قائلا: "نحن من البحر وإليه ذاهبون / نحن من العقبى وإليها منقلبون / نحن فلك نوح يمخر عباب الروح / لا غرو أن نسير حبوا بلا يد ولا قدم"⁹¹، عندما يطالب الجميع بعدم الوقوف بوجه الأمواج العاتية لفاعلية الله المطلقة، بل العمل على مواكبة هذه الأمواج والإنسياب مع تيارها، لم يكن يتبع قاعدة وقانونا معيناً لهذا الفهم التفسيري. كذلك عندما يفسر صدر المتألهين هذه القراءة ويفهمها على أن جميع الكائنات إنما هي "أفعال وشؤون الحق تعالى"، وليس لها أي استقلال وجودي، وإن "الفقر الوجودي" هو "حقيقة الإمكان". لا نجد هنا يتبع في هذا التفسير قاعدة أو قانوناً محدداً بشكل مسبق.

العرفاء المسلمون تفاعلوا مع الخطاب التوحيدي للقرآن أكثر من سواهم، فقد اهتموا بشكل خاص بالعبارات الواردة في آيات القرآن، وأقاموا نظاماً من التجارب العرفانية تحت عنوان "الحالات" و"المقامات"، وربما كان أكثرها تنظيماً وأسبقية على المصادر الأخرى ما نجده في كتاب "اللمع في التصوف" لأبي نصر السراج. وقد سلك هؤلاء طريقاً يمكن لنا أن نرى معالمه في الكتاب القيم "التفسير القرآني واللغة العرفانية" لـ "بل نوي" ترجمة: إسماعيل سعادة. وعلى كل حال فإن قراءة كبار عرفاء المسلمين للتوحيد أدخلت فهم القراءة التوحيدية للقرآن مرحلة جديدة، وقدمت لها صورة خالصة وناصعة. رغم أنه لا يمكن اعتبار قراءة العرفاء هي القول الفصل والكلمة النهائية في هذا المجال. وبطبيعة الحال فإن العرفان الإسلامي قد تكامل عبر التأثير بالمدارس العرفانية الأخرى.

السؤال المعاصر المائل أمام المفكرين المسلمين هو: كيف يمكن فهم وتفسير القراءة التوحيدية للقرآن في العصر الراهن؟ وكيف يمكن في العصر الراهن أن نبلور فهماً توحيدياً للعالم؟ وكيف يمكننا أن نعيش حياة توحيدية؟ كيف يمكن أن يكون لدينا فهم

⁹¹ - أصل الأبيات الشعرية بالفارسية: (ما زدرياييم ودريا مي رويم .. ما زعقباييم وعقبا مي رويم .. كشتي نوحيم ودر طوفان روح .. لا جرم بي دست وبا مي رويم).

توحيدي في عالم أخذ الإنسان فيه يتحكم بالطبيعة وسيطر عليها إلى حد كبير، كما أخذ يلعب - من خلال توظيف إرادته - دورا كبيرا في صنع التاريخ؟ باختصار إن المسألة الرئيسة بالنسبة إلى المفكرين المسلمين المعاصرين - كما هو الحال بالنسبة إلى جميع المؤمنين الآخرين بالله - هي "مسألة الله" لا غير. فالوحي والنبوة في القرآن تراد على نحو "الطريقة" لا على نحو "الموضوعية". فالمراد من طرح هذه المفاهيم هو الوصول إلى التوحيد، ولم تكن لها أي وظيفة أخرى. ومن وجهة نظر القرآن يعتبر نبي الإسلام مساهما كبيرا في القراءة التوحيدية للعالم التي تأسست على يد الأنبياء السابقين. وإذا أردت أن أقوم بإصدار حكم كلامي (لاهوتي) يجب علي القول: إن معنى أن يكون الشخص مسلما في العصر الراهن هو أن يسهم في هذه القراءة التوحيدية. يجب أن نخضع كل ما تبلور طوال هذه القرون الأربعة عشرة من تاريخ الإسلام لإعادة التقييم من خلال قراءة توحيدية للعالم في العصر الراهن، وهذا هو معنى إصلاح الدين الإسلامي في العصر الراهن. فهذا هو إسلام الحقيقة مقابل إسلام الهوية، وحيث أن الحقيقة لا تنكشف للإنسان بشكلها الكامل، لن يكون أي كلام في هذا الحوار التوحيدي هو الكلام الفصل، ولن يكون لهذا الحوار من يرأسه أو يحتكره. وسيكون ما نمارسه عملية تفسيرية متواصلة لا أمد لهايتها. نضيف إلى ذلك أنه سيكون من المفيد جدا للمسلمين - بالإضافة إلى اهتمامهم بفهم التفسيرات المعقدة في الفلسفة والعرفان الإسلامي بشأن الله - أن يهتموا بفهم التفسيرات المعاصرة الأخرى في هذا المجال. الله بوصفه "معنى لجميع المعاني"، والعالم بمنزلة مجموعة مفهومية يشكل الله معناها⁹²، أو الله بمنزلة "سر الكون"⁹³، أو الله هو ذلك الـ "أنت" أو "الأخر" الذي يجد فيه الإنسان أو ذلك الآخر "نفسه"⁹⁴. وإن الكثير من النماذج

_ 92

Grundfragen der Hermenutik. Emerich Coreth Herder, 1969, S 199 – 221.

_ 93

Siebeck Gott Als Geheimnis der Welt. Ebehard Jungel 5 aflagel 1986 Paul.

_ 94

Religions Philosophie. Weier Religion als Selbstfindung Grundlegung einer

الملفتة جدا عن هذا الفهم التفسيري جديدة.

4 - تبعا للتعريف الفلسفي الذي أوردناه في بداية الكلام عن "اللغة"، فإن معاني المفردات والعبارات حتى النحو والصرف تتغير بمرور التاريخ. ليست هناك جملة لا يرتبط فهمها بالمعلومات الموجودة خارج نطاق تلك الجملة. فلا تبقى المفردة المحددة مثلا في اللغة الفارسية أو العربية طوال عمر تلك اللغة، وفي جميع المجتمعات التي تتكلم بهذه اللغة على معنى واحد. طبقا لهذه القاعدة العامة المتسالم عليها في فلسفة اللغة المعاصرة ينبغي القول بأن معنى العبارات الواردة في القرآن هو نفس المعنى الذي كان يفهم منها في بداية تكوين هذا النص. وعلى الرغم من أن الوصول إلى تلك المفاهيم عملية معقدة، لكن علينا أن ندعنا بأننا لا نستطيع القول بأن معنى هذه الكلمة أو العبارة الواردة في القرآن هو بالضرورة نفس المعنى المفهوم حاليا.

إذن فإن معنى كلمات من قبيل: السماوات والأرض والجن والملائكة والحشر وبعث الموتى من الأرض، أو البيعة والشورى والعدل، وما إلى ذلك مما ورد في القرآن، هو نفسه ما كان يفهم في عصر ظهور هذا النص. فلا يمكن أن نفترض معاني أخرى لتلك المفردات من أجل تقريب مفاهيم النص القرآني من فلسفات هذا العصر. إن تلك التجربة الهرمنيوطيقية (الفهم التفسيري) للنبي عن العالم، التي تقدم بيانها قد تم التعبير عنها في إطار اللغة العربية. وهذه اللغة لها محدوديتها. عندما كان النبي يتكلم عن السماوات والأرض والشمس والقمر وما إلى ذلك، أو الأحداث التاريخية أو مصير الإنسان وعاقبته بيان مفهومي - تفسيري، كان يفهم منها نفس ما كان يفهم من مفردات اللغة العربية التي كانت شائعة آنذاك. حيث كانت تجربته التفسيرية عن العالم تحصل له من خلال المعاني والمفاهيم التي تخزنها مفردات اللغة العربية. قد نواجه - بفعل العلم والفلسفة الحديثة - في القرآن أمورا نطلق عليها اليوم عنوان الأساطير، أو أن نلاحظ فيه بعض المسائل بشأن الطبيعة والتاريخ المغايرة لما توصلت إليه العلوم الحديثة والمعاصرة. بل قد يقال إن لغة

القرآن لغة أسطورية، لكن هذا لا يضر بفهم الخطاب التوحيدي الذي يزر به هذا النص. تبني القراءة النبوية للعالم على صورة كانت ماثلة في عصر تلك القراءة، بيد أن هدفها لم يكن يرمي إلى بيان الموضوعات العلمية والتاريخية فيما يتعلق بجزئيات تلك الصورة. لقد تم توظيف كل تلك الجزئيات في القرآن - بنفس معناها الذي كان سائدا في اللغة والثقافة العربية - لهذا الفهم التفسيري للعالم. وتم بيانها على نحو ما كان سائدا في الثقافة العربية آنذاك. غير أنها إنما يتم توظيفها لإيصال خطاب لم يكن موجودا في ذلك العصر، فقد كان ذلك الخطاب هو خطاب "التوحيد". ليس هناك من شك في أن عالم نبي الإسلام يختلف عن عالمنا. فقد كان عالم النبي عالما في غاية البساطة والبعد عن التعقيد. في ذلك العالم لم تكن هناك مفاهيم معقدة، من قبيل: "الذرة" أو "المجرة"، ولا السنوات الضوئية، ولا عمليات الاستنساخ، ولا السفن الفضائية، لم تكن هناك ديموقراطية ولا حقوق إنسان، ولا الكثير من القضايا الأخرى.

عندما يقول القرآن: (وَكُلُّ كَانٍ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)⁹⁵، فإن المراد من عدم وجود الاختلاف هو أن جميع الكائنات في هذا النص، وجميع ظواهر عالم النبي بلا استثناء تعتبر من آيات الله، وإن هذا النص لا يحتوي إلا على خطاب واحد متسق ومتناغم ألا وهو خطاب التوحيد. وهذا لا يعني عدم اشتغال هذا النص على أمور مخالفة للعلم والفلسفة السائدة في القرن العشرين، أو أنه لا يحتوي على أساطير. حتى أكبر العرفاء المسلمين الذين ساروا في أودية التوحيد، كانوا يعتقدون بعلم الهيئة والفلك القديم، كانت السماء بالنسبة لهم هي "السقف المحفوظ". حافظ الشيرازي بكل عظمته وجاذبيته العرفانية كان يقول: "ما هذا السقف المنيف البسيط والمليء بالنقوش.. إنه لغز حار في حله جميع العقلاء في العالم"⁹⁶. اليوم نجد الكثير من العلماء والفلاسفة البارزين في العالم المعاصر مولعين بجلال الدين الرومي وحافظ، مع أن سماءهم لم تعد هي

⁹⁵ - النساء: 82.

⁹⁶ - النص بالفارسية: (جست این سقف بلند سادہ بسیار نقش .. زین معما هیچ دانا در جهان آگاه

نیست).

السقف المحفوظ، إنما هي فضاء لا متناه. إن عالم كل قوم في كل عصر هو ما ينعكس في لغة عصرهم، ويمكن أن يكون لنا فهم وتفسير عن "ظهور الله" في عالم السقف المحفوظ، كما يمكن أن يكون لنا ذات الفهم والتفسير في عالم الفضاء اللامتناهي.

5 - لا تستثنى الأحكام الشرعية في القرآن مما تقدم. فإن دور الأحكام الشرعية هو تغيير الواقع الاجتماعي في عصر النبي، من واقع ناشز وغير منسجم مع فاعلية الله المتواصلة في العالم إلى واقع منسجم مع تلك الفاعلية. فإذا بدت بعض الأحكام الشرعية شديدة القسوة بالنسبة لنا، وجب علينا الالتفات إلى أن "القسوة" ليس لها تعريف واحد عابر للتاريخ، كما هو الحال بالنسبة إلى العدل أو الظلم أيضا. فقد يبدو عمل قاسيا في عصر معين وفي مجتمع محدد، ولا يبدو كذلك بالنسبة إلى مجتمع آخر. ومن الممكن لمجتمع في عصر أن يؤكد على ممارسة الأعمال العنيفة والقاسية من أجل مكافحة الأعداء ومواجهة المفساد الاجتماعية بل وحتى أداء الحقوق الإلهية، ولا يكون الأمر كذلك في مجتمع وعصر آخر. وعليه يجب اليوم - طبقا للأصل القائل بأن تلك الأحكام متناسبة مع الواقع الاجتماعي المحدد الذي كان قائما في عصر ظهور الإسلام - إلغاء ما يبدو قاسيا بالنسبة لنا. إن آيات هذه الأحكام بلحاظ الدلالة لا تشمل عصرنا بتاتا، وهذا ما شرحته مرارا. إننا لا نجد في القرآن هذه الدعوى القائلة بأن هذه العقوبة أو ذلك الحكم الإسلامي يجب أن يكون هو الملاك دائما، أو هو العادل دائما، أو أنه بعيد عن العنف والقسوة بالمطلق، كما أن ملاحظتنا السابقة تثبت خلاف ذلك. ففي العصر الراهن يجب أن يقوم تنظيم الحقائق الاجتماعية للمسلمين على أساس فهم تفسيري للأخلاق، وتحديد أي حقيقة إجتماعية في عصرنا مخالفة للأخلاق والعدالة، وأي حقيقة إجتماعية تأتي في سياق الأخلاق والعدالة أو تكون منسجمة معهما. في هذا الضوء ينبغي توجيه الاقتصاد والسياسة عند المسلمين في ضوء هذا الفهم والتفسير، وليس من خلال الاستنباطات الفقهية المتعارفة. وقد سبق أن أوضحت هذه النظرية في فصول من كتب مثل "الإيمان والحرية"⁹⁷، و"نقد القراءة الرسمية للدين"⁹⁸، و"تأملات في القراءة الإنسانية للدين"⁹⁹،

وعليه لا أرى ضرورة للتكرار هنا.

إن قراءة نص القرآن التي أوضحها في هذا البحث تثبت في الحقيقة الإطار الواضح لقراءة النص الذي شرحت نظرياتي السابقة على أساسه. فقد أوضحت في نظرياتي وآرائي السابقة كيف يمكن للمسلمين - طبقاً لهذه الرؤية - أن يعملوا على توطين واستيعاب حقوق الإنسان والديموقراطية المعاصرة في ثقافتهم، دون الحاجة إلى بذل جهود عبثية لاستنباطها من الكتاب والسنة، وهي إلى ذلك جهود لا تنتج سوى مسخ، ليس له من مقومات الديموقراطية وحقوق الإنسان شيء يذكر، ولن يكون له من ثمار غير المزيد من الاستبداد الديني وغير الديني، وهو ما أثبتته التجربة. وهذا لا يعني الدعوة إلى إلغاء علم الفقه بتمامه. فإن القواعد والأصول المعتمدة والقيمة التي أرساها فقهاؤنا المتقدمون في مختلف أبواب المعاملات، لا تزال - بوصفها نظرية حقوقية مقبولة - تعتبر تراثاً خالداً لا بد من تقديره وإجلاله، ويجب أن نجعل منها منطلقاً لسلوكنا، إلا أن هذه الأمور لا تعدو أن تكون مجرد استنباطات وجهود قام بها فقهاء من البشر، ويجب أن لا تقف حجر عثرة تحول دون استيعاب وتوطين مفاهيم الديموقراطية وحقوق الإنسان. لست أشك في أن لمخالفة حقوق الإنسان والديموقراطية في العالم الإسلامي أسباباً وخلفيات سياسية تهدف إلى الإبقاء على الاستبداد، وإلا فإن توطين واستيعاب حقوق الإنسان والمفاهيم الديموقراطية ليست بالأمر الذي لا يمكن تطبيقه في ثقافة المسلمين.

6 - يبدو أن معنى عصمة النبي من منظور القرآن قد اتضحت من تضاعيف ما تقدم. فإن معنى هذه العصمة أن النبي لن يحيد - بمدد من الله - عن هذا الفهم التوحيدي، وأنه لن يدعو لغير الله أبداً. فهو في هذه النبوة وهذه الرسالة معصوم. لقد كانت نبوة النبي تكمن في كيفية رؤيته للعالم، وكانت رسالته تكمن في إبلاغ هذه الرؤية، دون بيان هذه الكيفية من الناحية الفلسفية أو العلمية.

⁹⁸ - نقدي بر قرائت رسمي از دين.

⁹⁹ - تأملاتي در قرائت انساني از دين.

7 - ما ذكرناه حتى الآن يثبت أن النص الراهن للقرآن يشتمل على "وحدة متكاملة للقراءة". ومعنى هذه الوحدة في القراءة، هو أن باستطاعتنا في الحد الأدنى أن نقرأ القرآن بالشكل الذي قمنا بتحليله حتى الآن. إن هذا النص وإن لم يكن من نمط تأليف المؤلفين، ولا يحتوي على وحدة تأليفية، إلا أنه يشتمل بوصفه نصاً دينياً على وحدة قابلة للقراءة. بطبيعة الحال لو أجرينا نقداً تاريخياً على هذا النص، سنحصل على قراءة أدق. بيد أن هذا لا يرقى إلى الحد الذي لا يمكن من دونه قراءة هذا النص. فإننا نستطيع قراءة القرآن كما نستطيع قراءة أي نص ديني آخر من قبيل الكتب المقدسة في الديانة الهندوسية مثلاً.

8 - لعل ما ذكرته بشأن نص القرآن كان كافياً لتوضيح: أن فهم القرآن - بل وحتى الإيمان بخطابه - لا يتوقف على إثبات الإعتبار المعرفي لفهم الوحي. عندما يكون "نص القرآن" قابلاً للفهم والقراءة، فإننا نقرأ هذا النص، في حين أنه ليس لنا طريق إلى ذات الوحي، كما لا يمكن لنا فهم ماهيته. يقول الخطاب القرآني إن بإمكان الناس من خلال إحداث تغيير جذري في رؤيتهم ومتبنياتهم السابقة أن ينظروا إلى جميع ظواهر العالم بوصفها آيات الله، وأن يمارسوا التوحيد على المستوى النظري والعملي، وأن يعيشوا موحدين، وهذا ما نفهمه. بطبيعة الحال فإننا بعد فهم هذا الخطاب نواجه هذا السؤال: لماذا نكون موحدين؟ كان هذا السؤال هو السؤال الجوهرى الدائم بالنسبة إلى المؤمنين، وسيبقى كذلك، إلا أن هذا التساؤل لا ربط له بمعنى الوحي، ومن أين يستمد اعتباره. إن ما أقوله لا يرمي إلى أننا نروم فهم الوحي، وأنه يمكن أن تكون لدينا أفهام مختلفة عن الوحي، إنما كلامي هو أن بالإمكان فهم نص القرآن، كما يمكن فهم خطابه الديني، دون أن نفهم ما عليه حقيقة الوحي.

9 - يختلف مفهوم الوحي في اللاهوت المسيحي عنه في القرآن. ففي اللاهوت المسيحي واجه المسيحيون نفس الوحي دون نتائج. ف"الكتاب المقدس" هو بيان ل"التواصل التاريخي بين الله وقومه"، والمراد من الوحي هنا هو هذا التواصل التاريخي. في القرون المتأخرة، حيث أرادوا دراسة ذلك التواصل التاريخي من خلال الأساليب العلمية السائدة في العلوم التاريخية، بدأت عملية النقد التاريخي للكتاب المقدس تفرض نفسها.

كمقدمة لا محيص عنها في فهمه، كانوا يرومون من خلال النقد التاريخي للكتاب المقدس، نقد التفسير التاريخي – الإيمانى للتواصل بين الله وقومه كما جاء في الكتاب المقدس، نقدا علميا؛ كيما تتضح كيفية تبلور هذا التاريخ. كانت فرضية هذه الطائفة من اللاهوتيين المسيحيين الذين قاموا بهذه العملية تقول: إن البشر من خلال التواصل بين الله وقومه قد حصلوا من الله على معرفة خاصة، لا هي "عقلية" ولا هي "حسية"، ويجب "إعادة صياغة" هذه المعرفة الخاصة من خلال النقد التاريخي للكتاب المقدس. واضح أنه للحصول على هذه المعرفة – التي أطلقوا عليها اسم "المعرفة السماوية" – كان لا بد من إيضاح النسبة التاريخية للكتاب المقدس لعيسى المسيح، الذي هو "ذات الوحي"، كما كان لا بد من إيضاح حجية المفهوم المعرفي لهذا الوحي، بوصفه معرفة خاصة ونوعا ثالثا مختلفا عن المعرفة العقلية والحسية. واتضح فيما بعد بطبيعة الحال أن النقد التاريخي للكتاب المقدس – وإن كان ضروريا – لكنه لم يكن وحده كافيا في فهمه. لذلك بعد الفراغ من مرحلة النقد التاريخي لهذا الكتاب، جاء دور أنواع التفسيرات الخاصة بالكتاب المقدس، التي عمد هورس كلاوس بيرغ¹⁰⁰ إلى إحصاء وشرح ثلاثة عشر نوعا منها في كتابه القيم¹⁰¹. أما القرآن فهو ليس توصيفا تاريخيا لنبي الإسلام أو المسلمين عن كيفية التواصل التاريخي بين الله وقومه، حتى لا يكون فهمه ممكنا إلا من خلال نقده تاريخيا. إن القرآن قراءة نبوية للعالم، وكما أوضحت فإننا نستطيع من خلال النص الراهن أن نكون فهمنا علميا، بمعنى أننا نستطيع أن نثبت بالأدلة والشواهد – دون اللجوء إلى ما يعتقد المسلمون بشأن هذا النص – أن هذا النص لا يعدو أن يكون قراءة للعالم. بطبيعة الحال يمكن للنقد التاريخي لهذا النص أن يوصلنا إلى فهمه بشكل أدق.

¹⁰⁰ - Klaus Berg Horst.

¹⁰¹ - Gmbh M Ein Wort Wie Feuer Horst Klaus Berg 1991, b – kosel – Verlag.

ماهية الكلام الوحياني عند محمد مجتهد شبستري

1.

د. آرش نراقي¹

يسعى محمد مجتهد شبستري، وهو أحد المفكرين الإيرانيين المعاصرين في المجال الديني، إلى تقديم تفسير جديد بشأن المضامين الجوهرية في علم الكلام الإسلامي. وفي هذا الإطار تحظى نظريته حول ماهية الكلام الوحياني بأهمية خاصة. من هنا فإنني أسعى في هذا المقال إلى بسط وتقييم نظريته في هذا المجال على نحو الإجمال².

