قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثامنة عشرة - العدد 57-58/ شتاء وربيع 2014 - 1435

الهـــرمنيـــوطيقـــــا
والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية
(2)

فتحـي المسكينـي محمد مجتهد شبستري شلايرمـــاخـــر

عبد الجبار الرفاعي جوزيبـي سكاتولـيـن فـــؤاد جابـــر

عبـــد الله بريمـــي علـي أحمـــد الديـري قحطـان جاسـم

علـــي مبـــروك محمـد حسين الرفاعي عبـــاس أميـــر

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثامنة عشرة- العدد 58-57/ شتاء وربيع 1435-2014

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

mohammad.refaee@gmail.com

هاتف: 009647901978875- 0096170619679

مركز دراسات 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، واسبتعاد 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 التدين 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 المنابع 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، الأفراد50 دولار امريكي.

يحق للمجلة إعادة إصدار النصوص المنشورة فيها، في كتاب، مستقلة أو ضمن مجموعة، بعد نشرها فيها.

محتويات العدد

كلمة التحرير

الهرمنيوطيقا: البحث عن المعنى في أزمة المعنى — د. عبد الله بريمي — 4

حوارات

الهرمنيوطيقا فلسفة عوضت أسئلة "التفكر" بأسئلة الفهم — د. فتحي المسكيني — 14

دراسات

قراءة هرمنيوطيقية للنص الصوفي — د. جوزيبي سكاتولين — 34

عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة — د. علي مبروك — 76

القرآن: أسئلة التكوين والتدوين — د. عبد الرحمن الحاج — 102

هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمن — د. فؤاد جابر الزرفي — 124

تاريخانية التأويل — د. عبد الله بريمي — 136

عن جوهر الدين — شلايرماخر — 159

إضبارة النص، وهرمنيوطيقا الوعي — د. عباس أمير — 206

الفكر العربي المعاصر وتساؤل الهرمنيوطيقا — محمَّد حسين الرفاعي — 221

الجسد يسكن اللغة — د. علي أحمد الديري — 255

المقاربات الأنثروبولوجية في الفكر الإسلامي — د. نور الدين كوسة — 304

أفكار للمناقشة

نظرية القراءة النبوية للعالم — محمد مجتهد شبستري — 320

ماهية الكلام الوحياني — د. آرش نراقي — 350

نقد كتب

فلسفة الدين: تمهيد تاريخي موجز — د. عبد الجبار الرفاعي — 361

نقد العدد الماضي

المجلة مشروع تنويري يتسع لإستيعاب اللاهوت الوجودي د. قحطان جاسم — 381

الهرمنيوطيقـــا

البحث عن المعنى في أزمة المعنى

د. عبد الله بريمي*

تهتمّ الدراسات التي نقدّمها في هذا العدد من مجلة قضايا إسلامية معاصرة بطرح العديد من القضايا؛ التي تتولّد حينما نستخلص المعنى من نصّ ما عبر سيرورة القراءة والتأويل. لكن الحقيقة البارزة الآن هي عدم إمكانية إدراك المعنى في صفائه، والوصول إليه مباشرة، وبعيدا عن الالتباس، خاصة وأن التساؤل عن هذا المعنى يثير العديد من الإشكالات المركَّبة والمتصلة بعمليات، مثل: الإنتاج والتداول، والتلقي والفهم، والتأويل والتفسير، والتطبيق والترجمة، والجزئي والكلي، والذاتي والموضوعي، والمحايثة والتجلّي، والحضور والغياب... وتمثل كل هذه العمليات الشرط الحقيقي لكل ممارسة لغوية؛ تهدف إلى بناء هذه اللغة على نحو مجدد، وتنقي أساليبها حتى تجعل منها فنّا. وقد برَّرت هذه الحقيقة وجود مؤوّلين ونظريات عدّة في القراءة والتأويل.

ولما كانت الهرمنيوطيقا أو فن التأويل تأمّلا فلسفيا حول الرموز الدينية والأساطير، وكلّ صيغ التعبير الإنساني عامّة، فقد أضحت إجابة فعلية لكل المعضلات الوجودية، وحاجتنا إليها في عصر الانفلاتات تزداد يوما بعد يوم. فهي تحاول العصف بكلّ السلط (اجتماعية، أو سياسية، أو دينية، أو لغوية...) التي تستمد شرعيتها من أحادية التعيين

* – أستاذ السميائيات والهرمنيوطيقا، جامعة مولاي إسماعيل مكناس، الكلية المتعددة التخصصات، الرشيدية – المغرب.

والمعنى الواحد، أو تلك التي تؤطِّر ذاتها ضمن دائرة "الواضح" و"الجلي"؛ فكلّما ابتعدنا عن حالات التعيين والوصف، وكلّ ما يدور في فلك المعاني الظاهرة، إلى نظام الفكر والثقافة والرمز، كلّما اقتربنا أكثر من حقائق الوجود الإنساني. فعبر الأشكال الرمزية تستطيع الذات الإنسانية الإمساك بكل الممكنات في أبعادها الواقعية أو المتخيّلة؛ ولأن الفكر الإنساني فكر رمزي، فله القدرة على إجراء تمييز بين الواقعي والممكن. هذا التمييز سيمكنه من امتلاك معارف جديدة، وبفضله يمكن إحداث شروخ داخل كل المتصلات التي تقدّم نفسها باعتبارها مطلقا. بذلك يكون التأويل تجاوزا للنفعي في الحياة، في اتجاه إنتاج ممارسات لا تُدرك إلاّ من خلال استحضار الأشكال الرمزية والثقافية. فالأشكال البدئية المباشرة، تنحو نحو التراجع كلّما تقدّم النشاط الرمزي. وبذلك يمكن القول إن التأويل في أبعاده الثقافية، يمكن أن يُنظر إليه بوصفه عملية التحرّر التدريجي للذات الإنسانية، واللغة، والأسطورة، والدين، والفن، والعلم، هي اللحظات المختلفة لهذه العملية. وفي كل لحظة من هذه اللحظات يكتشف الإنسان سلطة جديدة ويبرهن عليها، إنها سلطة بناء عالمه الخاص على حد تعبير؛ إيرنيست كاسيرير.

بناءً على ذلك، فحاجة الإنسان اليوم إلى التأويل تبقى ضرورية، بوصفه فعالية دلالية، ونشاطا معرفيا وفلسفيا لفهم الحياة، واستعادة لمناطق أكثر غورا داخل الذات الإنسانية. وهو نشاط لا يكتفي بالتعيين والإحالة على ما هو معطى بشكل مباشر داخل الواقع، بل يعمل على بناء عوالم دلالية مصدرها التخييلي والرمزي. وهذا وحده كفيل بجعل الذات الإنسانية قادرة على الانفلات من إكراهات اللحظة المباشرة ، أي إكراهات"الأنا" و"الآن" و"الهنا". وتتبدّى ضرورة التأويل على نحو أكثر؛ عندما ندرك أن القضايا البديهية التي تشكل عصب حياتنا، أصبحت خالية من المعنى والمشروعية. وبمعنى آخر، تصبح هذه الضرورة ملحة عندما يعيش الإنسان أزمة سوء فهم تخص ذاته كما تخص الآخر، أزمة يبدو من خلالها المعنى موزعا بين الماضي والحاضر، وبين التقليد والتحديث، بل وحتى مهددا بالانقراض من خلال الإفراط في توليده وإنتاجه. إن الهرمنيوطيقا هي البحث عن المعنى في أزمة المعنى.

وقد وُظِّف مصطلح الهرمنيوطيقا أصلا في فلك الدراسات والأبحاث المهتمة بالشأن الديني، لِيُقصد به مجموع القواعد والمعايير التي تقتضي من المؤوِّل اتباعها، حرصا منه على فهم ظاهر النص الديني وباطنه (الكتاب المقدس). الهرمنيوطيقا هنا، تشير إلى كل توجّه يعتمد التأويل، وقد أعطى بول ريكور لكلمة تأويل معنى؛ يتمثل في كونه هو عمل الفكر الذي يتطلب الكشف عن معنى باطن من خلال معنى ظاهر، ويقوم على بسط مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة الحرفية؛ خاصة وأن لغة الوحي الإلهي الخفية والمكتنزة بالأسرار، بحاجة إلى تفسير وتدبّر وتقدير. ومهمة المؤول تكمن في النفاذ إلى أعماق هذه الأسرار قصد استجلائها، لأن هذه المعاني الخفية هي التي تحتوي على القصدية الحقيقية للذات الإلهية، ومن هنا كانت نظرية المعاني الأربعة (المعنى الحرفي، والمعنى الروحي، والمعنى المجازي، والمعنى الأخلاقي)، فكلام الله يحتاج إلى تدبّر وتأويل عميقين كي يسلّم بعض أسراره. وهذا المعنى لا يبتعد عن المعنى الذي ذكره ابن منظور في لسانه (مادة أوّل) حيث ارتبط التأويل عنده بالتفقّه وتدبّر النصوص.

إن المعاني الطافية على السطح ليست هي مجال اشتغال الهرمنيوطيقا، بل إن مجال اهتمامها ينحصر في الموضوعات العميقة التي تحتاج إلى تدبّر، وهي بذلك تكون قد قامت أصلا على مواجهة سلطة القراءة الأحادية للنصوص المقدّسة وغيرها.

لقد استمد التأويل الهرمنيوطيقي جلّ شروطه من مركزية النص المقدس، ومن تصور شائع مؤدّاه انطواء واشتمال هذا النص على مستويات متعددة من الدلالات الدينية، وهي دلالات ليست مباحة أمام الجميع، إلاّ لمن لديه من المعرفة والقدرة ما يتيح له سبر أغوارها. فالهرمنيوطيقا اقتصرت في بادئ الأمر على تأويل النصوص الدينية، لكنها مدّت نطاق اهتمامها بعد ذلك لتشمل كلّ أنواع النصوص الأخرى لغوية وغير لغوية. فهي لم تعد مجرّد تقنية مختصة ومقتصرة على مؤوّلي الوحي والخوارق؛ بل التأويل الأهمّ، هو الذي يضع نصب أعينه الإشكالية العامة للفهم. كما أن أي تأويل مهمّ ما كان ليكون من غير أن يستعير من صيغ الفهم التي يشتمل عليها أيّ عصر: يتعلّق الأمر بالأسطورة والمثل والاستعارة... إن ارتباط التأويل ــ بالمعنى المحدد للتفسير النصي ــ بالفهم ــ بالمعنى

الواسع لذكاء العلامات ــ أمر قد جرى التعرّف عليه بواسطة واحد من المعاني التقليدية لكلمة التأويل نفسها، وهو المعنى الذي أخذناه عن أرسطو. فالتأويل عند أرسطو لا يتحدد بالمثل أو المجاز، ولكنه كل خطاب دالّ؛ ويمكن القول أكثر من ذلك؛ إن كل خطاب دالّ هو تأويل، وهو الذي "يؤوّل" الواقع، بما أنه يقول "شيئا عن شيء آخر". فهناك تأويل، لأن التلّفظ هو إمساك بالواقع من خلال تعابير دالّة، وليس خلاصة مزعومة من الانطباعات المنبعثة من الأشياء ذاتها. ولأنّ هذا المجال بدأ مسيرته في إطار النشاط الديني، فقد جعل لدور المؤوّل العارف بالنص والقصد الأصلي مكانة محورية، وهي مكانة لا تقلّ أهمية عن مكانة النص المقدّس الذي تنصبّ عليه عملية التأويل. ومع أن منطلقات تأويل النصوص المقدّسة هو مدار اهتمامنا، فإن التذكير بهاتين الخاصيتين: مركزية النص، ومحورية المؤوّل، مفيد للتعرّف على المناهل التي ارتوت منها الكثير من المقاربات الهرمنيوطيقية المعاصرة. إن انتقال الهرمنيوطيقا في تطبيقاتها الحديثة، من مجال البحث في النصوص الدينية إلى دوائر أكثر اتساعا، لتشمل كلّ ما يتعلّق بالممارسة الإنسانية، سيتيح إمكانية فهم أفضل للتراث الإنساني قديمه وحديثه.

وقد كان من أوائل فلاسفة الهرمنيوطيقا الذين أوْلوا هذا الأمر عنايتهم، ومدّوا نطاق التأويل إلى النصوص الدنيوية المفكّر الألماني شلايرماخير، الذي مهّد البحث ــ اتفاقا أو اختلافا ــ لمن جاء بعده، خاصة ويليام ديلتاي، وهانز جورج غادامير.

إن الإشكال الذي ظلّ يؤرّق الاتجاهات الهرمنيوطيقية المعاصرة، يتمثل في رغبتها في تجاوز العوائق التي تؤدي إلى سوء الفهم. ففهم الذات لا يتمّ في بعض هذه الاتجاهات مثلا، إلاّ انطلاقا من فهم تجربة الآخر التي تجسّدها أعماله. وتحقيق هذا المشروع جعل الممارسة الهرمنيوطيقية تولّي اهتماما ملحوظا لدراسة التاريخ. ففهم الآخر مشروط بالانتقال وبسهولة إلى سياقه التاريخي، والتفكير بمفاهيمه وبحسب تمثّلاته، سواء اللغوية منها أو الفكرية. ويعني هذا أن تأويل النص يكمن في إعادة بناء سياقه الأصلي، وإعادة تجريب معناه الأصلي؛ عن طريق انتقال الذات المؤولة من سياقها الثقافي الخاص إلى سياق النص المُعاد بناؤه. وقد ظلّ هذا النوع من التأطير السياقي للنص يمثّل إحدى

المسلّمات الأساسية التي يصدر عنها التقليد الهرمنيوطيقي الألماني برُمَّته، وبشكل خاص مع ديلتاي وشليرماخير. لكن هذه المسلّمة لم تلبث أن وُوجِهت بنقد شديد في أعمال هايدغر وتلميذه غادامير بشكل خاص، فهايدغر يعتقد أننا إذا أردنا أن نفهم شيئا أو نؤوّله، فإننا لا يمكننا القيام بذلك إلاّ داخل الدائرة الهرمنيوطيقية المكوّنة من؛ الأفق التاريخي لوجودنا (...)، إذ أننا لا يمكننا أن ننتقل بذواتنا من سياقنا التاريخي الخاص إلى سياق دانتي، مثلا، ونعيد تجربة كوميدياه،كما جرّبها هو وقرّاؤه المعاصرون له. فإذا كنّا نستطيع فهم ملحمته وتجريبها، فإننا لا نقوم بذلك إلاّ استنادا إلى سياقنا التاريخي الخاص؛ ذلك السياق الذي يحدّد طريقتنا في النظر إلى الأشياء والإحساس بها. لذا إذا كانت هذه الاتجاهات ترى أن هوية العمل أو النص عموما تتحدد في وجوده التاريخي؛ أي داخل سياقه التاريخي الأصلي، فكيف يمكن فهم وتأويل النص من منظور سياق تاريخي مغاير؟ وهل يمكن لهذا الفهم حينئذ أن يبقي ويحافظ على هوية النص أو حقيقته؟ هل الحقيقة التي يقولها النص يجب أن تكون حقيقة موضوعية، حتى تتمكّن من ضمان استمراريتها التاريخية؟ تكمن مهمة التأويل في كشف الإمكانات الدلالية الثّرية والمتجددة لكلّ ما يُنقَل إلى حيّز مُغاير، أو إلى زمن مختلف، بدخوله في علاقة حوارية مع متلقّيه الجُدد. فلا شيء إذن قابع كليا في موقعه الأصلي وفي معناه المباشر؛ فالعادات، والتقاليد، والأساطير، والأحلام، والأعمال الفنية، والنظريات العلمية... كل هذه المظاهر وتجلياتها تتجه نحو إمبراطورية المعنى.

والتأويل ــ بوصفه طريقة في رصد المعنى وتحديد بؤره وأشكال تصريفه ــ يتمحور حول إشكالية الفهم، وهي الإشكالية التي مارست قدرا كبيرا من التأثير في مجال قراءة النص. ولمّا كان الفهم هو بؤرة التأويل، فقد جعل منه غادامير حالة أو موقفا خاصا بالوجود الإنساني وملازما له، وهو موقف ينبغي أن يُؤسَّس داخل التاريخ واللغة. هذه الأخيرة، هي التي تسمّي وتعيّن الأشياء، وهي الكون الفعلي والوسيط الذي يعبّر عن كينونتنا في هذا العالم. بمعنى آخر إن تعاملنا مع تجربة المعنى لا يمكن أن يتم دون وسائط أو سيرورات توسطية.

وقد أبان غادامير في مقدمة مشروعه الهرمنيوطيقي؛ كيف يمكن للعمل الفني أن يصبح وسيطا ناقلا لتجربة الحقيقة، وهي تجربة ينبغي النظر إليها خارج مجال العلم، وقد مكّنه هذا أيضا من تحديد موقع العمل الفني والنظر إليه باعتباره تجربة وجودية؛ أي تجربة لبناء المعنى لحظة إنتاجه وتداوله وتلقيه. وتلقي معنى العمل الفني لا يمكن أن يتم في ذاته، بل لا بدّ في – نظر غادامير – من حوار بين هذا العمل ذاته والمتلقي. فالعمل الفني يخاطبنا دائما وباستمرار، مادام معناه يُنقل إلينا في تجربة معاصِرة لنا. وفكرة "معاصرة المعنى" هذه، تفسّر بدقة سبب فهم الأجيال اللاحقة للأعمال الفنية، والمسير الذي ترسمه هذه الأعمال لنفسها داخل التاريخ.

إن الفهم ليس سلوكا موغلا في الذاتية، بل هناك أفق للفهم يحدده التاريخ. وفي كل عملية فهم، وهي المسار الطبيعي، نحو إطلاق العنان لسيرورة التأويل، يجب استحضار قوانين النص وقوانين السياق؛ أي مجمل المعارف والأحكام المسبقة التي يمكن للنص الإحالة عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لأن تأويل النص، لا يمكن أن ينفصل عن الأحكام المسبقة التي تنتج عن الارتباط التاريخي للذات، وعن استمرارية التقاليد أو التراث. فالفهم، حسب غادامير، هو قبل كل شيء امتلاك معرفة عن الموضوع نفسه، وهو ثانيا استخراج رأي الآخر بما هو كذلك وفهمه. هكذا يظل الفهم المسبق من بين أول الشروط الهرمنيوطيقية الذي يتولّد عندما نحاول أن نهتم بالشيء نفسه. وقد تأكّد أن ثمّة أحكاما مشروعة يتمّ البثّ فيه استنادا إلى الأشياء ذاتها. وإذا كان الإشكال الهرمنيوطيقي لا يتعلّق بالموضوعات فقط، بل يتعلّق كذلك بالذوات، فإن الارتكان إلى الذات المشبعة بالكينونة التاريخية – أي الذات المؤوّلة التي لا تتعالى على أفقها وسياقها التاريخي والثقافي – هو وحده القادر على إظهار عملية الفهم والتأويل.

فالذات المؤوّلة، وهي تدخل في حوار مع النص، تستدعي مخزونها الثقافي والموسوعي، فتنتعش أفكار وتجارب، كانت تمثل عناصر مترسّبة، وتتراجع أخرى إلى الخلف وتقفز أخرى إلى الأمام، وتطفو أخرى فوق سطح النص، ويعدّ هذا انتقاءً سياقيا؛ يكثّف، وينظّم، ويؤطّر التأويل، ويمنحه هويته التاريخية والدلالية المحددة. وللمؤول

وحده القدرة على تحيين هذه الهوية الدلالية ضمن هذا المسير التأويلي؛ أي تحديد مُجمل الإمكانات التأويلية القابلة للتجسيد والتحقق، من خلال فعل القراءة المتعدد والمتنوع. إن القراءة إذن، هي البنية الأساسية والمشتركة لكل تحققات المعنى.

بذلك نكون أمام مقاربة هرمنيوطيقية تستند إلى كفاية القارئ وأهليته، وهي مقاربة لا تنظر إلى النصوص على أنها عوالم تفترض وجود معنى كلي ونهائي، يقتضي من المؤول البحث عنه، بل إن الأمر يتعلق بجهة نظر معينة (افتراضات وأحكام مسبقة)، وهي بمثابة فرضية مسبقة للقراءة، قائمة على أسس وتعاقدات مختلفة ومتعددة، تؤثر وتشتغل بوصفها شبكات للقراءة والتأويل.

إن هذه القراءة تنطلق من فرضية وجود مسيرات أو سيرورات، لها صلة بالإمكانات، التي تتآلف وتنسجم من خلالها وحدات المعنى في نسق محدد. بذلك نكون أمام عملية تأويلية محكومة باستراتيجية. وفي هذه الحالة، فإن كل شيء يقاس بالعلاقة الموجودة بين النص والمؤول؛ إنها علاقة توتّر بين أفقين: أفق المؤول، وأفق النص. هذه العلاقة هي التي توجّه وتحدد غايات النص وتجاربه الدلالية والجمالية، وتمنح المؤول كذلك فرصة تأمل ذاته، من خلال ما تمّ تشييده وتجسيده من معان مختلفة ومتعددة. إن هذه العلاقة ما كانت لتولّد هذه المعاني لولا ارتباطها بجدلية تغيّر الآفاق وانفتاحها، ووجهة نظر القارئ المتحركة، وضمنها كذلك تتحدّد القراءات وتتناسل التأويلات.

يظهر من خلال هذا، أن الأفق هو الآخر سيرورة مسؤولة عن إنتاج المعنى وتداوله، وليس حدثا معزولا أو نتيجة يفضي إليها الفعل التأويلي؛ أي لا يجب تصور أفق أو اختزاله في صيغة بسيطة تنحصر في التأثير، تأثير النص على المتلقي. إن الأفق، هو في نفس الآن حصيلة سيرورة تأويلية وعنصر أساسي فيها؛ أي إنه جزء من دينامية وتفاعل شامل، يتداخل فيه معنى النص وخلفياته المرجعية، ومساهمة المؤول في ذلك، ومختلف التحولات والتغيرات التي تعرفها تجربة القراءة، بوصفها تجربة ذات غايات دلالية وجمالية. وهذا يؤكّد حقيقة أساسية، تتمثل في كون بنية النص تملك صلة وثيقة ببنية

التحقق. إذ لا يمكن الوصول إلى معرفة دور القارئ إلاّ من خلال بنية النص ذاتها، وبواسطة التحقق الذي يتم عبر التأويل والقراءة.

وطبقا لغادامير، فإن الفهم حدثٌ في التاريخ، يتمّ فيه تفاعل النص، والمؤول، والذات، والموضوع، تفاعلا متبادلا؛ انطلاقا من الدائرة الهرمنيوطيقية. هذه الأخيرة تجسّد الاعتقاد بأن الأجزاء والكلّ يعتمد أحدهما على الآخر، وأنهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية. ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة، تصبح الفجوة أو المسافة التاريخية التي تفصل الواقعة أو النص عن القارئ سمة سلبية، ينبغي التغلب عليها من خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة البناء التاريخي من جهة، وفعل القراءة من جهة أخرى. وهكذا، فإن هذه الدائرة الهرمنيوطيقية التي تسلّم بضرورة تواجد الكل وأجزائه، وتلغي تبعاً لذلك إمكان بداية مطلقة، تشهد وحدها على ضرورة تعدد التأويلات. وما يحدد عمق التأويل وغناه وامتداداته، هو طبيعة السؤال وصيغته التي يتبناها المؤول، ليكشف عن السيرورات التأويلية التي يسمح بها بناء النص. ينحو بنا هذا التصور لفعل التأويل نحو مسلمة أساسية مفادها؛ أنه لا وجود لقراءة عفوية حرّة، تجعل من التأويل متاهة أو فعلا حرّا لا يخضع لأيّ ضابط، وإنما هناك إمكانية لقراءة سياقية تستدعي فرضيات وأحكاما تأويلية مسبقة، اعتمادا عليها يمكن قول شيء ما عن النص وعن الواقعة. وما يعطي لهذه القراءة مشروعيتها ومبرراتها، وجود نص يشيّد معانيه انطلاقا من أحكام وتسنينات تخص شروط إنتاج وتداول المعنى. فالفهم والفهم المسبق إمساك ضروري بموضوع التأويل.

إن هذه الحقيقة التي يطمح إليها التأويل تنتمي إلى عالم إنساني. في هذه الحقيقة يتم التعبير عن الوجود وإظهاره في لحظة تاريخية ما. والفن واللغة والتقاليد بصفة عامة هي إظهار للحقيقة التي تعبر عن موقف أو لحظة تاريخية معينة. ولأن الحقيقة التي يظهرها النص أو الواقعة، لا تشتمل على معنى مطلق الموضوعية، فإنها بالتالي (أي الحقيقة) لا يمكن فهمها من خلال مقولات وقوالب مجردة، يريد المؤول استعمالها وفرضها على النص، فهي تمتلك معنى يتجلى فقط عندما يدخل المؤول في حوار أصيل مع النداء الذي يتردد صداه في النص. فما سيقوله هذا النص سيعتمد بدوره على نوعية الأسئلة التي

نستطيع أن نطرحها عليه، انطلاقا من موقعنا التاريخي المتميز، كما سيعتمد أيضا على قدرتنا على إعادة صياغة السؤال الذي يشكل النص أو الواقعة جوابا عنه. ذلك أن النص هو أيضا حوار مع تاريخه الخاص. على هذا النحو يتحقق الفهم، وكل فهم هو فعل إنتاجي؛ إنه دوما فهم بشكل مغاير، وتجسيد لإمكانات جديدة في النص. فلا يمكن إدراك حاضر النص إلاّ انطلاقا من الماضي بوصفه امتدادا حيّا له، كما لا يمكن إدراك هذا الأخير إلاّ انطلاقا من موقعنا الجزئي في الحاضر. ويتحقق فعل الفهم انطلاقا من دمج الآفاق؛ أفق القارئ الخاص المحمّل بالفرضيات المسبقة، وأفق النص. آنذاك لا نلج العالم الغريب للنص فحسب، بل نضمّه إلى مجالنا الخاص. ففهم النص هو في العمق فهم لذواتنا. والفهم الحقيقي، هو الذي لا يستند إلى ما هو معطى وصريح في النص، بل هو الذي يستحضر ويستدعي كل المعارف القبلية، التي لها القدرة على إدراج النص ضمن مسيرات ليست بادية من خلال التجلّي الخطي والمباشر للنص. والفهم عند غادامير، هو دائما الفهم في علاقة ما.

إن اللغة، هي الوسط الذي يضعنا في علاقة؛ أي إنها سيرورة التوسّط الإلزامي التي يتحقق بموجبها التفاهم، وهي من هذه الزاوية شرط رئيسي للحوار الهرمنيوطيقي، إنها تشيّد وسطا مشتركا، وتنقل التراث، وتدمج الآفاق، وتُقحم المتحاورين (النص والمؤول)، في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب، وتجبرهم على إيجاد لغة مرجعية متفق عليها، كما أنها تدخلهم في سيروة الفهم، (أو تحثهم على إيجاد طرق متنوعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم)، وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل.

والتأويل أيضا، مثله مثل المحادثة، حلقة من حلقات سلسلة الجدل القائم بين الظاهر والمستتر، والسؤال والجواب. والسؤال والجواب ليسا فقط استنطاقا أو مساءلةً للنص، تتوخى حلاّ أو حلولا معينة، ولكنهما في العمق نقد وحوار، وكل حقيقة إنسانية تتأسس على هذا الحوار. بحيث يتحول التأويل إلى علاقة أصيلة بالحياة، وخاصية تاريخية هي قيد التحقق الفعلي بطريقة ظاهراتية؛ أي إن هذه العلاقة تتحقق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن معانيها ودلالاتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص. هذه النصوص، لا تعدّ محض قطعة

من الماضي، بل تظل تتمتع بالمعنى إنتاجا وتداولا كلما تمّت قراءتها. ويتم تجاوز المسافة التاريخية بين الماضي والحاضر، عبر العلاقة التي يقيمها المؤول مع هذه النصوص بتوسط اللغة. ولذلك تعدّ اللغة عملا وعنصرا أساسيا في اتصال التراث وربط الماضي بالحاضر.

إن التراث أو التقاليد المكتوبة ليست قطعة جامدة من الماضي، إنها على العكس من ذلك، فهي تشكل امتدادا في الحاضر، وتطلّعا نحو المستقبل؛ إنها في عرف غادامير ليست موضوعات قارة تتميز بسكونية بحتة، لا رابط بينها، وإنما هي لغة حية تشعّ بالرموز والمعاني، وتختزن كمّا دلاليا هائلا يجسد استمرار ذاكرة الماضي في الحاضر، بحيث تصبح جزءا لا يتجزأ من عالمنا الخاص.

إن الإنسان هو المسؤول عن إنتاج هذه اللغة، وبالتالي فما هو إلاّ حلقة واحدة ضمن سلسلة أشمل هي الإنسانية، من هذه الزاوية يصبح التأويل في أبعاده اللغوية تعبيرا حقيقيا عن الإنسانية في امتداداتها التاريخية والوجودية، في ظل هذه الظروف، تصبح اللغة، وفق تصور غادامير، الوسط الحقيقي لكينونة الإنسان، شريطة أن ننظر إليها فقط في المجال الذي تكون هي وحدها القادرة على ملئه – مجال العلاقات الإنسانية، ومجال التوافق والتفاهم، الذي ينمو باستمرار – وهو مجال ضروري للحياة الإنسانية، مثلما هو حال الهواء الذي نستنشقه. إن الإنسان هو فعلا، كما قال أرسطو: الكائن الذي يمتلك اللغة. ولهذا يجب أن نكون قادرين على أن نقول لأنفسنا كل ما هو إنساني.

فالتأويل، من هذه الزاوية إذن، لا يعمل على استعادة الماضي، ولا يعمل أيضا على تعويضه، وهو حين يقيم علاقة بالماضي فلأنه يعمل على تفهّم سياق الدلالات، لا ليبحث في الماضي عن أصل ثابت ومطلق، وإنما ليُعرّي ويفكّك سنن ما يزعم لنفسه هذه الصفة وإظهاره كأفق تاريخي محدود وخاص. بل إن الماضي التاريخي، لا يستحق ما نمنحه من أهمية؛ إذا لم يكن له أن يعلمنا شيئا ليس بإمكاننا العثور عليه في أعماقنا.

إن التأويل فتحة تاريخية، بواسطته تحدّد كل ثقافة إمكان ولوجها العالم. وبما أنه لا يلتفت إلى هذا الآتي من الماضي وحسب، فإنه يصغي إلى هذه القارات اللسانية التي تعاصرنا، مع أنها تبدو لنا متباعدة وغريبة في الآن نفسه، على حد تعبير جياني فاتيمو.

الهرمنيوطيقا فلسفة عوّضت أسئلة "التفكّر" بأسئلة "الفهم"

حوار مع:

د. فتحي المسكيني*

○ متى وكيف ولماذا بدأت الاهتمام بالهرمنيوطيقا وقضاياها؟

□ فى سنة 1986- 1987، أنجزت أوّل بحث جامعى فى مسيرتى الأكاديمية، وكان تحت عنوان "مفهوم الذات وعمل السالب فى فينومينولوجيا الروح لهيغل". كان غرضى أن أخرج من نمط التكوين الوضعى الذي كان مضيعة للوقت الفلسفى، نعنى تكوين متخصصين "محايدين" منهجيين فى الفلسفة الأوروبية الحديثة، كما تبلورت من ديكارت إلى كانط، ثمّ من أوغيست كونت إلى الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، حيث كنت أعتقد أنّ إنشاء فلسفة فى "علوم حديثة" لا نملكها هو ادّعاء خطير يجدر بنا أن نتركه للأجيال القادمة. وكان هيغل هو الذي وجدت لديه أوّلا قدرا من الاحترام للمتفلسفة من "غير الغربيين"، وقدرا من الاعتراف الفلسفى بأصالة "الروح" القومى أو الثقافى الذي ينتمون إليه. فأخذت أبحث عن "مكانى"، وعن مكان مصادر ذاتى العربية- الإسلامية أو الشرقية، داخل خارطة الروح المطلق الهيغلى. تلك هى اللحظة التى وضعتنى على الطريق نحو الهرمنيوطيقا، أي نحو تأويلية لتجارب المعنى الخاصة بكل ثقافة أو عصر أو لغة أو دين، بدلا من الادّعاء الفجّ بأنّ الفلاسفة هم كائنات بأجنحة كونية، ذوات بلا هوية، وعقول كلّية لا وطن لها. وهو ما كنّا نقرأه فى كل صفحة من كتابات ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط. مع هيغل تغيّر شيء ما في طبيعة التفلسف: بدلا من "العقل" الذي

* - حاوره مدير تحرير المجلة محمَّد حسين الرفاعي.

لا هوية له (حيث وقف كانط)، أي لا تاريخ له، علينا التفكير فى وصف تجارب "الروح"، الذي يخترق كلّ عصور العالم، ويوطّد الطريق نحو انبجاس الذات الكلية للإنسانية، حيث يمكن فعلا لكل شعب أو روح قومى أن يعثر على منزلته الروحية الكونية، والتى لا يضيمه فيها أحد. بعد قراءة نيتشه ثمّ خاصة هيدغر؛ وجدت أخيرا الطريق الملكية نحو الهرمنيوطيقا، أي نحو فلسفة عوضّت أسئلة "التفكّر" بأسئلة "الفهم"، ولأوّل مرة يصبح "المعنى" وليس "الحقيقة" هو رهان التفلسف الكبير.

○ من أين أتت الهرمنيوطيقا؟ والى أين هي ذاهبة؟ وللعثور عمّاذا تذهب الى حيث هي ذاهبة؟

□ حين نفكّر تكون اللغة قد قالت شطرا واسعا من إمكان التفكير الذي نصبو إليه. وهذا يصدق جدّا على مصطلح "الهرمنيوطيقا": إنّها متأتّية من اللغة اليونانية فى لحظتها "المنطقية" الرائعة، لحظة اكتشاف أوّل تعريف عميق واستراتيجى للإنسان بما هو إنسان: أنّه "حيوان ناطق". الهرمنيوطيقا هى حديث فى النطق الإنسانى بعامة. "النطق" الذي يحمل "منطقه" فى بنيته. وهكذا ينكشف لنا هيكل الهرمنيوطيقا، بما هى تعبير عمّا تتضمّنه لغة قوم من حيث ينطقون بها: إنّها منطقُ نطقهم بما هم بشر. ولذلك هى ليست مجرد "تأويل" لما هو "غير مفهوم"، بل هى اشتغال على النطق البشري؛ كيف يقول نفسه، وفقا لمنطق لغةِ قومٍ بعينهم. ومن لغة قوم بعينهم تصدر إمكانيةُ الهرمنيوطيقا، ومن ثمّ علينا أن نقرّ بأنّ كلّ لغة تحتمل هرمنيوطيقا معيّنة، على أهلها أن يستخرجوها أو يفكّروا بها. الهرمنيوطيقا حركة تفكير تذهب نحو إمكانيات الفهم المتاحة داخل تراث كبير من الأعمال "النطقية" الخاصة بشعب ما، والتى نجح فى الأثناء فى تحويلها إلى نصوص تأسيسية لذاته العميقة.

أفق كل هرمنيوطيقا هو فهم الذات باعتبارها تجربة معنى أصيلة، ومساحة انتماء بدئيّة، منها يستمدّ كلّ شعب مصادر ذاته العميقة. لكنّ ما تريد كل هرمنيوطيقا أن تعثر عليه ليس شيئا آخر سوى معنى أنفسنا؛ من حيث نحن بشر، أي معنى إنسانيتنا. وهكذا لا معنى للفصل بين هرمنيوطيقا كونية وأخرى خاصة أو مفردة: لا تكون الهرمنيوطيقا فلسفة

أصيلة فى التأويل بعامة، إلاّ بقدر ما تكون قادرة على استعمال الكونى فى فهم ما هو خاص، واستعمال الخاص فى فهم ما هو كونى، فى معنى أنفسنا.

أتت الهرمنيوطيقا من العلاقة الخطيرة بمعنى الدين فى أفق السلطة السائد فى كل مرة. وهى ذاهبة إلى المشاركة الخطيرة جدا فى طرح مسألة السلطة فى كل مرة: سلطة النص باعتبارها فى ماهيتها سلطة جميع السلط. منبع كل مشكل تأويلى فى أي عصر هو دوما شرعية المعنى الذي يمكن أن نعطيه للخطابات المقدسة، وخاصة فى ضوء نموذج السلطة السائد وبالنظر اليه.

○ ماذا تعني الهرمنيوطيقا، في البلدان العربية، اليوم؟

❐ إذا وضعنا فى الاعتبار أنّنا "أمّة" لغة، وثقافة قول، وحضارة "كتاب"، فإنّه لا يمكن أن يوجد شعب أحوج منّا إلى خدمات الهرمنيوطيقا. وهى خدمات منهجية ونظرية جمّة: لقد تبيّن اليوم أنّ الغرب قد تميّز عن باقى الإنسانية بطريقته فى قراءة تاريخه الروحى، وفى إعادة تأويل ذاته العميقة؛ على نحو مكّنه من اختراع أشكال جديدة من "التذوّت" الرائع. إنّ فكرة "الأمّة" نفسها هى فكرة تأويلية، نعنى طريقة معيّنة فى رسم خارطة لغوية وروحية، من خلالها يستطيع شعب ما أن يعى ذاته، وبالتالى أن ينتمى إلى ما يعتبره مصادر ذاته. الهرمنيوطيقا هى اليوم فى أفق العرب والمسلمين الحاليين بمثابة فرصة تاريخية وإمكانية ميتافيزيقية فائقة؛ لإعادة ترتيب علاقتنا بذاتنا العميقة، ولرسم خارطة فهم مناسبة لأنفسنا الجديدة. ومن يرفض الدخول فى تجربة تأويلية حول معنى ذاته هو كائن متخشّب، ويحكم على نفسه بالخروج من التاريخ الروحى الجديد للإنسانية.

للدين عمر تأويلى لا يتعداه. لكنّ الإنسان هو الذي بإمكانه تجديد العلاقة بالسلطة، وبالتالى بالتأويل وبالحاجة إلى التأويل فى كل مرة. ولو فرضنا أنّ الدول هى أجهزة تأويل ضخمة، فإنّ الدين لن ينقرض أبدا. إنّه قائم فى صلب الحاجة التأويلية للدولة فى كل مرة. أبدا، لن يطيع أيّ شعب كبير إلاّ بعد حصوله على وضعية تأويلية كبيرة، مناسبة لأطماعه

الأخلاقية أو الميتافيزيقية. ثمّة غرور تأويلي لدى كل شعب ينبغي إشباعه. ولم توجد الأديان والفنون والفلسفات والآداب إلاّ لهذا الأمر.

○ ماذا تعني لك [عملية ـ تأويل ـ النصوص الدينية]، في بلداننا العربية؟

□ تأويل النصوص بعامة، والدينية خاصة، هي مهمّة خطرة جدّا، ولا ينبغي أن يتصدّى لها إلاّ فيلسوف أو مفكّر حرّ. وما وقع إلى حدّ الآن هو في يالغالب حراسة منهجية أو عقدية للنصوص من طرف "أهلها"، ضدّ اعتداءات نقدية "حديثة" أو "استطيقية" عليها، من طرف "مناوئين" لها.

علينا أن نفرّق بين المؤوّل بالمعنى الفلسفي، وبين عالم الشرعيات المفسّر للنص الديني. ما قام به الجابري الأخير مثلا من تفسير للقرآن هو قراءة تراثية، وليس هرمنيوطيقا. والسؤال هو: هل يستطيع المفسّر الشرعي للنص المقدّس أن يضيف شيئا جذريا لما قام به أسلافنا؟ ثمّ: ماذا تكسب ثقافتنا العميقة من تجديد القراءات النقدية للنص الديني (كما فعل أركون)، وكأنّه مجموعة من "الأساطير" أو "الميثات" التي ينبغي أن نخضعها للنظرة "التاريخية" أو "المنهجية" الحديثة للعلوم الإنسانية الأوروبية، من قبيل: اللسانيات أو تاريخ الأديان أو الأنثروبولوجيا؟ وحتى لو حرّرنا أنفسنا من هيمنة النص القرآني مثلا،كما دعا إلى ذلك نصر حامد أبو زيد، فإنّ المهمة الأساسية للهرمنيوطيقا تبقى قائمة: كيف يمكننا اليوم أن نعيد تأويل النصوص الدينية بشكل كلّي؟ نعني كجزء من تجارب المعنى الكونية للإنسانية، وليس كقضية نقدية أو تحرّرية لجيل عاجز أصلا عن التفكير الفلسفي الكوني.

ما يحتاجه الناس دوما هو وجبة إيمانية مناسبة لنمط الحرية الذي يحركهم نحو آمالهم التاريخية. الإيمان أطول عمرا من جميع الأديان. ولذلك فالتأويل أطول عمرا من أيّ عقيدة قائمة. وعلينا التنبيه إلى أنّ تأويل النصوص الدينية هو مشكل اقتصادي من الطراز الرفيع: اقتصاد الرغبة في التعالي. ومن لا يوفّر لمؤمنيه الوجبة الإيمانية المناسبة هو يتركهم نهباً للدعاة.