يمكن تلخيص جوهر نظرية شبستري حول الكلام الوحياني في معلومة (ولنطلق عليها اسم "المعلومة المحورية")، وتتلخص في:

"إن الكلام الوحياني هو نفسه الكلام البشري الذي يلفظه النبي". وبشكل أكثر تحديدا: إن "القرآن" بوصفه مصداقا للكلام الوحياني، يجب اعتباره كلاما بشريا قاله نبي الإسلام. نعم، يعمد شبستري إلى إضافة قيد على هذا الإدعاء، إذ يقول: إن شخص النبي في هذه العملية يتمتع بـ"دعم من القدرة الإلهية"³. ولكنه لا يكلف نفسه عناء شرح مراده

¹ - باحث وأستاذ فلسفة إيراني في جامعة (Moravian College) بولاية بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأميركية. ترجمة: حسن مطر.

² - أعتد في مقالي هذا في بيان رأي شبستري على الإشارات التي يرسلها في خصوص ماهية الكلام الوحياني في مقال له تحت عنوان: "مردمسالاري واسلام" (حاكمية الشعب والإسلام) في كتابه "تأملاتي در قرائت انساني از دين" (تأملات في القراءة الانسانية للدين)، ص 153 . 191، انتشارات طرح نو، الطبعة الثانية.

³ - من باب المثال: حيث يقول: "إن الكلام الوحياني الذي يصدر عن النبي، هو الكلام البشري الذي يتلفظ به النبي، ويكون مدعوماً بالقدرة الإلهية"، ص 166.

من هذا القيد بالتحديد، ولا يبين ما هو الدور الذي يلعبه هذا القيد في البنية الرئيسة للنموذج الذي يقترحه لماهية الكلام الوحياني. إلا أن مفهوم هذا القيد ودوره أياً كان، لا يبدو له أدنى تأثير في صلب نظريته. بمعنى أنه يرى أن الكلام الوحياني ينتهي بالتالي إلى الكلام البشري الصادر عن شخص النبي. وعليه فإن إضافة القيد المذكور على الكلام الوحياني، لن يجعل منه ظاهرة مغايرة لـ "الكلام البشري للنبي".

لا يخفى أن هذا النوع من الفهم للكلام الوحياني يختلف عن الفهم التقليدي تماماً. ففي الفهم التقليدي السائد في الإسلام يعتبر الكلام الوحياني هو كلام الله، وأن النبي يقوم بمهمة نقل هذا الكلام الإلهي، فهو مجرد واسطة لنقل ذلك الكلام إلى الناس. وأما في النموذج الذي يقترحه شبستري، فنجد أن الكلام الوحياني إنما هو في الحقيقة كلام شخص النبي، حتى وإن أمضاه الله بشكل من الأشكال. ويمكن لنا إيضاح الفرق بين الرؤيتين من خلال التمثيل الآتي: لنفترض أن مديراً في شركة تجارية يرغب في بيان موضوع ما إلى الكادر العامل في شركته. فإن بإمكانه أن يقوم بذلك بواحد من أسلوبين. في الأسلوب الأول يستدعي سكرتيه الخاص، وي طرح عليه أفكاره بكلمة بكلمة، ثم يقوم ذلك السكرتير بنقل ما سمعه من المدير إلى العمال دون زيادة أو نقصان. أما الأسلوب الآخر فيتلخص في استدعاء المدير للسكرتير وطرح أفكاره عليه بشكل عام دون تحديد للجزئيات والتفاصيل، ثم يقوم السكرتير بإعداد ما يشبه النظام الداخلي للشركة، إلا أن مضمون هذا النظام يحظى بتأييد وموافقة المدير (تصريحاً أو تلويحاً). إن الأسلوب الأول أقرب إلى الفهم التقليدي لمفهوم الوحي، وأما الأسلوب الثاني فهو أقرب إلى النموذج الذي يقترحه شبستري⁴.

هل يتعين علينا الإقرار بـ "المعلومة المحورية"؟ في حدود ما أفهمه طبقاً لكلام

4 - إلى هنا نجد نظرية شبستري شديدة الشبه بنظرية عبد الكريم سروش في هذا الموضوع. وربما كان الفارق الهام بينهما يكمن في تأكيد سروش على "التجربة الدينية"، بينما يؤكد شبستري على "الكلام الوحياني". للتعرف على انتقاداتي على نظرية سروش في هذا الشأن، انظر: آرش نراقي، "برسش از تجربه های وحياني" (تساؤلات حول التجارب الوحيانية)، فصلية مدرسة، العدد الأول، ص 23. 29.

شبستري ربما أمكن تبويب ثلاثة أدلة رئيسة لدعم هذه المعلومة. ولنطلق على الدليل الأول تسميته بـ "الدليل اللغوي"، والدليل الثاني بـ "الدليل المعرفي"، والدليل الثالث بـ "الدليل العملي". ويجدر بنا الفصل بين هذه الأدلة الثلاثة، على النحو الآتي:

الدليل اللغوي:

- يبدو لي أن أفضل تبويب يمكن لنا بيانه بشأن الدليل الأول لشبستري هو كالاتي⁵:
- 1 - إن اللغة ظاهرة بشرية، ولذلك فهي ظاهرة تاريخية بالضرورة. (المقدمة).
 - 2 - إذا كانت اللغة ظاهرة بشرية وتاريخية، فعندها لن يكون من الممكن بيان الأحكام التي تتخطى التاريخ ضمن إطارها. (المقدمة).
 - 3 - إذن لا يمكن بيان الأحكام التي تتخطى الدائرة التاريخية ضمن الإطار اللغوي. (النتيجة الحاصلة من المقدمتين السابقتين).
 - 4 - إذا كان الكلام الوحياني - أي القرآن - ذا ماهية لغوية، فعندها لن يكون بالإمكان بيان الأحكام التي تتخطى التاريخ ضمن إطاره. (المصداق الخاص للمقدمة الثانية).
 - 5 - إن الكلام الوحياني - أي القرآن - ذو ماهية لغوية. (المقدمة).
 - 6 - إذن لا يمكن بيان الأحكام التي تتخطى التاريخ ضمن إطار الكلام الوحياني. بمعنى أن القرآن لا يمكن أن يشتمل على أحكام تتخطى التاريخ. (النتيجة الحاصلة من المقدمتين الرابعة والخامسة).
 - 7 - إذا كان الكلام الوحياني - أي القرآن - هو كلام الله، فعندها يمكن للكلام الوحياني أن يشتمل على الأحكام التي تتخطى التاريخ. (المقدمة).
 - 8 - إن الكلام الوحياني - أي القرآن - ليس كلام الله. (النتيجة الحاصلة من المقدمتين

⁵ - قد اعتمدنا هذا "الدليل اللغوي" من خلال الكلمات التي ذكرها شبستري في الصفحة 161. 162، من

السادسة والسابعة).

9 - إن الكلام الوحياني - أي القرآن - إما أن يكون كلام الله أو كلام النبي. (المقدمة).

10 - إذن، فالكلام الوحياني - أي القرآن - هو كلام النبي. (النتيجة الحاصلة من المقدمتين الثامنة والتاسعة).

في هذا الدليل تلعب المفاهيم "التاريخية" وتلك التي "تتخطى التاريخ" دورا هاما. ولكن ما هو المعنى الذي استعملت فيه هذه المفاهيم في هذا الدليل؟ الحقيقة أننا في الحد الأدنى يمكن أن نرى معنيين مختلفين لـ "التاريخي" و"الذي يتخطى التاريخ" في كلام شبستري، إلا أنه لم يفرق بينهما بشكل واضح، فهو تارة يستعمل مصطلح "الذي يتخطى التاريخ" في حقيقة الإله⁶. وفي هذا السياق يبدو أن الذي "يتخطى التاريخ" يعني حقيقة خارجة عن الزمان والمكان. وعلى قياس ذلك يجب اعتبار الأمر "التاريخي - الزماني - المكاني" بمعنى الأمر "المقيد بالزمان والمكان". (ولنطلق على هذا المعنى من "التاريخي" و"الذي يتخطى التاريخ" مصطلح "المفهوم الأول"). وتارة أخرى يستعمل شبستري هذه المفاهيم بشأن محتوى كلام الله. وفي هذا السياق يبدو أن مراده من "الذي يتخطى التاريخ" هو الحكم الذي يجري - طبقا لهذه الدعوى في الحد الأدنى - ويكون صادقا في جميع الأزمنة والأمكنة، أو على حد تعبيره: "يشمل جميع الناس في كافة العصور"⁷. وعلى هذا الأساس فإن المفهوم "التاريخي - الزماني - المكاني" لا ينبغي اعتباره ناظرا إلى الأمر المقيد بالزمان والمكان فحسب، بل علاوة على ذلك يجب اعتباره أمرا ناظرا إلى زمان ومكان خاص. (ولنطلق على هذا المعنى من "التاريخي" و"الذي يتخطى التاريخ" مصطلح "المفهوم الثاني"). من باب المثال: إن شبستري عندما يتحدث عن "زمانية ومكانية وتاريخية" الأوامر والنواهي القانونية في صلب الشريعة، لا يقصد بذلك مجرد كون هذه

⁶ - من باب المثال، انظر: ص 161، فهناك يرى شبستري أن الله في مقابل "الإنسان التاريخي - الزماني - المكاني" حقيقة "تتخطى الزمان والمكان والتاريخ، وفوق أن يوصف بالصفات البشرية".

⁷ - انظر: ص 162.

الأحكام مقيدة بالزمان والمكان (أي التاريخي طبقاً للمفهوم الأول) بل إن مراده الرئيس هو أن هذه الأمور مؤقتة وناظرة إلى الزمان والمكان المحدد (أي التاريخي طبقاً للمفهوم الثاني). ومن هنا لا يصح تسريتها إلى سائر الأزمنة والأمكنة الأخرى، إلا إذا كان هناك دليل يوجب ذلك. وإذا كان هناك أمر تاريخي بالمعنى الثاني، فهو لا محالة أمر تاريخي بالمعنى الأول أيضاً، دون العكس. من هنا يبدو من الأفضل في هذا الاستدلال، أن نأخذ "التاريخي" و"الذي يتخطى التاريخ" بالمعنى الثاني.

وأما بشأن صحة "الدليل اللغوي" فما الذي نستطيع قوله؟ إن هذا الدليل صحيح من الناحية الصورية، وعليه فإن صدق اعتباره يكون رهنا بصدق مقدماته.

إن المقدمة الأولى والخامسة والتاسعة تبدو في الوهلة الأولى مقبولة، وعليه كي نتمكن من المضي في الجدل قدماً، لنفترض صدق هذه المقدمات. فلو أذعن شخص بصحة المقدمة الأولى والخامسة، أمكنه على هذا الأساس أن يستنتج القضية الثامنة مباشرة. بيد أن الذي يظهر من شبستري هو أنه يؤثر أن يبرر القضية الثامنة على أساس مقدمات أكثر تفصيلاً. إن المقدمة السابعة ضرورية لإضفاء الدعامة الصورية للبرهان، غير أنها لم ترد في كلام شبستري. إلا أن هذه القضية الشرطية من الضلالة بحيث يصعب عليه تقبلها. خاصة إذا التفتنا إلى أن هذه القضية الشرطية لا تتضمن أي ادعاء قائم على صدق المقدم والتالي فيها. وعليه يمكن إعادة صياغة القضية السابعة - مع شديد الاحتياط - على النحو الآتي (ولنطلق عليها اسم "الدعوى المحورية"):

الدعوى المحورية: لا يمكن بيان الأحكام التي تتخطى التاريخ في إطار اللغة التاريخية.

هل يمكن لنا التسليم بصحة هذه القضية؟

لاحظنا أن دليل شبستري في تثبيت "الدعوى المحورية" يتلخص في أن اللغة حيث كانت ظاهرة بشرية وتاريخية، فإنها طبقاً لمقتضى ماهيتها لا يمكن أن تشمل على أحكام تتخطى التاريخ: "إن إدراج التكليف والأمر والنهي الذي يتخطى التاريخ لا يمكن تصوره

بالنسبة إلى اللغة التي هي ظاهرة إنسانية، سواء أكان ذلك الإنسان نيبا أم لا⁸. ولكن في حدود ما أفهمه، فإن هذه الدعوى واضحة الكذب. ذلك ان "اللغة ذات الماهية التاريخية" لدينا نحن البشر تشتمل على الكثير من الأحكام التي تتخطى التاريخ. فمثلا: إن جميع القضايا "الضرورية" (من قبيل: واحد زائد واحد يساوي اثنين"، أو "فرضية جولدباخ صادقة"، أو "وحدة قياس الطول التي يتم الحفاظ عليها في باريس تعادل مترا واحدا"، أو "كان سقراط يتمتع بواقعية واسعة") تعتبر بالمعنى الذي يراه شبستري قضايا تتخطى التاريخ (بمعنى أنها إذا كانت صادقة فإنها تصدق في جميع الأزمنة والأمكنة، بل تصدق في جميع العوالم الممكنة). ونحن نستطيع في إطار لغتنا ذات الماهية التاريخية أن نبين أحكاما تتخطى التاريخ، من قبيل: المنطق والرياضيات بكل سهولة.

ربما أمكن تعديل الدعوى المحورية في إطار القضية الآتية:

الدعوى المحورية (القراءة الثانية): لا يمكن بيان الأحكام المقترحة التي تتخطى التاريخ في إطار اللغة التاريخية.

بعبارة أخرى: من الممكن لنا أن نحصر الدعوى المحورية بالأحكام المقترحة الناظرة إلى أداء الناس وسلوكياتهم فقط، واعتبار جميع الأحكام التوصيفية أو غير المقترحة كالعلم والمنطق والرياضيات خارج دائرة الدعوى المحورية. ولنفترض وجود أساس وجيه على ذلك. إلا أنه حتى هذه القراءة المعدلة لا تصح. لنأخذ من باب المثال هذا الحكم المقترح من قبل علم الأخلاق، والذي يقول: "لا يجب أبدا تعذيب طفل بريء حتى الموت لمجرد تسلية بريئة يقوم بها". فهذا حكم مقترح، وفي حدود فهمي فإنه طبقا لما يراه شبستري يعتبر أمرا "يتخطى التاريخ". بمعنى أنه لا يمكن اعتباره كاذبا تحت أي ظرف من الظروف، فهو "يشمل جميع الناس في كافة العصور". وبالمناسبة فإن كانت يرى أن جميع الأحكام الأخلاقية مطلقة"، بمعنى أنها طبقا لرؤية شبستري تعتبر من الأمور التي "تتخطى التاريخ".

⁸ - انظر: المصدر أعلاه، ص 162.

ربما أمكن إعادة تفسير القراءة الثانية لـ "الدعوى المحورية" بالشكل الآتي، كي تنجو من سهام النقض الموجهة من ناحية تلك الموارد:

الدعوى المحورية (القراءة الثالثة): إن الأحكام المقترحة التشريعية / الحقوقية، التي تتخطى التاريخ لا يمكن بيانها ضمن إطار اللغة التاريخية.

يحتمل أن تكون هذه القراءة أقرب إلى ما يعنيه شبستري. فهو في أغلب الموارد يتحدث عن "الأوامر والنواهي التشريعية"⁹. ومن المستبعد بطبيعة الحال أن يكون مراد شبستري من هذه الدعوى هو استحالة بيان الأحكام القانونية - التي هي في الحد الأدنى بحسب الإدعاء تتخطى التاريخ - ضمن الإطار اللغوي. واضح أن الذين يرون الأحكام الدستورية (أو في الحد الأدنى بعض تلك الأحكام) بالمعنى الذي يريده شبستري "تتخطى التاريخ"، يمكنهم بيان تلك الأحكام في إطار لغة خاصة بسهولة. يبدو أن المشكلة تبدأ من أن هناك من يعتبر أساساً أن الأحكام القانونية والتشريعية (أو في الحد الأدنى بعض تلك الأحكام) تتخطى التاريخ. بمعنى أن المسألة لا ترتبط بإمكانية بيان تلك الأحكام في إطار اللغة (لأن إمكان ذلك في غاية الوضوح). وإنما المسألة الرئيسة هي هل من الممكن أن ندعي أن اعتبار هذه الأحكام أمر يتخطى التاريخ؟

أولاً: ليست جميع الأحكام القانونية على وتيرة واحدة. من باب المثال: إن بعض الأحكام الحقوقية هي في الحقيقة قواعد أخلاقية (من قبيل الأحكام الحقوقية الناظرة إلى تحريم قتل النفس المحترمة بغير ذنب، أو نقض العهد والميثاق دون مبرر). ويطلق على هذا النوع من الأحكام الحقوقية مصطلح "القواعد الأولية"¹⁰. فلو اعتبرنا الأسس الأخلاقية التي تشكل حاضنة لـ "القواعد الأولية" أمورا تتخطى التاريخ بالمعنى المنشود لشبستري (بمعنى أن نعتبرها شاملة لكافة الناس في جميع الأعصار والأمصار)، فعندها لا بد من أن نعتبر لها نفس المكانة والمنزلة التي نعتبرها للحكم الحقوقي المتناظر معها. (من باب

⁹ - ينظر شبستري في أغلب الموارد إلى الأوامر والنواهي الشرعية، مقارناً بينها وبين القوانين البشرية. من باب المثال انظر: ص 162.

¹⁰ - primary rules.

المثال: هناك الكثير من القائلين بـ "الحقوق الطبيعية" و "حقوق الإنسان" طبقا لهذا المبنى يرون لتلك الحقوق شأنًا يتخطى التاريخ بالمعنى الذي يراه شبستري).

ثانيا: يبدو لي أن القراءة الثالثة لـ "الدعوى المحورية" تشكو من إشكال أعمق: لنفترض أننا لا نستطيع أبدا أن نعتبر الأحكام القانونية أمورا تتخطى التاريخ. ولكن ما ربط هذه المسألة بالماهية التاريخية للغة؟ فإن "مرحلية" الأوامر والنواهي القانونية (على فرض صحتها) رهن بظروف صدق تلك الأحكام وإطلاقها، دون اللغة التي يتم بيان تلك الأحكام ضمن نطاقها. فما دامت شرائط صدق وإطلاق الحكم قائمة، كان ذلك الحكم قائما ومعتبرا. فإن كانت شرائط صدق حكم من الأحكام وإطلاقه - بناء على الفرض - دائمة ومستمرة في كل مكان وزمان، كان ذلك الحكم جاريا وصادقا دائما وفي كل مكان (أي أنه بالمعنى الذي يريده شبستري أمرا يتخطى التاريخ). وإذا انتفت شرائط صدق وإطلاق الحكم، كان ذلك الحكم ساقطا عن الاعتبار تبعا لذلك. وعليه إذا كانت الأحكام القانونية (بحسب الفرض) لا تتخطى التاريخ، فإنما ذلك لمجرد أن شرائط صدقها وإطلاقها ليست صادقة وجارية في جميع الأمانة والأمكنة. من هنا يبدو أن القراءة الثالثة تقوم على الفرضية المسبقة الآتية (ولنطلق عليها "الفرضية المسبقة للدعوى المحورية"):

الفرضية المسبقة للدعوى المحورية: إن شرائط صدق وإطلاق حكم ما (بما في ذلك الحكم القانوني) رهن باللغة التي يتم بيان ذلك الحكم ضمن نطاقها. وفي حدود فهمي فإن هذه الفرضية المسبقة (فيما يتعلق بالقضايا غير التحليلية في الحد الأدنى) واضحة البطلان والكذب.

حصيلة القول إنني في حدود فهمي لا أرى أدنى علاقة مفهومية بين الماهية التاريخية للغة من جهة، وبين قابلية اللغة في بيان الأحكام التي تتخطى التاريخ من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس فإن "إدراج" الأحكام التي تتخطى التاريخ في صلب لغة البشر التاريخية لا يمكن تصورها دون أدنى إشكال فحسب، بل هو أمر متحقق في عالم الواقع باستمرار. فإذا أمكن للناس أن يدرجوا الأحكام التي تتخطى التاريخ ضمن لغتهم التاريخية بسهولة، لماذا نستكثر ذلك على الله، فنعتبره عاجزا عن فعل الشيء ذاته؟!!

الدليل المعرفي:

إن ما أطلق عليه مصطلح "الدليل المعرفي" لم يتم بيانه في كلمات شبستري بوضوح. بل لا بد من حمل عباراته على أنها إشارات محتملة لنوع من الاستدلال المعرفي لـ "المعلومة المحورية". ويحتمل أن بالإمكان تقرير "الاستدلال المعرفي" على النحو الآتي¹¹:

1 - إن الأمر الوحيد الذي يعتبر مصداقاً لـ "كلام الله" هو ما تم إبلاغه من قبل شخص النبي. (المقدمة).

2 - إن القرينة الوحيدة التي تثبت أن ذلك الكلام هو "كلام الله" هي دعوى النبي، بمعنى أن انتساب ذلك الكلام إلى الله يتم عبر النبي. (المقدمة).

3 - وعليه فإن أفضل بيان ممكن لما يطلق عليه أنه "كلام الله"، هو أن نعتبره "كلام النبي نفسه". (الاستنتاج على قاعدة أفضل بيان ممكن).

يتعين علينا هنا التأكيد على نقطة في غاية الأهمية، وهي: إن شبستري لا يدعي أن النبي "كاذب" في نسبة هذا الكلام إلى الله أبداً. بمعنى أننا يجب أن لا نعتبر كلام شبستري يرمي إلى إنكار وجود الله، أو أن النبي ينسب كلامه إلى الله دون أن يكون له أي اتصال بعالم الغيب، أو أنه ينسب ذلك إلى الله توهماً أو لخداع الناس. فإن شبستري يؤكد على أن النبي في نسبة كلامه إلى الله يتمتع بدعامة من القدرة الإلهية، وهو في ذلك "مؤيد من عند الله". إن هذه القيود أياً كان معناها فإنها في الحد الأدنى تثبت أن شبستري يرى أن الإنسان إنما يمكنه أن يكون نبياً حقيقة، ويمكنه أن ينسب كلامه إلى الله، إذا كانت هناك بينه وبين الله أو الأمر الإلهي "نسبة خاصة". وهو يعبر عن هذه "النسبة الخاصة" بالاستفادة من "دعامة القدرة الإلهية" أو "التأييد من عند الله". وبعبارة أخرى: إن الدعويين الآتين تنسجمان مع بعضهما من الناحية المنطقية، بمعنى أنه يمكن لهما أن تصدقا معا في ظل شروط معينة:

¹¹ - إن تقريري عن هذا الاستدلال يقوم على ملاحظات ذكرها شبستري في ص 166. 167.

الدعوى الأولى: إن شخص النبي - في ظل الظروف المحددة (أ) - ينسب كلامه إلى الله.

الدعوى الثانية: إن شخص النبي - في ظل الظروف المحددة (أ) - صادق في نسبة كلامه إلى الله.

من باب المثال: من الممكن لشخص أن يبين "الظروف المحددة (أ)" على النحو الآتي: إن شخص النبي بسبب قربه الخاص من الله، يمنحه الله القدرة على أداء كلام خاص، ويطلب منه إبلاغ هذا الكلام عنه. وبعبارة أخرى: إن "الظروف المحددة (أ)" يمكن اعتبارها حالة وجودية تعترى شخص النبي كنتيجة لنوع خاص من التقرب إلى الله، وبسببها يتلفظ النبي بكلمات دون إرادة منه، وهي على الرغم من أنها كلماته، إلا أنها ناشئة عن القرب من مقام الربوبية. وهذا الكلام من حيث كونه ناشئاً عن تلك الحالة من القرب الخاص يمتاز من كلام غير النبي، أو كلام النبي نفسه ولكن عندما يكون منفصلاً عن تلك الحالة. وبذلك يمكن اعتبار كلامه كلام الله أيضاً¹².

ليس من الهام هنا إلى أي حد يحتمل هذا التفسير من "الظروف المحددة (أ)". فإن الشيء الوحيد الذي يحتاج إليه شبستري لإثبات التناغم والانسجام بين الدعوى الأولى والدعوى الثانية، هو "إمكان" مثل هذا التفسير. ففي العالم الممكن الذي تتوفر فيه ظروف (أ)، فإن الدعوى الأولى والثانية تصدقان معاً. وهذا يعني أن كلتا هاتين الدعويتين منسجمة من الناحية المنطقية. وأما أن يكون ذلك العالم الممكن واقعا أم لا؟ فليس له أدنى ربط بالانسجام المنطقي بين هاتين القضيتين. إلا أن هاتين القضيتين إذا كانتا منسجمتين من الناحية المنطقية، فعندها لا يمكن أن نقول بأن الدعوى الأولى نافية لصدق النبي. وعليه فإن شبستري يمكنه الادعاء بقوة أن تصديق "المعلومة المحورية" لا يستلزم إنكار صدق النبي مطلقاً.

¹² - يقترح شبستري أمراً شبيهاً بهذا التفسير. انظر: ص 166. وكما أشرت في النص: إن شبستري من أجل المضي بنظريته قدماً، لا يحتاج إلى أكثر من "إمكان" هذا التفسير. وإن مقدار احتمال صدق هذا التفسير لا ربط له بالانسجام بين الدعوى الأولى والثانية.

لكن ما الذي يمكن قوله بشأن اعتبار "الدليل المعرفي"؟ أرغب هنا في أن أفترض صدق مقدمات كلا هذين الاستدلاليين، وعليه فإنني سوف أركز جل بحثي على العلاقة بين مقدمات ونتيجة ذلك الاستدلال.

واضح أن هذا الاستدلال غير صحيح من الناحية المنطقية. ولكن لا يراد لهذا الاستدلال أن يكون نوعاً من البرهان القياسي، ليكون معتبراً من الناحية المنطقية. إنما هذا الاستدلال هو صورة لـ "استنتاج أفضل شرح"¹³. وفي هذا النوع من الاستنتاجات لا تضمن المقدمات (أو "المعطيات" بعبارة أفضل) صدق النتيجة من الناحية المنطقية. بيد أن النظرية المدعاة (التي تعرض في إطار نتيجة الاستنتاج) كانت من أفضل الشروح البديلة (الموجودة أو الممكنة) لتلك المعطيات، فعندها يبدو أنه سيكون هناك من الناحية المعرفية دليل على رجحانها على سائر النظريات الأخرى. لنفترض أن أسلوب "استنتاج أفضل شرح" من الناحية المعرفية تشتمل على القوة الكافية. وعليه سيكون السؤال الرئيس هنا: هل "المعلومة المحورية" أفضل شرح للمعطيات التي تم بيانها في إطار المقدمة الأولى والمقدمة الثانية؟ وبعبارة أكثر تحديداً: هل يمكن لرؤية شبستري لماهية الكلام الوحياني (أي "المعلومة المحورية") - بالمقارنة إلى الأفهام الأخرى - أن تشرح تلك المعطيات بشكل أفضل؟

ولمزيد من إلقاء الضوء على هذه الدعوى، يحسن بنا أن نجري مقارنة بين المفاهيم الثلاثة البديلة عن ماهية الكلام الوحياني فيما يتعلق بالمعطيات التي تم بيانها في إطار المقدمة الأولى والثانية:

المفهوم الأول أو "رؤية شبستري" التي تعتبر الكلام الوحياني هو كلام النبي، وتقييم "نسبة خاصة" مع الأمر الإلهي.

المفهوم الثاني أو "الرؤية التقليدية" التي تعتبر الكلام الوحياني هو كلام الله الذي يتم إبلاغه إلى الناس بواسطة النبي.

¹³ - Inference to the best explanation.

المفهوم الثالث أو "الرؤية الإلحادية" التي تعتبر الكلام الوحياني هو كلام النبي، دون إيجاد أي "نسبة" بين النبي والأمر الإلهي (سواء بسبب إنكار وجود الأمر الإلهي من الأساس، أو لاتهام النبي بالكذب أو الوهم).

إن جميع هذه المفاهيم المتقدمة التي تم بيانها ضمن إطار المقدمتين الأولى والثانية منسجمة مع القواعد، ولا فرق بينها من هذه الناحية، وفي الوقت نفسه نجد الاتجاهات فيها مختلفة؛ فالمفهوم الأولان يذهبان في الأساس إلى تأصيل التجربة الوحيانية لشخص النبي، ويختلفان في طريقة فهم تلك التجربة وتفسيرها. وأما المفهوم الثالث فينكر اعتبار وأصالة تلك التجربة من الأساس. واضح أن كلا من القائلين بالمفهومين الأولين يذهبان إلى عدم اعتبار المفهوم الثالث بيانا مناسباً لتلك المعطيات، ولذلك يتعين عليهما بيان السبب في ذلك. بيد أن استدلال شبستري يبدأ بعد هذه المرحلة، بمعنى أنه - أيا كان دليله - يذهب مذهب القائلين بـ "المفهوم التقليدي" في إخراج "المفهوم الإلحادي" عن دائرة التنافس. وقد أقام دليله في مواجهة "المفهوم التقليدي" وليس في مواجهة "المفهوم الإلحادي"؛ وعليه فإن البحث الرئيس يقع في المقارنة بين "المفهوم التقليدي" و"مفهوم شبستري". فهل يمكن لـ "رؤية شبستري" - بالقياس إلى "الرؤية لتقليدية" - أن تبين تلك المعطيات على نحو أفضل؟

في تصوري أن الإجابة ستأتي بالنفي. إذ طبقاً للمقدمة الثانية فإن النبي يدعي أن الكلام الوحياني هو كلام الله، وأنه مجرد ناقل لذلك الكلام إلى الناس. وإن "المفهوم التقليدي" يدعي أن بإمكانه أن يقدم آلية يمكن من خلالها - وفقاً للعقل والمنطق - اعتبار الكلام الوحياني هو عين كلام الله. بينما نجد أن "رؤية شبستري" تؤدي إلى هذه النتيجة التي تقوم على أن الكلام الوحياني - خلافاً لادعاء النبي (أو في الحد الأدنى على الرغم من "ظاهر" دعوى النبي) - ليس كلام الله. واضح أن "الرؤية التقليدية" على فرض صحتها - بالمقارنة إلى "رؤية شبستري" - أقرب إلى تلك المعطيات، وعلى فرض صحتها تستطيع بيان تلك المعطيات بشكل أفضل. وعلى هذا الأساس ما دامت تلك المعطيات هي الأساس في الحكم، تكون كفة "الرؤية التقليدية" راجحة على كفة "رؤية شبستري". وفي حدود

فهمني فإن الطريق الوحيد الذي يبقى للدفاع عن "رؤية شبستري" هو أن يثبت أن "الرؤية التقليدية" عاجزة عن تقديم آلية تشرح تلك المعطيات بشكل مقنع، وعندها ستميل كفة عجز "الرؤية التقليدية" لصالح "رؤيته". وفي حدود علمي فإن شبستري لم يثبت عجز "الرؤية التقليدية" عن ذلك. بل في حدود معرفتي يمكن إعادة صياغة "الرؤية التقليدية" عن مفهوم الوحي بما ينسجم مع المعرفة المعاصرة. وعلى كل حال ما دام حتى الآن لم يثبت عجز أو عدم جدوائية هذه الرؤية التقليدية بدقة، يجب تفضيل "الرؤية التقليدية" على "رؤية شبستري".

ولكن حتى لو افترضنا عدم رجحان "الرؤية التقليدية" على "رؤية شبستري"، فإنه ما دام لم يثبت عجز "الرؤية التقليدية"، يجب - في الحد الأدنى - اعتبار هاتين الرؤيتين متساويتين في بيان تلك المعطيات. ولكن في هذه الحالة لا يعود بالإمكان اعتبار تلك المعطيات قرينة مؤيدة لـ "رؤية شبستري" على نحو مبرر ومقبول. فعندما تكون النظرية (أ) والنظرية (ب) منتسبتين إلى مجموع معطيات (ج) بنفس الدرجة والنسبة، لا يمكن - طبقاً لتلك القرائن - ترجيح إحدى تلك النظريتين على الأخرى بشكل مبرر، إلا إذا قامت على ذلك قرينة مستقلة أخرى. وبعبارة أخرى: في مثل هذه الظروف تزول قرينة المجموعة (ج) فيما يتعلق بترجيح كفة النظرية (أ) على النظرية (ب).

وعليه فإن الدليل المعرفي - حتى في أفضل حالاته - لا يكون تاماً، وإن اعتبره رهن بأن يعتمد مجتهد شبستري إلى الإثبات بدقة أن "الرؤية التقليدية" غير قابلة للإثبات ولا لإعادة الصياغة. وفي الوقت نفسه من الهام جداً أن نلتفت إلى حقيقة أن "رؤية شبستري" عن الوحي - كما جاء في كلماته - ليست بأفضل حال من القراءات السائدة لـ "الرؤية التقليدية" من حيث الوضوح والدقة الفلسفية أيضاً.

الدليل العملي:

يستفاد من بعض كلمات شبستري كأنه يرى "المعلومة المحورية" خير من النظرية المنافسة لها - أي "الرؤية التقليدية" - في حل بعض المشاكل العملية التي يعاني منها المجتمع الإسلامي. وفي هذه الحالة ربما أمكن اعتبار هذا الأمر - في الحد الأدنى - دليلاً

عمليا وجيها على رجحان تلك النظرية على الرؤية الأخرى. ويمكن تقرير استدلاله في هذا الخصوص أحيانا على النحو الآتي¹⁴:

1 - إن المجتمع الإسلامي يعاني الكثير من المشاكل والصعوبات على المستوى العملي، خاصة فيما يتعلق بالسياسة والاجتماع.

2 - تعود جذور الكثير من تلك المشاكل والصعاب إلى تصور المسلمين بأن قوانين الشريعة - أي الأوامر والنواهي التشريعية الواردة في الدين - أمور ثابتة أو تتخطى التاريخ.

3 - إن "المعلومة المحورية" - خلافا لـ "الرؤية التقليدية" - شرط لازم / أو كاف في اعتبار الأوامر والنواهي التشريعية في صلب الشريعة أمورا "مؤقتة" و "تاريخية".

4 - وعليه فإننا - في الحد الأدنى - لا نمتلك من الناحية العملية دليلا على ترجيح "المعلومة المحورية" على "الرؤية التقليدية".

فما الذي يمكن لنا قوله بشأن هذا الاستدلال؟

لنفترض صدق المقدمة الأولى والثانية. ففي الحد الذي أعرفه يمكن حتى للقائلين بـ "الرؤية التقليدية" أن يلتزموا طبقا للقواعد والأصول بهاتين المقدمتين أيضا. وعليه فإن الركن الأساس والجوهري في هذا الاستدلال هو المقدمة الثالثة.

ومن وجهة نظري فإن أحد أهم الدوافع التي دعت مجتهد شبستري إلى القول بـ "المعلومة المحورية" هو توفير أساس نظري لهذه الدعوى القائلة بأن "أحكام الشريعة تاريخية ومؤقتة، ولذلك فإن سريانها إلى الأزمنة والأمكنة الأخرى بحاجة إلى دليل آخر".

ولكن لماذا يجب في تعزيز هذا الادعاء اعتبار الكلام الوحياني كلاما بشريا قاله النبي؟ طبقا للمقدمة الثالثة يبدو من مجتهد شبستري أنه يرى - في الحد الأدنى - صدق إحدى هاتين القضيتين الآتيتين:

القضية الأولى: إذا كانت أحكام الشريعة تاريخية ومؤقتة، فعندها يكون الكلام

¹⁴ - إن تقريري عن هذا استدلال يقوم على إشارات مقتضبة ذكرها شبستري في ص 160 . 162، وكذلك

الوحياني كلام النبي. (وهنا تكون "المعلومة المحورية" شرطا لازما لكون أحكام الشريعة تاريخية ومؤقتة).

القضية الثانية: إذا كان الكلام الوحياني هو كلام النبي، عندها ستكون أحكام الشريعة مؤقتة وتاريخية. (وهنا تكون "المعلومة المحورية" شرطا كافيا لكون أحكام الشريعة تاريخية ومؤقتة).

ولكن في حدود معرفتي فإن القضية الأولى والثانية كاذبتان كلاهما، بمعنى أن "المعلومة المحورية" لا هي بالشرط اللازم ولا هي بالشرط الكافي لكون أحكام الشريعة تاريخية ومؤقتة. والدليل على ذلك واضح:

أولا: يمكن افتراض أن الكلام الوحياني هو كلام الله، وليس كلام النبي، إلا أن الله قد وضع أحكاما خاصة في زمان خاص. من باب المثال: من الممكن أن يعتقد بعض أن الله قد اختار المجتمع العربي في عصر نبي الإسلام بوصفه مجرد نموذج، وسعى إلى تعليم سائر الأمم من خلال هذا النموذج بأن بالإمكان تحويل المجتمع من مجتمع جاهلي إلى مجتمع رباني عن طريق إحداث تغييرات بسيطة في أسلوب حياة القوم (بما في ذلك نظامهم الحقوقي). على هذا الأساس وطبقا لهذا الفهم، تقتصر الأحكام الشرعية على تلك الحقبة وذلك المجتمع، وإن تسريتها الشكلية على الأدوار الزمنية والمجتمعات الأخرى غير مبرر، إلا إذا قام عليه دليل¹⁵. الأمر الذي يعني طبقا لهذا التصور أن أحكام الشريعة – بالمعنى المنظور لشبستري – "تاريخية"، دون حاجة إلى اعتبار الكلام الوحياني هو كلام النبي. فإذا اعتبرنا هذا التفسير "ممكنا" (وليس "محتملا" بالضرورة)، فعندها سيكون مقدم القضية الأولى صادقا، وتاليها كاذبا. وهذا يعني أن "المعلومة المحورية" ليست شرطا لازما في "تاريخية أحكام الشريعة".

ثانيا: يمكن أن نفترض أن الكلام الوحياني هو كلام النبي، وليس كلام الله، إلا أن

¹⁵ - وبالمناسبة فإن هذا هو ما يدعو إليه مجتهد شبستري. انظر: ص 167. 168، وأحيانا تنسب هذه النظرية إلى شاه ولي الله الدهلوي.

شخص النبي قد وضع أحكام الشريعة لجميع الناس في جميع الأزمنة. وإن مجرد التصديق بأن الكلام الوحياني هو كلام النبي يثبت تلقائياً أن أحكام الشريعة ليست خالدة ولا مطلقة، أو لا يسعها أن تكون كذلك. وهذا لا يعني أن هذا النوع من الأحكام لا ينقض من قبل الناس على المستوى العملي. إن بالإمكان نقض الأحكام المطلقة للعقل العملي، إلا أن نقضها، لا يعني نفي إطلاقها (أو على حد تعبير شبستري "كونها عابرة للتاريخ"). وحتى النفي المطلق للمنشأ الإلهي لأحكام الشريعة لا يلزم مرحلية تلك الأحكام أو كونها مشروطة. من باب المثال: كما تقدم أن أشرت سابقاً، إن الفيلسوف (كانت) لا يرى منشأ إلهياً لأحكام العقل العملي، إلا أنه مع ذلك يعتبر جميع أحكام العقل العملي "مطلقة" (Categorical)، بمعنى أنه يرى أنها شاملة لجميع الناس في كافة العصور. وعليه ليس هناك أي تلازم بين "بشرية" منشأ تشريع الحكم، وبين كونه "مؤقتاً أو مشروطاً". فإن اعتبرنا هذا التفسير "ممكناً" (وليس "محتماً" بالضرورة)، ففي مثل هذه الصورة يكون مقدم القضية الثانية صادقاً وتاليها كاذباً، وهذا يعني أن "المعلومة المحورية" ليست شرطاً كافياً في "تاريخية أحكام الشريعة" أيضاً.

وعليه حتى إذا اعتبرنا "المعلومة المحورية" صادقة، لا يمكن استنتاج الرؤية التي يذهب إليها شبستري، أي مرحلية وتاريخية أحكام الشريعة من بطن تلك المعلومة. حاصل القول إنني في حدود فهمي، أرى أن المعلومة القائلة بأن "الكلام الوحياني هو كلام النبي الإنسان" لم تقم على دليل متين. وإن بإمكان القائلين بالرؤية التقليدية التمسك برؤيتهم القائلة بأن "الكلام الوحياني هو كلام الله". إذ أن التحول من "الرؤية التقليدية" إلى الرؤية التي يقترحها شبستري بحاجة إلى أدلة أقوى.

الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدينية

رؤية نقدية لمفهوم محمد مجتهد شبستري في "القراءة النبوية للعالم"

د. أحمد واعظي¹

1 - مدخل:

تقدم الهرمنيوطيقا في جانبها المعرفي القواعد والأسس المهيمنة على فهم النص، كما أنها تشتمل في جانبها الفلسفي على إشكاليات حول ماهية الفهم وشروط حصوله وتحققه، ومناقشة الفرضيات المحيطة بمسار فهم النص. تطلق الهرمنيوطيقا الفلسفية بمعناها العام - دون المعنى الخاص الذي يشير إلى الهرمنيوطيقا عند هايدغر وغادامير - على كل تأمل نظري أو فلسفي يستهدف فهم النص وأسس وفرضياته المسبقة. وإن كل اتجاه في مجال الهرمنيوطيقا الفلسفية يستدعي بطبيعة الحال بعض المسالك والاقتراحات والآراء الخاصة في تفسير النص.

لا شك في أن تفسير القرآن الكريم وقراءة النص السماوي يقوم على أساس الفرضيات والأسس المعرفية ومعرفة الوجود والوحي والنبوة. يعد التأمل النظري والفلسفي في هذه الفرضيات من حيث تأثيرها في رقة فهم وتفسير النص، من جملة ما يشغل التفكير الفلسفي الهرمنيوطيقي. وقد عمد بعض المستنيرين الدينين المعاصرين - بتأثير من حساسيات الهرمنيوطيقا الفلسفي - إلى جعل مقولة فهم وتفسير النص السماوي موضعا لتأملهم وتفكيرهم. إن هذه التأملات الفلسفية تتمثل في محورين رئيسيين:

الأول: يشتمل على بعد معرفي، يكون التأمل في آلية وكيفية حصول الفهم والعناصر

¹ - أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم في قم. ترجمة: حسن علي مطر.

الدخيلة في ذلك، من قبيل البحث في الأفق الذهني للمفسر وكيفية تأثر مسار فهم النص من خلال المعلومات السابقة، وأفق انتظار المفسر.

الثاني: التأملات الهرمنيوطيقية المتجهة إلى ذات النص السماوي. إن مسائل من قبيل: التأمل في ماهية الوحي، والتساؤل بشأن ماهية النص القرآني؟ وما هي نسبته إلى شخص النبي؟ وما هو سهم النبي وشخصيته البشرية في تكوين الوحي والنص الديني؟ وكذلك دراسة العلاقة بين الوحي والظواهر الاجتماعية وتاريخ عصر نزول الوحي، وعلاقة الوحي بثقافة العصر. تلك أهم الموضوعات التي يهتم بها هذا المحور من التأملات الهرمنيوطيقية في فهم القرآن وتفسيره.

لن نخوض هنا في البعد المعرفي لهذه التأملات، وإنما يتمحور البحث على مجرد التأملات الهرمنيوطيقية للوحي، والذي هو النص الديني، ونسبته إلى النبي وثقافة ووقائع عصر النزول.

محمد مجتهد شبستري، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش ثلاثة مستنيرون معاصرون مارسوا على المستوى العملي مواصلة مشروع الاتجاه الهرمنيوطيقي فيما يتعلق بمقولة فهم وتفسير النصوص الدينية، وعلى الرغم من اختلاف نظرياتهم الخاصة في دائرة التأملات المعرفية لفهم النص، كانوا يشتركون إلى حد كبير في مفهوم الوحي وخصائص النص السماوي. مجتهد شبستري أكثر صراحة من قرينيه، وأوضح منهما في الاعتراف باتجاهه وتفكيره الهرمنيوطيقي، بالإضافة إلى أنه أكثر وأشد منهما تطرفاً في بيان آرائه ونظرياته المناوئة للنزعة التقليدية، فإننا سنجعل المحور الرئيس من هذه المقالة يدور حول آرائه ونظرياته بشأن مفهوم الوحي. وبعد بيان وشرح تفكير مجتهد شبستري الهرمنيوطيقي في مجال الوحي سنعمل على نقد ودراسة رؤيته في هذا الحقل.