❍ ما هي الأرضية التي يقوم عليها المنعرج اللغوي الذي تتكلم عنه في "تمهيد نقد العقل التأويلي ـ أو فلسفة الإله الأخير ".. ومن أيٍّ فهم للغة يستمد "البراديغم التأويلي " وجوده؟

❐ ما أخذ يُشار إليه منذ ستينات القرن الماضى بعبارة "المنعرج اللغوي" (رورتى) هو حدث منهجى خطير جدّا، أخذ يتبلور منذ أواخر القرن التاسع عشر (مع نيتشه وفريغ)، وهيمن على كل مساحة القرن العشرين تقريبا: (من فيتغنشتاين والوضعية المنطقية إلى الفلسفة التحليلية، ومن التحليل النفسى وهيدغر إلى فلسفات اللغة والتواصل والتفكيك، مثل آبل وهابرماس وفوكو ودريدا...). ويمكن القول إنّ المنعرج اللغوي قد أخذ صيغتين متوازيتين: إحداهما، تأويلية ـ تفكيكية، تعود فى جذورها إلى الرومانسيين الألمان، مثل شلايرماخر، وتمتدّ إلى غادمير وفوكو ودريدا وليوتار، مرورا بنيتشه ودلتاي وفرويد وهيدغر وبنيمين، أمّا الأخرى فهى تحليلية، وتجد جذورها لدى كانط، لكنّها تزدهر مع المناطقة مثل فريغ ورسل وفيتغنشتاين وكارناب وكواين ودايفتسن. إلاّ أنّ طرافة هاتين الصيغتين من المنعرج اللغوي، تكمن فى أنّهما سوف يأخذان فى التواصل بينهما، خاصة مع آبل ثمّ مع هابرماس وريكور ورورتى.

ويستمدّ البراديغم التأويلى وجوده من الصيغة الثانية من صيغتى المنعرج اللغوي المعاصر. من شلايرماخر الرومانسى إلى دلتاي وهيدغر وغادمير وريكور، هناك خطّ تأويلى واحد. وهى صيغة لا تفهم اللغة بشكل تحليلى، أي بالتعويل على اللسانيات الحديثة، بل بشكل تأويلى، أي بالتعويل على فنّ الفهم، باعتباره فنّا فلسفيا وليس علماً. اللغة بيت الكينونة (هيدغر) وليس مجموعة من العلامات الاعتباطية (دي سوسير).

لذلك فإنّ نصوصنا التوحيدية هى أكبر تأهيل ميتافيزيقى للدخول فى احتمال سعيد لنتائج فلسفة اللغة المعاصرة، على نمط التذوّت وأشكال التذاوت التى نستمدّ منها اليوم هويتنا العميقة. كلّ نصّ دينى يقوم سلفا على فرضية المنعرج اللغوي: أي أخذ الكائن بوصفه كلمة. وهذه المساواة الأنطولوجية بين ماهية الكينونة وماهية اللغة (من خلال الأمر

التكوينى "كن") هى لبّ الإشكال عندنا: نحن ثقافة مهيّأة سلفا لاحتمال نتائج المنعرج اللغوي المعاصر، من دون أيّ ستائر ميتافيزيقية أو روحية كبيرة.

○ أتقصد بعبارة "عقل يجد موقعه في اللغة"، التي يقوم عليها البراديغم الجديد للتفلسف، العقل الذي يجد وجودَه في اللغة، وبالتالي فإن الإنسان لا يوجد إلاّ ضمن هذا الفهم الجديد للعقل؟ وكيف؟

□ علينا فى الغالب أن نميّز بين ثلاثة أنواع من العقل، وبالتالى من المعقولية:

أ- العقل / الجوهر، أو العقل الذي له ماهيةُ شيء أو كينونة: وهو العقل اليونانى. وهو لا يفكّر بل يعقل ما هو كائن كما هو كائن. ونوع الحقيقة الذي يجزم به هو الحقيقة / المطابقة: مطابقة الحكم للشيء.

ب- العقل / الذات، أو العقل الذي له ماهيةُ وعى: وهو العقل الحديث. وهو لا يعقل بل يفكّر فى ما هو متمثَّل بوصفه متمثَّلا. ونوع الحقيقة الذي يثق به هو الحقيقة / الموضوعية: تمثيل الكائن الخارجى بوصفه موضوعا للذهن.

ج- العقل / اللغة، أو العقل الذي له ماهيةُ علامة أو نصّ أو فعل كلامى: وهو العقل المعاصر. وهو عقل لا يعقل ولا يفكّر، بل يحلّل لغة الكائن الذي يدرسه، أو يؤوّل لغة القائل الذي يخاطبه. ونوع الحقيقة الذي يمفصله هو الحقيقة/ الفعل القولى.

وهكذا فالإنسان لا يوجد أو يعى بنفسه أو يتكلم إلاّ داخل براديغم عصره الروحى الذي يحكمه سلفا. فما كان لليونان أن يعقلوا إلاّ داخل براديغم الكينونة، وأفضل ما يفهموه من ماهية شيء أو كائن ما هو حدّ جوهره وصفته وأحواله،...؛ وما كان للمحدثين أن يتمثّلوا أيّ موضوع إلاّ داخل براديغم الذات، وأفضل ما يمكنهم تمثّله هو صورة موضوع ما فى الذهن البشري. وما كان للمعاصرين أن يتحقّقوا من معنى كائن ما أو وعى ما أو قول ما، إلاّ متى تمّ تحليل أو تأويل اللغة أو الخطاب أو النص أو الفعل الكلامى الذي يصدر عنه أو في نطاقه.

نحن المعاصرين كائنات لغوية بامتياز. لم يعد الإنسان بالنسبة إلينا؛ لا جوهرا ولا وعيا، بل فعلا لغويا. عند هذه النقطة بالذات، نحن نريد إعادة قراءة نصوصنا التأسيسية، باعتبارها نتاج حضارة مارست المنعرج اللغوي دون أن تراه. نحن قد ظللنا دوما فى نطاق "عقل لغوي" عميق بامتياز. ولا نعنى بذلك فقط ما أشار إليه الجابري تحت مصطلح "البيان". فحسب افتراضنا إنّ كلّ تفكير العرب فى كل المجالات، قد كان صادرا عن نوع مبكّر أو خاص من المنعرج اللغوي: ذاك الذي يرفع الكلمة إلى رتبة الكينونة. وهذا أمر يجري مفعوله الميتافيزيقى من المعلقة الجاهلية إلى القرآن إلى التصوّف، مرورا بالنحو والفقه والكلام. ما تمّ من فلسفة أو منطق هو نفسه لم يكن غير استثمار للعقل اللغوي العربى فى قراءة اليونان وفهمهم. وأكثر مشاكل التفلسف بالعربية كان يدخل فى باب الترجمة التأويلية أكثر منه فى باب التأليف النظري الصناعى. وفى كل علاقة لنا مع تراث آخر، نحن مترجمون أساسيون وخطرون.

○ ان الفهم الجديد للعقل، الذي هو منه وإليه، لهو الفهم الجديد للعالم، ولعلاقتنا نحن أنفسنا بالعالم: بعالمنا، من حيث هو عالمنا العربي، وبعالمنا، من حيث هو عالمٌ ندخل ضمنه في علاقة مع عوالم أخرى.. كيف تجد التغير الذي طرأ على علاقتنا بعالمنا، وبالعوالم الأخرى، الذي قام على أساس [عقل يوجد في اللغة]؟

□ هذا الفهم الجديد للعالم الذي نعيش فيه عمره لا يتعدى قرنين: فمنذ شلايرماخر والرومانسيين، ومنذ هيغل ونيتشه، فقط، تكوّن العالم الجديد، العالم / اللغة، العالم / الشبكة من العلامات والنصوص والأقوال،...وأصبحنا بمثابة كلمات داخل خطاب أكبر منا، ولكن علينا أن نفهم وظيفتنا داخله، وعلينا أن نحدّد دلالة كياننا بالنسبة إليه. لا يمكن أن نفهم ماركس دون تحليل الإيديولوجيات، ولا فهم فرويد دون تأويل الأحلام، ولا فهم هيدغر دون إقامة السؤال عن معنى لغة الكينونة على طريقتنا، ...الخ. علاقتنا بعالمنا هي علاقة لغوية بالأساس. ولأنّنا قوم قوّالون منذ أنفسنا القديمة، منذ الشنفري وامرئ

القيس إلى اليوم، فإنّ علاقتنا بالعالم لن تتغيّر كثيرا من حيث طبيعة الفضاء الذي نتحرك فيه. لكنّ المشكل هو علاقتنا التأويلية بأنفسنا الحديثة: بالعوالم الجديدة الأخرى، الغربية وغير الغربية. نحن لم نأخذ فى الاعتبار بجدّية أنّ لغتنا ليست ملكا لنا بل هى مجرد تجربة من تجارب المعانى الكبرى للإنسانية. ومن ثمّ أنّه بدلا من مزاولة حراسة الهوية العميقة لأنفسنا (الإسلام)؛ علينا أن نعيد اختراع أنفسنا، طبقا للتحدّي الجديد الذي فُرض علينا: تحدّي انتقال الغرب من الحداثة (حيث كانت مساهمتنا صامتة وفى غيابنا) إلى ما بعد الحداثة، حيث يمكننا أن نساهم عن وعى وقصد فى تأسيس العقل اللغوي الجديد، الذي ستتكلمه الإنسانية فى القرون القادمة. ويبدو لى أنّ تراثنا اللغوي والروحى الغنى جدّا هو رافد رائع لأنفسنا الجديدة.

○ د. فتحي، انت تعلم ان لا وجود لقضية، عند مستوى الفكر، إلاّ حينما توفّر. الشروط البنيوية المجتمعية ارضيَّةَ وجودها.. أترى أنَّ الشروط البنيوية المجتمعية الخاصة ببلداننا توفّر الأرضية لوجود قضية، عند مستوى الفكر، إسمها هرمنيوطيقا النص الديني؟

❐ كان أحد رهانات هيغل هو أن يحوّل "القضية" من جملة منطقية إلى ما يسمّيه "قضية تأمّلية". القصد الفلسفى هو أن يحوّل القول الصحيح حول أيّ كائن أو أيّ وعى أو أيّ خطاب إلى فعل تفكير، أي إلى حركة تذويت وتذوّت للنفس لا ينقطعان. تحويل القول إلى عمل على الذات لا يعنى أكثر من التماهى العميق مع حركة الجماعة الروحية أو الأمة التاريخية التى ننتمى إليها سلفا. حين يكون الأنا نوعا من النحن والنحن نوعا من الأنا. وهذا هو معنى "الروح" لدى هيغل، كما تقول بعض سطور **فينومينولوجيا الروح** منذ 1807. إنّ الفكر الكبير لا يظهر إلاّ بوصفه البنية الكلّية لماهية المجتمع الذي ظهر فى نطاقه. ومن ثمّ نحن لن نستطيع الدخول فى علاقة تأويلية عميقة مع النص الدينى لدينا، إلاّ بقدر ما نستطيع الدخول فى علاقة تأويلية جذرية مع مجتمعاتنا نفسها، أي مع نمط التذوّت وأشكال التذويت داخلها. القضية في مستوى الفكر لا تنقسم: متى فكّر شعب ما

بكل المستطاع الكلى فى عقله، أصبح عندئذ قادرا على كل القرارات التأويلية الكبرى للعقل المعاصر إزاء ذاته، بما فى ذلك قرارات هرمنيوطيقا النص الدينى. أمّا فيما يتعلق بالشروط البنيوية المجتمعية الخاصة ببلداننا فهى شروط أصيلة، وتدعو إلى التفكير الكبير، ولا يليق بالمتفلسف أن يتعلّل بالظروف التاريخية حتى لا يفكّر.

الدين والتفكير الحرّ يتعارضان. لكنّ التفكير الحرّ غير ممكن من دون إيمان ما: إيمان بضرب ما من التعالى، نعنى من حرية التذوّت على نحو لا سقف له. وكل من يفكّر بشكل حرّ وجذري هو يخلق للإنسانية ولمجتمعه أوّلا، أفقا جديدا من التعالى، نعنى من استعمالات الحرية. وليس التأويل إلاّ واحدا منها.

○ كيف يمكن لتأويل للنص الديني أن ينتمي إليه؟ وكيف ينفتح النص الديني على تأويل جديد يخصّه؟ وما هي الحدود النظرية التي عندها يتوقف التأويل؟ وهل يمكن أساسا لتأويل ان يتوقف عند حدود؟

□ علينا أن نحدّد معنى الانتماء الذي يليق بمن يفكّر. حين نعقد تأويلا للنص الدينى فنحن نحرّر إمكانية فهم معيّنة موجودة فى النص الدينى نفسه. لكنّ ذلك لا يقتضى بالضرورة أن ننتمى إلى الدين، أو أنّ تأويلنا له ينبغى أن يكون دينيا. ينفتح النص الدينى على تأويل جديد؛ لأنّه فى أعماقه هو موجّه أو كان موجّها نحو ضمير الإنسانية قاطبة، أو نحو ما هو إنسانى فى شخص كل واحد من الناس. ولذلك هو منفتح سلفا على كل إمكانات التأويل. وهى إمكانات لا تولد صدفة أو سوية بل تنبجس من رحم الأنفس القارئة فى عصر تلو عصر، وفى ثقافة تلو ثقافة، كنباتات حرة رائعة عفوية. ما هو جديد فى كل مرة هو الإنسان الذي يؤوّل، عصره، وآلامه الإنسانية، وأحلامه غير المسبوقة. وليس هناك حدود نظرية للتأويل، بل فقط حدود الفهم التى تفرض نفسها على كل علاقة تأويلية مع النص. وهى فى عمقها حدود العصر أو حدود شعب ما، وليست حدودا منهجية أو إيبستيمولوجية. إنّ الحدود الأخيرة فى كل تأويل هى حدود العقل البشري، كما هو متاح في أفق ثقافة ما وعصر ما.

○ ما هي الجدوى من مساءلة النص الديني في بلداننا العربية؟

□ الجدوى من المساءلة بعامة هى توسيع العقل البشري، وتوسيع إمكانات الفهم التى يحتاجها شعب ما حول مصادر ذاته. أمّا مساءلة النص الدينى فجدواها غير منفصلة عن ممارسة السؤال فى حضارة ما. إنّ الدين هو العنوان الأكبر عن تجربة المعنى فى ثقافة ما. وهو فضاء المقدس بعامة. حيث يمكن للفن أن يعمل، ولكن دون أيّ ادّعاء روحى، حول نوع المعنى أو نوع الحقيقة الذي ينتج داخله. والدين هو الأفق الإبداعى الوحيد الذي يضفى هالة روحية ومعيارية واسعة النطاق على تجربة المعنى التى تنجرّ عنه. وما دام البشر فى حاجة وجودية إلى ما هو روحى، أي إلى تجربة معنى كلى لحياتهم، هم سيكونون فى حاجة ماسة إلى طرح الأسئلة الأساسية، وإنّ أطرف الأسئلة هى تلك التى تتعلق بميدان التعالى. حيث تعمل القضايا الكبرى للعقل الميتافيزيقى: الله، النفس، العالم. وطالما نحن لا نملك أسئلة مناسبة؛ عن معنى الله، أو عن ماهية النفس، أو عن طبيعة العالم، نحن سنحتاج إلى أديان.

وفى غياب تربية ذاتية عميقة، حيث يمكن للإنسان أن يستغنى عن الدولة فى تهذيب ذاته العميقة، وتدبير نمط كينونته فى العالم، كشأن شخصى جذري، فإنّ الحاجة إلى التأويل بعامة، وإلى تأويل النص الدينى ستظلّ قائمة. وُجدت الأديان وتأويلاتها المتعاقبة من أجل شيء واحد: طمأنة الجموع إزاء موتها. إذ لا يفعل الدين فى أي عصر، ولدى أيّ شعب، سوى توفير تقنيات رجاء مناسبة؛ كى تتغلّب الجموع على هول الموت بلا معنى. وطالما أنّه لا يمكن لأيّ دين أن يستغنى عن جهاز الآخرة، نعنى عن الاستثمار الأخلاقى فى الموت، فإنّ الحاجة إلى المؤوّلين ستظلّ قائمة وملحّة. الدين شأنه أن يخفّف وطأة ثقل الكينونة فى العالم على الضمير الإنسانى المذعور من فكرة الموت. ذلك "القلق" الذي شخّصه هيدغر؛ باعتباره قلقا من العالم نفسه، وليس مجرد خوف من هذا الكائن أو ذاك.

○ يقول: "أريد أن أؤوّل الكتاب والسنّة".. وهو لا يعرف من أين يبدأ.. أينطلق من النص؟ أو من الواقع؟ أو من النص والواقع معاً، في اللحظة

المعرفية نفسها؟ برأيك كيف توجد ثلاثية "العقل ـ الواقع ـ النص" في عملية بناء فهم للنص بتوسُّط الهرمنيوطيقا؟

❐ التأويل حركة روحية، ومن ثمّ هو مسافة فهم من موضع إلى موضع. لكنّ ما يحتاج إلى تأويل ليس الكتاب أو السنة، بل الإنسان فينا. العلاقة ليست رابطة جامدة مع نصّ مغلق أو سنّة موثقة، بهذه الطريق نحن لن نعرف من أين نبدأ، مادام الواقع يفرض علينا فى كل مرة حاجة تأويلية جديدة، سوف تضطرّنا إلى اتهام فهمنا للنص، أو اتهام النص بغرابته عنّا. لذلك فما تمنحه الهرمنيوطيقا هو العمل على إعادة بناء فهم مناسب للوضعية التأويلية التى فى نطاقها فقط يمكن للنص المقدس أو للسنة الشريفة أن يظهرا مظهرا تأويليا. الصعب هو بلورة وضعية تأويلية داخلها نحن نستطيع أن نلتقى بالمدوّنة الدينية التقاء مثمرا وشجاعا وأصيلا. ولذلك فنقطة الانطلاق هى مشكل نظري مركّب، وليست هذا الطرف أو ذاك. انطلق من أيّ موضع أردت (النص أو السنة أو الواقع) لكن احرص على أن يكون انطلاقك من داخل وضعية تأويلية مناسبة، وليس من أيّ خاطر أو موقف تحكّمى، أو ردّ فعل عقدي أو دفاعى عن مذهب ما. الهرمنيوطيقا ليست مجرّد وسيلة أو واسطة منهجية أو أداتية. إنّها ميدان فهم، ورهان نظري، وقدرة على ممارسة المساءلة المفيدة في آن.

○ أيمكن أن تحدثنا عن اللحظة الحاسمة، في الغرب، التي أدَّت إلى الانتقال إلى عصر الهرمنيوطيقا؟

❐ منذ العصور الوسطى وربما قبل ذلك منذ أغسطينوس، كان ثمة دوما تفسير للكتاب المقدس، وسيطرة على طرق فهمه، وسياسة رسمية فى قراءته وتأويله. وكان أرسطو قبل ذلك قد وضع فى كتاب **العبارة** القواعد المنطقية لتحليل العناصر الدلالية لأيّ نص، من قبيل: الحرف والاسم والفعل والجملة أو القضية. ومن ثمّ كان هناك ماضيان كبيران للهرمنيوطيقا: الماضى المنطقى فى كتاب **العبارة** الأرسطى؛ والماضى اللاهوتى فى تفاسير آباء الكنسية في العصر الوسيط. لكنّ العصور الحديثة قد بدأت من مكان آخر: في

عصر النهضة، تكوّنت الحاجة إلى إرساء "فيلولوجيا" مختصة فى تدريس اللغتين الكلاسيكيتين فى تاريخ أوروبا، أي اليونانية واللاتينية، وذلك من أجل تأويل وفهم النصوص اليونانية والرومانية تأويلا صحيحا. ورغم أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا يعود على الأغلب إلى أواسط القرن السابع عشر، فإنّه أوّل اضطلاع نظري بالهرمنيوطيقا كحقل اختصاص قائم برأسه، لم يظهر إلاّ فى فجر القرن التاسع عشر مع عالم اللاهوت الألمانى شلايرماخر. وهذه اللحظة المعرفية لحظة فارقة فى تاريخ الحداثة: إنّها لحظة الانتقال المرير من فلسفات الأنا أفكّر، أو الوعى / الأنا / النقطة المحضة على الطراز الديكارتى (ديكارت، لوك، كانط، فيشته) إلى فلسفات من نوع جديد: فلسفات البحث فى تاريخ الوعى بالذات، وهو وعى بالذات قاد هيغل إلى كتابة **فينومينولوجيا الروح**، أي كتابة تاريخ الوعى الغربى بنفسه، منذ اليونان إلى الثورة الفرنسية والمثالية الألمانية. وما سمّاه هيغل نزاع الاعتراف كطريق مناسب للوعى بأنفسنا الحديثة، أطلق عليه شلايرماخر اسم "فنّ الفهم"؛ كشرط نظري وروحى لإرساء تأويلية عامة، قادرة على مساعدة الثقافة الأوربية الحديثة على تأويل نفسها، والوقوف على تجربة المعنى الفريدة التى حققتها دون باقى أعضاء الإنسانية. لحظة ظهور الهرمنيوطيقا هى لحظة الثورة الفرنسية، وانبجاس الحركات الرومانسية، وولادة فلسفات التاريخ، ودخول الإنسانية فى العصر الصناعى، وحصول ما سمّاه إدوارد سعيد "واقعة الإمبراطورية"، أي الدولة / الأمة الحديثة فى شكلها الاستعماري.

لم تحتج الحداثة إلى الهرمنيوطيقا إلاّ بعد الشعور الرومانسى (بعد الثورة الفرنسية مباشرة) بانحسار أفق العقل الحديث،كما عبّرت عنه فلسفة الأنا المنتصرة، فى شكل حضارة الإنسان / الكوجيطو: الإنسان الفردانى (فى الاقتصاد)، والمواطن (السياسى)، والشخص (الخلقى)، والحاسة (الجالية)...الخ. كان لابدّ من الانتقال من التفكّر إلى الفهم، أي من نظريات المعرفة أو الذهن أو العلم بعامة، إلى تاريخ الوعى وتجارب المعنى ولغات العالم المعيش.

❍ تقول في مقدمة الترجمة العربية لـ"جنيالوجيا الأخلاق ": "التأويل هو فن القوس المشدودة، التي تعلم المرء كيف يذهب إلى أبعد من نفسه، ويتغلب على حدود نفسه.. هو فن "التغلُّب على النفس "، تلك النفس التي ورثها وراثة ولم يشارك في صنعها إلى حد الآن.. وانقلبت إلى حجرة عثرة أمام الطريق إلى هدف أبعد فأبعد "..

أولاً: ما هي هذه الطريق التي تحولت فيها النفس الى عقبة معرفية في وجه السير عليها؟ من / ما هو ذاك الذي يبني هذه الطريق؟

ثانياً: كيف تفهم التأويل بوصفه فنّاً؟ مثلاً: أن ترسم صورة للذات، ومن ثمَّ تقول: أنها هي الصورة؟

ثالثاً: إلى أين يذهب [التغلب ـ على ـ النفس]؟ وما الغاية منه؟

رابعاً: ألا ترى أن تجاوز الذات لذاتها(التي صُنعت خارجها، عند مستوى الزمان: من الماضي، وعند مستوى المكان: من الغرب) إنما يحمل في ذاته خطرا؟ خطر الوقوع في التيه؟خطر الوقوع في [لانهائية ـ فهم ـ العالم]؟

❐ "ما هى هذه الطريق التى تحولت فيها النفس الى عقبة معرفية فى وجه السير عليها؟ من / ما هو ذاك الذي يبنى هذه الطريق؟"

إنّها طريق اكتشاف الذات والسهر على قوة الحياة فيها، ضمن ثقافة ما. طريق الذات هو الطريق الوحيد فى كل تجربة من تجارب المعنى التى خاضتها الإنسانية. كلّ ما عداها هو مقتبس منها. حتى اللقاء مع الله أو مع المقدس بعامة هو يتم دوما داخل أفق تاريخ روحى لمعنى الذات الإنسانية المتاح لشعب ما. والثقافة لا تتيح دوما كل إمكانات الذات في نفس الوقت. أمّا ما ومن يبني تلك الطريق فهو الإنسان المفرد والأكثر احتمالا لمعنى

إنسانيته. ثمّة شيء كونى فى كل واحد منا، وهو وحده يمكن أن يكون الطريق. أمّا كل أنواع الخصوصية بهذه الفئة أو الجنس أو الطائفة أو العرق أو المعتقد، فهى لا تعدو أن تكون تمارين روحية، لئن كانت تجري فى معاجم مختلفة فهى تشرئبّ إلى نفس الأفق الإنسانى: أفق احتمال حقيقة النوع وتاريخ النوع وكرامة النوع فى كل فرد.

ليس التأويل رسما لصور هووية جاهزة عن أنفسنا، أو عن ماضينا، أو حتى عن مستقبلنا. كل ما هو جاهز هو غير مناسب للانتماء إليه. وذلك فقط لأنّه طبقة ميتة من طبقاتنا الذاتية المتراكمة. فنّ تأويل النفس هو فن اختراع مقامات جديدة لولادتنا الثانية والتالية. وعلى خلاف المعنى الحرفى للتأويل، ليس هناك "أوّل" فى عملية تأويل النصوص أو الأحداث. كل ما يقبل التأويل لم تعد له أيّة أوّلية من شأنه أن يدافع عنها، بل هو قد انفتح على كل إمكانات الولادة الثانية الثاوية فى صلبه. كل نص مقدّس هو جملة إمكانات التأويل التى ينطوي عليها منذ أوّل أمره وبلا نهاية. وتُقاس النصوص بقدرتها على الولادات التأويلية المتعاقبة عليها. ونص النصوص هو ذاك الذي يحمل إمكانية ظهور النصوص الأخرى؛ عنه، ومنه، وتلقاءه، وضده، ومن أجله، دوما وبلا نهاية.

ولذلك فالتغلب على النفس على عكس ما نعتقد عادة هو تغلّب على الذات الجماعية أو الذات الخارجية عنّا، الذات العمومية والذات المكرسة، تلك التى صارت تحتكر معنى ذواتنا وطرق تأويل أنفسنا، دون علم ودون إرادة منا. فالتغلب على النفس هو تحرّر من طبقة من طبقات ذواتنا، وليس مجرد إيثار أخلاقى للغير على النفس. ليس هناك غير تأويلى. كلّ ما نحتاج إلى تأويله هو جزء لا يتجزّأ من أنفسنا.

لا أحد يولد خارج جسده. كذلك الذوات. وفى كل عملية تجاوز أو رغبة فى التجاوز نحن لا نتجاوز إلاّ أنفسنا. ليس لدينا ذات صُنعت خارجنا. وذلك أنّ "الماضى" هو طبقة من طبقاتنا الروحية الحالية، وليس مقبرة أخلاقية معزولة عن هويتنا نزورها الفينة بعد الفينة. بل، حسب هيدغر، إنّ الماضى الحقيقى أو الأصيل هو نوع من الكانية" ــ نوع من الكينونة التى لا ننفكّ نكوها فى كل مرة؛ لأنّنا بالتحديد قد كنّاها دوما منذ أوّل أمرنا. إنّ "ما ــ كان" في ذاوتنا منذ أوّل أمرها لم يعد يأتينا من الماضي بالمعنى الزماني، بل من

الآتى، باعتباره بوابة اللقاء المستقبلى مع أنفسنا. وكل لقاء مع أنفسنا القديمة يأتينا من أفق مستقبلنا هو كانية أصيلة، أي حمّالة لمعنى كينونتنا فى العالم بإطلاق. ولذلك نحن غير مخيرين أبدا فى احتمالها كإمكانية جوهرية لأنفسنا. كذلك فإنّ "الغرب" ليس نوعا من "الخارج" الميتافيزيقى الذي يمكننا متى أردنا أن نفكّ الارتباط الأخلاقى أو التاريخى معه. إنّ الغرب هو اليوم واجهة الإنسانية، وأفق المعنى فيها. وهذا أمر لا يفيد إنكاره فى التحرر منه فى شيء. إنّ الغرب هو حقا عدوّ سياسى، لكنّه من الناحية الميتافيزيقية، أي من ناحية تاريخ الكينونة فى العالم، هو نسيب عميق لنا، من حيث أنّه التجسيد الأخير للتصور التوحيدي للعالم. لا معنى لأيّ خصومة ميتافيزيقية مع الغرب، وكل نزاعاتنا معه هى فقط نزاعات تأويلية.

نحن نتخاصم معه على معنى العالم، وليس على العالم، أو على الانتماء إلى العالم، كما هو شأن الهنود الحمر مثلا. نحن نملك تاريخا روحيا عتيدا، ونتوفّر على تجارب ذاتية متنوعة جدّا، تذهب من الفتوة إلى الشهادة إلى أدب النفس إلى شعرية الكائن إلى النبوّة والتألّه. وإذا كان ثمة "تيه" فهو داخلنا، وليس فى خارج ما. التيه الأصيل هو قدرة البشر على احتمال اللانهاية الثاوية في أنفسهم، وليس في فهم الكون.

○ أتعتقد أن العقل البشري قادر على تحمُّل التيه الناتج عن الوقوع في [لانهائية ـ الفهم ـ الناتجة ـ عن ـ لانهائية ـ التأويل]؟

❐ فى عبارة "العقل البشري" إيحاء دائم بأنّ ثمّة مستوى من الوجود يتعالى على عقولنا، بما نحن بشر. ومن ثمّ أنّ فرضية آدم الخطّاء إنّما تسري بيسر واضح على العقل الآدمى أيضا، إنّه عقل محدود، ومفهوم "الحدود" هو تعبير غير مباشر وأنيق عن حتمية "الخطأ" البشري. وفى هذا السياق بالذات يتم تقديم التأويل، وكأنّه عملية ذهاب خارج حدود العقل، وبالتالى فى غياهب الخطأ فى الفهم، ومن ثم الوقوع فى تيه فى الفهم غير محمود. هذا السيناريو التأويلى لإرباك العقل البشري، ومن ثمّ دفعه إلى الاعتراف بحدوده وبحاجته إلى معلّم غير بشري، هو خطّة كلامية ولاهوتية تقليدية، لم تعد لها أيّة وجاهة

منذ كانط. وذلك أنّ الفلسفة قد كشفت عن مصدر هذا التعالى، وعن طبيعة هذه الحدود التى نتحدث عنها. إنّ التعالى ليس مجرد مفارقة للمادة التى تؤلف هذا العالم المرئى، بل التعالى هو قدرة العقل نفسه على الحرية، أي على التشريع الروحى لقوة التفكير التى فى طبيعته، وذلك بسنّ قوانين كلية لاستعمالاته المختلفة.

وفى كتابه **نقد العقل المحض**، شخّص كانط نوعيّة الأوهام الطبيعية التى يسقط فيها العقل النظري من ذات نفسه، عندما يهمّ بإنتاج قول نظري أو تحليلى فى مسائل الإلهيات الثلاث، نعنى العالم والنفس والإله. وهذه الأوهام لئن كانت طبيعية فهى ليست أخطاء، بل تناقضات يحملها العقل فى صلبه وبشكل قبلى. ومن ثمّ بدلا من تجريم العقل؛ بواسطة أحكام لاهوتية خارجة عنه، وتستلف منه أدوات تفكيرها، علينا أن نقيم "نقدا ترنسندنتاليا"، أي نقدا يكشف للعقل عن حدوده وطبيعتها، وعن ملكاته ومنطقة صلاحية كل منها، ولكن خاصة عن نوع الأوهام التى سيسقط وسيظل يسقط فيها،كلما تصدّى إلى مسائل الإلهيات المشار إليها. فإذا تحرر العقل من أوهامه المتعالية أو الترنسندنتالية، أمكن له عندئذ أن يواجه مسائل الأخلاق أو الفن أو السياسة أو القانون، وخاصة مسائل الدين. وكلّ تأويل يتمّ بعد ذلك، هو سيتمّ ضرورة تحت حماية برنامج نقد العقل، وليس ضدّه أو خارج حدوده.

○ تتصارع أفهام مختلفة للنص الديني: الكتاب والسنة.. مختلفة؛ لدرجة تتناقض في كثير من الأحيان.. في سبيل أن تقول أن فهمها للكتاب والسنة هو الفهم للكتاب والسنة. ويمكن رؤية ذلك بسهولة في العنف الممارس في بلداننا: العراق، سوريا، لبنان، مصر، تونس،...الخ.

وفي المقابل، نسمع دعوات للحرية والتسامح والتعايش والسلام...الخ، من جماعات، في الغالب، ليست إسلامية، بالمعنى التقليدي للكلمة. كيف يمكن لتأويل للنص الديني، عندنا: في البلدان العربية، أن يكون، وفي الوقت نفسه،

يرى الدم الهائل المسفوح من حروب، هي في العمق تُبرَّر بواسطة النص الديني ذاته؟

❐ علينا أن نقر أوّلا أنّ "الاختلاف" هو رحمة للعالمين، وليس تهمة لأحد. نعنى أنّ الاختلاف هو قائم بعد فى كل مستويات الكينونة الإنسانية؛ من جسد ولون وخُلق ولغة ومكان وزمان ومعتقد،..فلماذا ننكره حين يتعلق بالفهم. و"الخلافيات" أو المسائل الخلافية هى جزء من تراث الاجتهاد النظري فى الإسلام الكلاسيكى. ذلك يعنى أنّ التفكير المختلف والرأي المختلف هو جزء لا يتجزّأ من أيّ سعى نحو التفاهم. وإلاّ فلا معنى لأي رغبة فى الحوار، ولا فى معنى أخلاق الحوار وأدب الحوار... وثقافة الاختلاف صارت اليوم قيمة من قيم التعايش بين الناس فى أفق الإنسانية الحديثة.

فهل نحن آخر إنسانية لا تؤمن بعدُ بثقافة الاختلاف؟! وبأنّ الاختلاف فى الفهم هو جزء تأويلى لا يتجزأ من الحوار ومن آداب الحوار بين الذوات المتحاورة فى كل فضاءات الحياة العمومية والخاصة الحديثة. يبدو الأمر أكثر تعقيدا.

ذلك أنّ فهم النصوص الدينية، وخاصة دعوى التفرد بفهم النص المقدس، الفهم الواحد والوحيد، هو ليس مجرد خطأ منهجى أو موقف مذهبى، بل هو عملية لها جذور سلطوية عميقة جدّا. إنّ فهم النص الدينى هو جزء لا يتجزّأ من خطة السلطة، ومن نمط الشرعية القائم فى بلاد ما. ومنذ هوبس صار المحدثون يعرفون أنّ تأويل النصوص المقدسة هو من مشمولات الدولة، ولا يمكن تصوّر دين مستقل عن دولته. وإلاّ حدث تضارب فى ماهية السيادة التى يقوم عليها حكم الدولة ونمط الشرعية القائم فيها. ولكن فى غياب دولة قوية بإمكانها حسم النزاع التأويلى حول فهم النص المقدس، فإنّ نزاع التأويلات سيقود لا محالة إلى نوع من الحرب الأهلية التأويلية بين الطوائف.

علينا أن نقرّ بأنّ العنف التأويلى ـ وكل تأويل يحتوي على عنف ما ـ هو جزء من أيّ فهم للنص الدينى. ويتمثل العنف فى إخراج النص من فهم سائد إلى فهم آخر. والحق أنّ العنف التأويلي لا يجري بين المؤوّل وبين النصّ، بل تحديدا بين مؤوّل ومؤوّل آخر.

ولأنّ الأمر يتعلق بنزاع وصراع بين متخاصمين، وبالتالى بطرح غير مباشر لمسألة السلطة ــ سلطة التأويل جزء من سلطة الدولة ــ فإنّ حل معضلة التأويل لا تكمن فى حقل التأويل، بل فى صلب ماهية السلطة داخل مجتمعاتنا.

لم يكن لتأويل النص الدينى أن يتحوّل إلى رهان سياسى، وإلى محل صراع دموي بين "المؤمنين" بنفس النص، لو لم تحدث أزمة فى شرعية الحاكم، وشرعية نمط السلطة التي يسعى كل طرف إلى فرها على جملة المجتمع.

○ يُقال: "في البدء كان الفعل".. ما الجدوى من عملية ـ التأويل: تأويل النص الديني، إنْ لم يترتب عليها فعلٌ؟

□ فى مستهل **رسالة فى الإنسانية** طرح هيدغر تساؤلا خطيرا حول ماهية "الفعل": هل هو مجرد نتاج لمفعول مادي، أم الفعل هو خلق لشيء آخر. وأودّ أن أورد إجابة هيدغر؛ حتى نأتمّ بها قليلا.

قال: " نحن لم نتفكّر بعدُ فى ماهية الفعل على نحو حاسم كفايةً. فإنّ المرء لا يعرف الفعل إلاّ من حيث هو ما يُحدث مفعولا. أمّا فعليّته فتُقدَّر بحسب منفعته. أن ننجز يعنى: أن نبسط شيئا ملءَ ماهيته، أن نبلغ إليها، *producere*. فليس يُنجَزُ بذلك على وجه الخصوص إلاّ ما يكون بعدُ. والحال أنّ ما "يكون" قبل كلّ شيء هو الكينونة. إنّ الفكر يُنجز نسبةَ الكينونة إلى ماهية الإنسان. وهو لا يصنع هذه النسبة ولا يُحدثها. بل الفكر يرفعها فحسب إلى الكينونة، بوصفها ما هو موكَّل به هو ذاته من قِبل الكينونة. ربّ هبة تكمن فى أنّه إنّما فى الفكر تأتى الكينونةُ إلى اللغة. فإنّ اللغة هى مسكن الكينونة. وإنّما فى هذا السكن يُقيم الإنسان. إنّ المفكّرين و الشعراء همْ السّاهرون على هذا السكن. إنّ سهرهم هو ما يُنجز تجلّى الكينونة، من جهة ما يحملون هذا التجلّى إلى كَلِم اللغة و كانوا عليه فى اللغة حافظين. وليس يصير الفكرُ فى المقام الأوّل فعلا، بسبب أنّه قد نجم عنه مفعول ما، أو أنّه أصبح مُطبَّقا. فإنّما الفكر يفعل من حيث هو يفكّر. وربّما كان هذا الفعلُ هو الأبسط وفي نفس الوقت الأعلى، من أجل أنّه يختصّ بنسبة الكينونة إلى الإنسان.

والحال أنّ كلّ مفعول إنّما ينبنى فى الكينونة وينبعث إلى الكائن. أمّا الفكر فهو، على الضدّ من ذلك، يقبل دعوةَ الكينونة إليه، حتى يقول حقيقةَ الكينونة. إنّ الفكر ينجز هذا القبول. وإنّ الفكر هو الالتزام من قِبل الكينونة بالكينونة. (..) و الفكر هو ليس فقط الالتزام فى الفعل بالكائن ومن أجله فى معنى الشيء الفعلىّ الذي من شأن وضعية حاضرة. بل الفكر هو الالتزام عبر حقيقة الكينونة ومن أجلها. تلك التى لم يمض تاريخُها أبدا، بل هو يوشك دوماً أن يحدث. إنّ تاريخ الكينونة يجرّ ويعيّن كلّ ظرف وكلّ وضعية إنسانية".

○ أسمع، كثيراً، من باحثين ومتخصصين، أن فتحي المسكيني يترجم وهو يتفلسف ـ في ـ الترجمة. وهذا ما ذكرته انت في المقدمة العربية، للـ "كينونة والزمان". كيف يختلف الفهم الذي يبنيه [التفلسفُ ـ في ـ فعل ـ الترجمة] عن الفهم الذي نصل إليه من [الترجمة ـ بوصفها- نقلاً]؟

□ علينا أن نفرّق بين "النقل" وبين "الترجمة"، حتى نرى نوع الحاجة إلى فلسفة ما فى هذا المضمار. الناقل هو آلة الترجمة وليس روحها. ونعنى بذلك أنّ الاكتفاء بنقل المعانى نقلا قاموسيا أو نحويا هو مستوى من الترجمة، لا يرقى إلى حجم الانتظار التأويلى الذي يدفع لغة من اللغات إلى توفير الضيافة الكونية المناسبة لنصّ فلسفى أو نصّ مقدّس كبير. والسبب هو أنّ اللغات ليست مترادفة أبدا. هى ليست منظومات متشابهة أو متطابقة من العلامات اللسانية، بحيث يمكن الاكتفاء بتوفير المقابلات لفظا ونحوا وتركيبا، حتى نظفر بنص قابل للقراءة فى لغة شعب آخر. والنقل يمكن أن يكون أمينا، لكنّه لن يكون ترجمة بالمعنى الأصيل. الناقل ليس ترجمانا فى معنى، أنّه يكتفى بنصب المقابلات المتوفرة لألفاظ ومعان وتراكيب أجنبية، تطلب الإذن بالدخول إلى ساحة لغتنا العميقة. لكنّ ما يحدث هو أنّ الناقل أكان يريد ذلك أم لا، هو لا يضيف شيئا إلى لغته. نعنى بذلك أنّ النقل هو عمل محافظ، أمّا إذا قصد فعلا أن "يعرّب" المعانى الأجنبية، أو أن "يؤسلمها" أو "يشيّعها"،...فهذا لم يعد مترجما بل صار داعية خطابية، يئد النصوص بالنقل، ولا يترجمها. إذ ما الفائدة من نقل نصوص نحن نريد سلفا وصراحة أن نثبت أنّها لا تضيف شيئا جوهريا

إلى قيمنا العميقة، أو إلى ثوابت الملة التى ننتمى إليها، نعنى لا تساهم فى شىء؛ فى زحزحة وضعية التفكير الحر فى أفق أنفسنا العميقة؟

إنّ الترجمة عمل إبداعى أو لا تكون. وفى تقديرنا، ترجمة عمل فلسفى عظيم هو مثل كتابته لأوّل مرة. المترجم ليس ناقلا، ونعنى بذلك هو يريد قصدا أن يمتحن أعماق لغته، كما يريد إجراء توسيع تأويلى لقدراته العميقة على الفهم. المترجم الجيّد لا ينقل بضاعة لغوية أجنبية للاستهلاك، أو لطمأنة أولى الأمر بأنّ عمل الفكر ليس إساءة لسلطة أحد، أو لتملّق الذات، حتى تواصل سكينتها التاريخية، فى قمقم الملة التى ننتمى إليها، أو للدفاع عن ثوابتها العقدية بطريقة دعوية. بل المترجم الجيّد يدفع تراثه اللغوي والاصطلاحى والصوفى والقرآنى والفقهى إلى وظيفة جديدة: قول العصر، ورفع التحدّي الروحى الذي رفعه الغرب فى وجه بقية أعضاء الإنسانية؛ بواسطة الإبداع العقلى الحرّ والكونى.