من خلال إطلالة على البحوث الهرمنيوطيقية لمجتهد شبستري يتضح ان جهوده تبلورت في المحاور الأربعة الآتية:

أ - نقد ومراجعة النظرية التقليدية السائدة في تفسير النصوص الدينية.

ب - إنجاز نظرية تفسيرية بديلة للاتجاه التقليدي في تفسير النصوص الدينية.

ج - تقديم فهم وتفسير جديد ومختلف للوحي.

د - معرفة نوعية النص السماوي.

أن البحوث الهرمنيوطيقية المرتبطة بفهم النص وآلية حصوله، وتنقيح نظرية قراءة النص، لا تشكل موضوعا لبحثنا الراهن، لذلك فإن دراستنا تنصب على المحورين الأخيرين (ج ، د) فقط.

2 - رؤية مجتهد شبستري بشأن النص السماوي

فيما يتعلق ببحث حقيقة الوحي يذهب المسلمون إلى الاعتقاد بأن القرآن كلام الله، وأن النبي الأكرم (ص) قد تلقى هذا الوحي الإلهي، وأبلغه إلى الناس، حتى قال صدر المتألهين بأن الأمة الإسلامية قد أجمعت على هذه المسألة، وهي أن النبي الأكرم (ص) كان يرى جبرئيل وحملة الوحي بعينه، وكان يستمع إلى كلمات الوحي بأذنيه². رغم وجود بعض الاختلاف في وجهات النظر بين الفلاسفة والمنظرين بشأن تحليل وبيان الأوجه المختلفة لهذا الارتباط السماوي³. وعليه فإن القرآن هو نص إلهي، وأن الله هو المتكلم بألفاظه، وهو الذي أملى مفرداته، وأن الألفاظ والمعاني القرآنية منسوبة إليه، وأن النبي مجرد ناقل لكلامه، فهو وسيط بين الله والناس في نقل رسالته إليهم.

إلا أن مجتهد شبستري يرفض هذا التفسير للوحي صراحة، ويدعي بأن شخص النبي هو صاحب النص القرآني، وأن القرآن بألفاظه ومعانيه هو كلام النبي. بل يذهب حتى إلى القول بأن النبي الأكرم نفسه لم يدع بأن آيات القرآن وألفاظه هي من الله، بل كان يقول بأن القرآن إنما هو كلامه! وإليك نص ما قاله في هذا الشأن: "ثبت الشواهد أن النبي لم يكن يدعي بأن آيات القرآن الكريم - كما نلاحظها الآن في المصحف الشريف - هي بألفاظها ومعانيها من عند الله، وأن النبي لم يكن سوى مجرد ناقل لها. فقد كان القرآن

² - انظر: صدر المتألهين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، ص 297.

³ - لمزيد من المعلومات بشأن مختلف الآراء حول لغة الوحي، وأسلوب تلقي الكلام الإلهي من قبل النبي (ص)، انظر: واعظي، أحمد، نظرية تفسير متن، ص 362 - 384.

بألفاظه ومعانيه من عنده، رغم أنه كان يرى الله معلما له وأنه هو الذي ألهمه هذه التجربة التي عبر عنها بالوحي ... إن هذا النبي الذي جاء بالقرآن لم يدع أن القرآن هو كلام الله، بل كان يصف القرآن بأنه كلامه⁴.

يذهب شبستري إلى الاعتقاد بأننا إذا قرأنا القرآن بوصفه (نصا تاريخيا)، سيغدو بإمكاننا العثور على الكثير من الشواهد التاريخية على النظرية القائلة بأن القرآن هو كلام النبي.

الشاهد الأول: القراءة التاريخية للقرآن ترشدنا إلى وجود حوار جاد بين النبي وقومه، وأن هذا الحوار كان من النوع المفهوم للطرفين. كان النبي طوال ثلاثة وعشرين سنة يحتج على قومه من خلال آيات القرآن في إطار دعوته لهم إلى الإيمان. وبالالتفات إلى هذه الحقيقة التاريخية، يطرح هذا التساؤل نفسه وهو أنه هل يمكن التصور بأن النبي طوال هذه الفترة الزمنية الطويلة لم يقم بأي احتجاج أو حوار بينه وبين قومه، وإنما كان يكتفي بمجرد إبلاغ كلام الله لهم، وأنه مجرد وسيط وساعي بريد؟ ويؤكد مجتهد شبستري بأن النبي لو لم يكن هو المتكلم بهذه الآيات، وأنه كان مجرد مبلغ وناقل لكلام الله، فإننا لن نستطيع أن نصف هذه الآيات بأنها "كلام"، أو أن تكون "مفهومة" للناس والمخاطبين، ليكون هناك من يؤمن أو يكفر بها. يقول مجتهد شبستري: "لو كان النبي يعرف نفسه بكونه مجرد ميكرفون أو قناة صوتية، وأن وظيفته تقتصر على إيصال سلسلة من الأمواج الصوتية إلى المخاطبين، فإن كلامه سوف لا يكون مفهوما للمخاطبين أبدا، ولن يكون له أي معنى أو مفهوم. وإن مثل هذا الكلام لم يكن ليصلح أن يكون قاعدة وأساسا لدعوته وحواره الذي شكل منعطفًا تاريخيا، بل لم يكن بالإمكان أن يكون هناك حوار أو

⁴ - محمد مجتهد شبستري، محمد، قرائت نبوي از جهان، القسم الأول، موقع دائرة المعارف الإسلامية، على الانترنت. جدير ذكره أن سلسلة مقالات "قرايت نبوي از جهان" قد نشرت للمرة الأولى في موقع دائرة المعارف، وبعد ذلك في موقع باسم شبستري. كما يمكن الحصول على هذه المقالات من موقع "معناگرا" أيضا.

تفاهم⁵. ثم سعى إلى الاستدلال على عدم إمكانية فهم هذا الكلام من خلال التمسك بتعريف فلسفي لماهية اللغة والمقومات اللغوية، وهو التعريف الذي أبداه (ألبرت كيلر)، وذلك إذ يقول (ألبرت كيلر): "إن اللغة شكل من أشكال (البيان) أبدعه الإنسان وتكامل على يديه، فالإنسان يدع هذا الأسلوب لكي يبين مراده، ويعبر عن مكنون نفسه للآخرين، وأن يدخل من خلاله في تحديات مختلفة مع الواقع، وأن يتعايش معه"⁶.

إن اللغة تتقوم من خلال خمسة محاور، وهي: المتكلم، والسامع، بيئة النص (context)، ومجتمع أهل اللغة، والمضمون الذي تبينه اللغة. إن اللغة بوصفها ظاهرة إنسانية إنما يكتب لها التحقق إذا توفرت على جميع هذا الأركان الخمسة، بحيث لو فقد واحد من هذه الأركان، تكون اللغة منتفية بالمرة. وعلى هذا الأساس لو صح ادعاء المسلمين في قولهم إن النبي كان مجرد وسيط في إبلاغ النداء والرسالة الإلهية إلى الناس، كان المحور الأول من المحاور الخمسة المتقدمة مفقوداً، وهو المحور المتمثل بـ "المتكلم"، وإن القرآن وآياته بوصفها "كلاماً" سوف لا يكون لها متكلم بالنسبة إلى السامع. يكتب مجتهد شبستري: "لو قال النبي: أنا لست قائل هذه الكلمات، وأنا مجرد رسول، ترتب على ذلك اللوازم الآتية:

"في مثل هذه المسألة لن تكون هناك - على حد تعبير علماء أصول الفقه - دلالة تصديقية؛ إذ ليس هناك (متكلم) بالنسبة إلى المخاطبين في مثل هذا الكلام، وليست هناك أية إرادة جدية وراء هذه العبارات. في مثل هذه الجمل (التي لا يمكن تسميتها جُملاً) لا يمكن ممارسة التحليل أو التفسير. ولا يمكن الحصول على أي نوع من أنواع القراءة بشأنها. إن مثل هذه الكلمات لا تفتقر إلى المتكلم فحسب، بل إنها لا تحتوي على أي محور من المحاور الخمسة التي تقوم اللغة على أساسها ... قد يتصور البعض - في مثل هذه الموارد - أن المتكلم هو الله، لكننا إذا دققنا النظر سيتضح لنا أن النبي بناء على تجربته، عندما ينقل هذه الكلمات يكون لديه متكلم واحد وهو الله أو الملك، أما بالنسبة

⁵ - محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان.

⁶ - المصدر أعلاه، نقلاً عن فلسفة اللغة لألبرت كيلر.

إلى سائر الناس الذين يخاطبهم النبي، لن يكون لهذه الكلمات متكلم⁷.

الشاهد الثاني: على دعوى كون القرآن كلاما نبويا، فهو يعود إلى مسألة كون النبي "مبعوثا". بمعنى أن القراءة التاريخية للقرآن تثبت أن النبي كان مبعوثا، وهذا الانبعاث لا ينسجم مع مجرد كونه وسيطا في نقل الرسالة الإلهية.

قرر مجتهد شبستري هذا الاستدلال على النحو الآتي: "إن البعثة تعني الانبعاث، يشهد التاريخ القرآني والتاريخ الممتد لثلاثة وعشرين سنة من عمر النبي بعد البعثة، أنه كان يمارس في أعماق وجوده وكيانه عملية انبعاث حماسية لا يقر لها قرار - وكانت نبوته هي عين انبعاثه - ولو صح الادعاء بأنه لم يكن سوى قناة لنقل الأصوات، فإن هذا لا يتناسب وحجم الانبعاث، فالبوق لا يشتمل على أي مظهر من مظاهر الانبعاث"⁸.

الشاهد الثالث: طبقا لرواية القرآن كان المخالفون للنبي يصفونه بأنه ساحر وشاعر وكاهن، وإن السحرة والشعراء والكهنة إنما يتصفون بهذه الأوصاف لكونهم مصدرا لها، فإذا كان النبي مجرد واسطة لنقل الرسالة الإلهية، وأن الكلمات والآيات القرآنية لم تصدر عنه، لم يكن هناك من معنى لوصفه بأنه ساحر أو كاهن أو شاعر.

إن إصرار مجتهد شبستري على أن الألفاظ والمفاهيم القرآنية منسوبة إلى النبي، وأنه هو المتكلم بها، وأنه هو صاحب الآيات القرآنية، يضعه وجها لوجه أما التساؤل التالي: إذن ما هو معنى الوحي؟ وجوابه عن ذلك: إن الوحي ليس وصفا لحال الكلمات والآيات القرآنية، وإنما هو وصف وتسمية لهذه "الطاقة والمقدرة" التي يتمتع بها النبي، وتجعله قادرا على التكلم بهذه الآيات القرآنية. وإليك نص كلام مجتهد شبستري: "لقد كانت دعوى النبي تتلخص في أنه إنسان فذ، وأنه بناء على تجربته قد اختاره الله وبعثه، وأنه أقدره من خلال الوحي على التكلم بهذه الكلمات (تلاوة القرآن). وإن هذا الإقدار على

7 - محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان (1).

8 - المصدر أعلاه.

التلفظ بهذا الكلام هو الذي يسمى في المصطلح القرآني بـ(الوحي)⁹.
 إن هذا الادعاء الذي يذهب إليه مجتهد شبستري في اعتباره القرآن كلاما نبويا،
 مخالف لصريح القرآن، كما أن الأدلة الثلاثة التي ساقها تشكو من الضعف والفتور.
 وسوف يأتي تفصيل بيان ضعف أدلة هذه النظرية عند التعرض لنقد تفكيره
 الهرمنيوطيقي.

3 - القرآن بمنزلة التجربة والتفسير النبوي للكون (معرفة نوعية النص السماوي)

إن الفهم السائد والمتداول بين علماء الدين والمسلمين، هو أن القرآن في موضوعاته
 الإخبارية قد أزاح الستار عن حقائق، وعرض بعض العلوم على الناس. وإن هذه الأخبار
 المعرفية من القضايا التي تقبل الصدق والكذب، من هنا فقد عمد المتكلمون والفلاسفة
 إلى الاستدلال من أجل إثبات صدق هذه الأخبار، كما سعى المعاندون والمعارضون
 للإسلام إلى إنكار هذه الأخبار ونفيها. إن طبيعة الموضوعات المعرفية والتي تدعي
 كشف الحقيقة والإخبار عن الواقع هو أنها تثير الجهود النظرية الموافقة والمخالفة؛ لأنها
 تقبل الاتصاف بالصدق أو الكذب. وإن الموضوعات الاستثنائية والفذة للقرآن - الأعم
 من الآيات التشريعية والفقهية وآيات الأخلاق - تتضمن المحظورات والواجبات
 الأخلاقية أيضا، وهي بدورها صادرة بوصفها موضوعات مجعولة من قبل الله لغرض
 هداية الإنسان وسعادته، وأن النبي (ص) قام بنقل وإيصال محتوى هذه الإلزامات
 والإنشاءات الإلهية. في ضوء الفهم السائد والتقليدي ينقسم محتوى ومضمون الآيات
 القرآنية إلى نوعين رئيسين، وهما: خبري، وإنشائي. وإن الآيات التوصيفية في القرآن -
 التي تتحدث عن الله والوجود والإنسان والآخرة والدنيا - تدخل في النوع الخبري
 والمعرفي.

⁹ - المصدر أعلاه.

بيد أن لمجتهد شبستري رأياً مختلفاً عن هذه الرؤية السائدة، حيث يذهب إلى القول بأن القرآن فاقد للمحتوى الخبري، وإنما هو مجرد سلسلة من "المضامين التفسيرية"، بمعنى أن نبوة النبي ليست سوى تجربة خاصة عن الكون والوجود، وإن القرآن هو بيان وإظهار لهذه التجربة. وإن هذه التجربة ليست سوى "تفسير ورؤية خاصة" للكون والعالم والإنسان. وإن محتوى التجربة الموجود في هذا الكتاب، هو أن ظهور جميع الموجودات واستمرارها وتطورها يتم طرحه بوصفه من أفعال الخالق الواحد الأحد. بمعنى أن العالم تتم تجربته بوصفه من أفعال الله، في حين أنه بالتزامن مع النبي كانت تتم تجربة الكون وأحداثه بوصفها من أفعال الأوثان والدهر والطبيعة (وكل ما سوى الله). وإن الذي ورد في القرآن إنما هو مضمون تفسيري وبيان لنوع واحد من الرؤية إلى العالم، لا أنه يشتمل على مضمون إخباري أو الكشف عن وقائع وحقائق الوجود. فإذا تحدث القرآن عن أن الله خالق السماوات والأرض، أو أن جميع الأمور مخلوقة ومملوكة له، أو أنه سخر الحيوانات والبهائم لخدمة الإنسان، مع أن جميع هذه الأمور تفتقر إلى رؤية كونية منهجية ومنظمة، إلا أنها ستعطي ما يحدث في الطبيعة والتاريخ تفسيراً إلهياً. بمعنى أن محتوى التجربة والرؤية النبوية هو أن جميع الأفعال والأحداث والأمور ترجع إلى الله، ويتم تفسير جميع هذه الأمور بوصفها أفعالاً إلهية. يقول مجتهد شبستري: "إن هذه الأمور بأجمعها تفسر على أنها من أفعال الله. لا أن هناك شخصاً يخبر من مكان عن موضوع يحتمل الصدق أو الكذب، ولا أنه يلقي إلى الرسول شيء ويقوم هو بتفسيره والتعبير عنه. وإنما هو في الأساس يتلقى ذات التفسير. وإن نفس هذه "الرؤية" التي أسميها بـ "النظرة" والتي يطلق عليها في اللغة الألمانية عبارة (Blick) هي محتوى ومضمون التجربة النبوية، فالنبي يخوض تجربة هذا النوع من الرؤية، وإن نبوته هي تجربة هذه الرؤية، وإن رسالته ما هي إلا نتيجة لبيان هذه الرؤية"¹⁰.

إن إصرار مجتهد شبستري وتأكيده الذي يقوم على أن مفاد ومضمون التجربة النبوية

¹⁰ - الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، حوار مع: محمد مجتهد شبستري، فصلية مدرسة، بتاريخ:

رغم كونها نوعاً من الرؤية والتفسير للعالم، وأن كل شيء يتم إرجاعه إلى الله، لا يعني أن النبي يرى هذه الرؤية، أو أنه يختار هذا النوع من الاتجاه والتفسير للكون، بل إنه يتم إعطاؤه هذه الرؤية. "وإن كل شيء يتجلى" له بوصفه آية لشيء آخر هو (الله).

إن محتوى التجربة النبوية يكمن في تقديم تفسير خاص عن العالم والكون. وإن التفسير والمحتوى ينظر دائماً إلى "الأرضية"، وإن أرضية التجربة النبوية هي ذلك الشيء الذي كان سائداً في العصر الجاهلي وثقافة عرب الجاهلية أيضاً. حيث كان عرب الجاهلية يرجعون كل الأمور إلى الأوثان، وقد قامت رسالة النبي على إرجاع كل شيء إلى الله واعتبار كل الأمور مظهراً من مظاهر الله. وإن محتوى هذه التجربة لا يكمن في ما هو موجود وما هو غير موجود أبداً. ولم يكن الهدف من هذه التجربة والرسالة هو الإخبار عن الواقع. يكتب مجتهد شبستري: "إن المسألة في الأصل لا تقوم على القول بما هو موجود في العالم، وما هو غير موجود. إنما تقوم رسالته على إرجاع كل شيء إلى الله، وأن يعمل على إثبات الله، لا ما هو واقع في العالم وما هو غير واقع. لقد تحدث القرآن عن الجن، لكن المراد من ذلك لم يكن هو إثبات وجود الجن لمجرد الحديث عنه. وهكذا الأمر بالنسبة إلى وجود أو عدم وجود الشيطان، أو مثلاً فيما يتعلق بخلق الإنسان حيث يقول القرآن أن الله قد خلق الإنسان من الطين، أو بيان مراحل تخلق الجنين في الرحم، فربما نرى مراحل تكون الجنين بشكل مغاير لما يراه القرآن، غير أن القرآن لم يكن يريد بيان ماهية وكيفية تكون الجنين. إنما كل هدف القرآن يتركز على إرجاع مراحل تكون الجنين - على ما كان يراه الإنسان في ذلك العصر - إلى الله. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى سائر المسائل ... كانت وقائع العالم وأحداثه ترى بوصفها من أفعال الله، فليست المسألة تكمن في وجود قوم ثمود أو عدم وجودهم، بل إن المسألة تكمن في أن كل ما قيل بشأن قوم ثمود إنما هو من فعل الله ... وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعاد، فالمعاد حتى في القرآن لا يعني أنه إخبار عن حقيقة وأمر واقعي. المعاد تفسير للإنسان ... إن ما هو موجود في هذا الكتاب بوصفه تجربة نبوية لا يهدف لغير إثبات الله نفسه، ولا شيء

وراء ذلك¹¹. كما ذهب مجتهد شبستري إلى تطبيق هذا المنهج حتى على الأحكام الاجتماعية والعبادية أيضا، فهو يرى أن الأحكام الشرعية والعبادية لم تكن ذات موضوعية بالنسبة إلى النبي، وإنما كان النبي ينظر إلى "الأرضية" من خلالها أيضا، وإن ما كان سائدا في زمان الجاهلية من الأحكام والعبادات أراد له النبي أن يساق في الاتجاه الإلهي. وإليك نص كلامه: "واقع الأمر هو أن النبي كما كان ناظرا إلى الأرضية والخلفية في نظرتة إلى العالم، من خلال هذه الرؤية وهذه الشاكلة، فإنه في مواجهته لحقائق الحياة الاجتماعية كان ينظر إلى الناس من منظور سماوي متعال أيضا، بمعنى أنه كان ينظر إلى وقائع الحياة وإلى ذات الناس. إن هذا الأمر هو الذي يفسر لنا ظهور الأحكام التشريعية في المدينة، أي أنه حيث تحتم انتهاج منطق التسليم إلى الله، فعلينا بدل عبادة الأصنام أن نعبد الله الواحد، وبدلا من الحج إلى الأوثان أن نحج إلى الله، فإن الحج والطواف والحلال والحرام والقصاص وقطع يد السارق كلها من الأحكام التي كانت سائدة قبل الإسلام، وكانت ذات صبغة دينية، فجاء النبي ليضفي عليها مسحة إلهية، فأصبح الحج لله، والطواف لله، والصلاة لله، والصيام لله"¹².

في ضوء ذلك يكون نص القرآن عبارة عن فهم ديني وتفسير لجميع الحوادث التاريخية والطبيعية وتاريخ الإنسان ومصيره باعتبارها أفعالا لله. وإن هذا النص قبل كل شيء يلعب - بالنسبة لقارئه - دور خلق المفهوم الديني للكون. القرآن عبارة عن تجربة نبوية وفهم النبي للعالم والكون. النص القرآني يخبر عن الأمور التي يتعاطى معها، وليس عن الأمور التي يتوقف الآخرون عليها، فهو يخبر عن كيفية رؤيته للعالم، لا ما هو عليه العالم في كفيته حقيقة. انه يصرح برؤيته، ويبين قراءته للكون والعالم.

وإن القرآن والآيات الموجودة بين الدفتين في المصحف الشريف إنما هي فهم وتفسير النبي وقراءته عن الكون. الآيات القرآنية "فعل قولي" للنبي يخبر فيه عن أمر، ويطلب من مخاطبيه أن يستمعوا له، ويطلبهم بالانسجام مع ذلك الخبر. وخلاصة ذلك

¹¹ - المصدر أعلاه.

¹² - المصدر أعلاه.

الخبر عبارة عن أن جميع الظواهر والحوادث إنما هي من أفعال الله سبحانه¹³.