وأنا قد خبرت؛ لغة القرآن، ومعجم المعلقات، ومصطلح الفقه، ومطارح الصوفية، وقلم الأدباء، وغواية الشعراء، ورواة العرب وقصصهم، فوجدت أنّ لغتنا، متى ما قورنت باللغات الغربية النافذة؛ (من ألمانية وانجليزية وفرنسية، إلى اليونانية واللاتينية)، هى تبذّ عليها جميعا، متانة ودقة وأمانة وأصالة وظُرفا وتلطّفا. بهذا المعنى أنا لا أؤمن بترجمة تبقى نقلا، وأدعو إلى ترجمة تكون تأصيلا عميقا لإمكانات أنفسنا ووجوه كينونتنا فى العالم، كما قالتها الإنسانية من خلال لغات أخرى.

قراءة هرمنيوطيقية للنص الصوفي

الأب د . جوزيبي سكاتولين*

نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية [1]

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقعات السابقة، حسب ما تُثبته دراسات عديدة في التيارات الفكرية في مجتمعنا الحالي، كثيرَ الشيوع بين عامة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. والواقع أن المرء يجد في المكتبات العامة، تحت عنوان "روحانيات" (spiritualities) أو ما يشبه ذلك، عرْضا واسعا بما يمكننا أن نُسميه "سوبر ماركت للروحانيات" (supermarket of the spiritualities) على مختلف أنواعها. فهناك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب أو مشاعر روحية غريبة، أو عن تبصرات ورؤى باطنية مثيرة... إلخ، أي عن كلّ ما هو خارق وشاذٌّ عن عاداتهم اليومية. فهذا يمثّل في نظرهم ما يسمُّونه بالتجربة الروحانية الصوفية الباطنية (mystical experience). إلا أن بحثهم هذا ينتهي بهم في أغلب الأحيان إلى قراءة ذاتية مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رُؤاهم ومشاعرهم الخاصة، على تلك النصوص "الروحية"، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، حسبَ أهوائهم ونزواتهم الشخصية المتغيرة المتقلبة. ولكن، بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك، نسبة للهدف الأساسي لها ومعناها الحقيقي المقصود بها من

---

* - أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما

([1]) كمقدمة لقضية الهرمنيوطيقا نحيل القارئ إلى المقالة القيمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت2010) في هذا الموضوع وهي من أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص"، مجلة فصول، القاهرة، 1981، العدد الثالث، ص 141-159.

طرف مؤلفيها. والسبب في هذا أنهم يتصرفون في المعنى الأصلي لتلك النصوص، فيُخضعونها بكل سطحية لأغراضهم وأهوائهم الشخصية، حتى تنتهي بهم عملياتهم هذه إلى ما يشبه عالم الخرافات الأسطورية القديمة، التي لا أصل لها من الحقيقة. على هذا الأساس، بدا لي أن هناك حاجةً ماسة لإيجاد منهجٍ دقيقٍ أمينٍ لقراءة وفهم النصوص الصوفية بصفة عامة في محاولة إدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمَّنة فيها حقًّا، حسب ما أراد لها مؤلفوها دون خيانة أو تحريف. وعلى الجملة، هناك حاجةٌ ماسة بلا شك إلى هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادة لعامة النصوص الصوفية لكي نقدر أن نتواصل على قدر الإمكان مع عالم مؤلفيها.

وانطلاقا من هذه المقدمات، يهدف بحثي هذا في المقام الأول إلى عَرْض بعض الملامح الأساسية العامة لقراءة هِرْمِنيوطيقية متكاملة للنصوص الصوفية. إلاّ أنني أردت ألاّ يتوقف عرضي هذا ولا ينحصر في مجرَّد عرض نظري عام لموضوع الهِرْمِنيوطيقا، إذْ إن هناك الكثير من الدراسات النظرية الجيدة في هذا الصدد. إن قصدي هنا أن أُوضِّح وأبيِّن وأفصِّل هذه الهرمنيوطيقا الصوفية (sufi hermeneutics) من خلال تطبيقها على عمل صوفي ملموس. لذلك، أقدم هنا الدراسة الدلالية التحليلية التي أجريتُها على أشعار الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت632هـ/ 1235م).

ومن المعروف أن أشعار ابن الفارض الصوفية كانت ولا تزال عبر التاريخ موضع خلافات ومناقشات ومجادلات عديدة وعنيفة بين شراحه ودارسيه. إلاّ أنني رأيت أن تلك الخلافات كثيرا ما أتت نتيجةً لعدَم اتِّباع منهج هِرْمِنيوطيقي واضح، يناسب قراءة وفهم أشعار ابن الفارض الصوفية. والواقع أنَ الكثير من الإسقاطات والتحويلات الغريبة حصلت عليه عبر أعمال شراحه ودارسيه، وهو بريءٌ منها.

ومن هنا، بدت لي أهمية البحث عن منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب ودقيق، مؤسَّس على مبادئ علمية واضحة ومقبولة عند كبار الدارسين في مجال علم الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف مدارسهم. وعلاوة على ذلك، يجب الأخذ في عين الاعتبار حقيقة أن النصوص الصوفية، كما سيتضح فيما بعد، تتطلب تطبيقا دقيقا لتلك المبادئ الهِرْمِنيوطيقية العامة، مع

ملاحظة طابعها الخاص وخصوصياتها اللغوية المتميزة المتمايزة، وإلاّ فلا سبيل لبلوغ محتواها الروحي العميق، حسب الخبرة الروحية التي عبر فيها مؤلفوها عنها.

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و "صوفي"

يُستعمَل مُصطلَح "هِرْمِنيوطيقا" هنا حسب معناه الأصلي في اللغة اليونانية واستعماله المتداول في العلوم اللغوية الحديثة، فقد صار هذا المصطلح شائعا أيضا عند الكثير من الدارسين العرب. ومن المعروف أن في اللغة العربية عددا من الألفاظ، مثل "التأويل" و"التفسير" و"الشرح"، التي قد تقابل معنى اللفظ اليوناني "هِرْمِنيوطيقا"، إلاّ أن أيًّاً من هذه الألفاظ لا يعبّر بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني واستعماله في الدراسات الحديثة المعنيَّة بهذا الموضوع. وهذا لأن في تلك الألفاظ العربية إيماءاتٍ ودلالات أخرى نابعة من استعمال اللفظ في سياقات لغوية خاصة باللغة العربية، منها الدينية بصورة متميزة.

لذلك فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين المعاصرين في هذا المجال تعريبَ المصطلح اليوناني لا ترجمته إلى لفظ عربي مقابل. ويلاحظ أننا نجد هناك بعضَ الاختلافات في كتابة تعريب اللفظ اليوناني. فالاسم اليوناني الأصلي هو (ερμηνεία- hermêneía')، وهو مشتق من الفعل (ερμηνεύειν- hermeneúein')، الذي يعني بصفة عامة: "شرح وتفسير وتوضيح معنى لفظٍ أو حدث ما". فعند نقله إلى الحروف العربية، كُتِب هذا اللفظ اليوناني بصيغ مختلفة، فنجد هناك من كتبه "هِرْمِينوطيقا وهِرْمِنيوطيقا أوهِرْمِينيوطيقا". وآخر الأمر فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين الصيغة "هِرْمِنيوطيقا" إذ إنها تبدو الأكثر شيوعا في الدراسات اللغوية.

أما بالنسبة للفظ العربي "صُوفيّ"، فهو اسم مشتق بلا شك من الأصل (ص و ف). فمن هذا الأصل اشتُقَّ اللفظ "صوف" الذي يُقصد به المادة المعروفة من شعر الخراف والحملان وما يُشبهها في صنع الملابس. وكذلك اشتُقَّ من الأصل نفسه الفعل "تصوَّف" ومصدره "تصوُّف" بمعنى "لبس الصوف". ومن المعروف أن "لبس الصوف" أصبح منذ حوالي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي علامة يُشار بها إلى حياة الزهد والتقشف

التي تبنَّاها بعض الأتقياء المسلمين إشارة إلى نمط حياتهم المتمايز عن حياة الترف والبذخ المنتشرة في بلاط السلطة. هكذا، أصبح اللفظ "تصوف" يعني الحياة الروحية التي نشأت وتطورت عبر التاريخ الإسلامي عامةً، ومن ثمَّ اكتسب صبغة إسلامية في المقام الأول.

إلاّ أن هذا اللفظ اتَّخذ بفضل استعماله الواسع في سياقات مختلفة معنى أوسع حتى إنه صار الآن ترجمةً لما يُشار إليه في اللغات الغربية بألفاظ (mystic, mystique, mistico, etc.)، المشتق من الكلمة اليونانية (μυστικός). فقد رأينا آنفا أن هذا اللفظ يشار به بصفة عامة إلى الخبرة الروحية الباطنية أو الجوَّانية التي تنشأ داخلَ كل دين وتشكل منه ملامحها الخاصة. إذن، فنحن نستعمل المصطلحات "صوفي"، "صوفية"، تصوف"...إلخ، في المقام الأول حسب معناها في التاريخ الإسلامي. أمَّا في بعض المواقف، خاصةً عندما تأتي مقرونة بالألفاظ "روحي أو روحاني أو باطني"، فنقصد بها الحياة الروحية العميقة (mysticism) التي تُعتبر جوهر كل حياة دينية. ويلاحَظ أن هناك عددًا من أوجه الشبه والاختلاف في الوقت نفسه بين تلك الخبرات الروحية التي نشأت في داخل مختلف الأديان العالمية، فبها اصطبغت بصبغتها الخاصة.

ومن هنا تبدو بكل وضوح الأهمية، بل الضرورة لتطوير منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب وواضح لإدراك المعنى الصحيح للنصوص الصوفية الروحية المختلفة، تجنُّباً بقدر الإمكان لخطر شائع، وهو إسقاط معانٍ غريبة أجنبية على تلك النصوص، حتى تنطِق بكل ما يطرأ على خاطر قارئها أو دارسها، وليس بما أراد منها مؤلفوها.

1- المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

إن عملية فهم أي نصّ من النصوص الأدبية مُهِمَّة معقدة شاقة. فثمة مسافةٌ مستديمة تقع بين العالَم المعرفي أو الإبستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك الخاص بالمؤلف. والتغلُّب على هذه المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من عالمنا الروحي المألوف إلى عالم المؤلف الغريب عنَّا، وبالعكس من العالم الروحي الخاص بالمؤلف

إلى عالمنا القريب. فهذه رحلة محفوفة بالكثير من المخاطر، إلاّ أنه لا بدَّ منها إذا أردنا بالفعل فهمَ عالم الآخر البعيد. فعلى المرء إذن، أن يحاول بقدر المستطاع، أن يدخل في العالم المعرفي الخاص بالمؤلف، وكذلك عليه أيضًا أن يجعل عالم المؤلف يدخل في عالمه الخاص، حتى يحصل له فهمٌ وإدراكٌ ما لذلك العالمِ البعيد عنه[2]. إنَّ عملاً كهذا، أو قُلْ رحلة كهذه، هو ما نعنيه عندما نتكلم عن "الهِرْمِنيوطيقا". فالهِرْمِنيوطيقا هي في الواقع طريقة إنجاز هذه الرحلة بين عالمَيْن معرفِيَّيْن أو أفقَيْن روحيَّيْن مختلفَيْن، سعياً إلى تحقيق تداخل بل اندماج أو، أكثر من ذلك، "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons) بينهما، حسب التعبير الشهير للعالم الألماني هانزــ جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer)، المفكر المبدِع المعروف في علم الهِرْمِنيوطيقا[3].

والواقع أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية قد حظيت باهتمامٍ واسعٍ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل جهود عدد كبير من المفكرين البارزين الذين أضافوا الكثير من

([2]) هناك بيبليوجرافيا واسعة في مجال الهرْمِنيوطيقا، انظر بعض المراجع الأساسية:

Marc Tardieu (ed.), *Les règles de l'interpretation*, Du Cerf, Paris, 1987; John C. Mallery, Roger Hurwitz, Gavan Duffy, "Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?", in *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*, ed. by Stuart C. Shapiro, New York, John Wiley & Sons, 1987, (see: *http/www/jcma@ai.mit.edu*); AA.VV., *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l´École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Du Cerf; Paris, 1992; Jean Grondin, "Herméneutique", in *Les notions philosophiques*, dirigé pas Sylvain Auroux, Presses Universitaires De France, Paris, 1998 (1st ed. 1990), vol. II/tome 1, pp. 1129b-1134a; Gaspare Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Citta' Nuova, Roma, 1997 (1st. ed. 1990); Gaspare Mura (ed.), *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.

([3]) انظر:

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, New York, 1997, p. 302.

التبصرات المبتكرة المُبدعة المتجددة في مجال العلوم الهِرْمِنيوطيقية. نذكر بعضاً من هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر: فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت1834)، الذي يُعد حقًّا مؤسّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، وڤيلْهِلْم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (ت1911)، ومارتن هيدجر (Martin Heidegger) (ت1976)، وهانز ـ جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت2002)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت2004)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت2005)، أُمبرتو إيكو (Umberto Eco) (1932-...)، وآخرين كثيرين.

هكذا، فقد أصبح علم الهِرْمِنيوطيقا نقطة مركزية في كل مجالات العلوم الإنسانية عامة، بل وحتى فيما يُسمَّى بالعلوم الرياضية البحتة والتجريبية الإمبريقية (empirical)، كالفيزياء والكيمياء... إلخ. فكانت هذه العلوم قد اعتادت أن تَعتمد بصورة حصرية على المنهج الرياضي التجريبي فحسب، إلاّ أنها أصبحت الآن بدورها تهتم بالبعد الهِرْمِنيوطيقي الذي أصبح ضروريًّا لها من أجل امتلاك فهمٍ أكثرَ اكتمالاً لأبعادها العلمية.

في ضوء هذه التبصُّرات (insights) الهِرْمِنيوطيقية الجديدة، بات أوضحَ الآن أنه ليست فقط عملية "الترجمة" لنص أدبي هي وحدها ما تُسمَّى عملية "هِرْمِنيوطيقية أو تأويلية لذلك النص"، (أو عملية "خيانة" له، حسب مقولة شهيرة في هذا الصدد). لقد أصبحنا ننظر الآن إلى كل فعل من الأفعال الإنسانية، من القراءة إلى التفكُّر وإلى الكلام، وحتى إلى الأعمال المادية المحضة، على أنها حقًّا "أفعالٌ تأويلية"، أي مقاربةٌ هِرْمِنيوطيقية للوجود. والواقع أننا من خلال عمليات كهذه نحاول أن نستولي على، بل وأن نُمسك بِـ"الوجود الخارجي"، أي بكل ما يقع في الواقع خارج ذواتنا وما نعثر عليه في تجربتنا الحياتية الكلية، لكي "نترجمه"، أي ننقله إلى عالمنا الداخلي من مفاهيمنا وأحاسيسنا وكلماتنا .. إلخ، أي إلى عالمٍ مألوف ومعروف لدينا. وهكذا، فكل عملية إنسانية من الفهم والمعرفة، بل قل كل عملية إنسانية في حدّ ذاتها، يُنظر إليها وتُفهم الآن على أنها مقاربة هِرْمِنيوطيقية للوجود أولاً وأخيرا، وهي مقاربة يعوقها دائما الكثير من الإشكاليات. وعلى هذا الأساس، فبإمكاننا أن نَستنتِج أنَّ التعريف المشهور للإنسان الذي وضعه

الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (322–384 ق.م)، قائلاً بأن: "الإنسان حيوانٌ ناطق أو عاقل" (logikòs)، يمكن، بل يجب، في رأيي، أن تُعاد صياغته في تعريفٍ أشملَ وأكمل. والواقع أننا الآن صرنا ننظُر للإنسان على أنه في جوهره "كائنٌ هِرْمِنيوطيقيٌّ" (hermeneutical being)، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود (being)– أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية ــ محوّلاً إياه إلى عالَمه الخاص الداخلي لكي يُدرِكه ويفهمه. وهكذا، فإنَّ الإنسان من هذا المنظور يبدو أنه المُؤوِّل والمُترجم (interpreter) الأكبر والمركزي للوجود بأكمله. فهنا نصل إلى بعض من أعمق التبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات ترد في الكثير من النظريات الفلسفية والدينية قديماً وحديثاً. ومن المعروف أن هذا الموقف كان آخر ما توصل إليه أحد كبار المفكرين المحدَثين في مجال الهِرْمِنيوطيقا، وهو الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر (Martin Heidegger)، المذكور آنفا. فقد قال هذا الفيلسوف إن الوجود العامَّ يُظهِر ذاته من خلال الفكرــ لوجوس (logos)؛ والفكرــ لوجوس بدوره يجد تعبيره الأصدق ومستقرَّه الأمين في الكلمة الإنسانية التي تصير، حسب عبارته الشهيرة، "مسكن الوجود" (the dwelling of being)، لأن الكلمة الإنسانية في أصلها تنبع من الفكرــ لوجوس ذاته فتعبر عنه وتحمل معناه الأصلي[4].

وينبغي أن يشار هنا إلى أن رؤية شبيهة بهذه توجد بشكل أو بآخر في بعض التبصرات الصوفية، كتلك التي قال بها الصوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م). فقد تكلَّم هذا الصوفي عن الإنسان بوصفه "البرزخ الأعظم" (the greatest isthmus) (والبرزخ، كما هو معروف، لسان ضيق من الأرض يربط بين برّ وبرّ عبر المياه). فالإنسان، في رأي الشيخ الأكبر، هو ذلك الكائن الذي يربط بين العالم الإلهي العُلوي والعالم الأرضي الدُّنيوي، لأنه هو الرابط المترجِم

(4) هذه الفكرة توجد في المرحلة الأخيرة من تفكر مارتن هيدجر، انظر:
Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, [Lettera sull'umanesimo] in *Platons Lehre von der Wahrheit*, [*La dottrina di Platone sulla verità*], Bern, 1947, Italian translation of F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pp. 267-269.

بينهما، فإنهما فيه يلتقيان[5]. فلا شك أن تفصيلاتٍ أبعدَ سعة في هذا الموضوع قد تأتي بفائدة عظيمة من أجل رؤية مقارنة بين أنماط مختلفة من التراث الروحي الصوفي الوارد في شتى التقاليد الروحية (mystical traditions) في مختلف الأديان العالمية.

في ضوء كل هذه التطورات المعرفية (epistemological)، علينا قبل كل شيء أن نستبعد الفكرة الساذجة الشائعة بأن النص ليس إلاّ مجرد مرآة بسيطة مساوية للعالم الداخلي للمؤلف. حسب هذه الرؤية، فإن كلمات النص تقدّم تعبيراً واضحاً مباشراً لقصد المؤلف ورؤيته. من ثم، يُتصوَّر عند الكثير أن فهم المعنى الحرفي للنص من خلال قراءة حرفية (literal reading) لألفاظه، يستلزم بطريقة ضرورية شبه آليَّة فهمَ رؤية المؤلف نفسها. والواقع أنَّ هذه الطريقة التبسيطية في فهم النصوص تُؤدّي آخر الأمر إلى تناقضات شديدة بين النصوص نفسها أو إلى تصرفات شديدة التعسف بها من طرف قرائها. وكذلك، علينا أن نستبعد أيضا الفكرة الرومانسية الكثيرة الشيوع أيضا بين قراء النصوص الصوفية، وهي أن هناك إمكانية لـ"ترابط فطري" أو "تواصل مباشر" بين القارئ والمؤلف (أو قُل "روح" المؤلف)، وكأن هناك تواصلا بين تلك الأرواح المتباينة. فبناء على ذلك، يَتصوَّر القارئ أنه بمجرد الاعتماد على حدْسه الداخلي (inner intuition)، أو الشعور الجوَّاني (empathy)، أو على قدرته على التقمص (identification) بـ"روح" المؤلف، يصير بإمكانه إدراك وفهم العالم الخاص بالمؤلف وتبصراته الباطنية (interior insights)، وكأن هناك إلهاماً مباشراً يأتيه من طرف المؤلف نفسه أو قل من روحه. ومن ثم، يتصور المرء أنه بإمكانه أن يتوصَّلَ إلى المعنى الحقيقي للنص الصوفي ومضمونه الروحي بطريقة حدسية باطنية وجوانية محضة.

والواقع أننا أصبحنا الآن على وعْيٍ أكبر بأن مقاربات كهذه تنتهي بالمرء إلى أنه لا يجد في آخر الأمر إلاّ ذاته وعالَمَه الداخلي الخاص به مُسقَطا على ذلك النص، فلن يجد

(5) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل – دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998.

أبداً العالَمَ الخاص بالمؤلف وتبصُّره المتميّز[6]. إلاّ أنَّ مواقف كهذه لا تزال شائعةً بين القُرَّاء الهواة للنصوص الصوفية بصورة مُدهشة، وكأن النصوص الصوفية يجوز التصرُّف فيها بكل حرية وتعسُّف دون أي ضابط من الضوابط، حتى صارت عُرضة محضة لأهواء أي قارئ من القراء. ويُلاحظ كذلك أن هؤلاء القُرَّاء الهواة يقفزون من مؤلف صوفي إلى مؤلف آخر، ومن نص صوفي إلى نص آخر، واجدين في كل ذلك الرؤية نفسها الصوفية و الخبرة الروحية نفسها ، أو أيَّ شيء آخر يطيب لهم أن يجدوه. زد على ذلك أننا حتى في قراءة الكثير من الأعمال العلمية الجادَّة في التصوُّف كثيرا ما نتوقف متسائِلين: "ولكن، على أي أساس أو علة، اختار هذا الدارس نصًّا كهذا ليدعم وجهة نظره تلك؟ هل تم ذلك على أساس حَدْسِه الشخصي أو ميله المتفرد أو ذوقه المتميز فحسب؟ أم لأن نصًّا كهذا بالفعل اتَّضح أن له أهمية أساسية في كامل سياق كتابات ذلك الصوفي بعينه؟ هل قدم الدارس دليلا مقنعا لما يقول؟" وعلى أية حال، فإن مثل ذلك الادّعاء يجب إثباتُه ببراهين وأدلة نصية واضحة، وليس بمجرد افتراضات حدْسية. وأخيرا، وإحقاقا للحق، فعلينا أن نُقِرَّ بأنه نادرا ما نجد إجابة شافية على هذه التساؤلات من جانب الكثير من الدارسين في مجال التصوف. من ثم، فإننا نرى أن هناك حاجة ماسَّة لوضع مبادئ واضحة لهِرْمِنيوطيقا أو قل لقراءة تأويلية للنصوص الصوفية.

والواقع أننا الآن نجد إجماعا واسعا بين الدارسين على حقيقة جلية قد تكون بديهية، وهي أننا لا يمكننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى خارجة عن ذلك. إنَّ

(6) وفي هذه القضية، أي العلاقة بين النص ومؤلفه، لا أتفق مع ما كتبه نقاد ما بعد البنيوية ولا سيما المدرسة التفكيكية التي تعزل النص عن مؤلفه عزلاً تامًا وتفسره وكأن المؤلف لم يكن. من أمثالهم رولان بارت (Roland Barthes) (ت1980) الذي كتب مقالته الشهيرة بعنوان واضح الإشارة: "موت المؤلف" (1968)، وغيره كثيرون ممن احتذوا المنهج نفسه ، انظر:

Roland Barthes, *La mort de l'auteur* (1968) (Italian translation, *La morte dell'autore*, in *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988).

احترام "موضوعية النص" يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساسية في عمل هِرْمِنيوطيقي جادّ. فكل المعلوماتِ التي قد نحصل عليها عن المؤلف من خارج نصه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما من عالم المؤلف وظروف حياته وعصره، .. إلخ، إلاّ أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلاّ النص وحده، فهو المرجع الأساسي والمفتاح المحوري للتطلُّع والتعرُّف على العالم الداخلي للمؤلف. وفي مقدمة قضية "موضوعية النص" تأتي قضية تحقيق النص في ذاته، أي الحصول بقدر الإمكان على النص كما كتبه مؤلفه، مع تنقيته من كل التصرفات والأخطاء التي تعرض لها عبر التاريخ. فهذا العمل التحقيقي قد شغلني سنوات طوالا لكي أقدم للقراء الكرام ديوان ابن الفارض على صورته الأصلية عبر عدد ضخم من الاختلافات التي وجدتها في شتى المخطوطات القديمة والنشرات الحديثة له، كما سنرى فيما بعد. وهنا أقول بكل صراحة: ما أحوَجَنا إلى مثل هذا العمل التحقيقي الجاد في مجال النصوص الصوفية! إن أغلب هذه النصوص المتداولة بين أيدينا ليست محقَّقة بالقدر العلمي الكافي أو تكون قد أجريت عليها عمليةتحقيقيةسطحية وغير كاملة.

والحقُّ أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة أثبتت أن النص ليس مجرَّد تراكمٍ عشوائيّ من كلمات منفصلة بعضها عن بعض، بل له اتّساق داخلي وبنية متماسكة عليهما رُكّب النص العام وبنيته الأساسية. إذن، فقط عند إدراك وفهم هذا التناسق السياقي الداخلي في النص يمكننا فهمه فهماً صحيحاً وأعمق. فقد أثبتت العلوم الهِرْمِنيوطيقية كذلك أنَّ كلَّ لفظٍ في النص يأتي مرتبطاً بالألفاظ الأخرى ارتباطاً وثيقاً عبر علاقات محددة، قصَدها المؤلف، بكامل الوعي أو لا، لكي يعبّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنية. إذن، فقط في داخل هذا السياق النصي الخاص يكتسب كلُّ لفظ وعبارة معناه الكامل الحقيقي الذي قصده المؤلف في التعبير عن خبرته الداخلية. من ثم، لِكَيْ نفهم نصًّا ما علينا أن نتبين قبل كل شيء بنيتَه الداخلية، من خلال توضيح موقع كل لفظ في سياقه والطريقةَ التي يتراصف بها مع غيره من الألفاظ، ومع إبراز المعنى الخاص الذي يكتسِبُه كل لفظ من تلك الألفاظ في داخل شبكة تلك العلاقات النصية، أو لنقل، في داخل نسيج النصّ الكليّ. وعلى هذا، فإن إيضاح البنية اللغوية لنصٍ ما يُعتبَر الآن الخطوةَ الأولى والأساسية

التي يمكننا من خلالها فقط أن نتوصَّل إلى محتواه الصحيح، ومن ثم، (ولكن ينبغي علينا أن نزيد دائما: "بشكل ما") إلى عالم المؤلف الداخلي أو تبصره الباطني. والحقيقة أن الكلمات والعبارات اللغوية يمكن قراءتُها وفهمها، بقدر المستطاع، فقط في شبكة علاقاتها الدلالية التي تحدّدِ معانيها الأصلية التي كانت في ذهن المؤلف عند تأليفه النص.

وعلاوة على ذلك، يجب أن يؤخذ في عين الاعتبار أيضاً أنَّ كل مؤلف يأتي بالضرورة ودائماً جزءاً من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغةَ كل مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخيّ معيَّن. فهذه حقيقةٌ قد صارت ذات أهمية كبرى في العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة[7]. على سبيل المثال فالشاعر الصوفي عمر بن الفارض، الذي عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، لم يخترع اللغة الصوفية من عندِيَّاتِه المطلقة المحضة، إنما استقبلها هو ذاته من التراث اللغوي الصوفي السابق عليه، فأصبح محتوماً عليه أن يتفاعل ويتعامل معه بأية طريقة من الطرق كي يعبّر عن رؤيته الذاتية الخاصة وتجربته الفريدة. إذن، فعلى الباحث الجادّ أيضًا أن يحاول، بقدر المستطاع، أن يسترجع تركيب السياق التاريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه، كي يحصل على إدراك أشمل وأصحَّ لموقفه الصوفي وأصالته، ومن ثم على فهمٍ أعمقَ لتجربته الصوفية ورؤيته الخاصة به. إن علم الهِرْمِنيوطيقا في الواقع جعلنا جميعاً على وعيٍ أكثر إدراكاً لحقيقة أساسية، ألا وهي أنَّ الإنسان يثبت دائماً في جوهره أنه "كائن تاريخي" بالأساس، وأنه سيظل كذلك، فلا بدَّ له من أن ينمو ويتفاعل من أوله إلى آخره داخل إطارٍ معين من الزمان والمكان، هو التاريخ.

إن مقاربة هِرْمِنيوطيقية كهذه يجب أن تقودنا في النهاية إلى ما سمَّاه العالِم الهِرْمِنيوطيقي جادامير "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons)، أي انصهار أفقِ المؤلف

(7) كما أثبته عدد من النقاد البنيويين التوليديين من أمثال لوسيان جولدمان (Lucien Goldmann) (ت1970) في عدد من كتاباته ولا سيما كتابه "نحو علم اجتماع للرواية"

Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964.

المعرفي وأفقِنا نحن قُرّاؤه. فعند هذه النقطة فحَسْب يمكننا أن نقول بأنَّ تلك الرحلة الروحية الاستكشافية التي بدأناها للوصول إلى عالم المؤلف الروحي وواصلنا حتى الرجوع منه قد أُكمِلت، وأنَّ التواصل بين العالمَيْن، عالمه وعالمنا، قد تمَّ وتحقق.

ومع ذلك، فعلينا أن نكون دائما على أتمّ الوعي أيضا بأن "انصهار الآفاق" هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة أبدا. والحقيقة أن المرء يجد نفسه في عمل هِرْمِنيوطيقيّ، أو قُل في عملية تأويلية مستمرة ومتجددة للنصوص لا نهاية له، وكأننا ما زلنا في نموّ متزايد ومتصاعد لفهمها وإدراكها. وذلك لأن آفاقنا في فهم أيّ نص من النصوص تنمو دائما وتتسع نحو آفاقٍ جديدة ذات أبعاد أعمق وأوسع. فهذه بالضبط هي "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية" (hermeneutic circle) التي تكلم عنها مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، العالم فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت1834). فقد طال اهتمامُه بما سمَّاه "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المتصاعدة"، حيث يتم فهم النص فهما متناميا ومتسعا، وأكثر شمولا ووضوحا كلما تكررت قراءته على مستوى كليته وجزئياته.

وكان من منطلق مفهوم هِرْمِنيوطيقي كهذا أنني حاولت، وما زلت أحاول، فهم العالَم الروحي للشاعر المصري الصوفي الكبير عمر بن الفارض (ت632هـ/ 1235م). فقد بذلتُ جهدا كبيرا في إعادة فهمه أو قُلْ في إعادة إدراك رؤيته الصوفية وتجربته الخاصة بطريقة جديدة وأكثر ملاءمة لطبيعة نصه الصوفي. ومن المعروف أن ابن الفارض شاعر صوفي متميز وصعب الفهم، قد جعل الكثير من دارسيه يعترفون بأن لغته مستعصية إلى أبعد درجة، وأن عباراته غامضة لأقصى حدّ. لذلك رأيتُ أن الحاجة ماسة إلى إعادة دراسته في ضوء منهج لغوي جديد متعمق.

فقصدي هنا ليس القيام بمناقشة قضايا هِرْمِنيوطيقية بشكل مجرد فحسب، وإن لم يكن بد من أخذها بعين الاعتبار أيضا، بقدر ما أريد أن أعالج هنا بعض القضايا الهِرْمِنيوطيقية من خلال عمل ملموس على نص معين. وكان هذا موضوع دراستي التحليلية لأشعار ابن الفارض الصوفية التي أسفرت عن نتائج مهمة لها شأن في تجديد فهم هذا الشاعر الصوفي العظيم. وفيما يلي سأقدم ملخصا لأهم نتائج دراستي فيه.

2- المقاربة الصوفية: التجربة واللغة

عند التعامل مع نص صوفي، ينبغي على المرء، حسب ما أوضحنا سابقا، أنْ يكون على إلمام كاف باللغة الصوفية، وطابعها المتميز وصيغها المتعددة المعقدة. والحق أنَّ اللغة الصوفية لها دلالاتها الخاصة التي تطورت عبر التاريخ حتى اتخذت درجة عالية من الرمزية، التي كان يفهمها في العديد من الأوقات فقط من كان لديه القدر الكافي من الخبرة الروحية والمعرفة الصوفية. لذلك، ينبغي علينا أن نقدّم هنا بعض السمات العامة للغة الصوفية وتطورها عبر التاريخ حتى ندخُل، ولو قليلا، في العالم المعرفي الصوفي[8].

لا شك أن النص القرآني كان منذ البداية المحور المركزي لحياة المسلمين الدينية. ففهم النص القرآني صار منذ بداية التاريخ الإسلامي الشغل الشاغل للعلماء المسلمين، ومن ثم أصبحت قضية تفسير وفهم النص القرآني من أهم القضايا لديهم[9]. وعلى هذه الشاكلة نفسها فالنص القرآني كان كذلك المنطلق الأول للتجربة الروحية عند المتصوفة والركن الركين لتشكيل وتطور لغتهم. فهذا الموقف أصبح الآن حقيقة مقبولة على نحو شبه إجماعي من قبل علماء ودارسي التصوف الإسلامي شرقا وغربا، فأصبح موقفا شائعا، خاصة بعد الدراسات التي قدمها المستشرق الفرنسي الشهير، لويس ماسينيون Louis (Massignon) (ت1962) في مجال التصوف الإسلامي. فقد أشار ماسينيون بحقّ إلى

---

(8) من أجل مدخل الى هذا الموضوع انظر:

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922, Vrin, 1954). Id., *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vols. (1st ed. P. Geuthner, 1922, 2 vols.); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1991 (1st ed. 1970); Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam - The Qur'ānic Hermeneutics of the ūfī Sahl At-Tustarī* (d. 283/896), Walter De Gruyter, Berlin/New York, 1980.

(9) في قضية التفسير القرآني انظر:

Andrew Rippin, "Tafsīr", in EI2 X 83b-88a; Claude Gilliot, "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden, 2002, vol. II. 99b-124a, especially "Mystical exegesis", 118b-120b.

الدور الهامّ الذي أدّته قراءة النص القرآني لاستنباط معانيه العميقة عَبْر قراءة متواصلة ومتكررة، وتأمُّل دؤوب ومطوَّل فيه في البيئات الصوفية. ومعنى هذا أنهم كانوا يسعَون من خلال تلك القراءة المتواصلة والمتكررة إلى استيعاب تلك المعاني، بل وحتى تقمصها بصورة كاملة. وكانت هذه ممارسة قد انتشرت لدى الزهاد الأوائل فيما سُمّي بـ"مجالس الذكر"، حيث يُجرى فيها ذكرُ أسماء الله الحسنى حتى تتشبع بها صدور الذاكرين. فقد تطورت هذه الممارسة الأولى فيما بعد إلى ما عُرف بـ"حلقات السماع الصوفي". وقد لاحظ ماسينيون أيضا أن هذه الممارسة تُشبه بشكل كبير القراءة المتواصلة وغير المنقطعة للكتاب المقدس (*lectio divina*)، التي كانت ممارسة شائعة عند الرهبان المسيحيين المتواجدين في بلاد الشرق الأوسط من قبل ظهور الإسلام(10).

ومن جانِبه، يتفق العالم العراقي، الأب بولس نويا (Paul Nwyia) (ت1980) المعروف أيضا بدراساته الواسعة العميقة في مجال التصوف، مع أستاذه ماسينيون على أهمية تقنية الاستنباط هذه للتوغل المتعمق في معاني الألفاظ القرآنية. إلاّ أن الأب نويا أعطى أهمية كبرى للتجربة الذاتية والذوق الشخصي والممارسة الفعلية كوسائل متميزة لدى المتصوفة للولوج إلى النص القرآني بحثا عن معانيه العميقة وأبعاده البعيدة. إنَّ اللغة الصوفية، كما يقول نويا، تولَّدت من تجربة مَعيشة، تتصالح وتتوافق فيها الكلمات والحقائق، ويعاد فيها خلقٌ مبدِعٌ للصور والرموز على نحو مستمرّ عبر كل تجدد للتجربة الروحية. فيرى نويا أنَّ المتصوفة كانوا أكثر نجاحا من غيرهم من الشعراء والأدباء العرب في خلق لغة حية للتعبير عن تجربة مَعيشة حقًّا(11).

وبعد دراسات لويس ماسينيون وبولس نويا يمكننا القول بأن هذا الموقف الذي يُثْبت أن النص القرآني كان المصدر الأول للمصطلحات الصوفية أصبح مقبولا ومتداولا لدى الباحثين في التصوف الإسلامي، وإن اختلفت طرق شرحه.

---

(10) انظر: Massignon, *Essai*, pp. 12.45-49.104-105.

(11) انظر: Nwyia, *Exégèse*, pp. 312-313.

بالإضافة إلى ذلك، فعند دراسة موضوع تكوين الخبرة الصوفية ولغتها فعلى المرء أنْ يضع في اعتباره، إلى جانب العمل الداخلي، عنصر التأثير الآتي من الخارج، من البيئات الثقافية المحيطة به، خاصة تلك المسيحية والغنوصية المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط آنذاك. فمن مصادر تاريخية عدة يبدو أن المتصوفة أو قل الزهاد الأوائل كانوا في تفاعل شبه دائم مع تلك البيئات الدينية المختلفة وبها تأثروا. فهذه حقائق تاريخية أصبحت الآن، بعد مناقشات طويلة في الماضي، مقبولة ومسلما بها على نحو عام لدى علماء تاريخ التصوف. ومن خلال هذه العملية التكوينية المعقدة، تطوَّر في بيئات المتصوفة الأوائل تأويل رمزيٌّ متنوع للنص القرآني منذ وقت مبكر. وهناك مثال بارز، واضح كل الوضوح لهذا التقدم اللغوي الصوفي المبكر، وهو التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق (ت148هـ/ 765م)، الذي يُعدُّ الإمام السادس للشيعة الإمامية (الاثنا عشرية)، كما ينظر له أهل السنة على أنه مرجعية هامة في الفكر الإسلامي، ويعدّه الصوفية أيضا كبيرهم ومرجعيتهم الحكيمة، فتفسيره وجد قبولا واسعا لديهم في زمانه وفي البيئات المتصوفة اللاحقة[12]. ويشير جعفر الصادق في بداية تفسيره إلى أن النص القرآني نص متعدد الدلالات، أي أنَّ كلماته وعباراته من الممكن أنْ تُقرَأ على مستويات مختلفة من الفهم، طبقا للمنابع الإدراكية الخاصة بكل قارئ. والواقع أن التفسير التقليدي من قَبْله كان قد أشار إلى أنَّ العبارات القرآنية تحمل على الأقل وجهين: وجها ظاهرا قائما على فهمه فهما حرفيًّا، وآخر باطنا قائما على فهم أعمق لألفاظه. أما جعفر الصادق فقد ذهب قُدُما عندما مايز بوضوح بين أربعة مستويات لقراءة النص القرآني إذ قال:

(12) نص هذا التفسير موجود في كتابَيْ حقائق التفسير، و زيادات حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي (ت412هـ/ 1021م)، ولهما طبعات عدة. إلا أننا اعتمدنا على نشرة: علي زيعور، الإمام جعفر الصادق كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزيادات حقائق التفسير للسلمي الشافعي، دار البراق، بيروت، 2002. على كل حال هناك بعض الاختلافات حول نسبة هذا التفسير للإمام جعفر الصادق. وكان قد نشر هذا التفسير أيضاً:

Paul Nwyia, "Tafsīr □a'far al-□ādiq", *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, t. XLIII, fasc. 4, 1968, pp. 181-230.

"كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق: فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء"[13].

ومن الملاحظ أن المستويات الأربعة التي مايز بينها جعفر الصادق في فهم النص القرآني تحمل تشابها كبيرا بطريقة تفسير الكتاب المقدس (Bible) عند المفكرين اليهود أولا، ثم المسيحيين من بعدهم. ومن المعروف أن التأويلات الكتابية المتداولة عند آباء الكنيسة قد تأثرت بالتأويلات اليهودية، فتمركزت حول أربعة معان أو مستويات للنص الكتابي (biblical)، التي أصبحت فيما بعد كلاسيكية في الفكر المسيحي. وهذه المعاني الأربعة تترتب على النحو الآتي: هناك المعنى الحرفي/ التاريخي (literal/ historical) الذي يعتمد المعاني الحرفية للنص الكتابي؛ وبعده المعنى التمثيلي/ الروحي (allegorical/ spiritual) الذي يُبرز المعاني الروحية المتضمنة فيه من خلال رموزه (symbols)؛ ثم المعنى المجازيّ/ الأخلاقي (tropological/ moral) الذي يُبرز التوصيات الأخلاقية الواردة فيه؛ وأخيرا، هناك المعنى المتسامي/ الأُخروي (anagogical/ eschatological) الذي يُومئ إلى الحقائق العالية والأخروية المشار إليها في النص الكتابي. وعبَّر عن هذه المعاني الكتابية قول شهير منسوب للقديس أوغسطين (ت430م):

"المعنى الحرفي يشير إلى ما حدث، والمعنى الرمزي يشير إلى ما يجب أن تؤمن به، والمعنى الأخلاقي يشير إلى ما يجب أن تفعله، والمعنى المتسامي الأخروي يشير إلى أين ستذهب في الآخرة"[14].