يتضح مما تقدم أن مجتهد شبستري ينظر إلى النص القرآني بوصفه تفسيراً نبوياً عن الكون والإنسان. ومن الواضح أن هذه الرؤية والفهم للوحي والنبوة الذي لا يرى الآيات القرآنية إخباراً عن الواقع، أو أنها موضوعات معرفية، سوف يترتب عليه تبعات مختلفة اختلافاً جذرياً، فإن هذا الفهم مثلاً سيفضي إلى التأسيس لـ "كلام جديد" مغاير لعلم الكلام بصيغته السابقة. إذا كانت الآيات القرآنية مجرد رؤية تفسيرية للنبي ونظرتة إلى العالم، دون أن تكون إخباراً عما هو كائن، لن يعود بالإمكان البحث عن إثبات وجود الله وتبريره من الناحية المنطقية والعقلية على أسلوب المتكلمين والمنهج التقليدي لعلم الكلام. بل لا بد من البحث عن التصور الذي يمكن لنا تكوينه عن الله وماهيته، لا أنه هل يمكن الاعتقاد به أم لا؟ وقد صرح مجتهد شبستري بأن التعددية الدينية تعتبر من النتائج المترتبة على هذه الرؤية؛ إذ لو كان القرآن عبارة عن رؤية وتفسير خاص بالنبي، إذن يمكن أن تكون هناك رؤى وتفسيرات أخرى في عرض رؤيته وتفسيره أيضاً. وحيث لم يعد هناك من مجال للبحث في صدق أو كذب أو معرفية أو تقييم صحة أو سقم الموضوعات التفسيرية، لن يكون هناك من سبيل غير البحث في "معقولية" هذه الرؤية والتفسير أو "عدم معقوليته". وحيث يوجد هناك احتمال في أن تتصف عدة تفسيرات عن الكون بالمعقولية على حد واحد، لن يكون بالإمكان تفضيل أحد هذه التفسيرات على التفسيرات الأخرى، ومن هناك تكون جميع المذاهب التي تتصف بالمعقولية صحيحة، وينشأ شيء أشبه بالعبارة القائلة: "دعوا ما لعيسى لعيسى، ودعوا ما لموسى لموسى"¹⁴.

ومن بين النتائج الغريبة التي يربتها مجتهد شبستري على رؤيته هذه، قوله أنه لا يمكن أن تكون هناك قاعدة أو معيار محدد لفهم القرآن وتفسيره، بل لا بد لكل مفسر أن يثبت ما إذا كان تفسيره تفسيراً أم لا¹⁵.

13 - محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان (1)، القسم الأول: الكلام النبوي.

14 - الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للكون، حوار مع مجتهد شبستري.

15 - محمد مجتهد شبستري، محمد، قرائت نبوي از جهان، القسم الثاني، الموقع الإلكتروني لدائرة

كما أن معنى عصمة النبي طبقاً لهذه الرؤية سيكون مختلفاً عن المعنى المتعارف في علم الكلام التقليدي. حيث كتب مجتهد شبستري في النتيجة السادسة المترتبة على نظريته: "يبدو من خلال التحليل المتقدم أن معنى عصمة النبي من منظور القرآن قد أصبح واضحاً. فإن معنى هذه العصمة هو أن النبي ومن خلال الإمداد الإلهي لن يحيد عن هذا الفهم التفسيري التوحيدي للكون أبداً، ولن يدعو الناس لغير الله. فهو معصوم في هذه النبوة وهذه الرسالة"¹⁶.

لقد سعينا حتى الآن إلى بيان أهم المواقف الهرمنيوطيقية لمجتهد شبستري وشرحها باختصار. وكما هو معلوم للقارئ المتبصر فإن الآراء الأخيرة من رؤيته، وهي تلك المرتبطة بالنص السماوي والتأمل الهرمنيوطيقي في القرآن تقف على النقيض من عقائد المسلمين الضرورية - سواء في ذلك الشيعة والسنة - وإن هذه الرؤية تستلزم إعادة النظر جذرياً في الوحي والنبوة، بل إنها ستنتهي إلى تقويض أسس الإيمان والعقيدة أيضاً. إذا كان ما جاء في القرآن والكلام النبوي بشأن الله وصفاته والمعاد والآخرة مجرد رؤية وتفسير للنبي فيما يتعلق بالكون والإنسان وعاقبته ومصيره، وليس إخباراً لما هو قائم وكائن، وأن القضايا المعرفية لا تحتمل الصدق والكذب، إذن سيكون الإسلام والانتماء الإسلامي فاقداً للأسس والدعائم الإيمانية والعقائدية والأصول اليقينية بوجود الله والمعاد، فهي مجرد مماشاة وتماهي مع الرؤية التي يراها النبي والنظرة التي يكونها عن الكون والوجود والإنسان لا أكثر. بل يذهب مجتهد شبستري إلى أبعد من ذلك حيث يغلق باب التدبر والدقة في القرآن بغية فهم نتائجه المعرفية واستنتاج المسائل والتعاليم الموجودة فيه، وبذلك يسد الطريق على من يخالفه الرأي وينتقد أفكاره وينفي مدعاه من خلال التمسك بالآيات القرآنية. فهو يقول: "ليس النبي فيلسوفاً ليتحدث باستمرار. فإذا كان النبي ممسوساً بكلام الله، فإن كلامه سوف يكون هو الآخر ممسوساً ومضطرباً أيضاً. وسيتخذ

النبي عندها موقفا وجوديا مغايرا و متموجا وعاصفا بالكامل" ¹⁷.

4 - نقد رؤية مجتهد شبستري للوحي:

كما تقدم أن أشرنا، فإن مجتهد شبستري يذهب إلى القول - خلافا لما أجمع عليه علماء المسلمين - بأن آيات القرآن لا يمكن أن تكون كلاما إلهيا، بل إن المتكلم بالألفاظ والمفاهيم القرآنية عنده هو شخص النبي (ص). وفيما يلي سوف نأخذ أدلته التي ساقها على صحة مدعاه بالدراسة والتمحيص.

إن أهم دليل يتمسك به مجتهد شبستري في مختلف كتاباته وكلماته على صحة مدعاه يقوم على مسألتين رئيسيتين، وهما:

أولاً: إن الكلام يحتاج إلى متكلم، وإن الله لا يمكنه أن يكون ذلك "المتكلم".

ثانياً: إن الكلام الذي لا يكون له متكلم من بني البشر، لا يمكن أن يكون مفهوماً "بالنسبة إلى الجميع". وإن الكلام الذي لا يكون مفهوماً للجميع (الأعم من المؤمنين وغير المؤمنين) لا يمكن أن يعتبر كلاماً أصلاً.

وفيما يلي نسعى في البداية إلى بيان المسألة الأولى واستيعابها لإقامة الاستدلال، وبيان درجة ومقدار أهميتها واعتبارها.

يذهب مجتهد شبستري - استناداً إلى ما قاله ألبرت كيلر في كتابه "فلسفة اللغة" - إلى التأكيد على أن بناء اللغة يقوم على خمسة محاور، وإن أحد تلك المحاور الخمسة هو "المتكلم". وإذا كان النبي (ص) مجرد ناقل للكلام الإلهي، لزم من ذلك أن تكون الكلمات والعبارات فاقدة لـ "المتكلم". وعلى هذا الأساس لن يتحقق خطاب أو لغة بالنسبة إلى من يخاطبه النبي. من هنا لا يمكن للفهم التقليدي للوحي أن يكون متحققاً على المستوى العملي، وأن الوحي اللغوي لا يمكن أن يكون مستنداً إلى الله سبحانه.

إن صحة هذا الاستدلال تتوقف على إثبات وجود ملازمة بين وساطة النبي وكونه

¹⁷ - المصدر أعلاه.

حاملًا للرسالة وعدم وجود المتكلم بآيات القرآن، في حين لا وجود لهذه الملازمة. فعندما ينقل شخص كلامًا عن شخص آخر، يكون ذلك الشخص الثاني في الحقيقة هو المتكلم، وأن ناقل الكلام يلعب دور مجرد الوسيط في نقل كلامه. بعبارة أخرى: في مثل هذه الموارد نواجه شخصين وفعلين قوليين، فإذا كان محتوى كلام صاحب الكلام الأصيل أمرًا، كان فعله القولي هو الأمر والطلب. والشخص الوسيط الناقل لكلامه يؤدي الفعل القولي لنقل كلامه وقوله. إذن في الرؤية التقليدية المشهورة فيما يتعلق بمسألة الوحي والنبوة – خلافاً لإصرار مجتهد شبستري – لا يكون النبي مجرد مكرفون أو قناة صوتية¹⁸ تعكس الآيات القرآنية دون إرادة منها. بل إن النبي (ص) كان يتلو آيات الوحي على الناس، ويكون في ذلك بمنزلة السفير الذي ينقل رسالة وكلمات وأقوال رئيسه وقائده إلى مخاطبيه. من الطبيعي أن ينسب المخاطبون هذا الكلام إلى ذلك القائد والرئيس، وحيث أنهم يرونه هو المتكلم فإنهم سيتخذون الموقف المناسب ومحتوى ذلك الكلام (من قبيل: الدعوة إلى السلام، أو التهديد بإشعال الحرب)، في حين أنهم سيتخذون موقفاً مغايراً فيما لو كانوا يعتبرون الناقل هو المتكلم.

من هنا يتضح أن استدلال مجتهد شبستري القائم على أن النبي لو كان مجرد رسول، فإن الآيات القرآنية ستكون فاقدة للمتكلم، وبالتالي فإنها ستكون فاقدة لـ "الدلالة التصديقية" و"المراد الجدي"¹⁹، ليس له ما يبرره. ففي مثلنا يكون للقائل الأصلي للكلام فعل قولي يتمثل بالتهديد أو الترغيب أو الدعوة إلى السلام، أما الوسيط والسفير فليديه فعل قولي يتمثل بنقل الكلام والخطاب. إن لدى القائد والرئيس إرادة جدية لإفهام مخاطبيه الرسالة التي ينقلها إليهم عبر الوسيط والسفير. إذن هناك دلالة تصديقية وإرادة جدية، رغم أنه قام بفعله القولي في التخاطب مع سفيره، ولم تكن له دعوة إلى الصلح أو

¹⁸ - لقد صرح محمد مجتهد شبستري في الكثير من المواضع أنه طبقاً للنظرة السائدة بشأن الوحي، يكون النبي مجرد ناقل للأصوات والكلمات، فهو بمنزلة الميكرفون أو الأوتار الصوتية. انظر: الصفحة الأولى من القسم الأول من: قرائت نبوي از جهان، على موقع دائرة المعارف الإسلامية.

¹⁹ - محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان (1).

التهديد من خلال المواجهة المباشرة مع مخاطبيه.

كما تقدم أن أشرنا فإن مجتهد شبستري يتمسك تارة لاستدلاله على إبطال الفهم التقليدي للوحي وإثبات أن شخص النبي (ص) هو المتكلم بالكلمات القرآنية، وليس مجرد وسيط في نقل الرسالة الإلهية، بمسألة "عدم قابلية فهم" تلك الكلمات والآيات لمن يخاطبهم النبي، وفي موارد أخرى يستدل على مسألة "عدم إمكان فهم هذه الآيات" بالنسبة إلى الجميع. وإن رأيه بشأن عدم إمكان فهم الآيات القرآنية بالنسبة إلى من يخاطبهم النبي (ص) كالآتي: "إن النبي بناء على تجربته، عندما يتقل هذه الكلمات يكون لديه متكلم واحد وهو الله أو الملك، وأما بالنسبة إلى سائر الناس الذين يخاطبهم النبي، لن يكون لهذه الكلمات متكلم. إن المخاطبين لا يمكنهم التعرف إلى ما يجول في دخيلة النبي، وهل هناك من يتكلم معه؟ ومن هو ذلك الذي يكلمه؟ فإن جميع هذه الأمور بادعاء النبي إنما هي تجربته الشخصية التي لا يمكن لغيره أن يفهمها، وهو فهم لا يسانخ فهم كلام الإنسان. في هذه الحالة إذا قرأ النبي هذه الكلمات على أسماع المخاطبين، وأراد منهم الاستماع إليها بوصفها كلمات الله، وأن يفهموا معانيها، فإنه في الحقيقة يطلب منهم أن ينسبوا إلى شخص آخر (الله) لمجرد التعبد والإيمان به شخصيا، وأن يعلموا بأن المعاني والمفاهيم المرادة من تلك الكلمات هي التي تلقاها بشكل غير طبيعي"²⁰.

في هذه العبارة نجد مزج بشكل غير مستدل بين مقولة الفهم وبين مقولة التصديق باتصال النبي (ص) بعالم الوحي والسماء والحصول على الوحي الإلهي. هذا في حين ليس هناك أي توقف وابتناء منطقي بين هذين المفهومين. ففي القصص والروايات الخيالية تكون كلمات جميع أبطال الرواية غير حقيقية – هي بأجمعها من صنع خيال الكاتب – مفهومة لنا، دون أن يكون لدينا أدنى تصديق بالوجود الواقعي لأولئك الأبطال وصدور تلك الكلمات عنهم. إن فهم الألفاظ والعبارات تابع لآلية لغوية وارتباط مفهومي بين الألفاظ والمعاني، وليس لدعوى الأشخاص – في كيفية الوصول إلى تلك العبارات وقبول

²⁰ - محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان، القسم الأول، الكلام النبوي.

وعدم قبول تلك الدعوى من قبل المخاطبين بها – أي تأثير في فهمهم لتلك العبارات. لنفترض أن شخصا ادعى بأنه يتصل بالأرواح الخبيثة والشريرة، وقام بنقل بعض الكلمات والعبارات على لسانها، فإن هذه الكلمات ستكون مفهومة للمخاطبين، رغم أن الكثير منهم لا يؤمنون ولا يصدقون بوجود هذه الأرواح الخبيثة، فضلا عن إمكانية التواصل معها والارتباط بها. وأساسا فإن الدائرة المعرفة المفهومية وإدراك مضمون الكلمات يختلف عن دائرة الوجود والأبحاث المرتبطة بالإيمان والتصديق بمضمون العبارات والادعاءات التي يقوم بها ناقل تلك العبارات، وما يتعلق بمنشأ ظهورها.

أحيانا يتمسك مجتهد شبستري بالدعوى القائلة بأن المنكرين للرسالة وغير المؤمنين بوجود الله لا يستطيعون فهم العبارات القرآنية، وبذلك يعمل على إبطال اتفاق علماء المسلمين القائلين على اعتبار القرآن كلام الله، مستدلا لذلك بأن اللغة والكلام يجب أن يكونا بحيث يفهما الجميع، وحيث أن هذه الآيات القرآنية غير مفهومة لغير المؤمنين، فإن هذا يستوجب أن نعتبر هذه الآيات صادرة عن شخص النبي، فلا يكون الله هو المتكلم بها. يسوق الاستدلال التالي لرأيه: "لا يسعنا أن نفترض أن يكون قائل هذا النص غير الإنسان، ونقول مثلا إنه هو الله، في الوقت نفسه يكون هذا النص مفهوما من قبل الجميع، سواء في ذلك المؤمن وغير المؤمن. فكيف يمكن لغير المؤمن الذي لا يعتقد بالله أن يفهم أن المتكلم بهذا النص هو الله، حتى يتمكن من فهم هذا النص. إن دعوى أن هذا النص هو من عند الله، وقد نقله إلى النبي، وأن النبي قام بنقلها إلى المخاطب بحذافيره دون دخل أو تصرف كما هو حال المكرفون أو مسجلة الصوت، يجعل النص غير مفهوم لغير المؤمن، بالنسبة إلى غير المؤمن لا يمكن لله أن يكون متكلمًا ولا النبي... فالمدعى يقوم على أن الكلام لكي يكون مفهوما لا بد أن يكون له قائل من البشر بالنسبة إلى المخاطب. فإن لم يفترض للكلام متكلم، لن يتحقق كلام بالنسبة إلى المخاطب أصلا"²¹.

يرد على هذا البيان – بالإضافة إلى الإشكال الذي أوردناه فيما سبق – أنه يواجه

²¹ – محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان (2)، كلام الله وكلام النبي، الفهم السابق على التفسير الحر للقرآن (1)، موقع دائرة المعارف الإسلامية.

النقص ذاته أيضا، فهو يفترض ضرورة أن يكون هناك متكلم من بني البشر ليكون النص مفهوما، دون أن يقوم هذا الكلام على أي دليل ومنطق. وحيث أن الرؤية التقليدية والسائدة للوحي تقول إن المتكلم فيه هو الله - والذي هو ليس من جنس البشر - وإن النبي ناقل للوحي وليس متكلمًا به؛ إذن لا يكون كلام القرآن قابلاً للفهم. ما هو دور بشرية المستعمل للغة والكلمات في قابلية فهمها؟ إن فهمنا للعبارات رهن بالربط القائم بين الألفاظ والمعاني، وعليه فإن كل كائن يستطيع أن يخلق الأصوات من خلال إرادته الاستعمالية والتفهيمية، وأن ينقل إلى مخاطبه كلمات ذات معنى، يكون قد قام بفعل قولي، وأضحى فاعلا ارتباطيا، سواء أكان ملكا أو الله أو أي كائن آخر. إن فهم النص والعبارات يتقوم بالفهم والمخاطب المطمع على أساليب اللغة، أما جنس ونوع وشخص الخالق للأصوات والكلمات فلا يلعب أي دور في مسار الفهم. وكما أشرنا في بيان الإشكال السابق فإن غير المؤمن وإن لم يكن مصدقا بالله ونبوة النبي في نقل القول وإيصال الرسالة من قبل النبي، لكنه يرى أن هذه الكلمات منسوبة إلى الله متخيلا، ويدرك أنه متكلم مفترض لهذه الكلمات، كما هو الحال بالنسبة إلى الشخصيات المتخيلة في رواية أدبية حيث تكون العبارات المذكورة في حوار دائر بين أبطال الرواية أقوالا لهذه الشخصيات المتخيلة والمنتحلة التي لا يكون لها أي وجود حقيقي خارج ذهن كاتب الرواية. وعليه فإن غير المؤمن يدرك أن كلمات القرآن طبقا لإدعاء النبي كلام الله. وهذه الكلمات مفهومة له، رغم أنه في الوقت نفسه لا يصدق بهذا الادعاء، ولا يؤمن بنبوة النبي الأكرم (ص) أصلا.

أما الدليل والشاهد التاريخي الآخر الذي يسوقه مجتهد شبستري على أن القرآن إنما هو كلام النبي فيتلخص في كون النبي (ص) مبعوثا، حيث يرى أن الانبعاث لا ينسجم مع التوسط في إبلاغ الرسالة، وقد تقدم شرح ذلك.

إن هذا الاستدلال في غاية السطحية، كما أنه يفتقر إلى الدقة الكافية. فإن مجتهد شبستري يقول: إن المكرفون لا يمكن أن يكون مبعوثا. وكأننا إذا اعتقدنا بأن القرآن كلام الله، جعلنا النبي مساويا للأوتار الصوتية أو المكرفون في نقله لكلام الله. في حين أن

البعثة بالإضافة إلى إيصال الرسالة الإلهية وتبليغها إلى الناس، تشتمل كذلك على عنصر بيان التعاليم والحقائق الإيمانية للناس، وإتمام مكارم الأخلاق، وإقامة القدوة الحسنة للبشر، وإشراف النبي على تربية نفوس المسلمين وتزكية المؤمنين أيضاً، وإن البعثة النبوية تأتي في إطار تحقيق وإقامة جميع هذه الأمور المباركة. وهناك إشارة في الكثير من الآيات والروايات إلى الأهداف المترتبة على البعثة النبوية والمهام التي يتولاها النبي، وهي لا تقتصر على مجرد تلاوة الآيات القرآنية على الناس، وإنما تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الموارد:

(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)²².

- (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)²³.

(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ)²⁴.

(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)²⁵.

كما روي عن رسول الله (ص) أنه قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

وعليه فإن جهاد النبي الذي تواصل على مدى ثلاثة وعشرين عاماً لم يكن مقتصرًا على مجرد نقل الرسالة الإلهية إلى الناس، بل كان إلى جانب ذلك يجاهد من أجل هداية الناس وتزكيتهم، وتعزيز الإيمان، وتقوية وترسيخ الأسس الإسلامية، وبسط الثقافة الإيمانية والتوحيدية، ونفي الشرك وعبادة الأوثان، وإعلاء كلمة الله. وجميع هذه الأمور التي تمثل جوهر البعثة لا تتنافى مع كون القرآن كلاماً إلهياً، بل إن تناغم وانسجام هذه

²² - الجمعة: 2.

²³ - آل عمران: 164.

²⁴ - الأنفال: 65.

²⁵ - الأحزاب: 21.

الأمر مع كونه مبعوثاً من قبل الله وكونه حاملاً لرسالته لا يبقى مجال للشك أو التردد. أما الشاهد التاريخي الثالث الذي يسوقه مجتهد شبستري فهو أن النبي لو كان مجرد وسيط وناقل للرسالة الإلهية، وإن الكلمات القرآنية قد صدرت عن طريقه، فلا معنى من اتصافه بكونه ساحراً أو كاهناً أو شاعراً؛ لأن حامل الرسالة لا يقوم بأمر من عنده، في حين أن الساحر والكاهن والشاعر إنما يتصفون بهذه الأوصاف لكونهم منشأً لصدور هذه الأفعال. والجواب عن ذلك أن جميع هذه الأوصاف إنما صدرت عن المشركين بالمناسبة بغية إنكار وجود أي ارتباط بين النبي وبين الله، ورفض أن يكون مرسلًا من قبله. فإن أولئك الذين لم يريدوا أن يؤمنوا بنبوته وكونه مرسلًا من قبل الله، ولم يتحملوا دعوته القائمة على القول بأن الآيات القرآنية كلام إلهي، لم يكن أمامهم من سبيل غير وصفه بأنه شاعر أو مجنون أو كاهن أو ساحر، وإلا فإذا كانت دعوى النبي تقوم على أن كلمات القرآن من صنعه – كما هو الشأن بالنسبة إلى أي متكلم بكلام آخر – فما هو الدافع إلى اضطرارهم في مقام الإنكار عليه إلى وصفه بأنه ساحر أو شاعر أو كاهن؟!

إن نسبة الألفاظ وبنية النص القرآني إلى رسول الله (ص) وإن كانت قولاً شاذاً ونادراً ومخالفاً لما عليه اعتقاد المسلمين قاطبة، لكن هذا القول وجد لنفسه في العصر الحديث بعض الأنصار. مثل سير سيد أحمد خان الهندي في كتابه "تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان" ترجمة محمد تقي فخر الجيلاني يرى أن تعاليم القرآن ومفاهيمه ومعانيه من الله، إلا أن قوالبه وتراكيبه اللفظية وبنية النصية فمن عند النبي، كما نسب هذا الرأي إلى شاه ولي الله دهلوي صاحب كتاب "تفهيمات إلهية".

بيد أن الذي يميز مجتهد شبستري عن هؤلاء، ويجعل كلامه أكثر شذوذاً وأشد اختلافًا، هو تأكيده وتصريحه على نسبة كل من ألفاظ القرآن ومفاهيمه إلى النبي. وكما ذكرنا في الفقرة رقم (4 - 2) فإنه يعتبر آيات القرآن تفسيراً نبوياً للكون، ويقول بأن النبي يقدم رؤيته في هذا المجال، وبطبيعة الحال هي رؤية قد أعطيت له، فليست هي من صنع مخيلته وذهنه. واضح أن هذه الرؤية تقف إلى الضد من الاعتقاد السائد بين المسلمين، وهي مخالفة صريحة لإيمان وعقيدة المؤمنين بالوحي والرسالة والنبوة، وهو

في ذلك يكون قد حاز على قصب السبق متجاوزا جميع الأفكار الشاذة الأخرى في هذا المجال.

يحق لنا أن نتساءل مستغربين: ما هو الدليل والأساس المنطقي الذي يدعو مجتهد شبستري إلى الجنوح نحو هذه الرؤية؟ فإننا لا نشاهد أي برهان أو دليل على هذا المدعى في جميع مقالاته وكلماته التي خصصها لهذا البحث، وإن المسألة الوحيدة المتصورة التي يمكن لها أن تشكل ركيزة استدلالية لهذه الرؤية بشأن مضمون الآيات القرآنية، هي ما يعتقد من أن الله لا يمكن أن يكون هو المتكلم بالوحي والآيات القرآنية، وأنه من الضروري لكي تكون هذه الآيات والكلمات القرآنية مفهومة أن تكون صادرة عن متكلم من بني البشر، أي يجب أن يكون شخص النبي هو مصدر هذه الكلمات والآيات. وهذا ما أثبتنا بطلانه وعدم صحته بوضوح.

الملاحظة الهامة الأخرى بشأن تحليله لمعرفة نوعية النص السماوي، واعتباره الآيات القرآنية مجرد تفسير، هي أنه هل يمكن في المناخ الإيماني والبيئة الدينية الفصل بين الرؤية إلى الإنسان والكون وواقعية الإنسان والكون؟ هل يمكن للإيمان العميق ببعض المسائل والقضايا المتعلقة بالله والمعاد والإنسان، أن يكتب لها التحقق على المستوى العملي بمعزل عن التصديق بواقعية المضامين الموجودة في هذه المسائل والقضايا؟ لنلقي نظرة ثانية على اللوحة التي يرسمها مجتهد شبستري على مضمون القرآن ومحتواه.

إن هذه الآيات ليست معرفية بزعمه، وإن ما جاء في هذه الآيات بشأن الله وصفاته والمعاد ومصير الإنسان وعاقبته والجنة والجحيم والملائكة والأحداث الماضية ومصير الأمم والأنبياء السابقين، لا يمثل الحقيقة ولا يحكي عما هو موجود أو غير موجود، وإنما يحكي عن مجرد رؤية النبي بشأن الكون والإنسان. إن ما أقوله هو أن الاعتقاد والإيمان بالموجودات والكائنات (الله وصفاته والمعاد والجنة والنار والأنبياء السابقين والأحداث التي جرت على الأمم الماضية) التي هي من مقولة الحقائق (facts) لا تبلور بمعزل عن الإيمان والتصديق بوجودها. لا أريد القول: إن كل من اعتقد أو آمن بشيء، كان متعلق إيمانه موجودا في عالم الخارج. وإنما الذي أرمي إليه هو أن الشخص المؤمن يكون في

المرحلة السابقة على تكوين الاعتقاد والإيمان مصدقا بوجود متعلق إيمانه²⁶. كيف يمكن أن نتصور شخصا يضع وجود أو عدم وجود المعاد والقيامة والجنة والجحيم والحياة بعد الموت بين قوسين، دون أن يصدق بالمسائل المعرفية في هذه الموارد، أو أن لا يفكر بالحقيقة الخارجية لهذا النوع من الأمور، ومع ذلك يؤمن إيمانا عميقا بمحتوى ومضمون هذه القضايا. هل يعقل أن يقول النبي - كما يصور مجتهد شبستري - لمخاطبيه الأوائل: إن ما أقوله لكم لا يعدو أن يكون مجرد رؤية (Blick) خاصة بي حول وجود الإنسان، ولا أروم من خلاله أن أقول ما هو موجود وما هو غير موجود، أو أن أضع بين أيديكم معرفة حول هذه الأمور، ومع ذلك عليكم أن تؤمنوا بما أقوله لكم من أعماق وجودكم ومن صميم قلوبكم، وأن تضحوا بما عندكم من الغالي والنفيس من أجل هذه الرؤية الخاصة بي؟! فهل يمكن اعتبار مثل هذا الأمر منطقيا ومعقولا؟

إذا تجاوزنا مناقشة أدلة مجتهد شبستري على صحة مدعاه، ربما كان الطريق المنطقي والمعقول لاختبار صحة مدعاه بشأن مضمون الآيات القرآنية، هو أن نرجع إلى الآيات

²⁶ - إن متعلق الإيمان القلبي العميق يكون تارة عبارة عن مسألة، وهي تقع موردا لتصديق العقل على المستوى النظري من خلال البرهان والشاهد والاستدلال الذي يؤدي إلى اليقين، ومن ثم يدخل في دائرة الإيمان والاعتقاد القلبي والداخلي للفرد بإرادته. وتارة يكون متعلق الإيمان عبارة عن حقيقة وجودية يقيم الفرد المؤمن معها ارتباطا حضوريا ووجوديا، وفي هذه الصورة لا يكون لمتعلق الإيمان صفة موضوعية. إلا أن الأمر المشترك في كلا نوعي الإيمان والاعتقاد القلبي والداخلي، هو أن متعلق الإيمان قد وقع - بوصفه حقيقة وأمر موجودا - موردا لتصديق الفرد المؤمن. ليس هناك من معنى لأن يكون متعلق الواقعية والوجود في النوع الثاني - الذي لا تكون فيه مسألة متعلقا للإيمان، بل مجرد حقيقة وقعت متعلقا للرابطة الوجودية - محط اهتمام وتصديق الفرد، ومع ذلك تكون هناك حماسة وشغف بتلك الرابطة الوجودية بين المؤمن وتلك الحقيقة. لهذا السبب نجد حتى النزعة الإيمانية عند كيركيغارد - الذي لا يرى ضرورة للبراهين العقلية والأدلة الآفاقية في الإيمان، بل يراها مضرّة ومخلّة ومدمرة، معتبرا حقيقة الله و متعلق الإيمان وحقيقته رابطة وجودية بين المؤمن وبين الله، ولا يعتبر متعلق الإيمان من سنخ الموضوعات - تنجح إلى التصديق بمتعلق الإيمان. فما لم يكن لدى الفرد تصديق بحقيقة، وما دام غير مؤمن بوجود تلك الحقيقة، فلن تقوم رابطة وجودية حماسية وإيمانية. لمزيد من المعلومات أنظر: أكبري، رضا، النزعة الإيمانية، بزوهشكاه علوم وفرهنگ اسلامي، ص 19 - 75، قم.

القرآنية نفسها، لنرى ما إذا كانت هذه الآيات تطلق مثل هذا الإدعاء القائل بأن القرآن كلام النبي، أو أن النبي في تلاوته لآيات القرآن كان مجرد مستعرض لوجهة نظره الشخصية، أم أنها ترفض هذا الادعاء رفضاً قاطعاً. وعليه فإننا سنكتفي هنا بذكر بعض الآيات القرآنية رعاية للاختصار:

1 - (وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتْتَحِدًا)²⁷.

2 - (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ × نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ)²⁸.

3 - (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا)²⁹.

4 - (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ × وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ × وَلَا بَقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ × تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ × وَكَوْنُ تَقْوَلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ × لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ × ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ)³⁰.

إن هذه الآيات التي هي نموذج يسير من آيات كثيرة تتحدث بشأن القرآن ونسبته إلى الله، وإنزاله من عند الله على النبي، مما يثبت مدى مخالفة مدعيات مجتهد شبستري للدلالات الصريحة والواضحة لهذه الآيات. ومن باب المثال نشير فيما يلي إلى موارد لهذه المخالفات على النحو الآتي:

أ - إن هذه الآيات وغيرها من الآيات المماثلة تثبت بوضوح أن الوحي أمر قد تم إنزاله على رسول الله، وإن النبي كان مأموراً بتلاوته على الأمة. في حين يذهب مجتهد شبستري إلى القول بأن الوحي ليس أمراً أو قرآناً نزل على النبي، وإنما هو إيجاد القدرة

²⁷ - الكهف: 27.

²⁸ - يوسف: 2 - 3.

²⁹ - الإسراء: 106.

³⁰ - الحاقة: 40 - 46.

في النبي على إظهار وخلق هذه الآيات القرآنية، بمعنى أن الوحي يعني انبعاث وإقذار النبي وتمكينه من إيجاد وإصدار هذه الآيات القرآنية³¹، لا أن يكون هذا القرآن بنفسه وحيا منزلا من عند الله.

ب - إن القرآن من حيث اللفظ والمعنى والمضمون العربي منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، وأنه هو الذي أنزل الآيات العربية القرآنية على النبي. في حين يذهب مجتهد شبستري إلى القول بأن ألفاظ القرآن ومعانيه منسوبة إلى النبي وأنها صادرة عنه، وأنه هو المتكلم بالآيات والعبارات القرآنية.

ج - طبقا لهذا النوع من الآيات يكون النبي الأكرم حامل رسالة، وأنه مأمور بتلاوة القرآن، وليس مصدرا لها أو متكلمها بها. إلا ان مجتهد شبستري يميل - خلافا لصريح هذا النوع من الآيات القرآنية - إلى الإصرار على استحالة أن يكون الله هو المتكلم بهذه الآيات، أو أن يكون النبي ناقلا ومبلغا لهذا الكلام الإلهي إلى الناس؛ لأن اللغة وفهمها إنما تتحقق فيما إذا كان هناك متكلم من بني البشر.

د - طبقا لمؤدى هذه الآيات والآيات الكثيرة المشابهة لها، وهكذا الروايات المأثورة عن النبي الأكرم (ص)، (من قبيل حديث الثقلين الذي تم التصريح فيه بأن القرآن "كتاب الله")، يثبت أن القرآن هو كلام الله. في حين يدعي مجتهد شبستري أن النبي لم تصدر عنه مثل هذه الدعوى!

يبدو أن مجتهد شبستري ليس غافلا عن معارضة ومخالفة هذا النوع من الآيات مع تحليله ورأيه، غير أن ردة فعله على هذا النوع من الاستشهادات القرآنية في إبطال مختاره ملفت للنظر، ومثير للدهشة. فهو في مقابل الاستدلال القائل بأن بعض آيات القرآن يدل على أن الله هو المتكلم بالآيات، وأنه أنزلها على النبي، وأن الله يخاطب المؤمنين مباشرة، يقول: "إن حل هذه المشكلة يبدو بسيطا، فإن طريق الحل هو أن ندخل - بعد الاقتناع بأن للمصحف متكلم من بني البشر، وهو "النبي" - في دائرة العلوم الأدبية وفي المعاني

31 - محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان (1)، القسم الأول، الكلام النبوي.

والبيان والبديع. وقد ثبت في هذه العلوم أنه لا يمكن من خلال الأساليب والأنواع الأدبية المستعملة في النص، التمييز بين من هو المتكلم ومن هو المخاطب في واقع الأمر. فهل المتكلم والمخاطب في عالم الخارج شخص واحد أم شخصان؟ إن الشخص الواحد يمكن أن يكون في النص متكلماً ومخاطباً، فيمكنه أن يتكلم بصيغة المتكلم (الشخص الأول)، أو بصيغة المخاطب (الشخص الثاني)، أو بصيغة الغائب (الشخص الثالث). هناك في النصوص الدينية والأدبية أساليب غريبة في التفنن والتلاعب بالألفاظ... فلماذا لا يمكن للنبي الذي امتلأ وجوده بكلام الله (الرسالة) أن يتكلم بشكل يوحي بأن الله هو المتكلم، وأن يخاطب ويعاتب بشكل وكأن الله هو المخاطب أو المعاتب؟... ليس النبي فيلسوفاً ليتحدث باستمرار. فإذا كان النبي ممسوساً بكلام الله، فإن كلامه سوف يكون هو الآخر ممسوساً ومضطرباً أيضاً. وسيتخذ النبي عندها موقفاً وجودياً مغايراً و متموجاً وعاصفاً بالكامل³². إن اللوحة التي ترسمها هذه الكلمات عن شخصية الرسول (ص) – للأسف الشديد – تذكرنا بما كان يقوله المعاندون في الصدر الأول من الإسلام عن الشخصية الملكية والمحبة لرسول الله. يعمد مجتهد شبستري إلى تصوير النبي في هيئة الإنسان المضطرب والخارج عن الاعتدال والاتزان، وأنه بسبب الانبعاث يتفوه بكلمات مضطربة، وييدي في الكثير من الحالات شخصية عاصفة غير ثابتة ومستقرة، وأنه لذلك يتفنن في التلاعب بالألفاظ، فيتكلم بأمور لا صلة لها بالواقع، يوحي فيها بأنه يتصل بالملائكة، وأن ملك الوحي ينزل عليه بالآيات، وأنه مأمور من قبل الله بتلاوة هذه الآيات على الناس، هذا في حين أن الواقع في جميع هذه الموارد على خلاف ذلك، فهو المتكلم بهذه الآيات، وهو خالقها، وإن انشغاله بالفنون البلاغية والأساليب الأدبية هو الذي أدى به إلى التفوه بمثل هذه الكلمات. ألا يدرك مجتهد شبستري أن هذا النوع من الكلام والصفات غير اللائقة التي يصف بها شخصية النبي والقرآن الكريم تقوض أساس الإيمان وتعمل على اجتثاث مفهوم الوحي والرسالة؟ فما هي هذه الصناعة الأدبية والبلاغية التي

³² - محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي از جهان (2)، كلام الله وكلام الإنسان، الفرضيات السابقة على تفسير القرآن، موقع دائرة المعارف الإسلامية.

شغلت الأجيال المتلاحقة – عبر التاريخ الإسلامي – من المفكرين والعلماء المختصين في العلوم الإسلامية والأدباء البارزين المختصين بأساليب الكلام من أساطين الأدب العربي الذين أجمعوا على خلاف ما فهمه مجتهد شبستري، وقالوا بأن هذه الآيات القرآنية تثبت ارتباط النبي بأسباب السماء وأنه مأمور بإبلاغ الرسالة وتلاوة القرآن على الناس، وبقي واقع الأمر مغيباً على طول التاريخ حتى قيضه الله ليكشف القناع عن المستور وهذا السر التاريخي المصون، ليقول بأن جميع هذه التصريحات والدلالات الواضحة واللاحبة ما هي إلا اضطرابات وتخيلات وأوهام واستغراق في الفنون الأدبية والأساليب البلاغية، وأنه من خلال هذا الاكتشاف الفذ أذهل الجميع وجعلهم في حيرة من أمرهم!

إن هذا النوع من الرؤية والتحليل للآيات القرآنية يغلق الباب دون أي نوع من أنواع الاستشهاد والاستدلال بالآيات القرآنية في أي موضوع علمي أو معرفي، فإن الآيات القرآنية إذا كانت عبارة عن كلام مضطرب وناشئ عن الحماسة المفرطة من شخص أسكرته البعثة والانبعاث، وأنها من جهة أخرى لا تحتوي على أي صبغة معرفية، إنما صدرت بداعي إرجاع جميع الأمور إلى الله، وانها مجرد تفسير من قبل النبي لرؤيته عن الوجود والكون، دون أن تكون قد صدرت عنه بداعي البيان والإخبار عما هو موجود أو غير موجود في عالم الواقع، لن يعود هذا الكتاب مصدراً صالحاً كمرجعية في أي حقل من حقول المعارف الإسلامية، لا في بيان العقائد، ولا في استنباط الأحكام الشرعية؛ لأن مجتهد شبستري يصرح بأن الأحكام والشريعة المطروحة في القرآن ما هي إلى ردود فعل انفعالية تجاه الخلفية التاريخية لعصر البعثة. فقد كان الوثنيون والمشركون قد سئوا لأنفسهم في الجاهلية قواعد وقوانين وأحكاماً عبادية تنظم علاقتهم بالأوثان والأصنام. فعمد النبي إلى تحويل بوصلة جميع هذه الأحكام والقوانين والشرائع الجاهلية إلى الله، وأضفى عليها مسحة توحيدية دون أن تكون هذه الأحكام تشريعاً من الله. واضح أن هذا النوع من الرؤية إلى النص السماوي تسلبه الصفة المعرفية، وتنكر كونه مصدراً صالحاً لتنظيم الحياة الفردية والاجتماعية.

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين كتاب في التساؤل¹

إسماعيل شاكر الرفاعي²

يشير هذا الكتاب تساؤلات أكثر مما يمنح قارئه مهدئات ومسكنات و يقينيات. هذا كتاب في التساؤل. فإذا ما حاول الكاتب أن يصل الى يقين ما، يشير تساؤل القارئ حول هذا اليقين، لكأن المؤلف لا يريد للقارئ أن ينهي رحلته بإجابات حاسمة و يقينيات. هذا على الأقل الإحساس الذي راودني وأنا أقرأ الكتاب.

يأخذك الكاتب معه في رحلة حفريات فكرية لمنطقة جغرافية تمتد من الهند الى مصر الى إيران الى النجف العراقية، للدرجة التي تقنكك بخطل الرأي السائد لدى البعض من مؤرخي الفلسفة ومنهم عرب، بأن التفكير الفلسفي غربي الوجه واليد واللسان. فهذه المنطقة التي كان اليونانيون قد شملوها بتوصيف البرابرة، قد منحت للكون وللحياة ولدور الإنسان في الحياة "معنى"، في ما اجترحته من منجزات حضارية مبكرة على يد السومريين والفرعنة والهنود والصينيين، سابقة على التفكير اليوناني بآلاف السنين. ذلك أن بناء الحضارات يقوم على هدف، ولا تولد الأهداف الحضارية الا جواباً على تساؤلات، كان السؤال الديني في القلب منها. لم يشهق بناء الزقورات في بلاد سومر، ولا الإهرامات في بلاد الفرعنة، ولا قصور الملوك – الكهنة، ولا مشاريع الري الا انطلاقاً من أداء واجب ديني. اذ كان الدين هو المرجعية لدويلات المدن التي قامت في هذه المناطق الجغرافية، وهو الهادي والمرشد في أحكامه ورؤاه الكونية لتلك التنظيمات التي سُميت "دويلات /

¹ -مراجعة نقدية لكتاب: د. عبد الجبار الرفاعي. إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. بغداد: مركز دراسات فلسفة

الدين، ط 2، 2013، 415ص.

² - كاتب عراقي.

مدن". ولذا فإن تعريف الكاتب للإنسان بأنه "كائن ديني" يتضمن التعريفات السابقة له في الفلسفة اليونانية: "كحيوان ناطق، أو سياسي، مع التنبه الى ان هذا التعريف يأخذ معناه من ثنائية: الأحرار - العبيد، كروية مركزية في تنظيم الشأن العام في دويلات المدن اليونانية. أو كما جاء تعريفه لاحقاً كصانع أدوات، أو هو الكائن المسكون بالبحث عن معنى الوجود..الخ، ويتجاوزها الى معنى المعنى التي تشف عنها داخل كل ديانة معادلة العلاقة بين السماء "الإله أو القوة المنظمة للكون" والأرض "المتلقية لما تلقي به القوة السماوية من أوامر"، التي يحولها الإنسان الى علاقة عشق وهيام فيحاول التماهي بتلك القوة السماوية، وفي هذه المحاولة يتفجر لديه وأمامه المعنى، حسب تعبير الدكتور الرفاعي: [الذي يتداخل فيه الجمال بالجلال] فالتواصل مع السماء، مع عالم الغيب عبر طقوس محددة يؤدي الى التسامي والتجرد [من دنيا المحسوس الى الشهود والكشف الملكوتي، وارتواء ظمأهم الانطولوجي للمعنى، في عالم تفتقر فيه حياتنا لما يخلع عليها معنى .. ص 62]. تمر هذه الطقوس بأسفار أربعة [يرحل السالك فيها من العالم السفلي الى العالم العلوي، فيسافر في قوس الصعود من عالم المادة، لتنتهي رحلته الى الحق تعالى ... وهكذا حتى يصل الى غايته التي هي منتهى كل غاية، وهو الحق سبحانه، ص 64]، وأنذ تتم [عودة الانسان الى وظيفته الكامنة في خلقه باستسلامه وعبوديته للحق، ص 63].