---

(13) انظر:
Nwyia, "Tafsīr", p. 188.

(14) النص الأصلي للعبارة باللغة اللاتينية مع ترجمتها إلى الإنجليزية هو الآتي:
"*Littera gesta docet; quod credas allegoria; moralia quod agas; quo tendas anagogia*"; [The literal sense teaches what happened; the allegorical what you have to believe; the moral what you should do; the anagogical where you are going in the end], from the website.

ويُلاحظ أنه كثيرا ما دخل في البعد الأخروي العديد من التفسيرات الغنوصية (gnosis) المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط في ذلك الوقت[15]. ويكفي هنا هذه الإشارة الوجيزة إلى أوجه الشبه بين طرق تفسير النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية لبيان مدى التأثر الذي دار بين البيئات الثقافية والدينية المختلفة في بلاد الشرق الأوسط قبل التاريخ الإسلامي. ومن المعروف أن ذلك الإنتاج الثقافي صار الخلفية الثقافية التي نشأت فيها العلوم الإسلامية المختلفة في شتى مجالاتها. ويبدو أن الشكل الرباعي الذي تبنَّاه الإمام جعفر الصادق في تفسير النص القرآني يحمل أثرا من تلك الخلفية الثقافية. إلا أن هذا موضوع يتطلب المزيد من الدراسة، ولا يتسع لها المجال هنا.

في ضوء هذه المقاربة التفسيرية للنص القرآني، تطورت على أيدي المتصوفة تبصُّرات جديدة فيه، نجد أكثرها أهمية ما عُرف بـ"علم القلوب" (knowledge of hearts). فلقد لاقى الاستبطان الباطني (introspection) للنفس البشرية اهتماما بالغا ومبكرا في حلقات المتصوفة. فأدَّت هذه الرؤية الاستبطانية إلى إيجاد علم جديد، وهو ما سُمِّي فيما بعد بعلم "المقامات والأحوال"، أي العلم الذي يدرس الحالات الباطنية للنفس البشرية من أمثال الصبر والخوف والرضا والتوكل والورع والحب...إلخ[16]. وفي هذا الصدد يجب أن يلاحَظ أيضا أن هذا الاستبطان الصوفي لم يُجْرَ على أساس تحليل النفس البشرية بواسطة مقاييس علمية عقلانية، كما هو الحال في علم النفس الحديث. إنما أُجريَ ذلك الاستبطان النفسي عند الصوفية دائما في ضوء الكتاب الموحَى به، أي القرآن الكريم، الذي صار في نظر الصوفية المُرشِد الحقيقي للسلوكيات الإنسانيَّة والمرآة الصادقة لأسرار النفس البشريَّة. فعبر هذه الاستكشافات لباطن النفس البشرية تطوَّر في الأدب الصوفي، خاصة عند أصحاب المصنَّفات الصوفية الكبرى، معجمٌ روحيٌّ ثريّ

(15) انظر: Gilliot, "Mystical exegesis", pp. 118b-120b.

(16) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم المقامات والأحوال انظر دراسة تحت إشرافنا: أحمد حسن أنور، نشأة وتطور المقامات والأحوال حتى نهاية القرن الخامس الهجري، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، 2010.

تُوصف وتُعرض فيه بكل دقة الحالات والأطوار الروحية التي تطرأ على كنه النفس البشرية[17].

وإثر ذلك كله، تطورت اللغة الصوفية تطورا بالغا في اتجاهات مختلفة. فهناك ما يُسمَّى بالجَفْر أي علم الحروف، الذي يتعامل مع المعنى الرمزي المتضمن في الحروف الأبجدية بوصفها المكوّنات الأساسية للأشياء، فمن خلالها نعرف طبائع الأشياء. أما لغة الحب فقد وجدت استعمالا خاصا عند الصوفية إذْ إنهم اتَّخذوا من الصور الغزلية التقليدية في الأدب العربي رموزا عديدة ومتنوعة للتعبير عن الحب الصوفي. زد على ذلك أنه مع مرور الزمن دخلت الكثير من المصطلحات الفلسفية في اللغة الصوفية مما أثراها عمقا وسعة. فكل هذه التطورات الجديدة ظهرت على نحوٍ جَليّ في كتابات المتصوفة منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، لدى علماء التصوف من أمثال أبي القاسم الجنيد البغدادي (ت298هـ/ 910م)، والحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ/ 922م)، والحكيم الترمذي (ت320هـ/ 932م)، وحتى في مؤلفات حجة الإسلام، أبي حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م)، وآخرين كثيرين. وعلى هذا النحو استطاع المتصوفة خلق لغة خاصة بهم مليئة بالإشارات الباطنية التي لا يستطيع فهمها إلا من سلك طريقتهم الخاصة. وقد نمت هذه اللغة الرَّمزية بمهارة فائقة في البيئات الصوفية، حتى تمكَّن المتصوفة من خلالها أن يعبّروا عن ويكتموا في الوقت نفسه ما كُشف لهم من مواجيدهم الذَّاتية ومعارفهم المتميزة ومكاشفاتهم الباطنية. وكان قصدهم في ذلك تجنُّب الإفصاح عن أسرارهم أمام عامة الناس، خاصة أمام أهل الظاهر من العلماء، أي الفقهاء، الذين كانوا يعارضون الصوفية أشد المعارضة بتهمة أنهم قد خرجوا عن الدين القويم فضلوا مع الضالين. هكذا، أصبح لا بد للصوفية أن يقيموا دفاعا وسترا عن أنفسهم ومذهبهم. فهناك أدب صوفي غزير واسع في هذا الصدد.

---

(17) انظر: Massignon, La passion de Hallâj, vol. III, pp. 27-29; Nwyia, Exégèse , pp. 171-173.

وقد وصل المسعى التأويلي الصوفي هذا إلى مستواه الأعلى على يد الصوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م)[18]. والحق أن ابن العربي قد لجأ على نحو واسع إلى اللغة الرمزية على مختلف أشكالها عبر نتاجه الأدبي الضخم، مضيفا إليها تطورات وتبصرات جديدة. ومن أبرز النماذج لتأويله الصوفي الرمزي شرحه لكتابه (تَرْجُمان الأشواق)، وهو مجموعة من الأشعار التي نظمها في مكة لأميرة جميلة وقع في حُبّها. فيشرح ابن العربي كل كلمة فيه (مثل الوُرْق، والفُروع، والألوان، والأصوات، وأشكال الأشياء، وأسماء الأماكن والحيوانات.. إلخ) على أنها إشارات لمقامات روحية ومكاشفات إلهية[19]. والجدير بالذكر أنَّ نموذج ابن العربي هذا ومنهجه في تأويل النصوص الصوفية قد اتَّبعه على نحو واسع تلاميذه الذين تبنّوا مهاراته

(18) هذه صيغة اسمه الصحيحة كما يكتبه هو بخطه. من أجل مدخل إلى فلسفة ابن العربي الصوفية، انظر:

Abū l-ʿAlā' ʿAfīfī, *The Mystical Philosophy of Mu□yid'Dīn Ibnul-ʿArabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936; Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*, State University of New York (SUNY) Press, Albany, 1989; Id., *Imaginal worlds. Ibn al-ʿArabī and the problem of religious diversity*, SUNY Press, Albany, 1994; Id. *The Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology*, SUNY Press, Albany, 1998.

وقد ترجم من هذه الكتب إلى اللغة العربية ما يلي: أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009؛ علي كيفيتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي، ترجمة أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، 2004.

(19) نشر نص هذا الكتاب أولاً في:

Ibn al-ʿArabī, The Tarğumān al-ašwāq. A Collection of Mystical Odes by Muḥyid'Dīn Ibnul-ʿArabī, edited and translated by Reynold A. Nicholson, Cambridge University Press, London, 1911, no. 11, lines 13-15, p. 19; Dār Ṣādir, Beirut, 1966, pp. 43-44; see:

محيي الدين بن العربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966، ص 43-44.

التأويلية كي يشرحوا في ضوئها كل أنواع النصوص الأدبية، وحتى الأشعار التي نُظمت في عصر الجاهلية قبل الإسلام محمّلين إياها مختلف المعاني الصوفية.

والواقع أن مدرسة ابن العربي الصوفية قد أنتجت باتّباعها المنهج التأويلي الأكبري عددا ضخما من التعليقات والشروح للنصوص الصوفية، فأثرَت الأدب الصوفي برؤى وأفكار وتبصرات جديدة مبتكرة بلا شك. ورغم ذلك، فعلى المرء أنْ يعي أيضا بأنَّ هذا العمل التأويلي، على عظمته، لم يتجنبْ في الغالب خطرا كبيرا، بل وقع فيه مرارا، خطرأشرنا إليه آنفا، وهو إسقاط نظرية ابن العربي الصوفية على كل نص صوفي، فجعلوه ينطق بلسان الشيخ الأكبر في كل أحواله. والملاحظ أنه بهذه الطريقة أصبح أيُّ نصّ صوفي في أيدي مدرسة ابن العربي نصًّا قبليًّا (pre-text) فقط، أي مجرد عذر لكي يُعبَّر فيه عن رؤية ابن العربي الصوفية، بصرف النظر عن قابلية سياق ألفاظ ذلك النص لتلك المعاني الأكبرية. وكان هذا هو المنهج التأويلي الأكبري الذي تبنّته مدرسة ابن العربي في مقاربتها لأشعار ابن الفارض الصوفية أيضا، فاتَّخذت منهجه كأفضل أداة لإدراك أسرار شعر ابن الفارض الصوفي الغامض. والواقع أن المدرسة الأكبرية أنتجت عددا ضخما من الشروح على النصوص الفارضية، نذكر من أهمّ شُرّاحها: سعيد الدين الفرغاني (ت699هـ/ 1300م)، وعفيف الدين التلمساني (ت690هـ/ 1291م)، وعبد الرزاق الكاشاني (ت730هـ/ 1330م)، وداود بن محمد القيصري (ت751هـ/ 1350م)، وبدر الدين البوريني (ت1024هـ/ 1615م)، وعبد الغني النابلسي (ت1143هـ/ 1731م).

إلا أنه، رغم أهمية مدرسة ابن العربي وشهرتها، يجب أن يُطرح سؤال أساسي يخصُّ كلّ شرح للنصوص الصوفية، وهو سؤال جابهني بشكل خاصّ عند مقاربتي الأولى لأشعار ابن الفارض: هل توصّل بالفعل هذا المنهج "الأكبري" إلى إدراك المعاني الحقيقية لأشعار الشاعر الصوفي المصري، كما قصدها هو؟ أو قد تعرّضت هذه المقاربة الأكبرية ذاتها لخطر إسقاط مفاهيم وأفكار أجنبيَّة على مفردات المعجم الفارضي الصوفي؟ فمن خلال ذلك المنهج أصبح ابن الفارض ينطق باللغة الأكبرية، وليس بلغته الخاصة والمتميزة عنها. فكانت هذه الإشكالية اللغوية الأساسية بالنسبة لي نقطة انطلاق لبحثي ودراستي في أشعار

ابن الفارض. وقد ازدادت هذه الإشكالية جلوة عند دراسة دقيقة مفصَّلة أجريتها على واحد من أهم تلك الشروح الأكبرية، وهو شرح قصيدة ابن الفارض العظيمة "التائية الكبرى" الذي قام به العالم الأكبري العظيم سعيد الدين الفرغاني (ت699هـ/ 1300م)[20]. ومعروف أن الفرغاني كان تلميذا لصدر الدين القونوي (ت674هـ/ 1275م)، وهو التلميذ المفضّل عند الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي. فقد أبرزتُ في دراستي تلك الفرق الواضح القائم بين المعاني الصوفية لأشعار ابن الفارض والمفاهيم الفلسفية لابن العربي[21]. وإلى جانب العلماء القدامى، هناك أيضا عدد وافرٌ من العلماء المُحدثين الذين اهتمُّوا بشعر ابن الفارض الصوفي فحاولوا إلقاء ضوء جديد على فهمه. نذكر من بينهم: إيجناتسيو دي ماتّيو (Ignazio Di Matteo) (ت1948)، وكارلو ألفونسو نالّينو (Carlo Alfonso Nallino) (ت1938) في إيطاليا؛ ورينولد ألين نيكلسون (Reynold Alleyne Nicholson) (ت1945)، وأرثر جون آربري (Arthur John Arberry) (ت1973) في انجلترا؛وإميل ديرْمينْجيم (ÉmileDermenghem)(ت1971)، ولويس جارده (Louis Gardet) (ت1986) في فرنسا، ومحمد مصطفى حلمي (ت1969)، وعبد الخالق محمود عبد الخالق (ت2006)، وعاطف جَودَة نصر في مصر. كذلك قدّم بعض العلماء المعاصرين إسهاما هامًّا في الدراسات الفارضية، من أمثال إيسَى بولاَّطا (Issa J. Boullata) في كندا، وتوماس إيميل هومْرين (Thomas Emil Homerin)

---

(20) سعيد الدين الفرغانى، منتهى المدارك فى شرح تائية ابن الفارض، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، م 1- 2، 2007؛ سعيد الدين الفرغانى، منتهى المدارك ومنتهى لب كل كامل وعارف وسالك "شرح تائية ابن الفارض"، تحقيق وسام الخطاوى، جـ1، كتابسراي إشراق، قم، إيران، 1386 فارسي/ 2008 ميلادي؛ جـ 2، 1389 فارسي/ 2011 ميلادي.

(21) انظر:

Giuseppe Scattolin, "Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāri's Mystical Poem *al-Tā'iyyat al-Kubrā*" in *MIDEO* 21 (1993) 331-383; Id., "The Key Concepts of al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāri's Sufi Poem, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*", in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS),Oxford,volume XXXIX,2006,pp.34-83.

في الولايات المتحدة، وجوزيبي سكاتولين (Giuseppe Scattolin)، كاتب هذه السطور، في إيطاليا، وجان- ايف لوبيتال (Jean-Yves l'Hôpital) في فرنسا[22].

ولا شك أن هذه الدراسات الحديثة ساعدت مساعدة مشكورة في فهم أفضل لتجربة ابن الفارض الصوفيَّة، وخصوصا في وضعها في سياقها التاريخي الملائم. إلا أن لغة ابن الفارض قد أثبتت أنها تمثل معضلة معقَّدة شائكة لكل دارسيها، لأسباب عدة. أولا، إننا نعرف شيئا قليلا جدًّا عن الخلفية الثقافية والصوفية لابن الفارض. ثانيا، لم يصل إلينا من هذا الشاعر الصوفي سوى ديوانه المتضمّن أشعاره، فلا نعرف منه أيَّ شيء من النثر، من مثل رسالة أو كتاب، مما قد يساعدنا على فهم رؤيته الصوفية.

زد على ذلك أن كلَّ هؤلاء العلماء، قدامى كانوا أو محدَثين، قد اعترفوا بأنَّ لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة لهم تجربة صعبة مستعصية، إذْ إنهم وجدوا فيها تحديات صعبة للغاية. فقد اعترف العالم الإيطالي كارلو ألفونسو نالينو في دراسته له بأن لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة له "لغزا وإشكالا مستمرا"؛ وكذلك لاحظ العالم الإنجليزي رينولد ألين نيكلسون أن الكثير من أشعار ابن الفارض هي "غامضة إلى أقصى درجة"، وكأنها نُظمت خاصة "لاختبار مهارة أي قارئ لها"؛ ومن جانبه قال العالم الإنجليزي الآخر آرثر جون آربرى بأنه وجد في شعر ابن الفارض "مشكلة مستعصية من طراز خاص"[23].

---

(22) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر:

Giuseppe Scattolin, "More on Ibn al-Fāri's Biography", in *MIDEO* 22 (1995) 197-242; Id., "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of ʿUmar Ibn al-Fāri", in *Mélanges de l'Université de St. Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, Tome LIV (1995-1996) 1999, 119-148.

(23) انظر: Carlo Alfonso Nallino, "*Il poema mistico di Ibn al- Fāri□ in una recente traduzione italiana*", in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol. II, p. 193; Reynold Alleyne Nicholson, "*The Odes of Ibnu'l-Fari□*", in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (1st ed. 1921,), pp. 166-167; Arthur John Arberry, *The Poem of the Way*, in *Chester Beatty*

وفي نهاية هذه الملاحظات الهِرْمِنيوطيقية حول التجربة الصوفية وتعبيراتها اللغوية يبدو لنا بكل وضوح أننا أمام إشكالية معرفية كبرى، يجب معالجتها بكل حكمة وبصيرة دون التسرُّع في الوصول إلى حلول وأحكام عامة قد تنكشف في النهاية على أنها بعيدة كل البعد عن النص الصوفي الأصلي، كما لاحظنا مرارا في صدد أشعار ابن الفارض. فاللغة الصوفية ستظل دائما لغزا لا يتأتى حله إلاّ لمن يقرع بابها بأسلوب لائق، أساسه منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب لها وذوق صوفي وإنساني سليم. وإلاّ، فسيبقى النص الصوفي والتجربة الروحية المتضمَّنة فيه بابا مغلقا في وجه كل مغرور متطفل.

3- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

في ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمِنيوطيقية السابقِ ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقاربة شعره الصوفي. من ثم، فعلى المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهم لغته الصوفية والشعرية حسب ما هي عليه في نصه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر الصوفي، مع تجنُّب أي إسقاط عليه، أيًّا ما كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو محدَثين، كما أشرنا إليه سالفا. وبتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية "شرح النص من خلال النص ذاته"، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهِب بالكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لذلك لجأت، في العمل الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، "التائية الكبرى"، إلى مقاربة هِرْمِنيوطيقية جديدة للغته الصوفية لم يسبق لها مثيل: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلالها، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاث مراحل أو مستويات لا بدَّ من المرور بها عندما نقترب من أي نص أدبي عامة، ولا سيما من النص الصوفي[24].

Monographs No. 5, Emery Walker, London, 1952, p. 6.

(24) انظر:

وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو الآتي: أولا، المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمّ يأتي المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثا، المستوى عبر التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)[25]. وسنشرح كلاً منها بصيغة إجمالية.

3–1: المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)

إن الخطوة الأولى والأساسية التي يجب اتخاذها لفهم أي نص أدبي، في رأينا، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) التي تضارع المستوى السياقي أو التزامني، أي دراسة تحليلية للألفاظ داخل النص الأدبي الموضوع. إن علم الدلالة

Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā. Un'analisi semantica del poema*, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet), summarized in Id., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā*, PISAI, Roma, 1988; Id., "L'expérience mystique de Ibn al-Fāri à travers son poème *al-Tā'iyyat al-kubrā"*, in *MIDEO* 19 (1989) 203-223; Id., "The Mystical Experience of ʿUmar Ibn al-Fāri or the Realization of Self (*Anā*, I)", in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

(25) من المعروف أن التمييز بين المستويَيْن اللغويَيْن الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (1857–1913) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genêve, Suisse) فيما بين عامَي 1907–1911. وقد جُمعت ونُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة 1916 في كتاب عنوانه (Cours de linguistique générale, Paris, 1955) أي (محاضرات في علم اللغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأنطولوجية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا بالمستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي كنتيجة تفكري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات عديدة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتاب له عنوانه (Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, 1990) (الهرْمِنيوطيقا والحقيقة).

(semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ في أي نصّ أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصي الفعلي وصلاتها المطَّردة وعلاقاتها المتبادلة التي تربطها بعضها ببعض داخل ذلك النص. وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكة في نسيج النص، إذْ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية تتخذ معانيها النصية الفعلية. فعبر هذه الطريقة يتأتى لنا المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصُّراته. وهذه المقاربة الدلالية يجب أن تقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى بـ"المعجم الدلالي" (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرَّد مجموعٍ رياضيّ لألفاظ النص الموضوع، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النص مرتَّبة حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن المعجم الدلالي يُلقي ضوءا مفيدا على الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما ــ مثلا كلمة "حب" ــ التي كانت في ذهن ووجدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.

فضلا عن هذا، بإمكاننا أيضا أن نربط الحقول الدلالية المتعددة لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي يَظهر من خلالها التركيب الكليُّ للنص. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) للمؤلف تأتي إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أفضل للغته، وفهمٌ أدقُّ لتبصراته الباطنية وخبرته الصوفية. غير أنَّ الهدف النهائي لعمل كهذا يسعى، قدر المستطاع، إلى اكتشاف وإبراز الكلمة المركزية (focus-word) للنص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عدد من الكلمات المحورية (pivotal words) لذلك النص، وهي تلك التي ينتظم حولها المعجمِ الدلاليُّ في النص كلّه والتي من خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها واطّرادها وتماسكها الداخلي.

وفي عملي التحليلي الدلالي الذي أجريته على قصيدة ابن الفارض الصوفية "التائية الكبرى" اتخذتُ موضع الاستلهام من تلك المقاربة الدلالية الشهيرة التي أجراها الدارس

الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت1993) على النص القرآني[26]. فنتيجة بحثه المدقّق في المعجم القرآني الدلالي أقرَّ إيزوتسو: "في الحقيقة، فإن كلمة "الله" هي الكلمة ــ المركزية أو الكلمة البُؤرة (focus-word) الأعلى منزلة في المعجم القرآني إذ إنها تسود مجاله (اللغوي) كله. فما هذا إلاّ الوجه الدلالي لما نعنيه عموما عندما نقول: إن عالَم القرآن عالَم ذو "مركزية إلهية" (theo-centric)"[27].

وإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزا حول لفظ "الله" على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي الدلالي الذي أجريته على القصيدة الفارضية "التائية الكبرى"، توصَّلتُ إلى استنتاجٍ موازٍ لذلك. والحقُّ أني وجدتُ أنَّ لفظ "أنا" (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزية للمعجم الدلالي للقصيدة كلها بلا منازع، إذ إن الضمير "أنا" هو اللفظ الذي يتصدر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيا إياها وألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا، فإن معجم "التائية الكبرى" يبدو في جوهره معجما متمركزا حول لفظة "أنا" (ego-centric) (أي أنويٌّ) حيال معجم النصّ القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلا دلاليا كهذا قد حقّق، في رأيي، نتيجة أساسية في غاية الأهمية وهي توضيحُ معجم ألفاظ قصيدة ابن الفارض الصوفية مُلْقِيا ضوءا جديدا على معاني ألفاظه في معجمها الخاص الذي عبّر الشاعر الصوفي من خلاله عن تجربته الصوفية. وفي ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنّبين في الوقت نفسه خطر إقحامِ وإسقاط مفاهيم دخيلة عليها، كما هو الحال في معظم شروحها ودراساتها. وهناك نتيجة أُخرى في غاية الأهمية لتلك المقاربة الدلالية،

---

(26) انظر: Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

(27) انظر: Izutsu, *God and Man*, p. 31.

وهي الكشف عن الدور الذي تؤديه ثلاثة ألفاظ فيها، يمكننا تسميتها بـ"ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح"، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسه ليشير إلى المراحل الثلاث الأساسية التي مرَّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصّة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصوفية، وهي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

1) الفرق (separation-division): (أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضمائر المؤنث: "أنتِ ـ هي"، فيعبّر الشاعر بها عن مشاعره تجاهها على شكل غزل حواري لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. وكما ذُكر آنفا، فإنّ هذه اللغة الغزلية الحسية كانت قد دخلت في الأدب الصوفي عامة منذ القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، مع صوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت161هـ/ 778م) ورابعة العدوية (ت185هـ/ 801م)، وغيرهما. فكان هؤلاء الصوفية قد تبنّوا هذه اللغة الغزلية بوصفها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حبهم المطلق لله.

2) الاتحاد (unity-identity): (أي الوحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية. يختبر الشاعر فيها اتحادا تامًّا وتماهيا (identity) كاملا مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصوفي اتحادا بل تماهيا تامًّا مع محبوبته في "أنا"[ـه] أو "ذات"[ـه] الخاصة. فيعبر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صيغ لغوية مدهشة، شديدة الحبك والسبك، محاولا من خلالها أن يعبّر عن وعيه الجديد هذا والعميق بذاته. فيقول معبّرا عن خبرته الجديدة هذه: "أنا إيَّاها"، ثم "هي إيَّاي"، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول "أنا إيّاي". فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى أوجها الأسمى إذْ يتبين الشاعر أنه وحبيبته حقيقة واحدة، لا تعدُّد فيها.

3) الجمع (universal union): (الوحدة الكلية الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنية. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه بحالة

"الجمع"، أي بالوحدة الكلية الشاملة الكلَّ. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخلا عجيبا بل وحدة مدهشة بين الواحد والكثرة، ويخبر أن هناك اندماجا أساسيًّا بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر الكونية والتاريخية التي تعاقبت على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضا أن هذه المراحل الثلاث تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك فيما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركة تصاعدية نحو قمة تجربة الشاعر الباطنية الصوفية، وهي حالة "الجمع". فهذه الحركة التصاعدية تمثّل رحلة الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعاد الأصدق والماهية الأعمق لذاته (أو الأنا). والواقع أن اللفظ "أنا" يظهر بمثابة "الكلمة البُؤرة" (focus word) في كامل المعجم الدلالي للقصيدة. وبهذه الطريقة تظهر تجربة ابن الفارض الباطنية، حسب ما وصفها هو نفسه في قصيدته "التائية الكبرى"، على شكل حركة، أو بالأحرى على شكل سفَر فيه مراحل وله هدف. فكان هذا السفر الروحي قد أصبح تصوُّرا شائعا عند الصوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي هذا السفَر يخوض الشاعر في أعماق الـ"أنا"، كي يرتفع منها إلى عاليات "الجمع" التي تتخطى كل ما يمكن أن تتصوره الأذهان البشرية.

وفي نهاية دراستي هذه، وجدت أن تحليلي الدلالي هذا قد أدَّى إلى توضيح البنية اللغوية للقصيدة كلها، ومن خلالها خرجت أيضا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن الفارض الباطنية الصوفية إلى النور. وأهم من هذا كله، فإن هذا العمل الدلالي تم بدون أي إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصها، كما حصل مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

3-2: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

من ناحية أخرى، فعلينا أن نُقرّ أيضا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامنية لنصّ أدبي ما، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدِّم بالكلية مدى وعمق معجم

النص اللغوي الخاص بمؤلفه، لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نص أدبي يجب وضعها أيضا في إطار تطورها عبر التاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أنَّ أية لغة، وكذلك أيَّ مجال محدَّد فيها، كاللغة الصوفية، ليست مجموعا ساكنا استاتيكيًّا (static) من كلمات وكأنها كتلة ثابتة تظل جامدة دون تغيُّر عبر الزمان. بل العكس، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت أن كلَّ كلمة من أية لغة كانت تخضع لتحوُّل مستمر ومتواصل في معناها بسبب الاستعمالات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد على ذلك أن الكلمة المفردة ليست هي فقط التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها، إنما كامل النظام المعجمي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضع تحوُّل مطَّرد دائمٍ. وأخيرا، فإننا نرى أن معجم ثقافة معينة بأكمله، وكذلك كل مجال محدد فيه، يخضع لتحول تاريخي مطّرد: هناك عناصرُ قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصرُ جديدة تأخذ في الدخول.

وبناءً على ذلك، فلكي نفهم تماما لغة شاعر معين، وهو في حالتنا ابن الفارض، علينا أن نحاول وضع معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محددة من تاريخ المعجم الصوفي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطورا كبيرا، كما رأينا سالفا. إذن، فألفاظه وتعبيراته اللغوية لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو لنقُلْ خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه. والواقع أن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمنه استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجردَ متلقّ لها، بل كان يتعامل معها مضيفا إليها تبصرات ودلالات جديدة حسب ما كانت تُلهمه خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجما شافيا لتاريخ اللغة الصوفية بإمكانه أن يقدّم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية لمجالات اللغة الصوفية المختلفة. وهكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدّدا خلاّقا نسبة للتراث الصوفي السابق عليه، أم إذا كان

هو مجرّد مقلّد له دون جديد يُذكر. ورغم افتقارنا إلى أداة مُهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلالية أن أرسم الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية ذات الأهمية الخاصة في أشعار ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربة ابن الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطا واضحا وثيقا بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي يجب في ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

3-3: المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

ومع هذا، فيجب أن نُقرَّ في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتين المذكورتين أعلاه، أي السياقية ــ التزامُنية (contextual-synchronic) والتاريخية ــ التعاقبية (historical- diachronic)، ليس بإمكانهما أن يكشفا عن كامل عمق التجربة الباطنية الصوفية (mystic) المعبّر عنها في نصّ صوفي معين. والواقع أن هاتين المقاربتين تأتيان دائما في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي "تاريخي ـ ظاهراتيّ" (historical-phenomenological)، وهو ليس في النهاية إلا مجرد مقاربة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية الخاصة بذلك الصوفي. فعلينا أن نمضي قدما إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى الأصلي للكلمة المركّبة من كلمة (onto-) التي تعني "الكائن" أو "الموجود"، وكلمة (lógos-) التي تعني "العلم". وعلى ذلك، فالكلمة "أُنطولوجي" تعني فهم كائنٍ ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يدرك المعنى الأعمق له. فبهذا الإدراك يُتخطَّى المستوى "التاريخي ـ الظاهراتي" الأفقي (horizontal)، بلوغا إلى المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (metahistorical) أو المتعالي- المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو الأساس والمنبع والسند للمظاهر الكونية ــ التاريخية. وعند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهِراتي (phenomenological) الصّرف، وصولا إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي أو الكينوني. والواقع أن أية

تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، ومن ثم تلك الصوفية أيضا، تقصد في المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارا بالحقيقة المطلقة التي هى الأساس الأخير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختبارا "بـ ومع المطلق"، وهو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك بالاكتفاء والتوقف داخل حدود المستوى "التاريخي ـ الظاهراتي" الصرف.

إنَّ الله، وهو الوجود المطلق، قد تسمَّى بكثير من الأسماء في مختلف الديانات العالمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics). والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختبارا حيًّا وواقعيًّا بذلك "المطلق"، وإلا فلا تعود كونها "صوفية" إطلاقا. زد على ذلك أن أية تجربة صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون أيضا تأويلا للتجربة الإنسانية العامة بذاتها على مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى، أي في ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود. فالمطلق، كما تُثبته الخبرات الصوفية من كل الأديان يقع دائما وراء كل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي ـــ المتسامي (transcendental)، أي كهِرْمِنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأقصى وغايتها النهائية. هنا، بالطبع نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal)، الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية حيث تكون مساعدة هذه العلوم مطلوبة وضرورية من أجل المُضيّ قدما نحو تأويل أصدق وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المعبر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغُّل في مناقشة شتى النظريات التي وضعتها منذ زمنٍ المدارس الهِرْمِنيوطيقية المذكورة سالفا. فكثير منها قد لا يتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي وتأويله، لأنها تتوقف في الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي الصرف. إلاّ أنني أرى، على أساس قراءة متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه مُنْتَجٌ ثقافي محض لعوامل اجتماعية ولغوية تنطمس وتنمحي فيها

بطريقة أو بأخرى شخصيةُ أو ذات الصوفي (mystic) عينها، حتى تنحلّ وتذوب في مجرد بنى ثقافية ومعرفية عامة، ذات صبغة غير شخصية. فبدون إنكار أهمية تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإني أرى لزاما أيضا إثبات أن كل تجربة إنسانية باطنية (interior)، وخاصة تلك الصوفية، تبدو، حسب ما يقول المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربة شخصانية (personal experience) على درجة عالية جدا، يمكن إدراكها وفهمها فقط عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرة بالمطلق أي بالله ومع الله وفي الله، حسب عباراتهم المعروفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسط بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفية التاريخية المحددة التي يتفاعل معها الصوفي. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية.

ومن ثم، إذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على البعدين كليهما: البعد الثقافي ـ التاريخي (cultural-historical) والبعد الشخصاني ـ المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن الاقتراب من المطلق، أي من الله– حسب ما يُخبِر المتصوفة عن تجربتهم الفعلية– ليس مجرّد "مُعْطى" (datum) شائعٍ وعامّ متاحٍ للكل في كل وقت وظرف. فهذه نقطة مهمة تتميز بها الخبرة الصوفية عن أية خبرة أخرى، إلا أنها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى العكس، فإن هذه التجربة الصوفية تبدو دائما تجربة شخصانية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلا للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل يُتوصّل إليها فقط عبر مجاهدات شخصية، تتحقق في أغلب الأحيان من خلال ممارسات روحية دراماتيكية وشاقَّة إلى أقصى حدّ. والحقيقة أن الصوفي فقط أمام المطلق يكتشف ذاته الأعمق ويلمس أصدق ملامحه الشخصانية الخاصة به، التي لا تقبل التكرار. ومن ثم، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نص روحي صوفي (mystical) على مختلف أنواعه، فهما مستوفيا. والواقع، أنه فقط عند هذا المستوى يمكن للأفقيْن المعرفيين، أي أفقِ الصوفي وأفقِنا، أن يلتقيا وينصهِرا، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. وستقود هذه العملية

الهرمنيوطيقية في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مُجمل للتجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق، وهو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهَم من خلال تجربة تكشف عن أعمق أبعاده الكينونية. وفي النهاية، فعند هذا المستوى فقط يمكن أيضا إجراء مقارنة حقيقية بين التجارب الصوفية الباطنية (mystical) المختلفة في شتى الأديان، دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية المتميزة. ولا شك أن تجربة شخصانية عميقة من هذا الطراز، كما هو الحال في التجربة الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الخاص بصوفي معين. ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو أيضا: "بما أن كل نسق (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميط يقوم عليه .. "، وفيما يخص المعجم القرآني يقول: ".. فمن الطبيعي أن نفترض في حالتنا الخاصة أيضا أن نظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل دلالي مفرد فقط، مع ما يحوي في داخله من مستويات الصلة الترابطية (associative connections)، يقوم على نمط (pattern) خاص بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا الأخير مختلفا في جوهره عن كل الأنساق المفاهيمية غير القرآنية، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية"[28]. وقد سمَّى عالم اللغويات الأمريكي الشهير إدوارد سابير (Edward Sapir) (ت1984) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معين بِـ"الإبداعية أو العبقرية البنائية(structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسميه أيضا بـ"التصميم الأساسي" (basic plan) أو بـ"التفصيلة العينية" (certain cut) أو بِـ"النمط الأساسي" (fundamental mode)، التي تحكم وتحدّد مسبقا وبشكل عام طبيعة نسق لغوي معين وديناميكيته في إطار تأليف كتابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق لغوي عام، كالمعجم اللغوي الخاص بلغة العرب بشكل عام، كما يمكن تطبيقه على حقل لغوي محدد في داخل ذلك النسق اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النص القرآني أو في لغة نص صوفي معين. ومن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية: "...فأن يُعزَل هذا التصميمُ الأساسي، أو كما سمَّاه سابير (Sapir) نفسه هذه

(28) انظر: Izutsu, *God and Man*, p. 35.

"الإبداعية البنائية"، التي تحكم طبيعة وآلية عمل النسق القرآني ككل، يجب أن يمثّل الغاية القصوى لكل متخصص في علم الدلالة عند مقاربته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة علما ثقافيا. فقط عندما سننجح في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل في إلقاء الضوء على رؤية القرآن للعالم (Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى "الأنطولوجيا القرآنية" بذاتها التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل"[29]. إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لمجموع لغة معينة بشكل عام، أو لحقل معين فيها فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة مؤلف معيَّن، هو في حالتنا ابن الفارض. فقد قلنا إن "الإبداعية البنائية" للغة ما تنبع أصلا من التجربة الأساسية التي بُنيت عليها تلك اللغة ومعجمها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول أيضا إن فهم البنية الداخلية لمعجمِ نصّ ما على مستوى إبداعيته البنائية يعني التوصل إلى التبصُّر بالتجربة الأساسية والمصدرية التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدد. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل، قدر المستطاع، إلى فهمٍ وإدراك أكمل وأتمّ لتجربة مؤلِّفه الخاصة به، وهو هنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض.

وكان على أساس هذه المقدمات المفاهيمية أنني أجريت تحليلا دلاليا على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ"التائية الكبرى"، وهي أهم القصائد في ديوانه بلا منازع، إذْ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل صورة. ولقد أظهر هذا التحليل الدلالي دون أدنى شك أن ضمير المتكلم "أنا" هو اللفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بنى الشاعر عليها النسق اللغوي الخاص بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزية في معجمه بأكمله معنى وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة "أنا" يجب اعتبارها "الإبداعية أو العبقرية البنائية" الأساسية الخاصة بمعجم ابن الفارض الصوفي، إذْ إنها اللفظة المحورية المركزية التي بُني ونُظّم حولها معجمُه بأكمله، ومن ثم، فهي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

---

(29) انظر: Izutsu, *God and Man*, p. 35.

في ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكاني أن أختتم بحثي قائلا: ".. إن لُبَّ تجربة ابن الفارض الصوفية يجب البحث عنه قبل كلّ شيء في استيعاب الشاعر الشخصي والعميق لمفهوم "الإنسان الكامل"، وهو مفهوم شائع في البيئات الصوفية في عصره. فمن خلال مثل هذا التحقُّق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقَّق هدفه الأقصى ومراده الأغلى، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية (mystical experience)، أعني الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ "أنا"[ـه] التجريبي الإمبريقي (emperical) المُدرَك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّل الطريق في مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فني في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في الـ"أنا" الحقيقي المتفرد، وهو الـ"أنا" المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبر الشاعر أن هناك "أنا" واحدا مطلقا، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ"أنا" المطلق اندمج الشاعر اندماجا تامًّا لا يبقى فيه أيُّ أثرٍ لـ"أنا" الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفَّاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصوفي أن أيًّا ما كان يقال أو يُفعل في الكون كله، إنما يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: "أنا"[30].

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلينا أن نكون دائما على أتمّ الوعيٍ بأننا عبر التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالم التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات لكي ندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية محصورة ومحدودة بحيّزي الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلَّها يُنظر إليها من قبل الصوفية على أنها مجرّد آثار وإشارات لحقيقة تجاوز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي.

(30) انظر: *The Dīwān of Ibn al-Fāri*, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004, p. 10 (English text).

لهذا، ففي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته الشهيرة "التائية الكبرى"، رأيت لزاما عليّ أيضا أن أقول:

"وأخيرا، ورغم كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سرّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع السامية الخفية لرحلته الروحية، أي إلى "كأس المحبة والولاء" تلك، وذلك "المحيط الفائض اللامحدود" اللذين وجد فيهما الشاعر الصوفي "أنا"[ه] الحقَّ أو "ذات"[ه] الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر لنا قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرّد آثار لطريق يُتّبَع (فأحد عناوين القصيدة كان "نظْم السلوك" أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمطلقة التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيق لذاته"[31].

4- ملاحظات ختامية

4-1: النص الصوفي والذوق

الهِرْمِنيوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، وأما الحقيقة فتمتد دائما وراء كل لغة، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المذكورة آنفا، أي أن الهِرْمِنيوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية. والحق أن المرء بعد كل مجهوده للمقاربة من نص ما، يصير واعيا بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبّرة فيه، عليه أن يصير عين تلك الحقيقة وإلا، فلا سبيل له لفهم تلك الحقيقة. فهناك دائما، كما سبق أن قلنا، مسافة أُنطولوجية، ومن ثم مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

إن الوجود (being) واللوجوس (logos) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة يصل المرء إلى إدراك فعليّ للحقيقة ذاتها. والواقع أن ذلك

(31) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāri, p. 11.

الانصهار بين الآفاق الذي تكلم عنه العالم الهِرْمِنيوطيقي الكبير جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلاّ إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضا. وهنا تقع في رأيي الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية الحقيقية، التي كثيرا ما تُتجنّب بطرق مختلفة. إن مقاربة من النصوص الصوفية (وكذلك من كل تعبير إنساني حقّ) بطريقة ذهنية وتقنية وعلمية محضة، لن تعود أبدا كافية، رغم ضروريتها، لفهم التجربة الصوفية المعبّر عنها في تلك النصوص. فعلى القارئ أولا أن يصل، قدر المستطاع، إلى تناسُب (correspondence-affinity) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية، إذا أراد حقًّا فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية بالحقيقة ذاتها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن ناحية أخرى، فالمتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائما ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت354هـ/ 965م أو 366هـ/ 976م) عن هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية المحيّرة بجملة في غاية الإصابة والدقة، وهي: "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة"[32].

إذن، فلكي يفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية (analogical) على أساس تحليل ذهني مجرد للنص، أيضا بما يمكن أن نسميها بمقاربة متسامية (anagogical) تناسبية (correspondent)، محاولا أن يرتقي إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك الخاصة بالمؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، مثل الشعرية والفنية والأخلاقية.. إلخ. وقد يبدو جدَّ بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائما في عين الاعتبار، أنه دون تناسب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراك حقيقيّ لها. فمثلا، إذا لم يكن للمرء ذوق فني حقيقي، فعبثا يظل يتأمل في لوحات فنية، إذْ ليس هناك طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشددالمتصوفة باستمرار على أنَّ فهم حقيقتهم لا

(32) النفري، المواقف، ص 51.

يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصوفي الخاص. فبدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيفلت دائما من إدراك قارئ عقلانيّ محض. ولقد حذّر ابن الفارض نفسه قرّاءه، وهو على أتمّ الوعي بأن الكلمات تأتي دائما قاصرة عن التعبير عن الحقيقة العالية، وهو ما عبر عنه في بيت مهم من قصيدته الشهيرة (التائية الكبرى 397)، قائلاً: وَعَنّيَ بِالتَّلْويح يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَن التَّصْريح لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملا هيّنا يسيرا. فهناك عدد من الخطوات يجب اتّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا. يجب الانطلاق من "موضوعية" (objectivity) النص من خلال مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي متجنّبا أيَّ إسقاط فيه لأيّ مفهوم أجنبيّ عنه. إلا أنّ هذا كله لا يكفي للولوج العميق في الخبرة الباطنية المعبَّر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقّب أيضا في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical)، المتعالية والمتسامية (transcendental)، أي في الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك أعماقها الروحية الباطنية ومقاصدها القصوى. وأخيرا، فإن العمل الهِرْمِنيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويين، العلمي النظري والتجريبي العملي معا، إذا كان هناك أملٌ في إدراك أعمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنكر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من مثال المقاربة الفنية والبلاغية...إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تمس البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتّبع المراحل المذكورة هنا لتحليل النص. وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبدا بأنه قد وصل إلى إدراك كامل للنص الصوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تامّ في خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. فالواقع أنَّ هناك، كما قلنا، مسافة أنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطي بين المؤلف وقارئه. هكذا، فإن إدراكنا للنصوص

الصوفية سيظل دائما قاصرا وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخل تلك الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المعروفة السالف ذكرها.

لذلك، فبعد كل عمل معمول به وبحث مبحوث عنه في النص الصوفي، فعلى كل باحث حقيقي في مجال التصوف أن يدخل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصوفي احتراما لخبرة خطيرة بحقيقة تفوق كل تعبير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

4-2: المتصوفة وجماعاتهم الدينية

واكتمالا لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير إلى أبعاد أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها الكامل. إن المتصوفة ليسوا أناسا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في الكثير من التصورات عن الصوفية الشائعة عند عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصورهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال التسويقي لكلمة "صوفي" (mystic) أو للفظ "درويش" في ثقافتنا التسويقية الاستهلاكية الحالية السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصوفية الباطنية ضربا من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفا شاذًّا خاصًّا بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبون أن يلوّنوا الأمور بمشاعرهم النزوِية، وأن يعيشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الدينية. عكس ذلك كله، كما يثبته تاريخ الحركات الروحية الجادة في كل دين، فإن الخبرات الصوفية الحقيقية تأتي دائما متصلة اتصالا وثيقا بالتقاليد الدينية التي يتربى عليها الصوفي، وفيها يتأصَّل تأصلا عميقا. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. إضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثلوا التأويل الأكثر راديكالية وأصالة لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة يثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقا وغربا. وقد أوضحنا سابقا كيف أن اللغة الصوفية في الإسلام لم تتكون خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة منذ بدايتها متأصلة في منبعيها الأولين، وهما القرآن الكريم والسنة

النبوية. فالمتصوفة زعموا دائما أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدية ودقة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تُفهم الخبرة الصوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضا بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية.

فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفية حقيقية من خلال تكوينه كوكتيلا (cocktail) روحيا حسب مزاجه الشخصي حيث يخلط بين عناصر دينية روحية مختلفة جمعها حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من التيارات الدينية المعاصرة المسمَّاة بِـ"العصر الجديد أو العصر البَعدي" (New Age or Next Age).

في ضوء هذا الواقع، هناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصوفية الباطنية التي يجب التحذير منها وتصحيحها، كما أثبته بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (1944-) في العديد من أعماله القيمة في هذا الصدد[33]. لقد أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلة مقنعة، ردًّا على قراءات جدّ سطحية للأدب الصوفي أن المتصوفة في كل دين يثبتون أنهم في أغلب الأوقات هم المترجمون الأكثر أمانة للتقاليد الدينية القائمة في جماعاتهم. والواقع أنهم يجاهدون بكل قواهم وينقّبون بجديّة في تراثهم الديني لكي يصلوا إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلباتها الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة المؤمنين فيها.

وحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن تفسير "روحاني" أو "صوفي" للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوفة، أو القدّيسون، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم

---

(33) راجع: Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978; Id., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1983; Id., *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York, 1992; Id., *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York, 2000.

وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في عين الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصون فيها بآلياتهم الذهنية العقلية. فإننا نرى أن كلتي المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي الدراسة العقلانية، في كشف المعانى العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سالفا أن المقاربة الذهنية المحضة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. فهناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة روحية متناسبة لكي يصل المرء بها إلى الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًّا المفسّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتوفرة في قراءاتهم تُبرز تنوُّع الثروة الروحية المتضمَّنة في كل التقاليد الدينية والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن يُتفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير المختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنية مجردة، إنما تُستخرج من خلال خبرة عملية حيَّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحَى بها. وبهذا المعنى، فإن المتصوفة، مع الروحانيين في الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل يجب التعمُّق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية إثراءً روحيا متجددا ثمينا.

وختاما لهذا البحث في مجال الهِرْمِنيوطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت40هـ/ 661م) قالها في موقف جدّ خطير. معروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت60هـ/ 680م) في معركة صفّين (ت37هـ/ 657م) عندما شعر بالهزيمة أمر جيشه أن يرفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة الرماح، داعيا بذلك إلى حكم كتاب الله المباشر على الاختلاف حول الخلافة. فقد أثَّر ذلك المشهد في أنصار علي بن أبي طالب، حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة: "وهذا القرآنُ إنما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور)

بين الدَّفَّتَيْن لا يَنطِقُ بلسانٍ، ولا بدَّ له من تَرجُمانٍ، إنما يَنطِق عنه الرجال"[34].

إن هذه العبارة تلخص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهِرْمِنيوطيقية. فالواقع أن النصوص كلها، حتى تلك الموحَى بها، تظل في حد ذاتها "خطٌّ مسطورٌ بين الدفَّتَيْن"، صامتة، لا تتكلم بذواتها: إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلم إما بالصواب أو بالخطأ. حقًّا، إن كل قراءة لنص ما، وحتى تلك التي تدَّعي أنها حرفية إلى أقصى درجة، تأتي دائما، ولا مناص، تفسيرا وترجمة لذلك النص، الذي لا بد له من "تَرجُمان"، كما قال علي بن أبي طالب: فهذا عين العملية الهِرْمِنيوطيقية. ومن هنا يبدو جليًّا أن المسألة الهِرْمِنيوطيقية لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبية بصفة عامة، وتلك الدينية والصوفية بصفة خاصة. إنها تأتي دائما في مقدمة كل قراءة لنص ديني صوفي.

لذلك، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثر أمانة وإدراكا وعمقا للنصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، ولتلك الصوفية خاصة، مع تجنب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمَّنة حقًّا في تلك النصوص، فيتذوقها حقّ ذوقها، ويخبَرها ويدركها في غايتها القصوى فينتفع منها خير الانتفاع.

(34) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، المؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج 2، ص 5.

عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة

د . علي مبروك*

لعل قيمة ما يبدو من دخول الإنسان في التركيب البنائي (structural) واللغوي للقرآن، تتمثل ـ بالأساس ـ في ما يتيحه ذلك من ذات الدخول للإنسان في فعل القراءة وإنتاج الدلالة؛ على النحو الذي يفتح الباب أمام زحزحة كل ما تجري نسبته إلى القرآن ـ في السياق الراهن ـ من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يتم عدّها- بسبب هذه النسبة بالذات - ذات دلالة نهائية ومطلقة.

فإذا كانت الارتباكات الحاصلة في المشهد العربي المسيطر، في ما يُقال أنها دول الربيع العربي، ترتبط بتصاعد وتيرة استدعاء الدين ليلعب الدور الأكثر حسماً في المجال العام، فإن التأكيد على اتساع لغة القرآن لضربٍ من الحضور الإنساني الفاعل، يصبح أمراً غايةً في الجوهرية، بسبب ما يتيحه هذا التأكيد من الكشف عن وجوب دخول الإنسان، من ثم ، في إنتاج الدلالة والمعنى. وبالطبع فإن ذلك لابد أن يترتب عليه وجوب دخول "الإنسان" في بناء ما تجري نسبته إلى القرآن من القواعد والأحكام التي يسعى دعاة الإسلام السياسي للسيطرة بها على المجال العام؛ وأعني من حيث يجري تثبيت الواحدة من تلك القواعد بما هي محض تعبير عن دلالة نهائية ومطلقة للقرآن.

ومن هنا فإنه إذا كانت الآلية التي يشتغل بها، صراحة، خطاب تديين السياسة ـ الذي يتعالى مدّه في عالم ما بعد الثورات العربية ـ تتمثل فيما يقوم به المشتغلون، في حقل هذا

* - أستاذ الفلسفة في كلية الآداب، جامعة القاهرة.

الخطاب، من استدعاء ما ينسبونه إلى الدين من القواعد والمحددات، لتقييد مجال الممارسة السياسية فيها، فإن ما يبدو من الفاعلية شبه المطلقة لهذه القواعد والمحددات بسبب رسوخها في المخزون الحي الغائر في الذاكرة الجمعية للجمهور الذي يتعامل معها ـ تبعاً لذلك ـ بما هي من المسلّمات غير القابلة للسؤال، لا يلغي ما يعرفه المشتغلون في مجال الدرس الإسلامي (على النحو الاستقصائي العلمي ، وليس الإنشائي الوعظي) من أن الكثير من هذه القواعد المنسوبة إلى الدين (في مجالي الممارسة السياسية والاجتماعية خاصة) هي محض تحديدات فرضتها مقتضيات الضبط السياسي والاجتماعي، ثم راح يجري إخفاؤها وراء قداسة الدين لإكسابها الديمومة والرسوخ. ومن حسن الحظ، أن من الفقهاء الكبار من أدخل تلك القواعد الخاصة بالمعاملات السياسية والاجتماعية في باب المصالح التي يقوم أصلها في العقل[1].

ولعل ذلك يستلزم طريقة في التعامل مع مثل هذه القواعد، على النحو الذي يفتح الباب أمام تحرير مجال الممارسة، على العموم، من سطوتها. وللمفارقة، فإن ذلك لن يكون ممكناً إلا عبر تحرير الدين من قبضتها أولا؛ وذلك من حيث يجري توظيفه كقناع لإضفاء القداسة على ما ليس منه في الحقيقة. ولعله ليس من سبيل إلى ذلك كله إلاّ عبر السعي إلى نزع القشور والرقائق الدينية ـ والقرآنية بالذات ـ التي تحيط بالنواة الصلبة للقاعدة موضوع التحليل، على نحو تنكشف معه طبيعتها المتخفية، مع ما يصاحب ذلك من بيان المراوغات التي أمكن عبرها مراكمة تلك الرقائق الدينية والقرآنية، التي استحالت إلى أقنعة كثيفة تتوارى خلفها الطبيعة السياسية أو الاجتماعية للقاعدة. ولأن نقطة البدء في مسار مراكمة تلك الرقائق الدينية حول هذه القواعد ذات الطبيعة السياسية والاجتماعية، تتبدى في سعي المشتغل تحت مظلة خطاب الإطلاقية المهيمن إلى التأسيس النصي لتلك

[1] – وأعني نجم الدين الطوفي في كتابه: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1. والكتاب بأسره عبارة عن محاولة للبحث عن أساس عقلي لفقهٍ يتسع لحركة الواقع في المراكز الحضارية الكبرى التي عاش فيها الرجل؛ وهي العراق والشام ومصر.

القواعد من القرآن، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفعل التأسيسي ينطوي على ضروب من التوجيه (عبر الإضمار والإظهار والإنطاق والإسكات للقرآن)، على النحو الذي ينتهي إلى تثبيت القاعدة المُراد ترسيخها، بوصفها ديناً يكون مطلوباً من الناس أن يتعبدوا به الله؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا التثبيت لا يكون فعلاً للقرآن، بل للقراءة.

وكمثال لما يجري تداوله من هذه القواعد في السياق السياسي الراهن، فإنه يمكن الإشارة إلى القاعدة المستقرة الخاصة بعدم جواز ولاية النساء وغير المسلمين، التي يكشف التحليل عن مراوغات توجيه القرآن باتجاه تثبيتها، كقاعدة تعمل على نحو مطلق؛ وبصرف النظر عن تحديدات السياق وشروطه. وهكذا فإنه، وعلى الرغم من أن الإنسانية قد انتقلت من سياق كان فيه الجنس أو الدين هو الأصل المحدد لهوية الفرد والجماعة (وبما يترتب على هذا التحديد من إخلاء المركز لصاحب الجنس أو الدين/ السيد، وإقصاء ما دونهما إلى الهامش)، إلى سياق التحديد السياسي لتلك الهوية (بما يفرضه هذا التحديد من الحقوق والواجبات المتساوية)، فإن فاعلية تلك القاعدة تظل مستعصية على التحدي حتى الآن.[2]

ولسوء الحظ، فإنه يجري تشغيل مثل هذه القواعد على نحو مطلق، وبصرف النظر عن شروط السياق وتحديداته؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا الاشتغال يتحقق عبر ضروب من ضغوط الإكراه والإسكات التي مورست على القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط ذات أصل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها قد راحت تحقق نفسها في شكل مبادئ وقواعد للفهم والترجيح، التي قيل باستحالة أية مقاربة للقرآن إلاّ من خلالها، فإن المضمون الاجتماعي والسياسي يسعى، على الدوام، إلى إخفاء تحيزاته

---

[2]– ومن هذا ما جرى في مصر من استدعاء تلك القاعدة والتلويح المباشر بها، من جانب القوى السياسية السلفية، في مواجهة ما تردد- في أعقاب ثورتها- من الاتجاه إلى تعيين "امرأة" أو "قبطي" في ما يُنظَر إليه على أنه أحد مناصب الولاية الكبرى عند المسلمين.

الذاتية الغليظة، وراء رهافة المعرفي، وما يخايل به من الصلابة والموضوعية. وهكذا فإذا كان القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي بعينه، فإن هذا القصد لا يحقق نفسه مباشرة، بل إنه يتخفى وراء مقاربة معرفية للقرآن، تقوم على إهدار السياق بما هو السبيل الوحيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي. وضمن هذه المقاربة المعرفية، فإن هذا الإهدار للسياق سوف يؤسس نفسه على قواعد ومفاهيم، من قبيل الإجماع والناسخ والمنسوخ والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا اجتهاد مع النص وغيرها.

ورغم عدم إمكان المجادلة في أن هذه القواعد والمفاهيم، المشار إليها وغيرها، إنما ترتبط بالأفق العقلي والمعرفي والسياسي والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي مبدعيها، فإنها قد استحالت إلى ما يشبه الأقانيم المقدسة التي يستحيل إلاّ التسليم بها، وممارسة الفهم من خلالها وحدها، وعدم التعرض لها بالمساءلة والمحاورة. وبالطبع فإن ترسيخ هذه القواعد على هذا النحو الذي ترتقي فيه إلى مقام المقدسات إنما يأتي من اشتغالها تحت مظلة مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن؛ الذي يعتمد، بدوره، على تصور أن لغته تكون مقدسة ومطلقةً بسبب إلهية مصدرها. فإن اللغة الإلهية المطلقة لابد أن تكون حاملةً لدلالةٍ لانهائية مطلقة بالمثل؛ إذ إن منطوقات الله هي انعكاسٌ مطابق لمراده الذي لا يمكن أن يكون عرضة للتبدُّل أو التغيير[3]؛ وبما يعنيه ذلك من المطابقة الكاملة بين الدال (اللغوي) والمدلول (التصوري). إن ذلك يعني أن القواعد التي وضعها العلماء (من أصوليين ومتكلمين وفقهاء) لفهم القرآن وقراءته إنما تعمل تحت مظلة القاعدة الأعم القاضية بإطلاقية دلالته؛ والتي تسند إلى تصور أن اللغة ذات أصلٍ إلهيٍ مطلق بدورها. ولعل ذلك يدفع إلى أن تصور الأصل الإلهي للغة القرآن، وبما يترتب عليه من تثبيت دلالته ونهائيتها، إنما يرتبط بما يؤول إليه ذلك التثبيت من توظيفه في المجالين الاجتماعي

[3]- ولعل هذا التطابق بين المنطوق القرآني (اللغوي) وبين ما يُقال أنه مُراد الله (المعنوي)، هو ما سيؤسس لما سيدعيه الكثير من مطابقة ما ينتج عن قراءتهم للقرآن من المعنى (المفهومي) مع مُراد الله؛ وبما يكشف عنه ذلك من سعي البشر إلى التعالي بما ينتجونه إلى المقام الذي يتميز فيه بالقداسة والحصانة.

والسياسي، و لولا رسوخ مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن، الذي يستند ـ وبالأساس ـ إلى الاعتقاد بإلهية لغته، لما كان لتلك القواعد والمفاهيم أن تنتج آثارها الواقعية في المجالين السياسي والاجتماعي.

ولعله يلزم التنويه، هنا، إلى أن هذه القواعد المعرفية قد اكتسبت هذا الوضع الذي تعالى بها إلى خارج حدود المساءلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع؛ حين كشفت القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح ـ الذي تحفظه بطون دواوين التفسير ـ مع تلك القواعد والمفاهيم. ومن جهة أخرى، فإنه يجب التأكيد، بالمثل، على أن هذا التوجيه للقرآن إلى إنتاج دلالة أُحادية مطلقة ـ عبر وساطة تلك القواعد والمفاهيم، التي أحالتها عصور الجمود المتأخرة إلى أقانيم مقدسة ـ إنما يرتبط بتصوره كسلطة يراد توظيفها، من أجل تسييد وتثبيت موقف سياسي واجتماعي بعينه، فإنه إذا كان الإطلاق والأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام، منذ وقت مبكر نسبياً؛ وذلك من حيث ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من انبناء صورة السلطان بالتمثيل على صورة الله؛ "حيث الحضرة الإلهية لا تُفهم ـ على قول الغزالي ـ إلاّ بالتمثيل على الحضرة السلطانية"[4]، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا لابد أن يحدّدا عالم الدلالة في القرآن. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع أحادي وإطلاقي (في المجالين الاجتماعي والسياسي)، سوف تكون أمرا ميسورا، إذا ما تم تقييد الدلالة في القرآن لتصبح أحادية ونهائية، بدورها. إذ يهدد عالم الدلالات المفتوحة المتنوعة أحادية السلطة وإطلاقيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدد الأفهام وتباين الرؤى.

وعلى النقيض من ذلك ، فإن التعامل مع القرآن بوصفه فضاءً مفتوحا لفيوض من الدلالات المتنوعة (أو حتى المتباينة)، إنما يرتبط بتصوره كساحة رحبة يتواصل فوقها البشر في سعيهم إلى بناء عالم يتسع لهم جميعاً، من دون إزاحة أو إقصاء، بسببه ويؤكدون

---

[4]- الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي) بيروت، ط 1، 1985 ص 52.

في رحابه التنوع والتباين الذي أراده الله لهم.

ولسوء الحظ، فإن كل هذا الإكراه، السابق بيانه، قد اشتغل ـ وعلى نحو مثالي وصريح ـ في سياق توجيه القرآن إلى النطق بقاعدة عدم جواز الولاية السياسية للنساء وغير المسلمين، رغم أن القرآن لا ينطق بهذه القاعدة، أو غيرها، على نحوٍ مباشر، بل يجري إنطاقه من خلال قصدية إنسانية، تهيمن عليه وتجعله موضوعاً لاشتغالها، وتجهد في السعي إلى إخفاء نفسها، لكي تظل المخايلة قائمة بأن القرآن لا يُستنطق، بل ينطق. وبالطبع فإن هذا الإخفاء لا يكون مباشراً، بل يتحقق، هو نفسه، من خلال الاحتجاب وراء ما يبدو أنه مفاهيم محايدة، أو حتى موضوعية. وهكذا فإن مفاهيمَ وقواعدَ، تتعلق بالنسخ والإجماع والقراءة والسياق والسنة والآثار واللغة والشرعي والعرفي وغيرها[5]، هي أدنى ما تكون مجموعة أدوات تستثمرها مقاصد إنسانية بعينها في إنطاق القرآن بما يؤول إلى ترسيخ هيمنتها.

وهنا فإنه إذا كان قد بدا أن الخطوة الحاسمة في جعل قاعدةٍ ما جزءاً من "الدين،" تتمثل في التماس أساسٍ لها من القرآن بالذات، فإنه لابد لفعل الالتماس هذا (وهو فعلٌ معرفي بالأساس)؛ أن يكون موضوعاً لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة" تراوغ بأن تجعل من نفسها "قرآناً"، وليس قراءة. ومن هنا وجوب الانشغال بالكشف عن مجمل الآليات التي تهيمن على قراءة القرآن؛ على النحو الذي يؤدي إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقفٍ اجتماعي وسياسي معين. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالقصد إلى تحرير القرآن من المسؤولية عن قولٍ بعينه في مسألة محددة، لتوضع (هذه المسؤولية) على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه. فمنذ اللحظة التي يصبح فيها القرآن موضوعاً لفعل

[5]- أنظر في تفصيل هذه القواعد: حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين (دار القاسم) الرياض، ط 1، 1996. ويكاد شيخا السلفية الكبيران ابن تيمية وابن القيم أن يكونا ـ حسب الكتاب ـ السلطة الحاكمة لتقرير مثل هذه القواعد؛ وبما يؤكد على أن ترسيخها كأبوابٍ يؤتى منها القرآن دون غيرها، قد كان من تداعيات عصور المحافظة والجمود.

القراءة (الإنساني بطبيعته)، فإنه ليس لأحدٍ[6] أن يقطع بأن القرآن "يقول كذا" في مسألة ما، بل يتوَّجب عليه تقرير أن فعله القرائي يوجه القرآن إلى هذا القول بالذات في تلك المسألة بعينها. وحين يدرك المرء أن القرآن قد أصبح من لحظة تنزيله موضوعاً لقراءة، فإنه يلزم التأكيد على أن الكثير مما يُنسَب للقرآن قوله، إنما هو نتاج فعل قراءته بالأحرى. وهنا فإنه إذا كان فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما يعنيه ذلك من أن ما ستجري نسبته إليه سوف يكون بشرياً بدوره)، فإن نسبة القول إلى القرآن (ذي المصدر الإلهي) في المقابل، إنما تقصد إلى جعله "قولاً إلهياً"، وعلى النحو الذي تستحيل معه زحزحة الدلالة المُراد تثبيتها به. وهكذا يفعل كل من يقصد إلى تثبيت موقفٍ ما (اجتماعي أو سياسي بالذات)، حين يجعلون منه موضوعاً لقولٍ "إلهي" أورده القرآن، متجاهلين أن ما يفعلونه هو فعل قراءة، حتى لو اكتفوا بمجرد الاقتباس من القرآن.

ولأن ثمة من قد يربط فعل القراءة بمحض أعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه يلزم التأكيد على أنه يتجاوز مجرد ذلك؛ وإلى حد أن مجرد استدعاء "آية قرآنية" للقطع بها في مسألة ما- ومن دون أن يكون هذا الاستدعاء مصحوباً بأية شروح أو تفسيرات - يبقى هو أيضاً فعل قراءة. وذلك من حيث أن من يستدعي "آية" معينةً من القرآن يعرف في موقفٍ بعينه، أن هذه الآية، واستناداً إلى نوع المعرفة المستقرة بين الجمهور المتلقي، سوف تنتج الدلالة التي يقصد إلى تثبيتها بالذات[7]. إن ذلك يعني أن إنتاج دلالة أي "منطوق قرآني" لا تنفصل عن نوع المعرفة المتداولة حوله بين الجمهور مسبقاً؛ وهي معرفة إنسانية بطبيعتها، فضلاً عن أنها (أي هذه المعرفة المسبقة) إنما تكون، بدورها، نتاجاً لفعل قراءة. وهكذا فإن المرء يكون ممارساً للقراءة، حتى وهو لا يفعل إلا أن يستدعي الآية بمجردها من القرآن، طالما أن ما أنتجته القراءات السابقة، سوف يلعب الدور

---

[6] - وهنا يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق بذاتٍ فرديةٍ هي التي تمارس فعل القراءة، بقدر ما يتعلق بما يمكن القول أنها الذات المجاوزة للفرد.

[7] - وبالطبع فإنه يلزم بيان أن نوع الموقف والسياق الذي يجري فيه استدعاء الآية من جهة، وطريقة أداء من يقوم بهذا الاستدعاء، يلعبان دوراً جوهرياً في إنتاج الدلالة، أو بالأحرى تثبيتها.

الحاسم في إنتاج دلالتها عنده.

وعلى العموم، فإن القرآن، وبمجرد دخوله في دائرة الاستخدام الإنساني على أي نحو من الأنحاء (وأعني كموضوعٍ للتفسير أو الاقتباس)، يصبح موضوعاً لفعل قراءة؛ و لابد أن يتبع ذلك من أن كل ما ينتج عن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو يدخل، بالقراءة، في بناء وإنتاج تراكيب تنتمي لعالم البشر، ولا يمكن الإدعاء، أبداً، بأن هذه التراكيب ذات أصلٍ إلهي. ولعل الوعي بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر في حرص علماء المسلمين على إنهاء قولهم في مسائل الدين، بتعبير "والله أعلم"؛ إقراراً منهم بالمسافة الفاصلة بين ما يقدمون من "اجتهادات" محدودة، وبين "علم الله" غير المحدود. إن ذلك يعني أن أحداً لا يمكنه الإدعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول الله أو علمه؛ حتى ولو كان لا يفعل إلا أن يردد "آيات" القرآن؛ وأعني أن قوله سيبقى مجرد تركيبٍ بشري لا يطابق مُراد الله أو علمه أبداً.

ولعل ما يدعم فكرة أن ما يقوله الناس، منسوباً إلى القرآن، هو قول "القراءة" (أي فعل قراءتهم)، وليس قول "القرآن"، هو ما يكاد يبين للكافة من أنه ليس للقرآن قول واحد في المسألة الواحدة، بل إن له في المسألة الواحدة أقوالاً تتنوع، بحسب تنوع السياق الذي يجري طرحها داخله. وغنيٌّ عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، في بنائه، بتلك الأقوال المتنوعة حول تلك المسألة بعينها، فإن رفع دلالة قولٍ منها، وتثبيت التي تخص القول الآخر، لابد أن يكون مردوداً إلى فعل "القراءة"، وليس إلى "القرآن". وهكذا، مثلاً، فإنه حين يشتمل القرآن على قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعني النصارى بالذات)؛ أحدهما يحمل دلالة إيجابية، كقوله تعالى: "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى"[8]، والآخر ينطوي على دلالة سلبية، كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء"[9]، فإن تثبيت دلالة أحد القولين على أنها موقف القرآن

[8]- المائدة: 82.

[9]- المائدة: 51.

"المطلق والنهائي" من النصارى، لا يكون قولاً "قرآنياً"، بل فعلاً "قرائياً". فإن القرآن يكون حاملاً للدلالتين (الإيجابية والسلبية) معاً، وفعل القراءة هو الذي يتجه إلى تثبيت إحداهما على حساب الأخرى.

وبالطبع، فإن وجهة الفعل القرائي تتحدد بنوع العلاقة التي تربط المسلمين بالنصارى في وقت تحققه، أي بما يقع خارج القرآن؛ وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى هي علاقة عداءٍ وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد إلى تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة السلبية، بناء على أنها المحددة لموقف القرآن النهائي والمطلق من النصارى. أما إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى علاقة مودة وسلام، فإن فعل القراءة سيمضي – على العكس – في اتجاه تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة الإيجابية؛ بما هي الحامل لموقفٍ مطلق، من نوع آخر، من النصارى. لكن يبقى من اللازم الوعي بالكيفية التي يجري بها هذا التوجيه للدلالة؛ وهو الوعي الذي يتأسس، لا محالة، على اعتبار الحضور الإنساني في بناء لغة القرآن؛ وهو الحضور الذي يبدو أنه قد كان مطلباً نبوياً استجاب له الله.

وإذا كانت ممارسة الجيل الأول من مُتلقي القرآن (الصحابة) هي الأصل في هذا المطلب النبوي، الذي استجاب له الله بترخيص الحضور الفاعل للإنسان في بناء لغة القرآن؛ وبما ترتب على ذلك من تثبيت ذات الحضور في عملية إنتاج دلالته، فإن ذلك ما راح، ولسوء الحظ، يخفت حضوره، وإلى حد التلاشي الكامل، في وعي الأجيال اللاحقة من المسلمين. ولقد راح هذا الخفوت يتحقق من خلال ما جرى القطع به من أنه "حين تعود الأمة بذاكرتها إلى العصر النبوي الزاهر، فإن أحد المشاهد التي تظل ماثلة في وعيها: مشهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يتلقون آيات القرآن الكريم من فم الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ثم يسارعون إلى تطبيقها دون إبطاء أو تسويف. وما كان هذا التطبيق ليتم على وجهه إلاّ إذا كان لتلك الآيات الكريمات في أذهانهم معانٍ محددة ودلالات منضبطة، ومفاهيم مستقرة، ثم تتعاقب السنون فإذا بعلماء الأجيال التالية – من الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وغيرهم – وهم عاكفون على تلك المعاني والدلالات

والمفاهيم يؤصّلون منها الأصول، ويؤسسون لها الأسس لكي تكون سياجاً منيعاً قوامه العلم الرصين والمعرفة الدقيقة التي تصون قدسية القرآن من عبث العابثين، وجرأة القائلين على الله تعالى بغير علم. وهكذا انتهت الدلالات والمضامين القرآنية إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة"[10]. ولعل قيمة ما يطرحه هذا القول تتمثل في تعبيره الدقيق عن التصور الذي استقر بين جمهور المسلمين، للكيفية التي تعامل بها مع القرآن، الجيل الأول من المسلمين الذين تلقّوه من النبي الكريم مباشرة[11].

يقوم التصور، إذن، على أن الصحابة قد تلقَّوا القرآن، وفهموا معانيه المحددة ودلالاته المنضبطة، ليطبقوها من دون إبطاء أو تسويف، ثم تلقف علماء الأجيال التالية تلك المعاني المحددة والدلالات المنضبطة، ليؤصلوا منها الأصول، ويجعلوا منها سياجاً منيعاً يصون قدسية القرآن، لكي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة. ورغم بساطة هذا التصور ومثاليته التي أتاحت له سهولة الاستقرار والرسوخ، فإن انشغاله بتثبيت السلطة (سلطة الصحابة، ثم سلطة من تلقَّوا عنهم من علماء الأجيال اللاحقة إلى اليوم)، يتجاوز انشغاله بالحقيقة التي تخالف ما يبغي تثبيته.

إذ الحق أن نظرة مدققة على ما يعرضه هذا التصور تكشف – أو تكاد– عن أن ما يسكنه من بلاغة الكلمات يفوق بكثير ما ينطوي عليه من الوقائع والحقائق. و لربما كانت الحقيقة الظاهرة التي يعرض لها هذا التصور، هي ما أورده من أن علماء الأجيال التالية من الأصوليين وغيرهم، قد مارسوا ضروباً من التقييد والتضييق (عبر ما وضعوه من قواعد

---

[10]– محمد عبد الفضيل القوصي: رؤية إسلامية في قضايا العصر (دار السلام للطباعة والنشر والترجمة) القاهرة، ط 1، 2012، ص 42.

[11]– لعله يلزم التنويه، هنا، إلى أن مفهوم "الجيل الأول من مُتلقي القرآن" يفتح الباب أمام جعل تجربة هذا الجيل موضوعاً للتفكير، بأكثر من مفهوم "الصحابة" الذي تحيط به هالة دينية جعلت من تلك التجربة موضوعاً للتقديس، وليس للتفكير. وهنا فإن الأمر لا يتجاوز، أبداً، حدود مجرد السعي إلى التخفيف على الوعي من ثقل الحمولة الدينية التي تسكن مفهوم الصحابة؛ وأعني من حيث أنها قد ارتفعت بتجربتهم إلى ما فوق مستوى الدرس والفهم.

حاكمة للقراءة)، التي انتهى معها التعدد في مجالي القراءة والمعنى الذي انطوت عليه تجربة الصحابة مع القرآن، إلى أحادية صارمة للقراءة والمعنى. وهكذا فإنه إذا كان منطوق التصور يحدد جوهر عمل هؤلاء العلماء (من الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وغيرهم) في أنهم قد صانوا ما قيل إنها "المعاني المحددة والدلالات المنضبطة والمفاهيم المستقرة"، التي كانت للقرآن في ذهن الصحابة، وأوصلوها إلى وعي الأمة لتبقى ثابتة وراسخة فيه، فإن ما جرى فعلاً يتمثل في أن هؤلاء العلماء قد وضعوا الأسيجة التي أحاطت بالقرآن وحددت كيفية مقاربته، وعلى النحو الذي يتيسَّر معه إنطاقه بالدلالة التي يُراد منه أن ينطق بها. ويرتبط ذلك بأن قراءة مدققة لدواوين التفسير الكبرى – التي تكاد تكون موسوعات جامعة لآراء وأفكار أجيال المسلمين الأولى حول القرآن – تكشف عن غلبة التباين بين الصحابة في فهم القرآن وإنتاج دلالته؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم تكن هناك دلالة واحدة مُجمعٌ عليها بينهم. ولعل ذلك يعني أن هؤلاء العلماء قد انتقلوا بالمسلمين– من خلال ما مارسوه من اختيارات أو حتى انحيازات لقراءات وآراء بعينها، وتشويه وإزاحة ما يختلف معها– من سعة "التعدد" إلى ضيق "الأحادية"؛ الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية الراهنة على الأصعدة كافة تقريباً.

وهكذا فإن الأمر– بخصوص هذا التصور– لا يتجاوز حدود السعي إلى تثبيت ما ينطوي عليه من أحادية القراءة والمعنى فيما يخص القرآن، ولو كان ذلك عبر طمس حقيقة تجربة "الصحابة" مع القرآن؛ والتي تكشف ما تورده عنها المصادر المعتمدة من جانب أهل السنة عن ما تنطوي عليه – وبغزارة مُلفتة – من ثراءٍ يأتي من أنهم كانوا بشراً، لم يختلفوا في فهمهم للقرآن فحسب، بل واختلفوا في قراءتهم له، بحسب ما يقوم بين قبائلهم من اختلاف اللسان، ولو كان ضئيلا. بل إنهم قد تلكؤوا– بحسب المصادر نفسها– في تطبيق بعض ما كان يشقّ عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم الموروثة. ومن هنا ما أورده الطبري في تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث – في سورة النساء– التي جعلت للأنثى وللطفل نصيباً من المال، حرمتهم منه التقاليد المتوارثة، (لأنهم لا يقومون بالغزو وهو أصل الثروة في المجتمعات العربية القديمة)، فإن ذلك كان شاقاً على الناس، حتى

لقد قالوا- والرواية للطبري -"تُعطىَ المرأة الربع والثمن، وتُعطىَ الابنة النصف، ويُعطىَ الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغيّره"[12]. ورغم أن السماء لم تغيّر حكمها، وأن الناس قالوا حينئذٍ "إنه لواجب لابد منه"، فإنه يبقى أنهم كانوا بشراً، وأن بشريتهم جعلتهم يتلكؤون في تطبيق أمر السماء، لما فيه من المشقة عليهم، وإلى حد أنهم قد تمنوا أن ينساه النبي أو تغيّره السماء.

وأما أنهم كانوا بشراً تعددت قراءاتهم وأفهامهم للقرآن، فإن ذلك ما تفيض بتأكيده موسوعات التفسير ومدونات الحديث. ومن ذلك ما أورده ابن حجر العسقلاني، مما يمكن اعتباره دليلاً على حضور "التعدد القرائي" للقرآن بين الصحابة؛ وذلك عند شرحه لحديث "أُنزل القرآن على سبعة أحرف". يروي العسقلاني عن البخاري حديثه عن عمر بن الخطاب الذي يقول فيه: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله، فكدت أُساوره (أي أراجعه) في الصلاة، فتصبَّرت حتى سلَّم، فلببته (أي أمسكه من رقبته) بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ، فقال: أقرأنيها رسول الله، فقلت: كذبت، فإن رسول الله أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله: أرسله (أي اتركه)، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله: كذلك أُنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله: كذلك أُنزلت. إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه"[13]. وتفسر الرواية هذا الترخيص بالتعدد في قراءة القرآن، بأنه كان تيسيراً من الله على الأمة، استجابة لطلب النبي الكريم.

---

[12]- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 6 (هجر للطباعة والنشر والتوزيع) القاهرة، ط 1، 2001، ص 458.

[13]- ابن حجر: فتح الباري لشرح صحيح البخاري، ج 9 (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق) مصر، ط 1، 1301 هجرية، ص 32.

فقد حدث حين آتاه جبريل يقول: إن الله يأمرك أن تُقرئ أمتك القرآن على حرف"، أن قال النبي: "فوددت إليه أن هوّن على أمتي، إن أمتي لا تطيق ذلك". ورغم أن الرواية تأبى إلا أن ترد هذا المطلب النبوي إلى نصيحة أحد الملائكة له بذلك، فإنه يبقى أن استجابة الله لهذا المطلب قد كانت حاسمة، ومن دون إبطاء.

وبالطبع فإنه كان لابد أن ينتهي هذا التعدد القرائي إلى تعدد المعنى، لأن الترادف في اللغة ليس تاماً أو كاملاً أبداً[14]. إن ذلك ما تكشف عنه القراءتان اللتان تحفظهما المصادر لآية النسخ من سورة البقرة[15]. فثمة القراءة التي على رسم المصحف "ما ننسخ من آية أو ننسها"، والتي تحمل معنى المحو والنسيان، وثمة أيضاً القراءة التي أوردتها كافة موسوعات التفسير والحديث، "ما ننسخ من آية أو ننسأها"، والتي تحمل معنى الإبقاء مع التأخير والإرجاء؛ وهما معنيان لا يمكن أن يتطابقا أبداً. وهكذا فإن تعدد القراءة إنما يفتح الباب أمام تعدد المعنى، تيسيراً على العباد من جهة، وتفاعلاً مع الواقع من جهة أخرى.

وهكذا يكون النبي الكريم قد طلب رخصة التعدد في القراءة تيسيراً على العباد، واستجاب له الله بجلاله، ومارس الصحابة هذا التعدد (في القراءة وإنتاج المعنى) فعلياً، ثم جاء العلماء لأسبابٍ بعينها وقيَّدوا هذا التعدد، وتابعهم الناس على الأحادية في القراءة والمعنى. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن من يدافع عن الحرف الواحد (في القراءة) والمعنى الواحد (في التفسير)، إنما يدعم – ولو من دون أن يقصد– حكم الواحد (في السياسة)، وسلطة الأب (في المجتمع). وإذ يبدو، هكذا، أن الأحادية السياسية والاجتماعية إنما تجد ما يؤسس لحضورها الراسخ في الأحادية المعرفية، فإن المفارقة تتجلى في سعي الكثيرين إلى بناء التعددية السياسية على سطح بنية ذهنية لا تعرف إلاّ هذه الأحادية في القراءة والمعنى. بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية في (الواقع)

---

[14]– "قال شيخ ابن تيمية: إن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقلَّ أن يُعَبّر عن لفظ واحد بلفظٍ واحد يؤدي جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن". نقلاً عن: حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين (سبق ذكره) ص 486.

[15]– البقرة: 106.

مصحوباً- إذا لم يكن مسبوقاً- ببنائها في (العقل) في الآن ذاته.

ورغم ذلك، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر لا يتعلق فقط بضرورة السعي إلى فتح الباب أمام التعددية في مجالي القراءة والمعنى (وحتى العقل)، لما يؤدي إليه ذلك من ترسيخ حضورها في مجالي السياسة والمجتمع، بل ولما يؤدي إليه - وهو الأهم - من تمهيد السبيل أمام قول جديد في حقل الخطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود والتكرار التي تردّى إليها على مدى القرون.