مع الدين تكوّن للإنسان ضمير اخلاقي، وبدأ يقيس الأمور بمقياس العدالة، من مقولاتها الأولى التي تمحورت حول المعاملة بالمثل، الى مقولاتها العريضة التي تجاوزت بها منظور جماعة ثقافية أو عرقية واحدة في بقعة جغرافية محددة. الدين هنا، أو بالأحرى هذه الطريقة من ممارسته التي يعود الإنسان من خلالها، كما يقول: الى [وظيفته الكامنة في خلقه]، والمتمثلة [باستسلامه وعبادته للخالق]، تمنح للإنسان الطمأنينة التي هو بحاجة اليها، في عالم شاسع لا متناهي يمور بمختلف الظواهر، التي تسبب لنا هزات روحية ونفسية. فالحلول أو الإتحاد بالحق، يمنحنا القوة التي تحيل تلك الظواهر البعيدة، التي يخيفنا غيابها عن حواسنا، ويقلقنا التفكير بعدم قدرتنا على تصور كينونتها أو تصور قوانين حركتها، تحيلها قوتنا الجديدة الناتجة عن إتحادنا بالقوة السماوية العظمى الى حضور

دائم في حواسنا، لكننا نتلبسنا قوة السيطرة عليها، فيصبح وجودها ضرورياً لوجودنا، فنطمئن الى ان كل شئ في الوجود: من التشريعات الأرضية، التي ألزمتنا قوة السماء بالتقيد بها، الى النواميس التي وضعها الحق لكونه، هي تشريعاتنا ونواميسنا، وهي حالة خاصة يصل اليها المرید حين يصل [حالة السكر]، بعد ان [توهج أرواحهم وتشتعل أحاسيسهم، ص 65]، وهكذا ترتفع الحجب عن عين الرائي الذي هو الإنسان المتشوف الى الأعالي.....[ذلك ان حياة مفرغة من أية مشاعر دينية أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للإنسان ولا تصبو للمتعالى، ولا تتوق للمتناهي، ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه، أو تصور ما لا يمكن تصوره، ان مثل هذه الحياة لا تتسع لها أرضنا... ص 274].

من أجل إزاحة ما تراكم - عبر القرون - على جوهر الدين من ركام، يحاول الكاتب أن يعاين ويدرس ويفكك الطرق التي قام بها فقهاء وعلماء كلام وفلاسفة اسلاميين سبقوه في هذا المسعى، عبر القرنين التاسع عشر والعشرين. عليّ أن أشير هنا الى ان ذلك المسعى الذي يدخل في باب " الإصلاح " لم يكن مدفوعاً بعوامل ذاتية داخلية أو جبت إصلاح المنظومة الفكرية السائدة، أي زاوية نظر تفكير الإنسان المسلم في مواجهة التحديات، وانما كانت نوعاً من الاستجابة للتحدي الذي بدأ الغرب يشكله، بحيث أيقن البعض من المفكرين الاسلاميين بأن " الإصلاح " أصبح ضرورة حياتية، من دونه لا مجال لرد التحدي الذي بدأ الغرب يفرضه على الدول الإسلامية: احتلالاً وإعادة تنظيم بالقوة لمؤسساتها، ونهباً لثرواتها، مصحوباً بزواوية نظر جديدة الى الكون والحياة، والى دور الإنسان في الحياة. كان تحدياً شرساً وشاملاً لكل جوانب الحياة: الإقتصادية والتنظيمية والثقافية. فكل هذه المحاولات التي يعالجها الكاتب جاءت رداً على تحدي الخارج، ولم تكن نتيجة لتطور داخلي ذاتي. وقد لا أعالي اذا قلت بأن تفاوت آراء المصلحين الإسلاميين كان وما يزال نتيجة من نتائج تفاوت اطلاعهم على المناهج الغربية وتأثرهم بها. المحاولة مستمرة ما استمرت الحضارة الصناعية الرأسمالية تنتج من داخلها مناهج جديدة في دراسة الظواهر الاجتماعية ومنها الظاهرة الدينية، بحيث استمر المنهج

الأوروبي انطلاقاً من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة يراكم إنجازاته، في عملية نقد متواصلة للذات، حتى وهي ترتقي سلم الحداثة، فيما أنتج المنهج النقدي لدينا إنبعثاً أصولياً جارفاً .

يقدم أحد محاورى الدكتور عبد الجبار الرفاعي بطاقة تعريف له مشيراً فيها الى أنه: [الباحث والمفكر والعلامة، الذي تبنى تحديث اللاهوت – علم الكلام – في كتاباته التنويرية، ص 22]. في رؤيته التحديثية هذه لا ينطلق الشيخ / الدكتور من اسقاط معان ودلالات مفاهيم ومصطلحات حديثة على المفاهيم الإسلامية الموروثة، كما فعل البعض من " المصلحين " بوعي أو بدونه، لمصادرة منجزات وإبداعات الأمم الأخرى بإرجاعها الى " الأصول " التي وضعها السلف. نجد مثلاً صارخاً على هذه المصادرة في القول الشهير الذي أطلقه محمد عبده في زيارته لأوروبا: " وجدتُ اسلاماً " – أي وجد أصول الإسلام، التي قررها علم الكلام والفقهاء للحياة منذ تاريخ صياغتها الى يوم القيامة – " ولم أجد مسلمين. لكأن أوروبا وهي تدرج حثيثاً نحو استكمال ملامح حداثتها بنقد نفسها " تاريخها وموروثها " بحرية، تستوحي أصولنا التي تفتقد للجانب الأهم من أسباب انطلاقتها وهي " الحرية ". وكأن أوروبا وهي تبني دولة جديدة في التاريخ، تنطلق من محاكاة مؤسسات الدولة الإسلامية في التاريخ " الاموية ، العباسية ، الفاطمية .. الخ " ، التي كان يجلس على قمة هرمها خليفة لا يُسأل عما يقرر، كونه ظل الله في الأرض، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا، وهي تغادر القرن التاسع عشر " وقت زيارة الشيخ محمد عبده لها " تغادر ذلك الالهاب القديم من الدول، في انعطافة تاريخية انتقلت فيها سيادة الدولة من: العاهل الى الشعب. وانتقل فيه المجتمع من: الرعية الى المواطنة.

ينتقد الشيخ الدكتور هذه الرؤية الإسقاطية في الفصل المعنون " اختزال الدين في الايدولوجيا، ص 77 " ، مثلما ينتقد الإنطلاق من موروث طائفة واحدة في اعادة قراءة التراث الإسلامي، وإهمال تراث الطوائف الإسلامية الأخرى، كما فعل محمد عبده ورشيد رضا في قراءتهم للموروث وللتاريخ الإسلامي، انطلاقاً من الغزالي والاشعرية وابن تيمية " راجع: فصل 9 من الكتاب، ص 201 " . انما توجهه الى نقد المشترك العام

الذي استقت منه كل الفرق الإسلامية أصولها، وهو علم الكلام " راجع فصل 8 من الكتاب: المرجعيات الكلامية للفقهاء، ص 181 ". ذلك لأنّ [المقولات الكلامية واصلت حضورها في التفكير الفقهي، وترسخت بالتدريج كمرجعيات يصدر عنها هذا التفكير، من خلال استعارة وتشكيل قواعد إستنباط الأحكام الشرعية في ضوءها، ص 185]. الفقه هو التشريع ، والمؤسسة التشريعية في الدولة الحديثة مستقلة بذاتها عن أي سلطة خارجية: " سلطة أصول، أو سلطة فقيه، أو تسلط حزب أو زعيم، أو فكرة قومية "، وهذا هو بحد ذاته المأزق التاريخي الذي يواجه الفقه الاسلامي، في عالم اصبحت فيه الحرية، المتفلتة على الاصول، مرجعية للدولة الحديثة، فأدى ذلك الى [ترهل الفقه، وأن تستبد به مشكلات مزمنة .. وتكدس أدواته وأساليبه المتوارثة في الاستنباط]. وحتى محاولة الشاطبي في إحياء مقاصد الشريعة توقفت، مثلما توقفت محاولة تلميذه النابه في عصرنا الحديث الشيخ محمد الطاهر بن عاشور [عند حدود التغيير الشكلي في أسلوب الممارسة التشريعية، ص 189]. يرصد الشيخ الدكتور هذا المأزق حين يقول: [إشكالية الفقه مندرجة في اشكالية التراث بأسره ، من هنا ينبغي أن يعاد النظر في نسيج المعارف الموروثة المولدة للفقه، وذلك بغربلتها لمعرفة مدى الإستجابة للوفاء بالمتطلبات التشريعية لكل زمان ومكان، ص 190].

يمثل الفقه والأصول، التي ينطلق منها في اللحظة التاريخية التي نعيش، إشكاليتنا الكبرى في عالم صنعت منه حضارة التصنيع القائمة عالماً متشابكاً، لم تعد فيه قوة التمسك بالأصول دلالة على قوة الهوية، بل دلالة على تهرب واضح من ضرورة المشاركة في إنتاجها المادي والفكري، اذ ان قوة هوية أمة ما تدرج تحت التمسك " بأصول " هذه الحضارة، التي يدخل الإبداع والابتكار في ميادين التشريع والمؤسسات، والإنتاجين المادي والفكري - الروحي، ومن ثم منافسة الأمم الأخرى بها، بنداً اساسياً من بنود أصولها. ان البلدان التي نعترف في اديياتنا بأنها متطورة " أي التي انتجت خبرتها الحياتية معايير عالمية في ميادين الإنتاج وإدارة الشأن العام"، حلت هذا المأزق بمبادرة تاريخية من مجتمعاتها، حققت فيها النسبة الضرورية المطلوبة من الإنقطاع عن "أصولها"، وإبداع

أصول جديدة، في عملية تكيف ومزج خلاقة بين القديم والجديد، وكلما كيفت هذه الأمم أصولها القديمة لتتلاءم مع أصول ومعايير الحضارة الحديثة، كلما كان الإنسجام بينها وبين باقي الأمم عالياً، وتقلصت مساحات العداء والأزمات والحروب.

كل أزمات حياتنا في مختلف جوانبها نتيجة من نتائج عدم قدرة طلائعنا الفكرية على حل هذه المعادلة التاريخية. وحتى لو توصل البعض من هذه الطلائع الى حلول صحيحة، فإن تخلف الأحزاب السياسية المعبر عنه في عجزها القاتل عن تحويل هذه الحلول الى مقولات سياسية تتسيد الأفق السياسي العام وتتحول الى قوة مادية مؤثرة وموجهة للسياسات والقرارات، نتيجة غياب المبدأ الديمقراطي الناظم لعلاقاتها الداخلية، يحول هذه الحلول الناجعة الى مقولات ميتة خالية من الروح والإشعاع فيطويها النسيان.

يرى الشيخ الدكتور الرفاعي بأن الحل يتوقف على مدى تسليحنا بنظرة تاريخية تنظر الى القواعد الأصولية على انها معرفة [أنتجتها سياقات تاريخية وثقافية ودينية محددة، وانها لا تتوافر على إمكانات استثنائية تتعالى بها على الواقع المنتجة في داخله، ص 190]. هذه النظرة التاريخية تتطلب تغييراً في زاوية النظر يصبح فيها الدين [ظاهرة تخضع لما تخضع له أية ظاهرة من حيث إمكان فهمها وتحليلها ومعرفة آليات إشتغالها، ص 190]، وحين يصبح الدين ظاهرة خاضعة للتحليل والمعاناة، يتحول في الوعي الإنساني من كونه زاوية نظر، يتم في ضوئها التفسير الشامل للأشياء والكون والعالم الى ظاهرة خاضعة للتفسير. يفرض هذا التغير في زاوية النظر الى الدين: "تطور العلوم الطبيعية والإنسانية، ذلك لأن فهم الشريعة ليس مستقلاً عن فهم الطبيعة، فالعلوم الجديدة لا تترك معارفنا السابقة على حالها وإنما تتصرف في مضمونها. ويفرضه منطق المعرفة الدينية التي هي مزيج من الآراء الظنية واليقينية، والصواب والخطأ، ص 191". ويفرضه ضرورة التفرقة بين الدين وبين الخطاب الديني، اذ ان فهم البشر للدين لا يمكن تجريده عن بصمة العصر الذي انبثق فيه، وهو منخرط في تاريخ اصحابه، وليس حقائق أو جواهر مثالية متسامية على الواقع. يفسر الشيخ الدكتور أبدية الأحكام وعمومها لكافة الأزمان والأحوال، التي تشير اليها مفردة الأصول الى: "ان بنية الفقيه الذهنية مشبعة بمجموعة مسلمات تتضمن

مقولات كلامية تؤطر فهمه للأنسان وطبيعة علاقته باللّه والوحي والنبوة وختم النبوة والأحكام الشرعية، تشكل خلفيات تتحكم بالفقيه حينما يمارس عملية الإستنباط أكثر مما تتحكم به النصوص المتاحة وان حضرت الفاظها". ولهذا يتفق الدكتور مع محمد إقبال الذي يرى استحالة [بقاء الوجود معتمداً الى الأبد على مقود يقاد منه، وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو . ص 195].

المنهج والإستراتيجية في الإنقاذ:

عنوان الكتاب يفيض بمحتواه: ثمة أصل من أصول الدين "ونقل هنا الإسلام"، أسقطته عن باقي الأصول القراءات والتأويلات المتعددة للدين الى أن تم نسيانه. واستراتيجية شيخنا الدكتور الرفاعي تتمثل بأنقاذ هذا الأصل المغيّب عن عمد، وذلك بإعادة قراءة لهذه القراءات المتعددة للدين: انطلاقاً من مبدأ المطابقة بين الدين وبين نزوعه الإنساني. فكما حتمت العصور والحقب التي مر بها المسلمون هذه القراءات المتعددة، يفرض واقع عصرنا إعادة الحياة لثابت المطابقة بين الدين وبين جوهره المتمثل بنزعه الإنسانية. هذا هو جديد الكتاب ، وهذه هي إضافته المنهجية. وبما ان المناهج خطوات ملزمة، فإن شرط المطابقة هو الشرط الأول الذي يسبق أي شرط في منهجية شيخنا المفكر لقراءة الدين. ستشكل هذه الإضافة كما أرى، عقبة كأداء أمام كل محاولة تريد - في قراءتها - توظيف الدين لهذه الغاية أو تلك. تفرض هذه المطابقة النظر الى الدين: كينونة غير مادية، عصية على التشكل، وغير خاضعة لعوامل الكون والفساد. الدين في رؤية الشيخ أكبر من حدوده التي يتخيلها معتنقوه، وقد لا أغالي اذا قلت بأن الدين في هذه الرؤية أوسع من الحياة نفسها، وأعمق في ذاته من تساؤلات البشر فيها. ومفكرنا لا يقصد هنا ديانة بعينها بل الدين بإطلاق.

صحيح ان فصول الكتاب، تحدثنا عن محاولات سابقة لفقهاء وعلماء كلام ومفكرين إسلاميين، الا أننا نستطيع أن نستشف هذا الهم، هم تحرير الدين لا ديانة بعينها: من مأسسته، من قوننته، من تحويله الى شعار سياسي، وبالأحرى من تثيته في زمان ومكان وربطه بوعي بشر ذلك الزمكان. يقول الشيخ المفكر عن الكتاب: [إن من يطالع صفحاته

يجد أن صميم رسالته الإحتجاج على كل هذا الواقع المأساوي للدين، ونقد كل هذا الزيف المهول الذي يوضع على إسمه ص [7]، فهذا الزيف أدى الى [تلويث المجال الإجتماعي العام .. وتفشي أنماط همجية متوحشة من العنف الديني ص 8]. لا يعبأ الشيخ المفكر بما يقال عن هذا المنهج الذي أخذ نفسه به، والذي قد يراه البعض في محاولته هذه أشبه بالحالم [يحلم بعالم رومانسي مثالي لا صلة له بمجتمعات اليوم ص 8]. هل حقاً ان هذا المنهج الجديد في قراءة الدين لا يمكن أن يكون أكثر من حلم رومانسي؟ اذاً في أي باب نضع هذه الرؤيا: [هذا الكتاب لا يدافع عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة ص 8]؟ أنضعها في باب الرومانسية أم في باب المعاينة الدقيقة للواقع المعيش، واستشراف ميوله واتجاهاته التي يمكن التنبؤ بها نتيجة التشابه في تكرار الأحداث ذاتها في أكثر من بلد عربي، خاصة بعد نجاح الإسلاميين في الوصول الى السلطة بعد أحداث الربيع العربي؟

يربط الشيخ فشل الإسلاميين في إدارة السلطة انطلاقاً من منظومتهم الفكرية التي تتسبب بعجزهم وقصورهم: [في إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة .. ص 8]. وهنا أرى انه من الضروري توضيح هذه الرؤية التاريخية، انطلاقاً من سياق منهج الشيخ نفسه في الكتاب بالقول: لم يكن قرار إعادة قراءة الموروث التي تبناها فقهاء وعلماء كلام ومفكرين اسلاميين التي أشبعها فصول الكتاب تفكيكاً، قد جاء نتيجة لتطور وعي ذاتي أملى عليهم اتخاذ قرار إعادة قراءة الموروث لإصلاح الحال. لم يشكل ركود الحياة الإجتماعية والإقتصادية، ولا استمرار الإستبداد السياسي دافعاً الى التساؤل وإعادة النظر في المؤسسات السياسية والإجتماعية والتعليمية، أو في ما تتعكز عليه هذه المؤسسات من مفاهيم. كان كل شئ بالنسبة اليهم مريح، كانوا على قناعة عميقة من أن منظومتهم الفكرية متطابقة تطابقاً تاماً مع سنن الكون والحياة، وهي منظومة ذات أصول مقدسة مكنتهم - دون غيرهم من الطوائف الأخرى - من حيازة التأويل الصحيح للمقدس، وهذه الحيازة لوحدها ستسورهم بسور سحري يدفع عنهم شرور الداخل والخارج معا. وهذه قناعة يشاركهم فيها أفراد مجتمعاتهم، الذين قرّ في وعيهم بأن النظام الإجتماعي كله نظام

خالد وأبدي، مثله مثل نظام الطبيعة، وانه ليس من مسؤوليتهم التساؤل حوله، ولذا كانت نظرتهم اليه نظرتهم الى شئ منفصل لا ينتمي اليهم، وبالتالي ليست من مهمتهم في الحياة تغييره.

يصح أن نقول اننا امام مشهد ثقافي لم يستطع التخلص من قبضته كل من تسلل الى السلطة، عبر الانقلابات، وهو يرطن بجملة من المصلحات الجديدة، أو ادعى أنه سليل هذا الأفق الثقافي وجاء للدفاع عن أصوله وهويته، كما يدعي الإسلاميون، الذين وصلوا السلطة عبر آلية سياسية لا يؤمنون بها. هؤلاء جميعاً في تفكير شيخنا [يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها الحديثة ص 9]. هذا الربط الصحيح بين المنظومات الفكرية، وبين نوع الحضارات التي أنتجتها، هو الذي دفع شيخنا المفكر الى القول الذي استشهدنا به أعلاه: من ان الفشل سيواجه الإسلاميين في إدارة السلطة، بسبب عدم معرفتهم بالجذور التاريخية والبنى العميقة للدولة الحديثة. اذ ليس من المعقول إدارة دولة حديثة تقوم على أساس مفهوم المواطنة، الذي لا يفرق بين المواطنين على أساس الدين والطائفة، بمنظومة فكرية تقوم على أساس الولاء، وما يقود اليه من البراءة من كل مواطن لا يوالي منهج الحكم الديني أو الطائفي. ردة فعل "رجال الدين" في كل مرة يتعرضون فيها لغزو الخارج تنحو منحى العودة الى التشدد في التمسك بالأصول. من الحروب الصليبية الى وقتنا الحاضر، لم يشكل ركود الحياة الإجتماعية والثقافية، ولا إستبدادية المؤسسات والنظم السياسية المستمرة عبر قرون دافعاً للصفوة القيام بمغامرة إعادة النظر بما هم عليه من قناعات أو من مؤسسات. ولا تشذ عن ذلك ما يناقشه الشيخ من قراءات تزامنت مع مرحلة الإستعمار، اذ جاءت هذه القراءات على خلفية إحتلال جيوش غير إسلامية لأراضي المسلمين، وقيامها بإعادة ترتيب شأنهم العام، وفق زاوية نظر واضحة في توجهها الدنيوي، من غير أن يقووا على منعها. فدفعهم ذلك الى إعادة قراءة الموروث، ولأنهم قرأوه بغياب كامل، وبإهمال متعمد لشرط المطابقة بين الدين وبين نزعته الإنسانية، قادتهم قراءاتهم الى التشدد مجدداً، والى تأجيج حماسة التشبث بالموروث، كما لو ان سبب هزيمتنا التاريخية مرده الى تخلينا عن أصول ديانتنا.

وأصبحت فكرة ابتعادنا عن أصول ديننا - التي لا سند تاريخي لها - هي الفكرة المضمرة في كل محاولات إعادة القراءة للموروث الإسلامي، وقد ساعد الإلحاح عليها على تعميمها شعبياً، وأصبحت واحدة من الأفكار الأساسية التي تتحكم برؤية الفرد المسلم وبطريقة فلسفته لوجوده. إذ إن هذه الفكرة تلقي ضمناً بمسؤولية ما نحن عليه من ضعف وتخلف على الخارج. وهي وإن برأت الذات وأراحتها من عقدة تأنيب الضمير، إلا أنها لا تكتفي بذلك، بل تحث الفرد المسلم على الأخذ بالثأر وانتهاز فرصة الإجهاز عليه. هذه هي الإشكالية الكبرى التي نعيشها في القرن الواحد والعشرين، والتي تسببت لنا بعلاقة ملتبسة مع مجتمعاتنا، وبأزمة دائمة لنا مع الخارج. فاتهمنا مجتمعاتنا رغم تدينها الشديد بالجاهلية، وأدخلنا كل ما هو عصري وحديث في دائرة الريبة والشك.

هذه هي الخلفية التي دفعت بمفكرنا الشيخ الرفاعي إلى أن يكرس جهده في محاولة الوقوف فكرياً ضد هذا النوع من التأويل السلفي والأصولي، الذي لا يدخل أفق العصر الذي يعيش فيه في أفقه الفكري، وهو يقوم بعملية القياس والاستنباط. فينتج عن هذا المنهج في استخراج الأحكام تناقضاً مع عصرنا الذي لم تعد فيه عزلة الديانات بأصول وهويات عن بعضها بالممكنة عملياً. بهذا المعنى يشترط شيخنا إيجاد الحل لهذه الإشكالية [عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي]، وأن يتم التكييف خلال هذا العبور [لتفسير لا يختزل الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله المعنوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين ايدلوجية سياسية صراعية، ايدلوجيا تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.