وهكذا فإن القرآن، ومعه تجربة الجيل الأول من مُتلقيه، يفتحان أبواباً واسعة للرحمة، تيسّر للناس سبل العيش المشترك في سلام ووئام، من خلال ما ينطوي عليه من ثراء الدلالات، على النحو الذي أتاح لهذا الجيل الأول نوعاً من الممارسة المفتوحة التي تعدد فيها الفهم وتنوعت الرؤى. لكنه يبدو ـ ولسوء الحظ ـ أن الناس يصرون على إغلاق هذه الأبواب عبر ضروبٍ من التفكير والفهم الأحادي المغلق التي تعكس ما ينطوي عليه وجودهم من أشكال التحيز والتعصب والتمايز والاستعلاء وغيرها. فطرائق الناس في التفكير لا تنفصل عن طرائقهم في العيش أبداً، بمعنى أن المجتمعات التي تصهر كل أفرادها في تجربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز والتعصب، تسود فيها طرائق في التفكير أكثر انفتاحاً، من تلك التي تمايز بين أفرادها على أساس الدين أو المذهب أو الجنس. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام في بعض لحظاتها فعلاً، وعلى النحو الذي عرفت فيه نمطاً من التفكير المفتوح، كالذي ازدانت به تجربة الأندلس مثلاً (وهي التجربة التي لا تزال تأسر خيال العديدين من الذين يتطلعون لمستقبل أفضل لعالم البشر). وإذا كان من المحتّم أن ينشأ عن ضروب التفكير المُشبعة بالتمايز والتحيُّز قواعد ومبادئ معينة للضبط السياسي والاجتماعي، فإن وجه الإشكال ينشأ من تصور الناس أن هذه القواعد والمبادئ المتحيزة إنما تصدر عن القرآن الكريم ذاته، (وبما يعنيه ذلك من تأكيد أصلها الإلهي)، وليس عن طريقتهم في فهمه والتفكير فيه، التي لا تنفصل، بدورها، عن الكيفية التي يكون عليها حالهم في الواقع. ولو أن الناس يتعاملون مع هذه القواعد على أنها من إنتاج فهمهم الخاص (وبما يؤكد على محدوديتها)، لما كان هناك أي إشكال على

الإطلاق. إذ يؤدى تصور أنها تصدر عن القرآن الكريم إلى جعلها من مصدرٍ إلهي، (وبما يعنيه ذلك من تحويلها إلى مطلقات نهائية)، وأما تصور أنها تصدر عن طريقة الناس في التفكير والفهم، فإنه يجعل منها تكويناً ينتمي إلى عالم البشر، (وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).

ولعل ذلك يتفق مع ما مضى إليه أحد كبار فقهاء القرن السابع الهجري؛ الذي أدار تفكيره كله حول مركزية "المصلحة" في بناء ما يتعلق بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)؛ وإلى الحد الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذلك تقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه "العبادات والمُقدرات"، التي يكون التعويل فيها على "النصوص والإجماع"، وبين "المعاملات والعادات"، التي تقوم على مبدأ "رعاية المصلحة" بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم "رعاية المصلحة" على "النص والإجماع" في حال تعلقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه "إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعي وُفّق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أي النص والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان". ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه "مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: (أحدها) أن مُنكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه. و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف المذموم في الأحكام شرعاً، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتّباعه أولى، وقد

قال الله عز وجل: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرَّقوا"[16]. وهكذا يبلغ الأمر بالطوفي إلى حد قراءة "المصلحة" على أنها "حبل الله" الذي يلزم الاعتصام به، بل يتعدى إلى اعتبارها الحجة والدليل الواضح الواجب اتّباعه[17]؛ وبما يعنيه ذلك من مطابقته بين المصلحة والعقل.

وبالطبع فإن هذه المطابقة هي الأصل فيما سيقرره الطوفي من أن العقل هو الوجه الذي تتقرر منه المصالح في معاملات الناس. فقد مضى إلى "إنَّا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌ للشارع (الله) خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمَّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (العبد) ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة (الله) بعقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله

---

[16] – الإمام الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة (سبق ذكره) ، ص 33- 34.

[17] – وإذ يأتي من يحتج على الطوفي بأن "هذه الطريقة التي سلكتها، إما أن تكون خطأً، فلا يُلتفت إليها، أو صواباً، فإما أن ينحصر الصواب فيها، أو لا، فإن انحصر، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ. إذ لم يقل بها أحدٌ منهم، وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق، ولكن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتّباعها أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ في النار"، فإن الطوفي يرد هذه الدعوى قائلاً "إنها (أي طريقة رعاية المصلحة) ليست خطأً، لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظناً واجتهاداً. وذلك يوجب المصير إليها. إذ الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وما يلزم على هذا من خطأ الأمة فيما قبله لازمٌ على رأي كل ذي قول أو طريقة انفرد بها غير مسبوقٍ إليها. والسواد الأعظم الواجب اتّباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم"؛ وبما يعنيه ذلك من تقديم حجة "العقل" على حجة "الجمهور" والإجماع التي تمثل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام. أنظر: المصدر السابق، ص 39- 40.

عز وجل، وضلَّوا وأضلَّوا. وهذا بخلاف حقوق المكلّفين (المعاملات)، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعوّل، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، (لأن) هذا إنما يُقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل"[18]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرر بالعقل بحسب دواعي المصلحة؛ وليست مما يتقرر بالنص أبداً. بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنص مدخلٌ في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضراً من خلال ما يؤديه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة النص؛ أو حتى تعطيله[19].

ومن حسن الحظ أن مسألة العلاقة مع غير المسلمين (النصارى مثلاً) مما يمكن أن تصلح مثالاً لبيان إمكان تقديم رعاية المصلحة على النص بطريق التخصيص أو البيان. وضمن هذا الإطار، فإن تعدد الدلالة في القرآن، بخصوص مسألة ما كالعلاقة مع غير المسلمين مثلاً، إنما يفتح الباب أمام تخصيص كل واحدة من تلك الدلالات بالسياق الذي ظهرت داخله. وهكذا فإنه إذا كان القرآن ينطوي على دلالة النهى عن اتخاذ النصارى أولياء، فإنه ينطوي بالمثل، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية، بل وعلى

---

[18] – المصدر السابق (سبق ذكره) ص 47- 48.

[19] – ومن حسن الحظ أن التفكير بهذه الطريقة لن يقف عند فقيه القرن الثامن الهجري الكبير؛ بل إنه سيصل إلى فقيه القرن العشرين (السيد رشيد رضا) الذي سيمضي في المنار إلى "أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية .وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات ـ مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة "درء المفاسد، وحفظ المصالح أو جلبها"؛ وهي القاعدة التي يستشهد عليها بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحياناً لأجل المصلحة. فدلَّ ذلك على أنها تُقدَّم على النص". أنظر: المصدر السابق، ص 8، من المقدمة.

ما يقطع بحصولها فعلاً. وغنيٌّ عن البيان أن ورود القول في القرآن، بالنهى عن ولاية النصارى تارة، وبالتنبيه إلى جوازها تارة أخرى، يرتبط بأن لكلٍ من النهى والتجويز ما يبرره في اللحظة التي ورد فيها، وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدّم، في الحالين، موقفاً مطلقاً ينتهي فيه «النهي» إلى إلغاء «التجويز»، أو العكس، بل يقرّر حكماً مشروطاً بشروط الواقع الفعلي القائم؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام إعمال ما يمكن القول أنه مبدأ "تخصيص الدلالة بالسياق" الذي ظهرت فيه. وبمعنى أنه إذا استدعى الواقع الفعلي ضرورة النهى عن ولاية النصارى، (كما حدث فعلاً في لحظة كانت فيها علاقة المسلمين بهم غير مستقرة)، فليتقرر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع حكم جواز تلك الولاية (كما حدث في لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين الطرفين مستقرة وودية) فليتقرر حكم تجويزها، فإنه ليس من حكمٍ نهائي ومطلق بخصوصها، بل الحكم يدور مع الواقع وجوداً وعدماً.

ولعل ذلك يفتح الباب أمام طريقة أخرى في مقاربة القرآن تتسع لدلالاته المتعددة على نحوٍ يمكن معه التحرُّك بينها بحسب ما يجري في الواقع، وبما يتجاوز ما استقر عليه التقليد من توجيه القرآن نحو النطق بدلالة واحدة تكون هي النهائية والمطلقة، من بين تلك الدلالات. وإذا كان هذا التقليد قد اعتمد آلية "النسخ" في توجيه القرآن نحو النطق بدلالة بعينها تكون هي النهائية والمطلقة، فإن فتح الباب أمام التحرك بين الدلالات المتعددة بحسب ما تمليه حركة الواقع، يعتمد آلية "السياق" الذي يكون هو المحدّد لتفعيل دلالة بعينها في اللحظة التي تقتضيها.

يؤكد ذلك أن المصادر القديمة (موسوعات التفسير وكتب أسباب النزول) تربط نزول آية النهى عن موالاة اليهود والنصارى بما جرى في وقعة «أُحُدْ» (بين المسلمين وقريش)، حين أصرّ فريقٌ من مسلمي يثرب (المدينة) على ربط انخراطهم في جيش النبي الكريم باستمرار موالاتهم لليهود، وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرفٍ يلعب دوراً حاسماً في المواجهة مع قريش. ولما كانت علاقة المسلمين باليهود (وربما النصارى) غير مستقرة منذ الهجرة إلى يثرب، فإن القرآن الكريم قد أورد النهى عن موالاتهم (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء)، لكيلا يكون لتلك العلاقة غير المستقرة أثرٌ في

الإضرار بمصالح المسلمين. إن ذلك يعنى أن اضطراب علاقة المسلمين مع يهود يثرب (ومع النصارى بالتبعية) هو الأصل في النهى عن موالاتهم، وليس لكونهم يهوداً أو نصارى. إنه، بلغة الفقه، هو «العلة» التي إذا غابت جاز أن يتغير حكم النهى إلى الجواز. ولعل ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده القرطبي، في تفسيره لهذه الآية، من أن أبا حنيفة قد «أجاز للمسلمين موالاتهم (أي اليهود والنصارى) والانتصار بهم على المشركين»[20]، إذ الحكم عنده يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فإنه لو كان النهى عن موالاتهم مطلقاً، وأعنى صادراً عن مجرد كونهم يهوداً أو نصارى، لكان القرآن الكريم قد قرره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين بموالاتهم أو طلب النصرة منهم أبداً.

وأما أن يكون القرآن قد سمح للمسلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم بالذات، وأقرّ ذلك، بل وأثنى عليه، فإن ذلك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلقة بواقعة الهجرة إلى الحبشة. فقد أورد النيسابوري أن آية "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا النصارى" قد "نزلت في النجاشي وأصحابه؛ (حيث) قال ابن عباس: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، يخاف على أصحابه من المشركين، فبعث جعفر ابن أبى طالب وابن مسعود في رهطٍ من أصحابه إلى النجاشي، وقال: إنه ملك صالح، لا يظلم، ولا يُظلَم عنده أحد، فاخرجوا إليه حتى يجعل الله للمسلمين فرجاً، فلما وردوا عليه أكرمهم، وقال لهم: تعرفون شيئاً مما أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرؤوا، فقرؤوا وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرؤوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق، قال الله تعالى: ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا، وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع"[21]. وهكذا تتضافر الرواية النبوية مع القرآن في التأكيد، ليس فقط على جواز ولاية النصارى بالذات، بل وعلى وقوع هذه الولاية فعلاً، إذ يروي الطبري عن المهاجرين من

---

[20] – القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 8 (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط 1، 2006، ص 59.

[21] – الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغلول (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 1، 1991، ص 205- 206.

المسلمين قولهم: "قَدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أمِنّا على ديننا، وعبدنا الله، لا نُؤذَى ولا نسمع شيئاً نكرهه"[22]. وإذن، فإنه الجوار والإكرام، والأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذِيّة (وكلها من معاني النصرة التي هي معنى الولاية في القرآن) وقد عاشها المسلمون واقعاً متحققاً مع نصارى الحبشة. فهل لأحدٍ، بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقاً، أم أنه يلزمه الوعي بشروط السياق المُحدد لحكمها؟

وفضلاً على كل ما سبق، فحين يدرك المرء أن مفهوم الولاية لم يَرد، في القرآن الكريم، بمعنى الحكم السياسي أبداً، بل بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلا القطع بأن القائل بدعوى عدم جواز ولاية النصارى، يتخفى وراء نهى القرآن الكريم ـ في ظل ظروفٍ بعينها ـ عن الاستنصار بهم، ليجعل منه نهيا عن توليهم مناصب الحكم السياسي، وهو ما لا يعنيه القرآن الكريم أبداً، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ قد فرضه. ولعل ذلك يؤكد على حقيقة أن موجّهات القراءة لا تقع داخل القرآن، بل خارجه؛ وبكيفية يكون معها القرآن مجرد ساحة للصراع على المعنى.

فإنه إذا كان السعي الدؤوب، من جانب البعض، إلى تسييد المنظومة المعرفية القديمة (في شتى جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثية وغيرها) يرتبط بتحويلها إلى مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأية شروط تاريخية أو معرفية؛ فإن هذا التحويل لها إلى أبنية مطلقة إنما يقوم – في جوهره – على تصور نوع المعنى الذي تحمله المعنى. فإن ثمة تصورا للمعنى يكون فيه من قبيل "المُعطى" الذي يتم تلقيه جاهزاً؛ وهو، بالطبع، ما يتعالى بالمنظومة الحاملة له إلى مقام المطلق غير القابل للتجاوز. وعلى العكس من ذلك، فإن ثمة تصورا مغايرا للمعنى يكون فيه من قبيل "التكوين" التاريخي الذي ينتجه البشر (في تفاعلهم المزدوج مع الواقع والنصوص)؛ وهو ما يفرض حضوراً للمنظومة الحاملة له على نحو يعكس إمكان تجاوزها، والانتقال منها إلى غيرها.

---

[22]– الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2 (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط 2، دون تاريخ، ص 329.

وإذا كان تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر يقوم على ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة، وبكل من حركة الواقع وأفق القارئ من جهة أخرى، فإن تصور المعنى كمُعطى يقوم – في المقابل – على اعتباره قصداً لصاحب النص الذي يضعه ثابتاً وجاهزاً داخل نصه؛ وبكيفية يكون معها هبة مخصوصة يعطيها هذا المالك للنص لمن يشاء ممن يصطفيهم. وبالطبع فإنه إذا كان التصور الأول للمعنى كتكوين ينطوي على تأكيد حركيته وانفتاحه (بما يتفق مع طبيعة الوجود الإنساني)، فإن تصوره كمُعطى ينطوي على تأكيد انغلاقه والسعي إلى احتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا التباين بين تصورين للمعنى إنما يعكس حقيقة أن عالم المعنى هو، في حقيقته، ساحة للتصارع الاجتماعي والسياسي. فإذ يكشف تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر عن الدور الفاعل لهم، فإن تصوره كمُعطى يتلقاه البشر جاهز يكشف، في المقابل، عن محض خضوعهم واستلابهم الكامل. ولعل ذلك يعني أن ما يخايل به دعاة الإسلام السياسي – من الساعين إلى احتلال صدارة المشهد الراهن في مصر وغيرها– من أن معنى القرآن هو مُعطى ثابت جاهز تلقاه السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد، لابد من تكرارها الآن، لا يجاوز كونه مجرد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع الجمهور والسيطرة عليه.

وهكذا فإن السعي إلى تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي لجماعة المسلمين – والذي يتحقق من خلال تصوير هؤلاء السلف على أنهم وحدهم، ودون غيرهم، هم الممسكون بالمعنى الحقيقي، والمُراد من الله، للقرآن – إنما ينطوي على القصد إلى تحصين السعي الراهن لجماعات الإسلام السياسي إلى تثبيت سلطتها عبر التخفي وراء سلطة هؤلاء السلف. إن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين اختاروا لأنفسهم أن يكونوا هم السلطة القابضة على المعنى المُراد من الله للقرآن، بل إنه قد جرى وضعهم هكذا، للتخفي السياسي وراءهم. وهكذا فإنه كان لابد أن يتحول السلف إلى سلطة للتغطية على أوضاع سياسية بعينها، ولم يكن ذلك ممكناً إلاّ عبر افتراض مفهوم المعنى المطلق المُراد من الله للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من أن السياسة، لا الحقيقة، هي الأصل في هذا التصور للمعنى.

ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن هناك من الشواهد العديدة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريدَ لهم أن يكونوا قابضين على نوع من المعنى المكتمل الثابت والمُتفق عليه للقرآن، لا تشي أبداً باعتقادهم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن. ولعل مثالاً لتلك الشواهد يأتي مما تحتشد به – وبغزارة مُلفتة – موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن اعتباره تأريخاً واسعاً لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكَّل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف؛ سواء تعلق الأمر بفهم آية أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن الأصل فيما يقوم بينهم من التباين إنما يجد ما يؤسسه في الأفق المعرفي والاجتماعي الذي يؤطّر وعيهم، وفيما عرفه واقعهم من تطور؛ فضلاً على الطبيعة اللغوية للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والتضمين والتعميم؛ بل وأحياناً للسكوت وعدم التصريح، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهاداً بشرياً في إنتاج المعنى، كان لابد أن يتباينوا فيه بحسب ميولهم وانتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا يتلقونه جاهزاً كاعتقاد، يتجلى فيما كانوا يختتمون به أقوالهم – أو كتاباتهم – من تعبير "والله أعلم"؛ الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب – بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها– أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى – أو حتى على أنقاض – إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، قد تلقوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحداً بعدهم ليس له إلاّ أن يقف عند حدود هذا الذي تحصَّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل إلى تكرارها أبداً.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصاص من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عدد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. يدهش المرء حين يفاجؤه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة، ولكن ماذا بوسعه أن يفعل

والرجل يقول: "وقد اختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال علي (بن أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبد الله بن مسعود وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملاً (من الميراث كله)، وما بقى فللأب. وقال (أي ابن عباس): لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقى". ورغم أن هذا الذي مضى إليه ابن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه "حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل") في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملاً هو- على قول الجصاص وابن كثير وغيرهما- ما "يدل عليه ظاهر القرآن، لأن الله تعالى يقول: [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]"[23]، فإنه يبدو غريباً انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت مستفسراً: "أين تجد ثلث ما بقى في كتاب الله؟"، فإن زيد قد أجابه: "إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل أقول برأيي"[24]. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي انحاز إليه زيد ومعه – على قول ابن كثير- معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهور العلماء[25]، والذي يقول بما لم يجد له ابن عباس أثراً في كتاب الله، فإنه لن يجد إلاّ ما تورده المصادر من أنه "التقليد الاجتماعي الأبوي" الذي يرفض أن يكون للأنثى نصيب من الميراث يربو على نصيب الرجل؛ وبما يعنيه ذلك من خضوع القرآن -عبر فعل القراءة – لتوجيه التاريخ ومحدداته.

---

[23]- أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ج 3 (دار إحياء التراث العربي) بيروت، 1992، ص 13.

[24]- الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 4 (الدار التونسية للنشر) تونس، 1984، ص 260.

[25]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السَلامة، ج 2 (دار طيبة للنشر والتوزيع) الرياض، ط 2، 1999، ص 227.

وإذ يتحقق توجيه التاريخ للقرآن من خلال فعل القراءة، فإن هذا الفعل يبقى حاضراً حتى في حال الاكتفاء بمجرد ترديد آياته؛ ومع ملاحظة أن كل ما يرتبط بهذا الفعل من ضروب التوجيه (الناعمة والغليظة) لا تكون – في غالب الأحوال – موضوعاً لوعي الممارسين لها. ويتحقق هذا التوجيه ليس فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها ينطوي عليها القرآن، بل وعبر ما يبدو وكأنه إبدال الدلالات التي فرضها التاريخ بتلك التي يتضمنها القرآن. ولعل مثالاً على هذا الضرب الأخير من التوجيه، الذي يجري فيه استبدال دلالة التاريخ بدلالة القرآن، يأتي من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعين معني المسلم والإسلام، وبما لذلك من تعلق مباشر بمسألة عدم جواز ولاية غير المسلمين؛ وأعني بها قوله تعالي : "إن الدين عند الله الإسلام".

فإن الدلالة المستقرة، في وعي الجمهور، لهذه الآية تنبني على أن معنى الإسلام ينصرف إلى ذلك الدين الذي ابتعث به النبي الكريم محمد، وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن المسلمين هم ـ فقط ـ أتباع هذا النبي الكريم. ولسوء الحظ ، فإن هذه الدلالة التي استقرت، في وعي الجمهور، للفظتي إسلام/ مسلمين تمثّل تضييقا أو حتى نكوصا عن الدلالة التي يقصد إليها القرآن خلال استخدامه لكلتي اللفظتين. بل إن اختبارا لهذا الاستخدام القرآني يكشف عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتي إسلام/مسلمين تكاد أن تكون قد تبلورت وتطورت خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذن، فإنها تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة الاصطلاحية، التي تمتزج فيها المقاصد الواعية وغير الواعية لمن اصطلحوا عليها؛ وعلى النحو الذي تعكس فيه عناصر تجربتهم التاريخية، ولو كان ذلك على حساب القرآن ذاته. فإذ تنبني الدلالة الاصطلاحية على صرف معنى لفظة مسلمين مثلا، إلى أتباع النبي محمد فحسب، فإن الدلالة السيمانطقية، الغالبة على الاستخدام القرآني لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى على هؤلاء فقط، بل تتسع به ليشمل غيرهم من أتباع الأنبياء السابقين أيضا. وهكذا، فإن اللفظ مسلمون/مسلمين قد وردت، في القرآن، حوالي ست وثلاثين مرة، انطوت فيها ـ في الأغلب ـ على دلالة تسليم المرء وجهه لله، من دون أن يكون ذلك مقرونا بالدعوة إلى اتباع نبي من الأنبياء بعينه. بل إن بعض الآيات

يستخدم لفظة مسلمون/ مسلمين للإشارة ـ على نحوٍ صريح ـ إلى من هم من غير أتباع النبي محمد. ومن ذلك، مثلا، إشارته إلى بني يعقوب باعتبارهم من المسلمين؛ وذلك في قوله تعالى: "أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ، إذ قال لبنيه: ما تعبدون من بعدي ، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون"[26].

والحق إن المرء يلحظ أن القرآن يكاد، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى فعل التسليم لله ، فيما تلح الدلالة الاصطلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الإتّباع لنبي من أنبياء الله بالذات. وتبعا لذلك ، فإنه إذا كان غير المسلم هو ـ بحسب دلالة الاصطلاح المستقرة في وعي الجمهور ـ كل من لا يتبع دين النبي محمد، فإنه ـ وبحسب الدلالة المتداولة في القرآن ـ هو كل من لا يسلم وجهه لله؛ وبما لابد أن يترتب عليه من أن كل من يسلم وجهه لله حقاً، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن متبعا لدين النبي الخاتم.

وإذ يفتح ذلك الباب أمام إدخال البعض ممن يقال أنهم من غير المسلمين إلى دين الإسلام، ابتداء من تسليمهم الوجه لله، فإنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين ممن يقال أنهم من المسلمين، من دين الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما هو تسليم الوجه لله، بل بما هو قناع لتسليم الناس ـ أو حتى استسلامهم ـ لهم ولسلاطين الأرض، بدلا من إله السماء. فإنه إذا كان القصد من تسليم الناس وجوههم لله وحده، هو تحريرهم من الخضوع لكل آلهة الأرض الزائفة، فإن ما يجري من تحويل الدين إلى قناع لاستعباد الناس وتيسير السيطرة عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام أبدا. ولعل ذلك يكشف عن عدم انضباط مفهوم غير المسلم؛ وأعني من حيث بقاء المسافة قائمة بين المعنى الذي يصرفه إليه القرآن من أنه من لا يسلم وجهه لله، وبين المعنى الذي فرضه عليه التاريخ من أنه من لا يتبع نبوة محمد عليه السلام. وبالطبع فإنه لا مجال للاحتجاج بأن معنى الإسلام، بما هو تسليم الوجه لله، قد تحقق على الوجه الأكمل مع نبوة النبي الخاتم محمد، فإن القرآن يتضمن بين جنباته ما يزحزح هذا الاعتقاد؛ وذلك حين يمضي إلى أن ثمة من

---

[26]- البقرة: 133.

اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك مع المؤمنين بنبوة محمد عليه السلام في تسليم الوجه لله حقاً، وأنهم، بسبب ذلك، "لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون". إذ يقول تعالى : "إن الذين آمنوا (يعني بمحمد) والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم"[27].

وهكذا فإن القرآن لا يقصر معنى الإسلام بما هو تسليم الوجه لله ـ حتى بعد ابتعاث النبي محمد. على المؤمنين بنبوته فحسب، بل إنه يتسع بهذا المعنى ليشمل غيرهم أيضا. وغني عن البيان أن ذلك يرتبط بحقيقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم الوجه لله وحده وليس على الباب الذي يتحقق من خلاله هذا الفعل. وحتى على فرض أن القرآن يمضي إلى أن الباب الأكمل لتحقق هذا الفعل هو باب النبي محمد، فإنه لم يدحض إمكان تحققه من غير هذا الباب أيضا. يبدو، إذن، أن التاريخ، وليس القرآن، هو ما يقف وراء تثبيت الدلالة المستقرة للآية القرآنية: إن الدين عند الله الإسلام؛ وهو ما يدرك من يستدعي هذه الآية أنه سيؤدي دورا حاسما في توجيه المتلقين لها إلى إنتاج الدلالة المستقرة ذاتها. وهو يدرك أيضا أن إثارة المعنى السيمانطيقي المتداول في القرآن للفظة إسلام سوف يؤدي، لا محالة، إلى زحزحة الدلالة التي قام التاريخ بترسيخها. ومن هنا ما يبدو من السكوت تماماً عن هذا المعنى، رغم ما يبدو من سيادته الواضحة على عالم القرآن. وإذ يحيل ذلك إلى أن "القرآني" يكون تقريباً في قبضة "التاريخي"ـ ولو كان ذلك على حساب ما يقرره القرآن صراحة ـ فإن المشكلة تأتي من أن القصد إلى التعالي بما ينتجه البشر، من أنظمة معرفية واجتماعية وغيرها، يدفع إلى التغطية على هذا "التاريخي" وإقصائه على نحوٍ كامل؛ وبما يرفع هذه الأنظمة إلى مقام المطلقات ذات القداسة.

[27]– البقرة: 62.

القرآن: أسئلة التكوين والتدوين والتحول إلى الكتابي

د. عبد الرحمن الحاج*

1. مقدمة

ليس الغرض من هذا البحث إعادة التدقيق إلى أي حد فالنص القرآني الذي بين أيدينا يتمتع بالموثوقية، فهذه قضية لطالما شغلت قطاعاً واسعاً من الباحثين وغالباً ما كانت مادة غنية للصراع الأيديولوجي، فنحن لن ننظر إلى القرآن كوثيقة تاريخية فحسب، بل نحاول في هذه الورقة البحث فيه بوصفه خطاباً من منظور نظرية تحليل الخطاب النقدي (CDA)، الذي يأخذ في اعتباره السياق والفاعلين الاجتماعيين والسلطة، والبُنى المؤسسية الاجتماعية كأُسس في إدراك الخطاب، والتعامل باعتباره استعمالاً لغويًا في سياق اجتماعي مركب. العمل على مستوى الخطاب في دراسة القرآن مازال حقلاً بكراً، يرجع ذلك بشكل أولي إلى أن نظريات تحليل الخطاب (Discourse Analysis) متأخرة جداً؛ فميلادها لا يبعد عن ثمانينيات القرن المنصرم، في حين أن النظرية التي تنطلق منها هذه الدراسة لا يزيد عمرها عن عقد ونيف من الزمن! ولم يظهر حتى اليوم عنوان لدراسة عن "الخطاب القرآني" أو "خطاب القرآن" بهذا المعنى قبل بداية الألفية[1]. ولأهمية هذا النوع

---

* - محاضر في قسم دراسات القرآن والسنة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. ورقة معدَّة للمؤتمر اللاهوتي السادس الذي نظمته كلية العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية في الجامعة الأنطونية تحت عنوان: النص الكتابي والنص القرآني: التشكُّل والحقيقة. بيروت 24-25 حزيران/يوليو 2011.

[1] يعد كتاب محمد أركون "القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" (ط 1، 2001) أول الكتب التي طرقت هذا المجال.

الجديد من الدراسة، انتقل نصر حامد أبو زيد من دراسته النصية (مفهوم النص، 1990)، إلى دراسة الخطاب[2]، وما تزال الدراسات في هذا المجال خجولة، وأخيراً أنتظر صدور كتابي عن (الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ونظام القيم) الذي يأتي في هذا الإطار أيضاً. من هذا المنظور إذاً يتناول البحث هنا الإشكالات التي طرحت على تاريخ القرآن، ومدى صلته بالثقافة العربية في مرحلة النزول وما إذا كانت تلك العلاقة بين الثقافة العربية الشفاهية والنص القرآني هي من نوع العلاقة التكوينية، وصلة الثقافة الشفاهية بالعملية التدوينية التي حصلت في وقت مبكر نسبياً وأخذت صيغتها النهائية بعد سنوات من وفاة النبي الكريم محمد، حيث تثار مجموعة من الأسئلة عن مدى الموثوقية التي يتمتع بها النص النهائي (مصحف عثمان) خلال رحلته الطويلة من الصدور والبث الشفاهي وانتقاله إلى المكتوب، وتداعيات ذلك على متلقي القرآن في الأزمنة اللاحقة.

ونظراً إلى أن القضايا والإشكالات المتصلة بهذا الموضوع متشعبة للغاية؛ فسيقتصر هذا البحث على مناقشة أبرزها، والأخذ بعين الاعتبار أنه سيتجنب النقاش التقليدي حولها، ويحاول بدلاً من ذلك مقاربتها من منظوره المنهجي.

2. التكوين

مفهوم الوحي والبحث في مدلوله وطبيعته هو موضوع خارج عن بنية النص والخطاب القرآني وتكوينه، وبالرغم من أن دوره في "تكوين" النص هو دور تفسيري، أعني أنه يمكن أن يفسر لنا كيفية صدور الخطاب الأصلي (المكوِّن للخطاب) لا وقائع صدوره الموضوعي (بث الخطاب المكوَّن)، وإذا كانت الأسئلة كثيرة عما يمكن أن يعنيه كل من التكوين الأصلي والتكوين الموضوعي، فإننا معنيون بشكل رئيس بالقرآن كما هو بين أيدينا اليوم، والأسئلة التي يطرحها التكوين البنائي له بوصفها خطاباً.

---

[2] انظر: أبو زيد، نصر. مقاربة جديدة للقرآن، (ضمن: حقوق الإنسان والخطاب الديني، مركز القاهرة، ط 1، ج 2: ص 269).

لقد ناقش العلماء وباحثو الدراسات الإسلامية والإسلاميات أيضاً العديد من الأسئلة المتصلة بالتكوين، ومنها الارتباط الحميم بين الثقافة العربية والقرآن، ووجود أحداث تاريخية في السيرة النبوية والمؤمنين الأوائل مسجلة في صلب متنه، والتغيير التشريعي (الناسخ والمنسوخ) الذي احتفظ النص ذاته في الأغلب بكليهما، وأخيراً العلاقة اللغوية بين النص القرآني والسريانية القديمة.

1.2. إشكالية الثقافة العربية (التكوين الثقافي):

العديد من الدراسات ركزت على الصلة الوثيقة بين الثقافة العربية بمفهومها الضيق إبان عصر النزول (العهد النبوي) وبين الخطاب القرآني،[3] ودورها في تشكيله وتشكّله، ولربما وجد البعض في "أسباب النزول" برهانا نموذجياً على عمق هذا الارتباط والتأثير المتبادل مع الثقافة العربية ووقائع الأحداث فيها،[4] ففي "النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص"،[5] وفي شكل خاص في الثقافة العربية وأحداث السيرة، مما يسمى في علم الدلالة بالإحالة السيميائية (Semiotic Referee).

ويمكن لبعض الآيات أن تشف عن هذه الإحالة دون عناء كبير، مثل الآيات الدالة على البيئة العربية مباشرة (أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) (الغاشية : 17) وعاداتها، وأد البنات مثلاً[6] (وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ! بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ) (التكوير : 8، 9)، والاعتقادات

---

[3] انظر مثلاً: عبد الجليل، المنصف. المنهج الإنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي (ضمن: في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، سلسلة الموافقات، رقم 1، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1990)، ص 48.

[4] انظر: أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1990)، ف 1.

[5] المصدر نفسه، ص 111.

[6] قضية وأد البنات في الجاهلية تحتاج إلى مراجعة على الأقل فيما ذكر منها في القرآن، وذلك أنه على الرغم من أن عموم المفسرين يفسرون ما ورد في القرآن بناء عليها، فإنه لا يوجد ولا مؤشر في القرآن أنها البنت الموؤودة هي المقصودة، بقدر ما المقصود النفس الإنسانية التي أزهق روحها بدون ذنب ارتكبته. حول آراء المفسرين انظر: الطبري، أبو جعفر. جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق

(الطواف حول الكعبة)(الشرفي/دلالة المفردة، و الصلة بالحكايات الشفهية والمأثور الشعبي (الأساطير، والحكايا، والأمثال، الحِكم،..الخ) (الاعتقاد بالملائكة) (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ) (الزخرف: 19)، وربما الشعر أيضاً الذي يمكن أن يشار إليه عادة بالموسيقى الصوتية للقرآن وما يُعرف بـ"الفاصلة القرآنية" التي تشبه كثيراً "القافية" في الشعر العربي التقليدي،[7] الصلة بأنظمة العقوبات والمجتمع القبلي العربي قبل البعثة (القصاص، السرقات.. الخ). إضافة إلى الارتباط بالكتب المقدسة وما يسمى بالتراث الكتابي (اليهودي والمسيحي) الذي يمثل تداخلاً خطابياً (Inter-discoursciv) ملحوظاً بشكل خاص في قصص النبوات ورؤية التاريخ البشري منذ الوجود الأول للبشر (نموذج قصة يوسف: ابن نبي، وانظر أيضا الجابري: المدخل).

وانطلاقاً من هذا الوجود للبنية الثقافية في الخطاب القرآني بما يمكن اعتباره ظاهرة منتشرة فإن استنتاجاً عاجلاً (ووحيداً في العادة) يبرز هنا، مفاده أنه "البنية الثقافية التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص ــ [على افتراض صحته] ــ لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية، بكل ما تعنيه من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي".[8] من الناحية الموضوعية ليس بإمكان أحد أن ينفي هذا الارتباط الواضح والصريح بالثقافة العربية، إلا أن المنظور التاريخي التوثيقي يصعب عليه تقبل الظاهرة إلاّ على أساس أنها "اقتراض" ثقافي في أحسن الأحوال، أو تشكُّل ثقافي بالمعنى التام للكلمة، أي أن الوحي لم يكن أكثر من أفكار للنبي محمد ρ، ومحمد لا يمكنه- بوصفه بشراً- أن يتعالى عن التاريخ، وبما أن الأمر كذلك، فمن

أحمد شاكر (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2000) ج 24: ص 246.

[7] انظر مثلاً: نولدكه، تيودور. تاريخ القرآن، تعديل: فريدريش شفالي، ترجمة: جورج تامر (كونراد أديناور، بيروت، ط 1، 2004)، ص 33.

[8] انظر: أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1،)، ص 92، ص 99.

الطبيعي والحال هذه أن نجد الثقافة حاضرة بوضوح في الخطاب الصادر عنه. لكن هذا التفسير التوثيقي للظاهرة الذي أصبح وثوقياً إلى درجة الإفراط يمكن أن يواجه بقراءة مختلفة يتيحها منظور للخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية وليس مجرد وثيقة تاريخية، بكل ما تعني هذه الممارسة من فعل التأثير وإنشاء السلطة في الفاعلين الاجتماعيين، على اعتبار أن كل خطاب يحمل في مضمونه سلطة ما. فوفقاً لهذا المنظور لا يمكن لأي خطاب أن يمارس سلطته على فاعلين اجتماعيين مفترضين دون أن يكون ثمة لغة ثقافية يعبر إليهم من خلالها، بوصفها قناة اتصال إدراكي (إن جاز لنا التعبير)، تستخدم عبرها المخيلة التاريخية والرموز الثقافية للتحفيز على الفعل، وفي حالات الانعطاف التاريخي ينبغي أن لا يقرأ الخطاب على امتداد نصي لثقافة قائمة، بل على أنه قطيعة معرفية، بحيث يفهم التحول التاريخي الذي أحدثه الخطاب من خلال القطائع المفهومية لا الاتصالات اللغوية النصية الوثائقية (على حد تعبير ميشيل فوكو)،[9] ينطبق هذا على المتن الثقافي أو النص الثقافي وكذلك على النص الكتابي (الإنجيل والتوراة). على هذا الأساس فإن ما تضمنه الخطاب القرآني من إحالات مرجعية سيميائية إلى الثقافة العربية والنصوص الكتابية يفهم على أساس أنه عملية إدراج وظيفي لا يمكن لأي خطاب مهما كان نوعه تجاوزها، وهي عملية يحتمها فعل التواصل الخطابي ذاته، إلاّ أن توظيفها والتعديلات التي أجريت عليها لإدماجها في بنيته هي عملية معقدة كان يجريها الخطاب القرآني بشكل مستمر، بحيث يمكن القول بلغة مبسطة إن الأمر كان "استثماراً" للمتون الثقافية والكتابية لأغراضه الخاصة. وبالإمكان امتحان هذه النظرة عبر مدى تماسك الخطاب القرآني في بنيته المفاهيمية في مختلف مستوياتها رغم شموله لتلك العناصر الثقافية، ومدى التغييرات التي أدخلها في تلك العناصر لتنسجم معه مفهومياً. بالطبع لا نتحدث هنا عن التماسك والانسجام النصي كما قد يتبادر لذهن البعض منا، فذلك موضوع آخر.

---

[9] انظر: فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987)، ص ص128-129..

دعونا نأخذ بعض الأمثلة، فبعض الشعائر الدينية في الحج كانت قائمة في العصر الجاهلي، حتى مفهوم "الحج" الذي يعني زيارة البيت الحرام (الكعبة) كان قائماً قبل الرسالة النبوية المحمدية، ويبدو الأمر للبعض كما لو أن السياق الثقافي للعرب فرض نفسه على الوحي، حتى لو مع بعض التعديل، وكما لو أن بعض جوانب من الطقوس الوثنية رسخت نفسها في الدين الجديد عبر كتابه الأقدس[10]. لكن دعونا نلاحظ حجم التغييرات الجوهرية التي أدخلها في المفهوم، بعد أن تم إزالة الأصنام حول الكعبة، وتحويل جوهر الحج إلى مجرد وقفة منطقة جبل عرفات (خارج مكة) في العراء أمام الله وحده حيث يؤكد معنى التوحيد في نقاء مطلق، وإدماج الطواف حول الكعبة في منظومة شعائر تكثف مفهوم التوحيد، وتعيد الربط بالتاريخ الديني للنبوات (السعي بين الصفا والمروة، والفداء)، سبب هام وجوهري في عبادة الحج يرجع ـ حسب الخطاب القرآني نفسه ـــ إلى ارتباطه بالديانة الإبراهيمية. بالإمكان ملاحظة أن أول تناول لموضوع الحج مهد له بالربط بالديانة التوحيدية الإبراهيمية العالمية[11]، حيث يعتبر هذا الخطاب نفسه في وظيفة متممة؛ ولأن الإسلام يعتبر نفسه مكملاً للديانات المنزلة؛ فقد كان استمرار الحج ـ الذي أمر به نبي الله إبراهيم ـ يعني في الخطاب استمراراً للأصل: [إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ][12]، [وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ][13]. المسألة لا تبدو في الخطاب هنا مجرد نسق ثقافي فرض نفسه فحسب، بل علاقات اعتقادية ضاربة الجذور في التاريخ الديني التوحيدي، لابستها تشوهات وثنية عندما أصبحت جزءاً من النسق الثقافي العربي، ففي إدخالها في البنية الشعائرية الدينية ذات المنظومة التوحيدية نوع من الاستعادة للأصل الديني. ربما من حسن الحظ بقاء الممارسات جزءاً من الثقافة، وكان للإحالة المرجعية مدلول ذو مغزى.

---

[10] الشرفي، عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة والتاريخ (دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2000)، ص 65.

[11] سورة البقرة، الآية 127

[12] سورة آل عمران، الآية 96.

[13] سورة الحجّ، الآية 27.

2. 2. الأحداث التاريخية:

ثمة نوع من الدمج في العديد من الدراسات بين الارتباط الثقافي والحضور التاريخي للأحداث في السيرة النبوية في الخطاب القرآني، وعادة ما تكون "أسباب النزول" سبباً لهذا التداخل. وخلافاً للقراءة بالمنظور الوثائقي التي تثبت ارتباط الخطاب بتطور الأحداث ونموها على الأرض في أحداث السيرة، وتفرض علينا الاعتقاد بدور كبير للتاريخ في تشكيل النص، فإن النظر على مستوى الخطاب يمكننا أن نرى الأمر على نحو مختلف، حيث يُنظر إلى الخطاب ذاته على أنه "حدث" (Event).

وفي الواقع يثير تعبير "الحَدَثَ" في المخيال الإسلامي ذاكرة ما يعرف بـ"محنة خلق القرآن" والقول بحدوثه بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة، كواحدة من "القضايا التاريخية الكبرى" في الإسلام[14]، والتي امتدت من خلاف فكري عقدي[15] إلى خلاف سياسي، غير أنه وبغض النظر عن هذا الخلاف فإن الحدوث في صدور الخطاب القرآني (نزوله) على النبي الكريم محمد هو القدر المتفق عليه بين علماء المسلمين باعتباره أمراً

---

[14] انظر: جدعان، فهمي. المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام (المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت/عمان، ط2، 2000)، ص9.

وحول موضوع المحنة انظر أيضاً:الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2000،2)، ص65.

[15] أصل الخلاف مرتكز على كون القرآن كلام الله، وبما أن الكلام صفة الله، فهوقديم قدم الله تعالى، (وفقاً لرأي جمهور أهل السنة والجماعة)، أو أن القرآن أثر الصفة وليس هو الصفة ذاتها، فالصفة قديمة والأثر حادث (وفقاً لرأي المعتزلة)، وهناك أقوال توفيقية تستند إلى الجمع بين الرؤيتين أو مشتقة من إحداهما؛ فـ"الأمة متفقة على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، إلا أن هذا الاتفاق ليس إلا في اللفظ، وأما المعنى فغير متفق عليه" على حد تعبير **الإمام الرازي**. انظر:

الرازي، فخر الدين (ت 606ه)، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تح: أحمد حجازي السقا (دار الجيل، بيروت، ط1، 1992)، ص58.

الأسد أبادي المعتزلي، أبو الحسن عبد الجبار (ت 415 ه)، المغني في أبواب التوحيد والعدل: كتاب خلق القرآن، تح: إبراهيم الأبياري، (د.ن، د.م، ط1، 1961)، ج7، ص ص 4-5.

موضوعياً، وهو الذي يسميه علماء الأصول بـ"زمن الخطاب". وإذا كان يمكن المجادلة بأن مفهوم "الحَدَثْ" يشاكل مفهوم "الحادث" بمعناه ومبناه، فإن ما نعنيه بالحدوث هنا هو ذلك القدر المتفق عليه كواقعة موضوعية. وقد استعمل القرآن وصفاً له مشتقاً من الحدوث: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ **الْحَدِيثِ** كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ)[16]، ولا ريب بأن "الحديث" و"الحادث" و"الحدث" هي من اشتقاقات الجذر "ح د ث"[(17)]، وكل اشتقاقات الجذر تشير إلى الشيء المستأنف الجديد، بكل ما تعنيه الكلمة "مستأنف" من وجود لحظة بداية له، فـ"كونه حديثاً بمعنى كونه كلاماً محدَّثاً به، لا بمعنى كونه مقابلاً للقديم"[18]، بل معنى أنه ابتدأ بالنسبة للمتلقي في لحظة محددة معروفة من التاريخ الإنساني، وعلى ذلك فقد "سماه حديثاً؛ لأن وصوله إليك حديثٌ" على تعبير الإمام الرازي[19].

---

[16] سورة **الزمر**، الآية 22، وقد ورد هذا الوصف أيضاً في عدد من الآيات، منها: سورة الكهف، الآية: 6، وسورة النجم، الآية: 59، وسورة الواقعة، الآية: 81، وسورة القلم، الآية: 44، وسورة يوسف، الآية: 111.

[17] الزمخشري، جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت 528هـ). أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود (دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998)، ج 1، ص 172.

[18] الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت)، ج 23، ص 258.

ويضيف الآلوسي: "ومن قال بالتلازم من الأشاعرة القائلين بحدوث الكلام اللفظي جعل الأوصاف الدالة على الحدوث لذلك الكلام، وجُوِّز أن يكون إطلاق الحديث هنا على القرآن من باب المشاكلة".

[19] الرازي، فخر الدين محمد بن ضياء الدين الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب (دار الفكر، بيروت، ط 1، 1981) ج 2، ص 16 . وقال **الرازي**: "استدلت المعتزلة بهذه الآية [الآية 87 من سورة النساء] على أن كلام الله تعالى محدث، قالوا: لأنه تعالى وصفه بكونه حديثاً في هذه الآية وفي قوله تعالى: (الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديث)، والحديث هو الحادث أو المحدث. وجوابنا عنه: أنكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت، ونحن لا ننازع في حدوثه، إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات، والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء ألبتة بالاتفاق منا ومنكم!

من الضروري القول هنا إن "حدث "النزول" الذي يقيم صلة متبادلة بين النظامين [المتعالي والمحايث النسبي] إلى درجة التطابق يجب أن تعاد قراءته هو أيضاً معكوساً نحو الأعلى... وأما على مستوى الوصول، على العكس من ذلك، فإن القرآن يدور مع الزمن، ويلامس البشر ويحقق اتصالاً بين النظامين"[20]. و"القول بأن الخطاب حدث ما، يعني أن الخطاب قد تحقق زمنياً"[21]، ومفهوم الزمن يحيل إلى مرجعية السياق (الواقع) بما هو منطقة وسيطة بين المخاطِب والمخاطب. كما يحيل الزمن إلى علاقة ما مع العالم؛ وإذ يتضمن الخطاب معنى السلطة والأثر، ويسلتزم مخاطِباً (مرسل) ومخاطَباً (مرسل إليه)، فإن الخطاب لا بد أن يفهم بوصفه حدثاً اجتماعياً "مترابطاً بشكل جدلي بالعناصر الأخرى للحياة الاجتماعية"[22]، فهو مرتبط بفاعلين ووكلاء اجتماعيين يقومون بوضعه في سياق التاريخ الأرضي[23]، ولاشك أن القرآن، بهذا المعنى، هو أعظم حدث اجتماعي في التاريخ العربي. مرة أخرى، استثمار أحداث الوقائع في تشكيل الخطاب يعكس الصلة العميقة للخطاب وانخراطه العميق في تفاصيل الحياة اليومية، إذ لا يمكن النظر إلى خطاب بدون علاقة تفاعل مع الفاعلين الاجتماعيين، ونحن نقول استثماراً لأن دراسة الخطاب بشكل تام تجعلنا نلاحظ العملية الانتقائية للأحداث والسمة التوظيفية لها في إطار عملية تغييرية كبرى؛ كان يقودها الخطاب على الأرض، وعلى نحو يمنع تعلق الخطاب وخضوعه للسياق التاريخي في شكل كامل في الأعم الأغلب؛ فـ"سعياً إلى التعميم وحرصاً على

فأما منا؛ فظاهر، وأما منكم؛ فأنكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه؟!". انظر: المصدر نفسه، ج10، ص284.

[20] بيرك، جاك. لقرآن وعلم القراءة، ترجمة وتعليق: منذر عياشي (دار التنوير، بيروت، ومركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996)، ص74.

[21] ريكور، بول. من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001)، ص80.

[22] انظر: Fairclough, N. Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research (London: Routledge, 2003), p2

[23] وانظر: ريكور، من النص إلى الفعل، م.س، ص80..Ibid

الدوام يتعالى على الأشخاص، وعلى الأحداث الفردية، ويتخذ منها نماذج من السلوك البشري لا تعدو أن تكون رموزاً لما يحمد أو يذم من الأفعال، ومناسبات لضبط التشريعات، والفصل بين الحلال والحرام؛ ولذلك شاع في الأسلوب القرآني الاكتفاء في الأحداث بمجرد التلميح، وبالتركيز على الأفعال في مقاصدها وعواقبها (...) فجاء أسلوب القرآن عاماً غير مقيَّد بالمكان والزمان"[24]، حتى ليبدو القرآن من أكثر النصوص إخفاءً لسياقه التاريخي وتجاوزاً له.

لكن كل ذلك لا يعني إطلاقاً أن الحضور التاريخي كان دائماً خارج نطاق التكوين بالمرة، ولكنه أيضاً لا يتجاوز وضع تكوين خطاب منخرط في تشكيل الأحداث وليس في تسجيلها وحسب، لنلاحظ مثلاً كيف أن ثمة حضوراً محدوداً للأحداث التاريخية في مكة، وكيف أن تصاعد الأحداث مع بدء الهجرة والانتقال إلى يثرب (التي سميت لاحقاً بـ"المدينة") جعل حضورها في الخطاب القرآني أكثر كثافة، وأحيانا بأسماء أشخاص بعينهم، وهو أمر لم يكن واردا في العهد المكي، حيث أصبحت زمام المبادرة بيد الخطاب الذي ترسَّخت سلطته عبر الفاعلين الاجتماعيين.

ستبقى الأحداث التاريخية علامة فارقة في الخطاب، فقد دونت طازجة فيه، وستلعب دوراً في تثبت زمن صدور الخطاب، وتقلل من إمكانية التشكيك في هذا الزمن، فالقرآن احتفظ بخطوط بارزة للأحداث تم تجريدها (في الغالب) من تفاصيلها غير الضرورية ودمجها بشكل وظيفي في خطابه. متلقي الخطاب القرآني اليوم سيجد نفسه مضطراً لمعرفة تلك الحقبة الزمنيَّة التي يتحدث عنها القرآن ليشكل فهما أعمق، بل إن بعض أجزاء الخطاب النادرة يصعب فهمها دون الرجوع إلى تلك الأحداث التاريخية. الوثائقيون الأركيولوجيون طبعاً سيبحثون عن مصادر حفرية بالطبع، لن يجدوا أنفسهم مطمئنين إطلاقاً لا إلى النص نفسه وإشكالات نقله وتوثيقه ولا إلى أي وثائق مكتوبة لا يدعمها

[24] الجطلاوي، الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز (دار محمد علي الحامي (العربية) بالاشتراك مع كلية الآداب بجامعة سوسة، تونس، ط1، 1998)، ص497.

البحث التقني الفيزيائي والتحاليل الكيميائية، وهو أمر يصعب أن يوصل إلى نتيجة في أي نص وجد في التاريخ الإنساني، بل حتى في نفي وجود أشخاص بعينهم لا يرقى وجودهم في الوثائق التاريخية إلى الشك.

ينـدرج فـي إطـار علاقـة الخطـاب القرآنـي بالأحـداث مفهـوم "الناسـخ والمنسـوخ" والجدل القائم والمعروف حوله، وبشكل خاص علاقته بتوثيق القرآن، والأهم بالنسبة لنا ــ ونحن نتعامل هنا مع خطاب منجز ــ هو علاقته بتغيير وجهة النظر في أحكام وقرارات تشريعية. كتب الكثير حول علاقة النسخ بالتوثيق، ومازال هذا الموضوع أحد الموضوعات المؤرقة لكثير من الباحثين على اختلاف توجهاتهم البحثية والإيديولوجية، ولكن القليل منه كان معنياً بالنظر إلى علاقة الناسخ والمنسوخ ودوره في تكوين القرآن.

النظر إلى الخطاب القرآني، بمعزل عن الروايات التاريخية، كممارسة اجتماعية يمكّن من فهم مختلف، هنا في هذا المنظور لا يعود نصاً يتراجع "مؤلفه" عن رأي بدا له أنه لَم يكن صائباً، وإنما تغيير الحكم على شيء لم يعد صالحاً، تغييراً ينطلق من التوافق والانسجام مع بنيته المفهومية العميقة ورؤيته للعالم، إن بعض أراء علماء الفقه الإسلامي في الناسخ والمنسوخ في القرآن تذهب إلى اعتبار أن النسخ قائم على علَّة، وأنه ينبغي إعمال العلة المناط بها الحكم.

يجدر أن نشير هنا إلى أن فرضية وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن على اختلاف أشكالها هي راسخة في الفقه الإسلامي الكلاسيكي السني، إلى الحد الذي اعتبر فيه إنكار النسخ نوعاً من الكفر بالدين! (علاء البخاري). على أن هذا الموقف تغير كثيراً في القرن الماضي، إذ يميل كثير من العلماء الكبار (وبشكل خاص علماء أصول الفقه) إلى عدم قبول فكرة الناسخ والمنسوخ في القرآن، ذلك أن التمحيص الدقيق لما زُعم أنه منسوخ من القرآن لا يدعمه دليل، فالفضاء الدلالي يحتمل تفسيراً أفضل (انظر: المتعالي)، ويتيح فرصة للجمع بين مفردات الخطاب دون أن يؤدي ذلك للتفريط بالحدود اللغوية.

كثيرة هي الموضوعات التي يمكن بحثها تحت مظلة التكوين، ولكن ليس بمقدور بحث بهذا الحجم تناولها، إلا أننا نشير إلى أهمية بعضها أكثر من الأخرى، مثل البحث

اللغوي الفيللولوجي وعلاقته بأصل القرآن وتكوينه التعبيري، وعلاقة الفكر باللغة وما يُعرف بالحتمية اللغوية وتأثير ذلك على تكوين بنية النص الفكرية ومدى ارتهانها للثقافة العربية ومحور ساحل شرق المتوسط في مطلع القرن الميلادي السابع.

3. التدوين

نقل الخطاب وتدوينه هي عملية تهدف لإدامة أثره واستمرار سلطته، والدين بشكل خاص بالرغم من أنه ينزع إلى "رفع الكلام [المنطوق] فوق الكتابة"[25]، فإن "العبور من الكلام إلى الكتابة"[26] أمر محتوم، تمليه ضرورة مقاومة التلاشي بفعل الزمن. وإذا كانت المسافة بين الكلام والكتابة واسعة في بعض من الكتب المقدسة، فإنه في الخطاب القرآني ثمة ما يشبه التزامن بين الكلام (تلاوة الكلام وصدوره من النبي ρ) وبين تدوينه وكتابته[27]، الأمر الذي جعل الكثير من علماء الأديان ينظرون إليه بوصفه "النموذج الأكثر تطوراً في هذا النوع من الدين"[(28)]، أعني "دين الكتاب"[29].

لا بد من ملاحظة أن الخطاب المحكي "يفرض على مستعملي اللغة جملة من الاعتبارات المختلفة"[30] في كيفية إنشاء الحدث الخطابي لغوياً، ففي الكلام الشفاهي

---

[25] ريكور، من النص إلى الفعل، م.س، ص94.

[26] المصدر نفسه.

[27] الروايات الصحيحة السند في السنة النبوية تثبت أنه كان هناك كتّاب للوحي يتم استدعاؤهم كلما نزل الوحي ليدوّنوه، و عددهم، وفق تلك الروايات، يزيد عن أربعين كاتباً. انظر:
قدوري الحمد، غانم. رسم المصحف: دراسة لغوية تاريخية (اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، بغداد، ط 1، 1982)، ص96.

[28] Madigan, Daniel. A, The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture (Prinston University Press, USA, 2001), p.3

[29] Ibid.

[30] براون، جوليان، ويول، جورج، تحليل الخطاب. ترجمة: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1997)، ص5.

"تشكيلة كاملة من المؤثرات"[31] مصدرها نبرة الصوت، وكذلك ملامح المتكلم وحركاته الانفعالية ووقوفه في الكلام واستمراره..الخ؛ فإنه بفضل هذه المؤثرات يمكن للمتكلم دائماً اختصار الكلمات وتعويضها بالمؤثرات التي تكون عادة أبلغ بالتعبير، وعادة في الخطاب المكتوب، حيث يغيب المتكلم، فإن هذه المؤثرات مفقودة، وعلى المُخاطب تعويضها تعبيرياً بأدوات لغوية بحتة[32].

إضافة إلى ذلك، فإن النظام التواصلي في الخِطاب الشفاهي مختلف عنه في الخطاب المكتوب فمن جهة الإحالة يمكن للمخاطِب الشفاهي أن يحيل إلى شيء ملحوظ ومشاهد عيانياً لحظة الخطاب، وهو أمر غير متوفر في الخطاب الكتابي في الغالب، ومن جهة التبادل والحوار فهو أمر ممكن في الخطاب الشفاهي ولكنه متعذر تماماً في الخطاب المكتوب[33].

إن هذه العلاقة بين الخطاب والشفاهية والكتابية يجب أن تلحظ بكونها "أصل كل قضية تأويلية"[34] في أي كتاب ديني مقدس، بالطبع ينطبق ذلك على القرآن الكريم، غير أن القرآن يبدو حالة فريدة، فمن جهة تزامن النظام الكتابي فيه مع الشفاهي غالباً، ومن جهة ثانية احتفظ الكتابي بنفس صيغة الشفاهي تماماً! ومن جهة ثالثة فالخطاب الشفاهي كان (كما يفترض الخطاب نفسه) تبليغاً بالوكالة (عبر النبي ρ)، ولم يكن صاحب الخطاب (المُخَاطِب الحقيقي) حاضراً فيزيائياً على الإطلاق، الأمر الذي جعل الخطاب القرآني الشفاهي أساساً يتمتع بشيء من خصائص الخطاب المكتوب ونظامه.

ينقلنا هذا إلى الإشكالات المحيطة بقضية التدوين ويدخل في القضية هذه ما يُعرف ب"الجمع" المفترضة بعد أن أكمل الوحي مهمته (كما يشير الخطاب القرآني ذاته)،

---

[31] المصدر نفسه.

[32] المصدر نفسه.

[33] المصدر نفسه.

[34] ريكور، من النص إلى الفعل، م.س، ص94.

والحقيقة أن هذه القضية متعلقة بالتوثيق التاريخي أكثر من تعلقها ببنية الخطاب ذاته، وواقع الحال أن القراءة الشائعة بين العلماء التقليديين وخصومهم ترجع إلى الروايات التاريخية المتوافرة، والخلاف المنهجي بين الطرفين هو أساس النتائج التي ينتهون إليها، إن المشكلة لا تكمن لدى الفريقين في أن القرآن الموجود بين أيدينا هو الخطاب ذاته الموجود في عصر النزول (اعتقاد علماء المسلمين السنة بأنه كل الخطاب، والشيعة على خلاف بين إخباريهم وأصوليهم)، وإنما في إمكانية فقدان بعض أجزائه (في العهد العثماني في شكل خاص) ودخول القليل من التفسير في متنه (القراءات في الحد الأدنى). أي أن الاعتراف حاصل في أن هذا الخطاب هو على الأقل جزء مهم من الخطاب نفسه الذي كان في عصر النبي. لكن القراءة التوثيقة ذاتها يمكن معايرتها أيضاً ببنية الخطاب ونتائج تحليله أيضاً، فإشكالية فقدان أجزاء من الخطاب تستلزم عدم تماسك أجزائه، كما أن دخول أجزاء غريبة عن الخطاب يفترض أن تؤدي إلى خلل في بنيته المفاهيمية وحدوث تناقضات فيها.

1.3. تماسك الخطاب (من الوحي إلى المصحف)

بالرغم من أن مصطلح التماسك مصطلح ينتمي إلى علم النص، وبشكل خاص (المدرسة النظامية) فإنه يمكن استعماله في الخطاب على اعتبار أن التماسك في الخطاب هو تماسك مفهومي وموضوعي في إرسال الخطاب. السؤال الذي قد يرد هنا هو في إعادة ترتيب المصحف، فالخطاب الذي بين أيدينا (مع الأخذ بعين الاعتبار الإشكالات الآنفة الذكر) ليس بالترتيب نفسه الذي نزل به طوال 23 سنة هي عمر الرسالة النبوية؟ فهل نتحدث عن التماسك في ترتيبه الزمني؟ أم عن التماسك في ترتيبه المصحفي (بعد التدوين)؟ هو في الواقع سؤال جدير بالتأمل، ولا بدَّ أن تأخذ دراسات الخطاب القرآني بعين الاعتبار ما يقتضيه مكون الزمن في الحدث الخطابي، ذلك أنه إذا وقع حدث صدور الخطاب (نزوله) فإنه من المحتم أن يتشكل فاصل زمني بين تاريخ صدور الخطاب وتاريخ تلقيه، وهو زمن آخذ بالازدياد مع تقدم الابتعاد عن حدث الخطاب، فمع تطاول الزمن تزداد التأويلات اتساعاً وتولد تأويلات جديدة، وقد شكل هذا الموضوع مركز

اهتمام التأوُّلية الحديثة (Hermeneutics)[35]. ومن جهة أخرى فإن علماء السرد يفرقون في نظريتهم بين **زمن القصة** (الذي يشير إلى الترتيب الزمني المنطقي لوقائع القصة متدرجة بشكل تاريخي متسلسل) وبين **زمن السرد** (الذي تروى فيه الحكاية وتتعاقب فيه الأحداث، حيث يبدأ السارد بنقطة من زمن الرواية ويقوم بالاسترجاع، أو الاستباق)؛ فزمن رواية الحدث وزمن الحدث نفسه مختلفان[36]، وفي كلا الزمنين هناك شيء ثابت في كل سرد حكائي، هو ما يسمى بـ"**تقدُّم الأحداث**"[37]، ذلك أنه كلما تقدم الزمن أثناء حدث سرد الرواية، أو أثناء حدث الحكاية ذاتها، فإن الأحداث تتراكم وتتقدم شيئاً فشيئاً إلى نهاية ما. مفهوم الزمنين هذين في النظرية السردية، بإمكاننا أن يشبه ما نحن بصدده

---

[35] See Hermeneutics in: Eliad, Mircea (Editor in Chief), The Encyclopedia of Religion (MacMilan Publishing, New York, 1986), Vol.6, pp.279-287

[36] يعود مفهوم "زمن القصة" و"زمن السرد" في الخطاب السردي إلى كريستين ميتز (1968)، وقد عمل جيرار جينيت في كتابه "خطاب الحكاية" (1972) على تطويره، انظر:

جينت، جيرار. الخطاب في الحكاية: بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم وآخرون (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 1997)، ص45.

ديكرو، أوزوالد، وماري شايفر، جان. القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة: منذر عياشي (جامعة البحرين، المنامة، ط1، 2003)، ص980.

[37] لا يمكن لحدث صدور الخطاب أن يتحقق دفعةً واحدة في لحظة واحدة، و المتلقي مضطر لأن "يقرأ خطوة إثر خطوة"، والحكاية على نحو إجمالي بالنسبة للقارئ "تتحقق قطعاً متتالية"، وتتراكم إلى نهايتها. هذا، ويمكننا أن نرى بأن ما يقابل مفهوم "تقدم الخطاب"، بالنسبة للقارئ نفسه، هو ما يسميه بول ريكور "تقدم الفهم". انظر:

إيكو، أمبرتو. القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية ترجمة: أنطوان أبو زيد (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1996)، ص145.

جينت، الخطاب في الحكاية، م.س، ص46.

بحراوي، حسن. بنية الشكل الروائي (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990)، ص119.

لحمداني، حميد. بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000)، ص73-78.

ريكور، من النص إلى الفعل، م.س، ص81.

من تحليل زمن الحدث الخطابي القرآني إلى زمنين: "زمن نزول الخطاب"، و"زمن ترتيب الخطاب"، حيث يمثل "زمن النزول" الترتيب الزمني الحقيقي لصدور الخطاب (الترتيب الزمني وفقاً لنزول/حدوث الخطاب)، ويمثل "زمن الترتيب" زمن تلاوة الخطاب بعد إعادة ترتيبه (زمن السرد الخطابي)، وبالتأكيد سوف يتقدم الخطاب بطريقتين مختلفتين في كل زمن بالنسبة لمتلقيه.

الإشكالية التي تواجه البحث في مدى انسجام الخطاب القرآني الذي بين أيدينا تكمن في أنه لا توجد وثائق تاريخية كافية يمكن من خلالها الجزم بترتيب القرآن كما نزل،[38] وستبقى أي محاولة في هذا الاتجاه مشكوكا في مدى صدقيتها التاريخية، ومع ذلك فثمة محاولات عديدة لتفسير القرآن وفقاً لاجتهاد ما في نزوله، حاولت جهدها الوصول إلى فهم متماسك للخطاب، واستطاعت إلى حد ما الوصول إلى ذلك لكن ليس من خلال الخطاب وحده، وإنما بمساعدة المصادر التاريخية والاستناد إلى معرفة تفصيلية بالسيرة النبوية، آخرها محاولة (فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح)[39]، مازالت هنالك شكوك في جدواها. فضلاً عن تعدد النزول لبعض أجزاء من الخطاب، ثمة قضية أخرى فبالإضافة إلى أن بعض أجزاء الخطاب نزلت في أزمنة متباعدة لسور القرآن ووضعت في غير تسلسلها الزمني(بعض السور المكية وضعت فيهاآيات مدنيةمثلاً)، وبالرغم من أن هذه القضية تبدو مشكلة أخرى يُستدل بها عادة على خلل ربما حصل في جمع القرآن من وجهة نظر توثيقية،إلاّ أن هذه النظرة ستواجه مشكلة النصوص النبوية المتعددة المتعلقةبها. يمكن من جهة أخرى من خلال مقاربة الخطاب النظر إلى هذه العملية على أنها عملية

[38] انظر: الحاج، عبد الرحمن. الفهم والتنزيل في مسار التنزيل ومسيرة الدعوة: الجابري وإعادة "فهم القرآن الحكيم"، مجلة المحجة (معهد المعارف الحكمية، بيروت، شتاء – ربيع 2010)، ص197. وبدوي، عبد الرحمن. دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله (الدار العالمية للكتاب والنشر، ط 1، د.ت)، ص109.

[39] الجابري، محمد عابد. فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008)، 3ج.

تنسيق لتحقيق قدر أكبر من تماسك الخطاب أو حتى من توظيف مفاهيم جديدة في سياق بنيته العامة، إن إعادة الترتيب لا تتاح إلاّ بعد كتابة الخطاب، أو صدوره وحفظه، إذ من غير الممكن فعل ذلك دون القيام بتثبيت الخطاب، وهو ما يعني أن عملية تثبيت الخطاب كانت مبكرة وفي العهد النبوي ذاته، أما تفاصيلها فشأن آخر. بالتأكيد نحتاج لكي نثبت أن التوزيع الجديد الذي يداخل بين أزمنة النزول والذي حصل على الأرجح في عصر النبوة إلى تمحيص الآيات والمقاطع من الخطاب التي ثمة ما يشير إلى أنه أنها رتبت في نصوص للخطاب القرآني لم تزامنها، لرؤية مدى تماسك الخطاب الذي تأخذ مكانها الجديد فيه. وليس هنالك دراسة متخصصة تناولت مسألة التماسك والانسجام في الخطاب المتصل بهذه الأجزاء الموضوعة في غير مكانها الزمني.

من الأجدر النظر إلى الخطاب القرآني كما نتلقاه اليوم (أي كما هو مرتب مصحفياً) وإجراء امتحان عليه يكشف فيما إذا كان بالفعل هذا الخطاب متماسكاً ومنسجماً بين جميع أجزائه. ليس كبديل عن العمل التأريخي التوثيقي، وإنما كمكمّل له، فالمشتغل في تحليل الخطاب يكون مشغولاً ببنية الخطاب المفهومية ومدلولاته وأَثره وكيف يمارس سلطته أكثر من أي شيء آخر.

الاستشراق الكلاسيكي (أعمال نولدكه) وحتى بعض العلماء القدماء (مثل العز بن عبد السلام) يرون في انتقالات الخطاب في السورة الواحدة حتى شكلاً من التبعثر والتفكك ، يُعزى في الغالب إلى الفترة الطويلة التي استغرقها الخطاب لاكتماله، ولكن هذه الدراسات تركز انتباهها على القرآن كنص، ولا تتكلف عناء دراسته كخطاب، والفارق أن التماسك والانسجام النصي يستندان إلى روابط مباشرة بين الجمل، والعلائق المباشرة بين معاني أجزاء النص وكيف ترتبط ببعضها. في حين يُلتفت في الخطاب إلى البنية المفهومية والمحاور الموضوعية التي تمثل عمق أساس الخطاب، وتفسر الارتباطات بين أجزاء الخطاب والانتقالات في موضوعاته الجزئية وفقاً لقدرتها على تبليغ الخطاب والانسجام الوظيفي مع محوره، أي وفقاً لدورها في الخطاب، الذي يمنحها بدوره تفسيراً لموقعها في البناء اللغوي للخطاب، أي نصه.

في إطار هذا المنطق الانتقال لمستوى الخطاب وتحليله في دراسة القرآن أمر مهم وهو ما يزال جديداً بالنسبة للدراسات القرآنية، غير أن أهميته تكمن في امتحان تماسك الخطاب القرآني وانسجامه كما هو مدون اليوم، وقد يكون من المبكر التنبؤ بما إذا كانت نتائجه ستدعم المنظور التوثيقي التاريخي أم ستناقضه، إلا أن من المفيد الإشارة إلى بعض التجارب المهمة في هذا السياق، مثل تجربة توشيهيكو إيزوتسو (الله والإنسان) التي درست الخطاب القرآني بالاعتماد على العلاقة بين التصور العام والتعبير اللغوي، ودراسة جاك بيرك (**مدخل إلى القرآن**)،[40] ومحمد أركون في كتابه (**القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**)، وجميع نتائج هذه الدراسات (على تفاوت مرجعية كل منها) تتجه نحو تماسك الخطاب وانسجام أجزائه رغم التبعثر الظاهري، على الأقل في المساحة التي تم تناول الخطاب القرآني فيها.

2.3. التأويل (الانتقال من الشفاهي إلى الكتابي)

النتيجة الأولى للتدوين هي استمرار الخطاب مخترقاً أزمنة طويلة واستقراره في شكل ونص محدد الأبعاد، لكن هذا الانتقال والعبور من الشفاهي إلى الكتابي سيخلف آثاراً مهمة، فلا بد من ملاحظة أن الخطاب المحكي "يفرض على مستعملي اللغة جملة من الاعتبارات المختلفة"[41] في كيفية إنشاء الحدث الخطابي لغوياً، ففي الكلام الشفاهي ثمة "تشكيلة كاملة من المؤثرات"[42] مصدرها نبرة الصوت، وكذلك ملامح المتكلم وحركاته الانفعالية ووقوفه في الكلام واستمراره..الخ؛ فإنه بفضل هذه المؤثرات يمكن للمتكلم دائماً اختصار الكلمات وتعويضها بالمؤثرات التي تكون عادة أبلغ بالتعبير، وعادة في الخطاب المكتوب، حيث يغيب المتكلم، فإن هذه المؤثرات مفقودة، وعلى المُخاطب

---

[40] بيرك، جاك. القرآن وعلم القراءة، ترجمة وتعليق: منذر عياشي (دار التنوير، بيروت، ومركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996).

[41] يول وبروان، تحليل الخطاب، م.س، ص5.

[42] المصدر نفسه.

تعويضها تعبيرياً بأدوات لغوية بحتة[43]. إضافة إلى ذلك، فإن النظام التواصلي في الخِطاب الشفاهي مختلف عنه في الخطاب المكتوب؛ فمن جهة الإحالة (Referee) يمكن للمخاطِب الشفاهي أن يحيل إلى شيء ملحوظ ومشاهد عيانياً لحظة الخطاب، لكن هذا أمر غير متوفر في الخطاب الكتابي في الغالب، ومن جهة التفاعل والحوار فهو أمر ممكن في الخطاب الشفاهي، ولكنه متعذر تماماً في الخطاب المكتوب[44].

إن هذه العلاقة بين الخطاب والشفاهية والكتابية يجب أن تلحظ بكونها "أصل كل قضية تأويلية"[45] في أي كتاب، والكتاب الديني المقدس في شكل أخص، بالطبع ينطبق ذلك على القرآن الكريم، غير أن القرآن يبدو حالة فريدة، فمن جهة تزامن النظام الكتابي فيه مع الشفاهي غالباً، ومن جهة ثانية احتفظ الكتابي بنفس صيغة الشفاهي تماماً! ومن جهة ثالثة فالخطاب الشفاهي كان تبليغاً بالوكالة (عبر النبي ρ)، ولم يكن صاحب الخطاب (المُخَاطِب الحقيقي) حاضراً فيزيائياً على الإطلاق، الأمر الذي جعل الخطاب القرآني الشفاهي أساساً يتمتع بشيء من خصائص الخطاب المكتوب ونظامه.

ومع ذلك فقد احتفظ الفاعلون الاجتماعيون من مجايلي عصر النزول بميزة الاتصال التفاعلي (Interactive Communication) ولو عبر الوكيل مبلِّغ الخطاب (النبي ρ)، ذلك أن تساؤلات الصحابة، والشكوك التي أثيرت حول النبي ووحيه، كان لها صداها في الخطاب المنزل، فلقد كان الخطاب القرآني مواكباً حاجتهم[46]، غير أن المثير في الأمر أن

---

[43] المصدر نفسه.

[44] المصدر نفسه.

[45] ريكور، من النص إلى الفعل، م.س، ص94.

[46] ورد كثير من النصوص والأحداث كانت بمنزلة أسباب للنزول، بينها عدد لا بأس به كان من استجابة لتساؤلات الصحابة ونقاش القرآن مع مناوئيه: ففي سورة المجادلة، مثلاً، يصرح القرآن بأن ماانزله هو جواب على سؤال مجادلة الرسول: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ، وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) (سورة المجادلة، الآية 1). وأصل القصة كما ورد في كتب السنَّة "عن خويلة بنت ثعلبة، قالت: في والله وفي أوس بن الصامت أنزل

الخطاب القرآني حافظ على نزعته التعبيرية المنفلتة من عقال الزمان والمكان وتكفل السياق التداولي للخطاب بتحويل إجاباته إلى معنى واقعي قابل ليكون جواباً مباشراً عن الأسئلة والأحداث رغم قابليتها للانطباق على وقائع متعددة ولانهائية خارج سياقهاالأصلي.

إن ميزة الاتصال التفاعلي في الخطاب الشفاهي في عصر الرسالة (عصر نزول الخطاب) تغني عن ظاهرة التأويل والاجتهاد لفهم الوحي واكتشاف حلوله العملية إلى حد كبير، ولكن بما أن الظاهرة القرآنية تجمع بشكل فريد بين الخطاب الشفاهي والخطاب المكتوب فإن الميزة التفاعلية، التي لم تغن عن الفهم والشرح والتأويل، لعبت

الله جل وعلا صدر سورة المجادلة، قالت : كنت عنده ، وكان شيخا كبيرا قد ساء خلقه، وضجر، قالت: فدخل علي يوماً فراجعته في شيء؛ فغضب، وقال : أنت علي كظهر أمي، ثم خرج، فجلس في نادي قومه ساعة، ثم دخل علي، فإذا هو يريدني على نفسي. قالت: قلت: كلا! والذي نفس خويلة بيده، لا تخلص إلي؛ وقد قلتَ ما قلتَ حتى يحكم الله ورسوله فينا بحكمه. قالت: فواثبني؛ فامتنعت منه؛ فغلبته بما تغلب به المرأة الشيخ الضعيف، فألقيته تحتي، ثم خرجت إلى بعض جاراتي، فاستعرت منها ثياباً، ثم خرجت حتى جئت رسول الله ρ، فجلست بين يديه؛ فذكرت له ما لقيت منه. فجعلت أشكو إليه ما ألقى من سوء خلقه. قالت: فجعل رسول الله يقول: "يا خويلة! ابن عمك شيخ كبير؛ فاتقي الله فيه". قالت: فوالله ما برحت حتى نزل القرآن؛ فتغشى رسول الله ما كان يغشاه، ثم سري عنه، فقال: "يا خويلة! قد أنزل الله جل وعلا فيك وفي صاحبك"، قالت : ثم قرأ علي: (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله)، إلى قوله: (وللكافرين عذاب أليم) ، فقال رسول الله: "مريه فليعتق رقبة"، قالت: وقلت: يا رسول الله! ما عنده ما يعتق؟! قال: "فليصم شهرين متتابعين". قالت: فقلت: والله يا رسول الله إنه شيخ كبير، ما به من صيام؟! قال: "فليطعم ستين مسكيناً وسقاً من تمر"، فقلت: والله يا رسول الله، ما ذلك عنده؟! قالت: فقال رسول الله: "فإنا سنعينه بعرق من تمر". قالت: فقلت: وأنا يا رسول الله سأعينه بعرق آخر. فقال: "أصبت، وأحسنت، فاذهبي فتصدقي به عنه، ثم استوصي بابن عمك خيراً" ، قالت: ففعلت". طبعاً لهذا المثال أشباه عديدة يمكن متابعتها في أسئلة أهل الكتاب المقدس (اليهود بشكل خاص)، ومشركي مكة، لا داعي للاطالة بها ههنا، فبالإمكان الرجوع لها في كتب أسباب النزول. انظر تخريج الرواية المذكورة في: ابن بلبان، علاء الدين بن علي الفارسي (ت 739ھ). صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة،بيروت، ط2، 1993)، ج10، ص107، رقم 4279.

دور الحسم لهذه الظواهر الاجتهادية الملازمة للخطاب المكتوب، وبذلك فإن التواصل بين المُخاطب والفاعلين الاجتماعيين كان في مستوى مختلف كلياً عما بعدهم.

تثبيت الخطاب بالكتابة يجعل "حدث الخطاب في منأى عن الدمار"،[47] وتمنحه الكتابة الاستمرارية والقدرة على مقاومة الزمن، فهي تفرض استبدال سمة الآنية للخطاب الشفاهي بالاستمرارية، وبذلك تقوم كتابة الخطاب بعمل مزدوج في الوقت نفسه: فهي "تنقل اللغة من المجال المحكي إلى المجال المرئي [من جهة]، وتسمح [بذلك] للكلمات والجمل بأن تعالج خارج سياقاتها الأصلية"[48] من جهة ثانية.

باختصار يقوم التثبيت الكتابي للخطاب والعبور من الكلام إلى الكتابة بـ:

1. قطع التواصل التفاعلي، بكل ما يعني ذلك من مفارقة بين وضع الفاعلين الاجتماعيين زمن صدور الخطاب ووضعهم بعده؛ إذ سينفصل الخطاب عن قائله انفصالاً فيزيائياً (ممثلاً بوفاة الوكيل في تبليغ الخطاب النبي ρ وانقطاع الوحي)، وينقطع الحبل السري بين المتلقي والمُخاطِب.

2. إحلال الاجتهاد (التفسير والتأويل) والقراءة محل التفاعل وتحديد القصد التداولي للخطاب، فكل "كتابة تستدعي القراءة"[49] لا محالة.

3. تحرير الخطاب القرآني من السياق وإدخاله في عوالم وسياقات التلقي المتبدلة بتبدل المتلقين المحتجبين عن العالم الظرفي للخطاب الشفاهي.

4. تغيير العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب، بما يفتح الخطاب على متلقٍ لا نهائي.

5. خضوع فهم الخطاب لأفق المتلقي بعدد من المؤثرات، أبرزها: البيئة الثقافية للمتلقي، والمعارف التي يحملها المخاطب، ورؤيته للعالم (World View).

---

[47] ريكور، من النص إلى الفعل، م.س، ص85.

[48] يول وبروان، تحليل الخطاب، م.س، ص15-16.

[49] ريكور، من النص إلى الفعل، م.س، ص106.

كل ذلك يجعل كل متلقّي الخطاب القرآني بعد عصر الرسالة (عصر نزول الخطاب يتلقى الخطاب بطريقة مختلفة، ويفهمه بطريقة مختلفة، لكن هذا لا يعني أن الاختلاف مطلق وبلا نهاية، فلهذا الاختلاف حدود موضوعية (واقعية) هي حدود الخطاب المكتوب اللغوية ذاتها، فاللغة وقواعدها تصنع ما يمكن تسميته بـ"سياج الفضاء الدلالي" (Semantic Space Fence)؛ حيث لا يَسمح المعنى اللغوي باستنباط معاني خارج حدوده، فـ"لا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"[50] على حد تعبير الإمام الشاطبي.

هذا الطبيعة للأثر، ذات الشكل المفارق، بين الخطاب في وضعه في عصر الرسالة ووضعه فيما بعد النزول، ستنعكس بدون شك على تحليل الخطاب، فالخطاب السياسي (والقرآني عموماً) في عصر الصدور في وضعه الشفاهي مطبوع بطابع عملي، سيصبح هذا الطابع العملي ذاته محلاً للتحليل وإعادة الفهم بجوار الخطاب بعد عبوره من الشفاهية إلى الكتابية، وسيكون على هذه الدراسة إذن أن تميز بين الخطاب السياسي كما فهم عملياً في إطار المرحلة الشفاهية/الكتابية، وبين الخطاب السياسي كما يكمن أن يفهم في إطار المرحلة الكتابية منفصلاً عن سياقه، ومفتقداً للتواصل التفاعلي الملازم للمرحلة الأولى.

[50] الشاطبي، الموافقات، م.س، ج1، ص125، المقدمة العاشرة. ويحتج الشاطبي لذلك بـ"أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حد له حداً، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد" (المصدر نفسه).

هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمن

د . فؤاد جابر الزرفي*

يعد المفكر المسلم فضل الرحمن (الباكستاني الأصل) واحدا من أكثر المفكرين المسلمين اسهاما في تأصيل الدراسات الاسلامية. فقد ساهم فضل الرحمن، من خلال عمله استاذا في الجامعات الامريكية في تصحيح مسار الدراسات الاسلامية بصورة مميزة حتى أصبحت أعماله جزءا أساسيا مقررا في الجامعات الغربية. كما ساهم فضل الرحمن من خلال كتاباته ودراساته المتعددة الأخرى في إعادة إحياء نزعة التجديد وإمعان النظر في مختلف فروع الفكرالاسلامي. لقد لفت فضل الرحمن الانتباه، وبشكل مبكر، الى أهمية اعادة النظر في الدراسات القرآنية بصورة عامة، الأمر الذي يجعله رائدا كبيرا في هذا المجال. وقد صاغ فضل الرحمن أفكاره حول القرآن بشكل أولي في كتابه ذائع الصيت (الاسلام)، ثم طورها لاحقا من خلال عملية "الاسلام والحداثة" و" الموضوعات الأساسية للقرآن"[1]. تحاول هذه المقالة أن تتابع تطورالأفكار الأساسية حول هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمن من خلال كتابيه "الاسلام" و "الاسلام والحداثة". وتكمن أهمية هذه الافكار، فضلا على كونها رائدة في مجال القراءة الهرمنيوطيقة للقرآن، في انها تقدم

* - كاتب وباحث عراقي مقيم في لندن.

[1]- Islam, 2nd edition, University of Chicago Press, Chicago & London, 2002; Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition, the University of Chicago Press, Chicago & London, 1984; Major Themes of Qur'an, Chicago and Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1980.