هذه هي اشتراطات العصر الذي نعيشه، فأما أن يقدم كل دين، وكل ثقافة جوانبه الإنسانية التي تنسجم مع مقولة العصر الأساسية، أي مفهوم المواطنة: الذي لا يفرق بين الناس على أساس العرق أو الدين أو اللون أو الجنس، أو نذل نلح على حيازتنا للمقدس وللتأويل الصحيح للدين. وهو ما يقود إلى الفكرة الأقوامية - فكرة اننا شعب الله المختار، فنسقط في الشوفينية. -

يمكن النظر إلى ان مقولة "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين" على أنه الإستراتيجية

بعيدة الهدف التي يروم من خلالها الشيخ الى: الإعتراف ببشرية الإنسان وكرامته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع، مسكون بالخوف والرعب والقلق، الى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل – ولا يتحقق ذلك كما يرى من دون التوكؤ على ما يلي:

1- عدم التنكيل بالجسد، والتضحية بمتطلباته الضرورية وحاجاته الغريزية، لحساب الايدولوجيا.

2- اشاعة السلام بين المجتمعات البشرية.

3- التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله.

4- انجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، من خلال جعل الفرد المسلم يشعر بضرورة أن تكون له رؤية جديدة للكون والحياة، والى دوره في الحياة.

حول الكتابة عن الدين:

ولدت علوم الكلام والفقه والتفسير ورواية الحديث وعلوم اللغة والتاريخ من داخل الديانة الإسلامية، لتلبية حاجات الناس الطامحة – نحو ايمان – الى تمثل أوامر دينهم ونوايه في سلوكهم اليومي، والى ان تكون مواقفهم من قضايا السياسة والحكم والجهاد مطابقة لحقيقة دينهم، لإبعاد الزلل والنجاة من الإثم في الحياة الدنيا، وللغوز بالجنة في الآخرة. نجحت هذه العلوم أيما نجاح في تثبيت الديانة كمنهج مرشد لحياة الناس في أدق تفاصيلها، فهي حاجة داخلية قبل أن تكون حاجة خارجية، للرد على ممثلي الديانات الأخرى الذين تعرضوا لمصادقتها ومصاداقية رسولها ونبيها.

أصول الدين هي منظومته الفكرية، التي مثل أي منظومة فكرية أخرى لا يمكن تجزئتها واختيار ما يناسب الحال منها، فهي أما أن تؤخذ بكليتها أو ترفض بكليتها. ولذا فإنّ القراءة الصحيحة للدين تقوم على منهجية الدين نفسها، وليس على مناهج العلوم

الحديثة. لا تنفع لا الانثروبولوجيا ولا السوسولوجيا ولا البنيوية ومشتقاتها في قراءة الدين. لا تنفع في قراءة الدين إلا المناهج التي ولدت من داخل الدين. الأديان عصية على القراءة بمناهج من خارجها، وتجربة الدين الإسلامي مع الفلسفة اليونانية لم تنفع الفلسفة ولا الدين. ظل الفلاسفة العرب والمسلمون بمقابل التصور القرآني عن الله الذي " ليس كمثل شئ "، والذي يقول للشئ " كن فيكون " يدورون في أفق المعلم الأول، من حيث تصوره للحركة المنبثقة عن محرك أول، في لغة ومصطلحات لم تتمثلها الثقافة الإسلامية، فظلموا الفلسفة اليونانية - في محاولتهم التوفيق بين العقل والنقل - التي اجترحتها عقل الفيلسوف اليوناني، الذي لم يتقيد تقيد الفيلسوف العربي الإسلامي بما قننه الفقهاء وعلماء الكلام خوفاً أو رياءً، ولم يطلب تدخل سلطة الخلافة في فرض نظرية خلق القرآن.

يؤخذ الدين بكليته، أو يرفض بكليته، ولا معنى للمفاضلة بين جوانبه العقلانية وغير العقلانية. ليس الدين بالتكنولوجيا المطلوب تطويرها، لتطوير ما تنتجه من سلع وبضائع، لمواجهة المنافسة في سوق عالمي من حيث الجودة والمتانة والرخص. ولد الدين قبل انفتاح الأسواق على بعضها، وولدت معه آلياته الخاصة في الدفاع عن نفسه، وهي بالضبط الآليات التي نجحت في صد رياح تبشير الديانات الأخرى. وهذا ما ينطبق على الطوائف الإسلامية.

ولذا فإن مقولة تحديث الدين عندي تحمل من الغموض أكثر مما تحمل بعض الجوانب الإعتقادية من غموض من الدين نفسه. ماذا يعني التحديث في عصر العقلانية غير نزع جوانبه اللاعقلانية، وعند هذه النقطة وهذا الحد يفقد الدين معناه، ويكف عن كونه ديانة، ويمكن تسميته بأي إسم آخر إلا الدين. حرارة الدين في هذه المعتقدات والطقوس والشعائر، التي اذا تخلى عنها الدين أصبح بالضبط لا دين، اذ قوام الديانات في رموزها وشعائرها وطقوسها التي تمنح للمؤمنين ذلك الوهج السماوي الذي يستشعرونه لحظة ممارستها... يتكامل الإعتقاد في الدين الإسلامي بالإيمان المطلق بيوم البعث والحساب وبالملائكة وبالأنبياء السابقين لخاتم النبوة، أي بالجوانب الغيبية من الديانة، والتي تتطلب التسليم بها من غير مساءلة. في القلب من الدين يكمن تحريم السؤال في ما

يتعلق بالجانب الاعتقادي منه، والأولى لنزع الشك اللجوء الى اليقين والتسليم المطلق به من غير تساؤل. التساؤل يتعلق بجوانبه الدنيوية: جوانب ممارسة الطقوس والعبادات والمعاملات، وجوانبها السياسية فيما يخص الحكم، وخاصة الخلافة والإمارة والإمامة.

تكمن في الجوانب الغيبية واحدة من أخطر المسائل الإجتماعية وهي مسألة العدالة، وهي ما زالت مسألة المسائل في الكيفية التي يتم بها تنظيم الشأن العام في كل أمة من أمم زماننا، وما زالت تؤرق الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد والسياسة والأخلاق والقانون .. يلوح القرآن بنظرية العقاب في الآخرة في مقابل العقوبات الجزائية في الدنيا التي تؤديها مؤسسة القضاء، ولتلافي اللاعدالة في تطبيق الأحكام، والشعور بالحيث والقسوة من قبل البعض، أي لتلافي هذا المأزق الدنيوي في تطبيق الأحكام، نبه القرآن الى وجود حساب في الآخرة لا يفلت من عدالته أحد. حساب شامل لكل أفعال المسلم توزن فيه أفعاله بميزان عادل، ثم ينال العقوبة فيه من رجحت كفة سيئاته على حسناته في الميزان. فالجانب الغيبي من الدين الإسلامي يشكل روحه وجوهره. والحال ان التحديث مصطلح عصري غير مناسب بالمرّة لقراءة الدين في ضوءه. في دلالة المصطلح على العقلانية، وفي دلالاته الأشد فتكاً بالجوانب اللاعقلانية: أقصد التاريخية. الحداثة تتمثل بالتلازم الوثيق بين العقلانية والتاريخية. يكمل هذا الجانب الغيبي في الديانة الإسلامية إيحاءها الكبير بتلازم الماضي والحاضر فيها. في الحاضر نحن أسياد اللحظة، اذ ان وعينا مطابق لما يجري في الكون من سنن، أما الماضي المروية حوادثه في القرآن، كأفعال كان الأنبياء أبطالها فإنه ماضي آبائنا وأجدادنا، لا فرق في ذلك بين دين ودين، لكل دين آباء وسلف صالح تطابقت أفعالهم مع سنن الكون، وقد يدعي أكثر من دين التحدر من أب واحد، كما في حالة " إبراهيم " في الديانتين اليهودية والإسلامية. ليتم غلق دائرة السيطرة على الماضي من خلال روح الجد الكبير، الذي تشكل الماضي بدراية منه، بل لأجله ولأجل سلالاته. هذه النزعة الأقوامية متجذرة في الديانات السامية الثلاث، وهي أصل فكرة شعب الله المختار."

ربما لا نجد لهذا السلف البشري من وجود في الديانات السومرية والبابلية، ذلك لأن

انفصال البشري عن السماوي، المتمثل بمجموعة آلهة لم يحصل بعد. كان سلف تلك الديانات هم مجموعة الآلهة، التي تمنح الحماية للمدينة أو للأمبراطورية، عبر مجموعة من التشريعات والقوانين، التي تأخذ شرعيتها وقوة أخلاقها من كونها تشريع كبير الآلهة الذي يسلمها لنائبه في الأرض: حمورابي. كانت الديانة اليهودية هي الديانة الأولى التي حققت هذا الانفصال بين البشر والآلهة. وصرنا نتعرف على أنبياء هم صوت الأله في الأرض، وضميره الديني والأخلاقي. وكما كان حمورابي ينظم من خلال شريعة كبير الآلهة قوانين دولته، كان موسى يريد للمجموعة البشرية، التي هي الأسباط، ان تلتزم بوصاياها العشر، وان لا تحيد عنها، ففي تطبيقها تطبيقاً لوعده الإله "يهوة": "في منحهم أرض العسل واللبن. مع تحقيق انفصال الإلهي عن البشري في الديانة اليهودية، تعالى الإله، وإن ظل يحمل الكثير من البشري في حواراته مع شعبه المختار، وفي هبوطه للقتال معهم، لكنه لم يصل الى حالة الانفصال القصوى، كما صار اليه التصور الإسلامي اللاحق عن الله، الذي وصفته الآية الكريمة: "ليس كمثل شئ". مع اليهودية كان الانفصال ناجزاً بين الله وبين أتباعه، الذين عليهم أن يسلموا قيادهم الى مَنْ ينتخبه من بين ظهرانيهم، كواسطة بين الإثنين. وما يجب التنبه له هنا ان هؤلاء الرسل لا يحق لهم التشريع من غير إذن الله، ان دورهم محدود بحدود تبليغ أحكام الله الى مخلوقاته من البشر، لكن من حق هؤلاء، أو من صار يسمى بسدنة وحفظة شرع الله: "اللاويون في التراث اليهودي، والفقهاء الراسخون في العلم في التراث الإسلامي" تأويله. حدث ذلك في الإسلام بعد "ختم النبوة"، التي اختلف فيها في تأويل المقدس من أحكام الله، ومن طبيعة البشر الإختلاف، فكان ذلك الإختلاف الأساس الذي قامت عليه الفرق الدينية. وفي الفترة اللاحقة لوفاة الرسول تم ربط شرعية الحكم بقبيلة أو بأشخاص من المهاجرين. وهذا ما كان واضحاً من نقاش السقيفة، أو من فترة الحرب الأهلية في الإسلام، التي اطلقوا عليها: الفتنة الكبرى، والتي ما زالت تستأثر بحصة الأسد في النقاش الطائفي، الذي يبدو ان لا نهاية له بين السنة والشيعة.

وشرعية الحكم التي ترتبط بأشخاص هي سمة وعلامة لدولة محددة في التاريخ، لا

أجد توصيفاً لها أفضل من توصيف الشهيد محمد باقر الصدر لها بانها " دولة نبوة "، أي دولة تأخذ قوانينها وتشريعاتها من السماء. وان كنت ميالاً الى توصيفها بدولة الرسل لا الأنبياء، ذلك لأن الرسل في القرآن هم من اصطفاهم الله لتبليغ رسالته، ولا يحق لهم كما تشير الى ذلك الكثير من الآيات القرآنية إصدار التشريعات والأحكام التي يختص بها الله وحده. فالسلطة في الإسلام كما جسّدتها الأصول لا شرعية لها، ان لم ترتبط بقبيلة هي قریش من دون سائر القبائل بالنسبة الى السنة، وعلي وبنوه بالنسبة الى الشيعة. وكل من أدلى بالشهادتين واتبع تأويلهم بالنسبة الى الخوارج. في هذا الإطار القريشي / الهاشمي، تأخذ سلطة الدين شرعيتها، ولا شرعية لها خارج هذين المكونين الاجتماعيين. أي مناقشة لأصول الدين تستوجب استحضاراً للدين في التاريخ بفتريته: المكية والمدينية، لنعي أسباب الانقلاب الكبير في استراتيجية الموقف من الآخر، والتي قلبت العلاقة مع الآخرين من غير جماعة المؤمنين: من حالة تبشير وحوار الى حالة فرض وإلزام بالتقيد بالأحكام والتشريعات المقدسة. وهو ما يجعل السلطة والقيادة والسيطرة أصل أصول الديانة الإسلامية، لا يمكن التهرب من هذا الاصل بالعودة الى الورا، الى التبشير المكي، أو بالاتكاء على قول الرسول: " انتم اعرف بشؤون دنياكم ".

لا ندري مدى صحة من يحاولون: التفرقة في الإسلام بين الديني والديني، شاطين على أكثر من عقد من السنوات كان فيها الرسول مع صحابته، يجاهد بالحجة مرة وبالسيف أخرى، من أجل تثبيت كلمة الله عبر مؤسسة عسكرية، اصبح هدفها واضحاً: إلزام جميع القبائل البادية منها أو الساكنة في المدن بالتقيد بها. لا يمكن عزل الديني عن الديني في تجربة الإسلام، خاصة بعد هجرة الرسول من مكة الى المدينة، اذ لم يعد الإسلام تبشيراً بإله واحد هو الله، أو بيوم القيامة، وهما الثيمتان الأساسيتان للإسلام المكي. مع ما نتج عنهما من علاقة سادها مبدأ " لكم دينكم ولي دين ". ما إن هاجر الرسول الى المدينة حتى انفسح المجال أمام الرسول لتطبيق أحكام الله التي نظمت علاقة الجماعة الإسلامية الداخلية من جانب وعلاقتها الخارجية " بالجماعات غير الإسلامية " من جانب آخر، عبر وثيقة تاريخية هي " دستور المدينة ".

تتميز أحكام الإسلام بطبيعتها الشمولية، التي تسور من يطيعها ويطيع الرسول بدائرة القداسة، وتشوّه خلقياً "اليهود"، وأخلاقياً من قاومها وظل متمسكاً بشعائره الدينية السابقة على الإسلام. وكما في كل الأحكام الشاملة يكون أداء الواجب، "وهو واجب قتالي" سابقاً على الحقوق. لقد انتقدت الكثير من الآيات المتخلفين عن أداء الواجب بعد معركة أحد مثلاً، واطلقت عليهم لقب "منافقين". والى هذه الفترة المدنية تحديداً يعود المنظرون الطائفيون ليتسلوا بنبشها، إمعاناً في تشويه البعض من الصحابة، أو إخراجاً للبعض منهم من طبيعته الإنسانية، بجعله يعلم الغيب، أو بمنحه القدرة على إتيان معجزات خارقة لنواميس الكون الطبيعية والبيولوجية.

لقد رسمت شمولية الأحكام الإسلامية حدوداً واضحة بين الجماعة المؤمنة وبين الآخرين، وهي حدود تشير الى ما وراءها من مقدس ومدنس. عبرت عنها حروب الرسول في "سراياه وغزواته" لحمل المدنس على الإنصياع لإرادة "أحكام" المقدس. وعبرت عنها - من بعده - الإمبراطورية الإسلامية بمفهومي: دار الإسلام ودار الحرب، اللتين تفصل بينهما معسكرات المجاهدين المرابطين على هذه الحدود. دار الحرب اسم ذو دلالة واضحة على المحور الحضاري للدولة الإسلامية، إذ يوضح هذا المفهوم جغرافياً وسياسياً نوع العلاقة "الدولية" بالدول الأخرى، ونوع العلاقة بساكنيها الذين هم مشروع تحرير وهداية، بعد أن تتم الإطاحة بأسوار دولهم من قبل المرابطين في الثغور على حدود العالم الإسلامي. منذ البدء كان الآخر حاضراً بقوة في الخطاب القرآني. الآخر كديانة، تم تحريف مقاصدها كالديانتين اليهودية والمسيحية، والآخر ساكن المدينة من المنافقين، خاصة في الفترة الحرجة الفاصلة ما بين هزيمة المسلمين في معركة أحد ومعركة الخندق، والآخر الذي يمثل القوة القديمة في مكة، والذي ما زال يشكل منافساً قوياً بما تتمتع به ديانتته من تعددية الهيئة، تجد لها صدى لدى القبائل العربية. والآخر المتمثل بالشیطان.

لقد تحول الإسلام الى حركة، اعضاؤها ملزمون دينياً بنشرها عبر القتال، والاسقط عنهم تعريف المسلم المؤمن. وبهذه الحركة الواسعة من إلزام الآخرين بشرع الله كواجب

مقدس، تحدد للمؤمنين دورهم في الحياة، وتحددت زاوية نظرهم الى الكيفية التي يعالجون بها التحديات. فالجهاد من أجل إلزام الآخرين بالتقيد بشرع الله هو الذي تحكم باستنباط الفقيه لاحقاً، في موازنة دقيقة بين واجب الإلزام والجهاد، وبين واجب آخر يتضمنه الإلزام، يتمثل بالإقصاء الشديد لأي حضور للآخر يتضمن تسوية أو تنازلات، فعلى ضوء طريقة الفتح يتحدد نوع العلاقة بالآخر وبما يملكه، وبنوع الضرائب التي يجب فرضها عليه، كما فصل ذلك كتب الخراج والأموال.

توحدت شبه الجزيرة تقريباً بعد معركة حنين، وكل ذلك يعني ان القوة الجديدة المنطلقة من المدينة سائرة الى فرض كلمة الله التي هي أحكامه، والمتمثلة بتطبيق شعائره وطقوسه من قبل ساكني الفضاء السياسي الموحد، فيما يخص التعبير اليومي عن الإيمان بوحدانية الله، كالصلاة اليومية المصحوبة بتكبيرة الأذان، التي تتضمن الإعلان الواضح عن الشهادتين: شهادة لا اله الا الله، وشهادة محمد رسول الله، وفي ما يخص الإلتزام بتنفيذ بنود الضرائب الجديدة، كالعشور على الأرض، والخمس والزكاة على الثروات وطرق تصريفها.

اذن لا يمكن فصل السماوي عن الأرضي في تاريخ تشكل دولة النبوة، ولا يمكن فصل جانب العبادات عن المؤسسات الكفيلة بحمل الناس على ممارستها: " كالحسبة، أو جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حديثاً " داخلياً.

كم وددت لو ان الكاتب تحدث في فصل خاص عن العدالة، كما تمثلت في ممارسة دولة الخلفاء الراشدين لها، وما مدى شرعيتها من وجهة نظر الأقوام المغزوة في العراق والشام وفي بلاد فارس ومصر، فالأصول الاسلامية التي قررها علماء الكلام والمطلوب تحديثها هي أصول تقننت في أفق الفتوحات، التي تعني في التطبيق العملي سيادة العنصر الغازي وتقعيده لأصول الغزو، التي عبرت عنها بوضوح رسالة "الخراج" التي وضعها تلميذ " أبو حنيفة " للخليفة هارون الرشيد. لم تكن تلك الوثيقة التاريخية الموسومة بالخراج، والوثيقة الأخرى التي أطلق عليها صاحبها اسم "الأموال" سوى وثيقتين في العدالة من وجهة نظر الغازي والمحتل لأراضي الغير.

هل يمكن تحديث أصول الفقه وأصول علم الكلام من غير الإطاحة بهذا الحق، الذي يبيح للآخر إحتلال الغير وإجباره على تقبل تنظيماته وأوامره في العدالة: أكان هذا المحتل قد وضع أصوله قبل ألف سنة، أو في عصرنا الحديث. لتعميم شرع الله كما كانت الحجة قديماً، أو كضربة استباقية يفرضها الأمن القومي، والقضاء على الإرهاب، في الحجة الحديثة للإحتلال. وهذا ما يتطلب موقفاً واضحاً من الجهاد كأصل من الأصول المتساندة، التي إن تم تغيير زاوية نظر إحداها تعمم تغيير زاوية النظر على سواها.

ولهذا أرى بأن فكرة الحرية الشخصية في ممارسة الدين فكرة لا مكان لها في تاريخ الديانة الإسلامية. ففي المدونة الفقهية الإسلامية، وأمام القضاء في الدولة الإسلامية، يوجد حد إسمه حد الردة، يبيح للقاضي إيقاع عقوبة القتل بالمرتد عن الإسلام. فكيف يمكن دعم حرية الإختيار، وكيف نطمئن الى سلامة فكرة ان الدين هو علاقة فردية بين الإنسان وخالقه؟ انطلاقاً من ذلك قلتُ بأن الدين منظومة فكرية متساندة، إما أن تؤخذ بكليتها او ترفض بكليتها، ولا مجال فيها للانتقاء والمفاضلة بين فقهاؤها أو طوائفها، أو تفضيل مكان على آخر من أمكنة الدعوة.

في 17 عاماً صدر 54 عدداً من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عالجت المحاور التالية:

- 1) إشكاليات الفكر السياسي الإسلامي (1-2).
- 2) مقاربات نقدية في الفكر العربي المعاصر.
- 3) إتجاهات جديدة في تفسير القرآن.
- 4) قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر.
- 5) منهج التعامل مع القرآن.
- 6) فلسفة الفقه (1-2).
- 7) مقاصد الشريعة (1-3).
- 8) قراءات في فكر محمد باقر الصدر.
- 9) الإتجاهات الجديدة في علم الكلام (1-5).
- 10) إشكاليات التأويل.
- 11) التعددية والإختلاف: تجليات التعايش بين الأديان والثقافات (1-3).
- 12) إشكاليات أسلمة العلوم: التمرکز والتحيز في المعرفة.
- 13) إلتباسات المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر: إلتباس مفهوم الليبرالية (1-2).
- 14) التسامح ومناخ اللاتسامح (1-2).
- 15) الدين والتراث في عصر الحداثة.
- 16) العيش سوياً في فضاء التنوع والإختلاف.
- 17) أنماط الايمان ومسألة الإعتراف بالآخر.
- 18) الإرهاب والعنف: من أين تستمد ثقافة تمجيد الموت مفاهيمها (1-2).
- 19) أنماط الايمان وحدود الحرية الدينية.
- 20) رهانات الدين والحداثة (1-6).
- 21) الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (1)

محور الأعداد القادمة:

الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of
Contemporary Muslim

53-54th, 2013 - 1434

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 جنيهاً • 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).