اضافات مهمة الى حقل الدراسات القرآنية الحديثة، لكنها لم تصل الى القارىء العربي بشكل واسع وظلت مقتصرة الى حد كبير على الدوائر الأكاديمية والقراء المهتمين في العالم الغربي.

فضل الرحمن: رحلة مفكر مسلم

تشبه سيرة حياة فضل الرحمن سيرة حياة عدد من الكتاب المسلمين ممن وجدوا أنفسهم غرباء في أوطانهم، ما أضطرهم الى مغادرتها والعيش في بلاد الغرب طلبا للأمان والسلامة من أجل الكتابة في الدفاع عن الاسلام. ويبدو الأمر أشبه ما يكون بالمفارقة، اذ أن المفكر المسلم الذي غادر بلاده بسبب تهم الزيغ والانحراف عن الإسلام ما ينفك يبدي دفاعا شديدا عن دينه بشكل يستحق الاعجاب.

ولد فضل الرحمن في الهند في 21 أيلول/ سبتمبر 1919 م ، في منطقة تقع اليوم ضمن دولة باكستان وتوفي في شيكاغو في الولايات المتحدة الامريكية في 26 تموز 1988[2]. وبين تأريخ ولادته ووفاته عمل فضل الرحمن بشكل متواصل على نشر أفكاره المتعلقة بالاسلام سواء في حقول التربية أم التاريخ أم الفلسفة والفقه وكذلك الدراسات القرآنية. لقد كان لفضل الرحمن منذ صغره ولع بالدراسات الاسلامية، إذ درسها دراسة تقليدية، ثم انتقل الى جامعة البنجاب في لاهور حيث أكمل فيها دراسة الماجستير في الدراسات العربية في عام 1942م. وفي عام 1946 م بدأ دراسة الدكتوراه في بريطانيا حيث أكملها في العام 1949 وكانت رسالته عن فلسفة ابن سينا. بعدها مباشرة مارس التدريس، أي في العام 1950 في جامعة درهام في قسم الدراسات الفارسية، كما مارس التدريس فترة قصيرة في كندا في العام 1958 وحتى 1960، قبل أن يستدعى في العام 1961 من قبل رئيس باكستان أيوب خان كبروفسور زائر في المؤسسة المركزية للبحوث الاسلامية، ثم اصبح بعدها مديرا للمركز حيث بقي في ذلك المنصب حتى العام

[2] أستفدت في كتابة سيرة فضل الرحمن من مقدمة الطبعة الثانية لكتاب فضل الرحمن (الاسلام) بطبعته الانجليزية، والتي كتبها جون وودز والذي كان زميلا مقربا لفضل الرحمن.

1968. وخلال تلك الفترة واجهت بعض آرائه التي عدت متحررة معارضة شديدة، مما اجبره على تقديم استقالته في العام 1968. ترك فضل الرحمن بلاده ليستقر بعدها في الولايات المتحدة حيث عمل في التدريس بداية في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس قبل الانتقال نهائيا الى جامعة شيكاغو للتدريس فيها حتى نهاية حياته.

كان فضل الرحمن كاتبا غزير الانتاج. فقد ألف خلال مسيرة حياته العديد من الدراسات التي تناولت الجوانب الفكرية والفلسفية في الإسلام. وكان فضل الرحمن مهتما أول أمره بفلسفة بن سينا إذ كانت أطروحته للدكتوراه مخصصة له،كذلك ترجم عن العربية الى الانكليزية كتاب (النجاة) لابن سينا. كما تناول لاحقا فلسفة كل من الشيخ أحمد السهرندي وملا صدرا اضافة الى ذلك كتب فضل الرحمن عن (المنهج القرآني في التاريخ) و(النهضة والاصلاح في الاسلام: دراسة في الاصولية الإسلامية)، والاخير صدر له بعد وفاته.

فضل الرحمن وفهم القرآن

طرح فضل الرحمن أفكاره الأولى بخصوص القرآن في كتابه المهم (الإسلام) والذي بات يمثل أحد النصوص المهمة التي يوصى بقراءتها في كثير من الجامعات الغربية. ففي الفصل الثاني من هذا الكتاب والذي خصصه للحديث عن (القرآن) يحدد فضل الرحمن وبشكل مقتضب أفكاره الأساسية العامة التي سيجري لاحقا تطويرها في كتبه اللاحقة. يؤكد فضل الرحمن صراحة بأن القرآن "هو موحى باللفظ وليس بالمعنى والأفكار) (الاسلام، 30-1). ثم ينتقل فضل الرحمن وهو في معرض حديثه عن أفكار الأرثذوكسية الإسلامية (ربما يشير تحديدا الى الحنابلة خصوصا وقضية نزاعهم مع المعتزلة حول القرآن هل هو حادث أم قديم) الى عجز مفكري هذه الأرثذوكسية عن فهم "القرآن" وذلك "لافتقارها الى الأدوات الفكرية الضرورية للجمع في فهمها الدوغماتي بين الطابع اللفظي من جهة، والارتباط الطبيعي بتجربة وشخصية الرسول من جهة أخرى. فهي نتيجة عدم قدرتها الفكرية لم تستطع أن تقول ان القرآن هو كلمة الله بشكل كامل من جهة وبمعنى بسيط أيضا كلمة الرسول محمد بشكل كامل. فالقرآن

يؤكد كلا المعنيين، إذ يشير الى أنه قد "نزل على قلبك"، ومن ثم كيف يكون عنصرا خارجا عنه؟" (الإسلام، ص 31).

وبحسب فضل الرحمن فإن الفهم التقليدي الإسلامي (الأرثذوكسي) ساهم من خلال الأحاديث المنسوبة الى النبي، والتي فسرت وربما جرى اختراع بعضها ومن خلال علم الكلام، ساهم هذا الفهم في وضع تصور عن الوحي، مفاده: انه جرى تلقيه عن طريق الاذن أو من خلال (الملك) كعنصر خارجي عن الرسول، بينما جرى اعتبار الوحي أو الروح والذي يتم عن طريق (القلب) عنصرا خارجيا. (ص 1-30). ولقد تأثر بهذا الفهم التقليدي ليس عامة المسلمين فحسب؛ بل ان الصورة التقليدية التي يجري تداولها بين الكتاب الغربيين انما تنبع من هذا الفهم الاسلامي التقليدي.

من ناحية أخرى، يشير فضل الرحمن الى أن القرآن كتاب تعاليم أخلاقية تؤكد الوحدانية والعدالة الاجتماعية، ان هذه التعاليم لايمكن تغييرها باعتبارها (أمر الله)، وعلى الانسان التسليم بها وهي أمور عبادية يجب تطبيقها في الحياة. ثم يعيد فضل الرحمن التأكيد على (الاصل الإلهي التام للقرآن) وهو كلمة الله الخالصة وهو في الوقت نفسه مرتبط بشخصية النبي محمد (ص) والذي لايمكن تصور "علاقته بهذا القرآن بالعلاقة الميكانيكية، والتي يتم تصورها كاداة (التسجيل). ذلك ان كلمة الله نبعت من خلال قلب النبي محمد". (ص 33) (ألا يبدو عبد الكريم سروش مجرد مردد لفضل الرحمن حتى الكلمات نفسها ولكن سروش لايشير من قريب او من بعيد الى فضل الرحمن، علما ان الخلاف بين نظريتيهما عميق خصوصا حول الأصل الإلهي للوحي كما سأبين لاحقا).

القرآن: قلب الثقافة الاسلامية

أعاد فضل الرحمن تطوير قراءته الهرمونيوطيقية للقرآن من خلال مشروع، يبدو لأول وهلة وكأنه لاعلاقة له بالقرآن أصلا. فقد كان فضل الرحمن مكلفا من جامعة شيكاغو بالإشراف على مشروع بحثي يعنى بموضوعة (الاسلام والتغيير الاجتماعي). وقد شارك في هذا المشروع مجموعة من الباحثين الشباب، إذ كلف كل باحث بكتابة موضوع عن

التعليم في بلد معين، بينما رأى فضل الرحمن أن يكتب عن التعليم الاسلامي في القرون الوسطى، بخصائصه وسلبياته وكذلك بيان تأثير الحداثة عليه. لذلك تولى فضل الرحمن كتابة الاطار النظري للمشروع ككل. وقد اقترح فضل الرحمن منذ البداية ان تطوير الثقافة الاسلامية هو الاساس الجوهري لبناء أي تعليم صحيح.

ويرى فضل الرحمن ان قلب الثقافة الاسلامية هو القرآن الذي ينبغي فهمه بشكل أفضل لإصلاح الدراسات الاسلامية عموما. فالقرآن ــ بتعبير فضل الرحمن ــ هو كلمة الله بالنسبة للمسلمين، الكلمة التي أوحى بها الى النبي محمد (ص)، بمعنى لا يشابه أي نص ديني في الاديان الآخرى. اضافة الى ذلك، فإن القرآن يصرّح بأنه الدليل الأشمل للبشر جميعا، متخطيا كل الوحي السابق. وخلال فترة الوحي الإلهي والبعثة النبوية والتي استمرت أكثر من 22 عاما، فإن كل أشكال القرارات في ما يخص السلم والحرب، والقضايا الشرعية والأخلاقية سواء الخاصة أو العامة قد صيغت في أجواء مواقف عملية. ولهذا فإن القرآن منذ نزوله كان له جانب تطبيقي عملي وسياسي، ولم يكن مجرد نص شخصي. وهذا ينطبق أيضا على تجربة الرسول ذاته، التي كانت موجهة نحو تطوير الانسان بشكل حقيقي وبشكل جماعي، وليس من أجل التجربة الخاصة أو الغيبية. لقد وفر هذا الأمر الأرضية للفقهاء المسلمين للنظر للقرآن ولسيرة الرسول معا كمصدر يوفر لهم الأجوبة لكل الاسئلة التي واجهتهم. وقد كان نجاح هذا المنهج عمليا قد عزز الاعتقاد لدى المسلمين لاحقا بقدرة القرآن على تقديم الأجوبة عمليا لكل الوقائع الجديدة.

المسلمون والقراءة الهرمنيوطيقية

يرى فضل الرحمن ان موضوع القراءة الهرمنيوطيقية والمنهج لم يعالج من قبل المسلمين. نعم، لقد نجح الفقهاء بتوفير الأجوبة من خلال القرآن، من خلال تمثل التقاليد والعادات في البلاد التي فتحها الاسلام، لكن منهج (القياس) الذي اعتمد خصوصا في مواضيع الحدود والذي استخدم للتطبيق لم يكن متكاملا. وكان هذا عائدا بدوره الى عدم وجود المنهج الصحيح لفهم القرآن نفسه. وكان هناك تصور عام في تفهم الوحدة الموضوعية للقرآن، والاقتصار على الفهم التجزيئي للآيات بشكل منعزل. وكانت حصيلة

هذا المنهج التجزيئي أن الأصول التي تم استخراجها من الآيات لم تكن في حقيقتها ذات محتوى قانوني.

لقد تبينت النتائج الكارثية لعدم تفهم الفلسفة القرآنية الشاملة في مرحلة المواجهة بين المفكرين الإسلاميين المستندين الى الفلسفة اليونانية مع الاشعرية (التيار الإسلامي السني السائد)، إذ مال الأخير الى نبذ التيار الفلسفي مما اضطر هذا التيار الأخير لأن يجد له ملجأ في الصوفية أو في البيئة الفكرية الشيعية.

لقد فهم الفلاسفة والصوفية القرآن كوحدة موضوعية، ولكن هذه الوحدة فرضت على القرآن (والاسلام بصورة عامة) من دون القرآن نفسه. بمعنى آخر ان هذه الوحدة لم تكن مستخرجة أصلا من روح القرآن. لذلك قام الفلاسفة والصوفية بإدخال عناصر ليست من صميم القرآن (وان لم تكن على خصام تام مع روح القرآن) لفهم القرآن وكانت هذه العناصر والآليات غريبة، كما هو الحال مع فلسفة ابن سينا أو صوفية ابن العربي. لذلك جاءت أفكار الغزالي وابن تيمية كرد على هذه الأفكار الغريبة على الروح القرآنية.

ومع بداية العصر الحديث، برز اتجاهان أو موقفان من الأفكار والمناهج الغربية: اتجاه يرفض الأخذ بهذه المناهج لإصلاح الفكر الاسلامي، واتجاه آخر يبرر الحاجة الى استعارة المناهج الغربية لاستحالة رفضها جميعا. وفي ظل هذه المواجهة، تبدو الحاجة ملحة الى تبني منهج هرمنيوطيقي. ان هذا المنهج - بحسب فضل الرحمن - يتضمن بضعة عوامل بينما يستبعد أخرى: انه مهتم بالجانب المقارب للوحي وليس بالجوانب الجمالية.

ان المنهج الهرمنيوطيقي معنٍ بفهم رسالة القرآن التي تمكن أولئك المؤمنين به والذين يسعون للعيش في ظلال تعاليمه، سواء كأفراد أو كجماعة. ان المعرفة المتولدة عن فهم المعنى المقارب للوحي لا تعني تحديدا الجانب التاريخي بقدر ما تعني الجانب القيمي (القيم): معناها وتفسيرها، وإن كان هذا لا يعني اهمال الجانب التاريخي للوحي (أسباب النزول، السيرة). على كل حال، فإن الجانب القيمي والذي يعنى بالجوانب الأخلاقية، والتي هي محور الاهتمام، لها بعد متعالي، ما فوق تاريخي وهي تتخطى بهذا المعنى الزمان الذي نزلت فيه، حيث ما يزال بعدها التطبيقي ماثل التأثير.

منهج القراءة المزدوجة

يقوم منهج القراءة الهرمنيوطيقية الذي يقترحه فضل الرحمن على ما يسميه بالحركة المزدوجة: من الزمن الحاضر الى زمن القرآن، ومن زمن نزول القرآن عودة مرة أخرى الى الزمن الحاضر. فالقرآن هو الاستجابه الالهية، من خلال عقل النبي، للوضع الاجتماعي -. الأخلاقي الذي كان سائدا في الجزيرة العربية عامة والمجتمع المكي خاصة. وآيات القرآن توضح بجلاء طبيعة المشاكل التي عالجها القرآن مثل الشرك، الذي كان سائدا، استغلال الفقراء وظلمهم، الغش في التجارة وكل مظاهر التعديات الأخرى في المجتمع. وهكذا فقد عالجت آيات القرآن تدريجيا تلك المشاكل من ناحية، ومن ثم في المرحلة المدنية، وضحت طبيعة الجدال والمشاكل مع اليهود والمسيحيين من ناحية أخرى.

ان القرآن، بهذا المعنى، كان الاستجابة لذلك الوضع، وفي أجزاء كثيرة منه، مثل الحلول التي واجهت مشاكل خاصة، والتي حدثت في مواقف تاريخية معينة. ان القرآن يعطي، في بعض الأحيان إجابة لسؤال أو مشكلة، ولكن هذه الأجوبة عادة تبين على شكل توضيح سببي أو بالمضمون، على الرغم من ان هناك أيضا قوانين عامة معينة شرعت من وقت لآخر.

ان الخطوة الأولى في عملية التفسير تتكون من خطوتين: الأولى وجوب فهم مضمون أو معنى نص معين من خلال دراسة الموقف أو المشكلة التاريخية التي شرعت لأجلها الآية. وهذا يتضمن بالطبع دراسة الوضع التاريخي الاجتماعي والاقتصادي في الجزيرة العربية عامة وكل الظروف المحيطة بها. ان الخطوة الأولى هذه، تتضمن بالضرورة فهم معنى القرآن ككل وكذلك العقائد الخاصة التي تشكل الأجوبة للمواقف المحددة.

اما الخطوة الثانية فهي تعميم هذه الأجوبة المحددة وجعلها نصوصا لأهداف اجتماعية- أخلاقية عامة، والتي يمكن أن "تترشح" من خلال نصوص معينة في ضوء الخلفية التاريخية الاجتماعية والأسباب المعطاة غالبا لها. إن الخطوة الأولى، أي عملية الفهم، تتضمن وتقود الى الخطوة الثانية. ويجب اعطاء الانتباه، خلال عملية الفهم هذه،

الى مغزى تعاليم القرآن ككل، بحيث ان فهم أي معنى مقصود وأي تشريع جرى التعبير عنه، وكل هدف بحيث يبدو متحدا مع البقية. إن القرآن يتضمن، بشكل مؤكد موقفا اتجاه الحياة وهو يتضمن رؤية للحياة وإن تعاليمه ليس فيها تناقض داخلي ولكنها ملتحمة مع بعضها. ان فهم اللغة والقواعد والأسلوب ودراسة آراء المسلمين، والجيل الأول خاصة، كل ذلك سيكون عاملا مساعدا، ولكن هذه العملية تحتل مكانا ثانويا، للهدف الاول الذي تم بيانه أعلاه. وهكذا فإن التفسيرات التاريخية للقرآن، وعلى الرغم من أهميتها، فإنها يجب أن ينظر اليها من خلال الفهم المتحقق للقرآن نفسه. ولذلك أسباب عدة؛ أولا: إن محاولات محدودة قد بذلت لفهم القرآن كوحدة واحدة، ومع مرور الوقت وظهور وتنامي وجهات النظر المختلفة والمفاهيم المتعددة، فإن التفسيرات الذاتية قد تضاعفت. لذلك فإن التفسيرات التاريخية سوف تكون موضوعا للحكم في الفهم الجديد وليس عاملا مساعدا له، على الرغم من أن مثل هذه التفسيرات تقدم، من دون شك، آراء مهمة.

مدخل الى اصلاح الفهم القرآني

وكما تقدم فإن محاولة فضل الرحمن انما جاءت بهدف إصلاح الفكر الإسلامي عموما من خلال إصلاح (الفهم القرآني). وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، يؤشر فضل الرحمن بعض الأمور المهمة لإنجاز التغيير المنشود. ولعل أول هذه الأمور هو مسألة التمييز بوضوح بين الاسلام (المعياري/ القيمي) وبين الاسلام (التاريخي). ويؤكد فضل الرحمن أهمية انجاز هذا الفصل وذلك لأنه لا يمكن تحقيق أي إصلاح من دون تحقيق هذا الفصل. ولأجل انجاز هذه المهمة، يعيد فضل الرحمن التأكيد على أهمية دراسة المبادىء القرآنية العامة الموجودة في القرآن وتعاليمها الأخلاقية العامة من خلال وضعها أو فهمها في إطارها التاريخي الذي وجدت فيه.

لكن فضل الرحمن يتوقف للإشارة الى وجوب عدم تحويل المنهج الجديد الى شعار لمنهج (علمي) من خلال إحياء (الإسلام الأصيل) كما فعلت بعض الحركات الأصولية ولكنها فشلت في تحقيق فهم صحيح له. إن انجاز هذه المهمة الجديدة يقوم

كليا على أساس (التراث القرآني) القديم الذي وصل الينا بما يضمه من سنة الرسول وسيرته وكذلك دراسة التفاسير وأسباب النزول. وفضل الرحمن يصرح وبشكل واضح، انه لم تجر محاولة حتى الآن لدراسة القرآن وفهمه بالطريقة التي أنزل بها استنادا الى فهم أسباب النزول. ولو جرت محاولة من هذا القبيل، فانه ربما جرى رفض كثير من التفسيرات المتداولة الآن.

لقد فشل المفكرون المسلمون في تحقيق (الفهم القرآني) بسبب عدم نظرهم الى القرآن كوحدة موضوعية واحدة. فلقد انشغل الصوفية والفلاسفة والمتكلمون بفهم الجانب الميتافيزيقي (الغيبي) للقرآن على حساب رسالة القرآن الاجتماعية والأخلاقية والشرعية بينما انشغلت المدرسة الأرثذوكسية التقليدية بالوصول الى فهم حرفي خال من العمق الحقيقي للقرآن. إن القرآن وبرغم تمييزه بين (المحكم) و(المتشابه) فإنه يصرح مرارا بأن رسالته متسقة ولا تناقض يشوبها، وان (المتشابه) يجب أن ينظر له من خلال (المحكم). ويطرح فضل الرحمن (حكم القتل) كمثال على كيفية التمييز بين الحكم الشرعي القرآني وبين الروح القرآنية العامة الواردة في آيات القرآن. ذلك ان القرآن يؤكد هنا الحكم الذي كان سائدا بين العرب قبل الاسلام، سواء من خلال التسوية المالية (الدية)، أو "النفس بالنفس" ولكنه يؤكد ان العفو أفضل. ان المبدأ المستخرج من هذا الحكم ان القتل هو جريمة شخصية وقعت ضد طرف معين وللطرف المتضرر ان يقرر شكل الحكم الذي ينبغي اقراره. ولكن القرآن يؤكد من جهة أخرى " ان من قتل نفسا بغير حق أو من غير ذنب فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا". ان هذه الآية تشير الى ان القتل ليس جريمة فردية وانما ضد المجتمع ككل، ولكن رجال القانون أغفلوا هذا المبدأ القرآني. واذ يدعو فضل الرحمن الى الاستفادة من (التراث التفسيري) للمسلمين لما يحتويه من لآلئ- على حد وصفه - فإنه من جهة أخرى يرى ان تحقيق فهم جديد للقرآن يتطلب عدم التمسك بهذا (التراث التفسيري) لأن الأخير يمنع ظهور فهم جديد للقرآن ويجعله مستندا تماما الى (التراث التفسيري الموروث). ان عملية فهم القرآن تتطلب دراسته ككل مع دراسة الجوانب التاريخية

المهمة فيه بشكل منتظم من دون الضياع في التفسير الجزئي كوحدات منفصلة، حتى مع الأخذ بأسباب النزول.

إن فهم الشريعة الإسلامية لايتحقق من دون دراسة التراث الإسلامي التاريخي الذي وصلنا. ذلك انه لايمكن لأي مجتمع أن يلغي تاريخه من اجل خلق مستقبل جديد. وهنا ينتقد فضل الرحمن التجربة الأتاتوركية التي ألغت التراث الإسلامي من أجل بناء تجربة جديدة، داعيا المفكرين المسلمين من جهة الى التجديد ولكن ليس من خلال الغاء التاريخ الإسلامي. ان هذا التراث الفقهي والكلامي والروحي لا يمكن تجاهله أو التخلص منه. إن دراسة القرآن – وهنا يبدو فضل الرحمن يستعير التعبير الشهير لمحمد اقبال حول فهم القرآن – تتطلب تصور نزوله اليوم، وهنا يكمن معنى (التخلص من عبء تفسير الماضي). ذلك ان القرآن الذي نزل على النبي محمد (ص) ينبغي تصور نزوله اليوم كي يتحقق فهمه الصحيح لهذا العصر.

من جهة أخرى، فإن هذا يتطلب دراسة التراث الفكري الاسلامي دراسة نقدية سواء التراث الفقهي أم الكلامي أم الفلسفي. ان هذه الدراسة النقدية تصحح كثيرا من المفاهيم الشائعة. فعلى سبيل المثال، يبدو الموقف من الفلسفة الإسلامية ملتبسا. فبينما ينظر الفلاسفة المسلمون الى الفلسفة بوصفها جزءاً من الاسلام، نظرت الارثوذكسية الى هذه الفلسفة بوصفها (بدعة). لكن مهما يكن الموقف، لا يمكن نكران الأثر الذي أحدثته الفلسفة الإسلامية على الفكر الإسلامي بشكل عام، وهذا ما يستدعي تمييز الموقف الإسلامي القرآني عند كلا الاتجاهين: فكر الفلاسفة المسلمين وفكر الأرثوذكسية الإسلامية. ولا ينبغي تصور ان فضل الرحمن كان معاديا للفلسفة. فالعكس هو الصحيح تماما. اذ يدعو فضل الرحمن الى دراسة الفلسفة والتعمق فيها سواء لغاية فلسفية بحتة أم من أجل وضع نتائجها في خدمة العلوم الأخرى، وأنها– أي الفلسفة– تنمي الحس التحليلي النقدي. بل ويذهب فضل الرحمن الى حد القول ان المجتمع الذي يمنع الفلسفة أو يحرم تدريسها انما يعرض نفسه للحرمان من الأفكار الجديدة، حيث يرتكب هذا المجتمع ما يدعوه فضل الرحمن "انتحارا فكريا".

لكن فضل الرحمن يقرّ بصعوبة القيام بدراسة نقدية في الوقت الحاضر، وذلك لضخامة حجم التراث الإسلامي سواء في الفقه أم علم الكلام أم الفلسفة، الأمرالذي يتطلب جهدا خارقا لمفكري العصر الحديث للخروج بنتائج توازي هذا التراث الابداعي الضخم. ان هذا ينطبق على جميع حقول العلوم الاسلامية التي وصل الينا من تراثها الكثير.

ويحذر فضل الرحمن من دراسة التراث الإسلامي في ضوء النظريات الحديثة، أو من خلال المقارنة مع الأفكار الأخرى. وهو إذ يثني مثلا على جهود العلامة محمد إقبال في دراسته المميزة حول اعادة بناء الفكر الاسلامي، فإنه يصوب سهام نقده اليها من خلال اعتمادها المقارنة على النظريات الغربية التي لا علاقة لها بالاسلام. نعم لايمكن انكار ان أي فهم ومن ثم عملية صياغة تفسير معين انما تتأثر بافكار العصر الذي ولدت فيه. ولكن هذا الامر مختلف تماما عن محاولة صياغة تفسير قرآني في ضوء النظريات او الافكار الموجودة في المجتمع.

كذلك يدعو فضل الرحمن الى تقديم دراسات جديدة ومعمقة عن القرآن، في الجوانب الأخلاقية والقانونية خاصة. ذلك ان القرآن كتاب أخلاقي بالدرجة الأولى. لكن المسلمين لم يقدموا – حسب فضل الرحمن – أية محاولة عن اخلاق القرآن. كما انه يدعو الى التمييز بين دراسة الأخلاق وبين القانون أو التشريع الإسلامي. على كل حال، فإن كلا الفرعين لم يأخذ صياغته النهائية على يد العلماء المسلمين. وان ما هو موجود حاليا من قوانين إسلامية ليس له صفة قانون بالمعنى الحديث للكلمة، وانما هي مجرد مواد تشريعية متراكمة عبر القرون، لم يتم الاستفادة منها في العصر الحاضر، أو توظيف الصالح منها في حياتنا المعاصرة.

خلاصة وتقييم

تمثل أفكار فضل الرحمن حول التفسير الهرمنيوطيقي للقرآن خطوة رائدة ومتقدمة في آن واحد. فقد طرح فضل الرحمن هذه الأفكار في منتصف الستينيات، ثم أعاد تطويرها بشكل لاحق في بداية الثمانينيات.

إن أهمية أفكار فضل الرحمن انها طرحت زاوية نظر جديدة لقراءة القرآن من خلال توظيف المنهج الهرمنيوطيقي. واذا كان فضل الرحمن قد حاول توظيف أو استخدام المنهجية الغربية من خلال هذه القراءة الجديدة، فإنه في الوقت نفسه تجاوز "حرفية" هذه المنهجية الى حد بعيد. فإذا كان هانز غادامير يشير الى استحالة تحقيق فهم موضوعي لأي نص، لأن فهم النص يتأثر حسب غادامير ليس بالظروف التاريخية المحيطة بالنص وحده وانما بمجمل المؤثرات التي تحيط بالإنسان بصورة عامة، فإن فضل الرحمن يرى ان غادامير ينتقص من موضوعية النص نفسه، باعتقاده المفرط بوجوب توفر ظروف موضوعية تعمل في مرحلة "الفهم المسبق المتحيز".

إن محاولة فضل الرحمن لا تطرح صياغة كلامية أو فلسفية. إنها بالأحرى دعوة لقراءة قرآنية جديدة من أجل استجلاء الابعاد العظيمة لهذا الكتاب العظيم. ان هذه الابعاد ضاعت من خلال إعادة تأكيد مسارات القراءات التقليدية للآيات من دون القدرة على فهم النص القرآني كوحدة واحدة.

ان فضل الرحمن لايمس قيد أنملة موضوعة (الأصل الالهي للقرآن). بل الحقيقة انه يؤكد مرارا موضوعة الأصل الإلهي للقرآن، متبنيا صراحة وجهة نظر المعتزلة ومنتقدا في الوقت نفسه رأي المدرسة الحنبلية التي تركت ظلالها على المراحل اللاحقة. وهنا يمكن الإشارة سريعا الى أن محاولات البعض نفي الأصل الإلهي للوحي يعد أمرا متعارضا كليا مع فلسفة القراءة الهرمنيوطيقية. ذلك ان القراءة الهرمنيوطيقية ليس من صلاحيتها التشكيك في "المؤلف" أو صاحب "النص"، وإن كان من حقها قراءة الظروف المحيطة بالنص نفسه. ان أية محاولة تنال من "قدسية النص" تهدم ليس مرجعية الباحث النظرية فحسب بل وتخرجه عن الحيادية.

ان جهود فضل الرحمن يمكن وضعها بحق الى جانب جهود كبار العلماء أمثال السيد محمد باقر الصدر حول التفسير الموضوعي، ومحمد حسين الطباطبائي في تفسيره (الميزان)، وكذلك الشيخ محمد الغزالي في جهده التفسيري. إن هذه الجهود الكبيرة والمميزة تقدم أرضية صالحة لفهم متجدد ومعمق لكتاب الله الخالد.

تاريخانية التأويل
هانـز جـورج غـادامــير

د. عبد الله بريمي*

انتقل غادامير من التجربة الفلسفية إلى التجربة الجمالية ثم التجربة اللغوية، ويتضح هذا المسار الثلاثي منذ البداية في كتابه المعنون "الحقيقة والمنهج" الصادر سنة 1960 بأجزائه الثلاثة ، إذ خصّص الجزء الأول لمسألة الحقيقة كما تبدو في التجربة الفنية، وضرورة تجاوز اغتراب الوعي الجمالي، والدلالة التأويلية لأنطولوجيا العمل الفني. وخصّص الثاني لتوسيع مسألة الحقيقة إلى فهم العلوم الإنسانية، استمرارا للمساهمات التاريخية لشليرماخر، ودرويزن وديلتاي وهوسرل، وهايدغر، وهنا يلتقي بهايدغر من أجل وضع نظرية في التأويل بوصفها حدثا في التاريخ، وافرد الجزء الثالث للإشارة إلى التحول الأنطولوجي لعلوم التأويل عن طريق اللغة. فاللغة هي الوسيط في تجربة التأويل، كما أنها الكائن الذي يمكن أن يفهم، بوصفها أفقا لأنطولوجيا تأويلية، وهي المسار الداعم لتأسيس هرمنيوطيقيا شمولية. ولأن هذه الدراسة ستتطرق لتاريخانية التأويل، فسيكون اهتمامنا منصبا على الجزأين الثاني والثالث من كتاب غادامير، «لأن ما يمدّنا به الوعي التاريخي هو التوسط بين الماضي والحاضر، بين الواقع والقوى المؤثرة للماضي التي تحددنا تاريخياً. إن التاريخ هو أكثر من كونه موضوعا للوعي التاريخي، ومن ثم فإن

* - أستاذ السميائيات والهرمنيوطيقا، جامعة مولاي إسماعيل مكناس، الكلية المتعددة التخصصات، الرشيدية- المغرب.

الأساس المرجعي لهذه التجربة هو ذلك الذي يظهر نفسه من خلال التفكير في مناهج العلوم الهرمنيوطيقية، وهو ما يمكننا أن نصفه بأنه الوعي التاريخي الفعال. وهذا النمط يمتلك قدرا أكبر من الوجود أكثر من الوعي؛ أي يكون مؤثراً تاريخياً وأكثر تحديداً، ونكون واعين بقدرته على التأثير والتحديد»[1]. كما أن كل تجربة هرمنيوطيقية في عرف غادامير هي تجربة لغوية، لأن اللغة هي النموذج الذي يتم أو يحدث فيه الوجود بحيث يتحول الوجود إلى تاريخ، والتاريخ ما هو إلاّ تاريخ اللغة، «إن الوجود ليس شيئا آخر أكثر اتساعا من اللغة وأسبق منها« بل الواقع إن الانتماء الأولي للوجود هو كذلك انتماء وأساس للغة، إن الوجود تاريخ وهو كذلك تاريخ لغة»[2]. إذ تصادفنا عبارة غادامير الشهيرة: «الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللغة»[3].

تاريخية الفهم بوصفها مبدأً هرمنيوطيقيّا

إن التأويل، حسب غادامير، حدث في التاريخ يتمّ فيه تفاعل النص والمؤول والذات والموضوع تفاعلا متبادلا. وفي كل عملية فهم، وهي المسار الطبيعي، نحو إطلاق العنان لسيرورة التأويل، لا بدّ من استحضار قوانين النص وقوانين السياق. وفي هذه السيرورة، يكون للأحكام المسبقة دور رئيس، كونها تشكل الكون الوحيد الذي يجعلنا منفتحين على العالم والنص معا. إنها الأساس والمنطلق المباشر لقدرتنا على التجربة والإدراك. ويعمل التأويل بوصفه سيرورة توسطية، تعطي للنص أبعاده الملموسة وكلّ تحققاته، على سدّ الفجوة أو الهوة التي تفصل ماضي النص عن حاضره. ويكون للمؤول الدور المحوري في عقد هذه الصلة. وربما تكون هذه الفكرة هي النقطة الأساسية التي استند

---

[1]- Hans – George Gadamer: L'art de comprendre. Écrits I: herméneutique et tradition philosophique, Paris, Aubier, 1982. ; Page: 79.

[2] – المرجع نفسه، ص:121.

[3]- Hans – George Gadamer : Vérité Et Méthode Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition intégrale Revue Et Complétée Par Pierre Fruchon; Gean Grondin et Gilbert Merlio; Edit, Seuil, Paris, 1996, Page: 500.

إليها النشاط الهرمنيوطيقي عند غادامير، وهي الفكرة التي تنبني على مفهوم التوتّر بين أفقي الماضي والحاضر والنص والمؤول، ولهذا التوتر علاقة بالتاريخ. وتعد الدائرة الهرمنيوطيقية المنطلق الأساس في عملية الفهم والتأويل، لأنها هي التي تمنح النص تأطيره السياقي، انطلاقا من حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والكلي للنص. فهي تدور حول ثلاثة أقطاب؛ المؤلف التاريخي، والمؤول الذاتي، والنص في معناه الكلي. وهي دائرة يؤطرها السياق التاريخي والثقافي، وكل سؤال فيها يؤدي إلى سؤال جديد في إطار سيرورة تأويلية تقتضي وتتطلب الحوار والتفاهم من أجل امتلاك النص تاريخيا وثقافيا.

الدائرة الهرمنيوطيقية ودور السياق في تأويل النص

إن التخلّص من التأطير السياقي السيئ للنص، ومن تحريفه، وقراءته في سياقه الأصلي، مثّل أحد الثوابت المرجعية التي قامت عليها الهرمنيوطيقيا التقليدية الألمانية. وقد تُرجمت هذه الثوابت بصورة واضحة في هرمنيوطيقيا شلايرماخر، إذ نجد عنده أن تأويل أيّ نص يقتضي الاستناد إلى السياق اللغوي الأصلي. فإذا أردنا إدراك النص في مصداقية دلالته الأصلية، فينبغي رؤيته بوصفه تجليا للحظة إبداعية وإعادة توطينه وتوظيفه داخل شمولية السياق الروحي للمؤلِّف. وقد أكّد ديلتاي هذا الإجراء الهرمنيوطيقي بواسطة تخصيصه للفهم التأويلي من جهة كونه يستند إلى ثلاث سيرورات هي: النقل، وإعادة البناء، وإعادة التجريب. إن الهرمنيوطيقيا في ظل هذا الفهم تحاول إعادة بناء النص أثناء القيام بعملية التأويل، وإعادة تجريب معناه الأصلي، عن طريق انتقال مؤول هذا النص من سياقه الثقافي الخاص إلى سياق النص المعاد بناؤه.

إن الهدف الهرمنيوطيقي عند شلايرماخر وديلتاي يقتضي تحركا سياقيا يضرب عرض الحائط كل ما يتعلّق بالمسافة الهرمنيوطيقية؛ إذ يكون بإمكان القارئ أن ينتقل بسهولة من سياق تاريخي إلى آخر. لكن أعمال هايدغر وغادامير بعده قدّمت انتقادا لهذه الفكرة. فعلى رأي هايدغر؛ «نكون كلنا مأسورين في سياقنا أو أفقنا التاريخي الخاص. وشروط فهمنا وتأويلنا تكون محددة تاريخيا تماما مثل شروط وجودنا. فهذه الشروط التاريخية تحدد تناهي فهمنا، بحيث لا يعود هناك أمامنا منفذ للتعالي عن دائرة التناهي

هذه. إن دائرة الفهم المطوّق أو المحاصر بالتاريخ هي ما يعرف بالدائرة الهرمنيوطيقية»[4]. وإذا أردنا تأويل نصّ ما وفهمه فإن ذلك لا يخرج عن نطاق هذه الدائرة لأنها هي التي ترسم الأفق التاريخي لوجودنا الخاص. كما أنها الأساس الذي يرتكز إليه كل فهم ما للنص. إنها حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والمعنى الكلي للنص. إننا نحاول أن نفهم الكل وندركه انطلاقا مما قد تبدّى لنا فهمه بالفعل من مجموع الأجزاء. وقد وظّف غادامير مفهوم الدائرة الهرمنيوطيقية، إذ انصبّ اهتمامه الكلي على الذات المؤوّلة وأشكال فهمها للنص؛ من جهة أن هذه الذات وهذا الفهم مربوطان معا ومحاصران بالسياق ومتوقفان عليه. فهو يرى أن ليس بإمكان أيّ مؤول التعالي على سياقه الخاص الذي ساقه إليه تاريخه وتراثه. وقد دافع عن هذه الفكرة في مقابل فكرة الذات المؤولة المتحررة من السياق، وهي فكرة كانت عملية ومعمولا بها في الهرمنيوطيقيا الرومانسية؛ إذ تقضي بأن الذات المؤولة تستطيع الانتقال إلى أيّ سياق مهما كان، دون أن يفرض سياقها الخاص أيّ إكراه على هذا الانتقال. وقد اصطلح غادامير على هذه الفكرة "الادعاء التاريخاني الساذج"؛ أي الادعاء الذي يقضي بأن نتوغل ونتسرّب إلى روح العصر، وننسلخ بالمقابل عن أفكارنا ومعارفنا ونفكر بأفكاره ومعارفه ونتقدم نحو الموضوعية التاريخية [5]. وقد أبان غادامير أن هذا التصور لمفهوم التأطير السياقي كما تم تجسيده في الهرمنيوطيقيا الرومانسية يستند إلى اعتقاد أساس مفاده أن العقل البشري يمكن أن يجرّد نفسه من كل الأحكام والافتراضات المسبقة، ويتحول إلى عقل مطلق وكامل الموضوعية. لكن القول بالعقل المطلق هو ما يرفضه غادامير، لأن العقل بالنسبة إليه، «لا يوجد إلاّ في حدود ملموسة وتاريخية؛ أي أنه ليس مالكا زمام أمره بل يظل متوقفا دائما على السياقات والظروف التي يشتغل فيها ويمارس فيها فعله»[6]. إن ما يثير الانتباه في الفكرة التي تبنتها الهرمنيوطيقيا الرومانسية بشأن العقل المطلق والتجرّد من كل الأحكام المسبقة، هو ما

---

[4]- T.K Seung: Semiotics and thematics in hermeneutics;; Page: 172.

[5]- Ibid; Page: 172.

[6]- Hans – George Gadamer : Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 297

تنطوي عليه هذه الفكرة من الادعاء بأن لنا الحرية المطلقة في التخلي عن تصوراتنا وأحكامنا المسبقة وتبنّي أحكام الآخر والانخراط فيها بصورة كلية.

إن الأحكام المسبقة تشكل عناصر أساسية ومتنوعة في الفهم، وهي عناصر مرهونة ومتوقفة في طبيعتها على سياقنا التاريخي لأنها معطاة ومحددة بهذا السياق. بمعنى أن الارتباط السياقي لمختلف التأويلات التي نسندها لنص ما ومن ثم فهمه، يعود أساسا إلى الارتباط السياقي لافتراضاتنا وأحكامنا المسبقة، «إن الحكم المسبق لا يعني مطلقا الحكم الخاطئ، على العكس، إنه يستلزم إمكان تقويم إيجابي أو سلبي، وللحفاظ على هذين التقويمين ينبغي العودة بالمفهوم إلى أصوله اللاتينية Praejudicium التي تعني "أحكام مشروعة". وهذا يبتعد كثيرا عما ألصقته به فلسفة الأنوار التي قامت باختزال المفهوم، وأصبح عندها يدلّ فقط على الحكم غير المتأصّل»[7]. إن حديث غادامير عن أهمية وتأثير الأحكام المسبقة ودورها في بناء النص، لا يعني أكثر من كونها وصفا لما يحدث دائما وبصورة ضرورية أثناء قيامنا بعملية الفهم. وبما أنه يتعيّن على المؤول أن يقارب كل النصوص باستناده إلى الأحكام المسبقة التي يخوّلها له السياق التاريخي، فإن من حقّه أن يلحّ في طلب الملائم من هذه الأحكام. بمعنى آخر، إن السيرورة التأويلية التي يصفها غادامير انطلاقا من تصوراته للأحكام المسبقة، تتضمن التحديد الدائم للمشروع الذي يحافظ على حركة الفهم والتأويل. فأيّ مؤوّل يريد أن يفهم يكون عرضة للوقوع في الأخطاء الناجمة عن التصورات المسبقة التي لم تخضع لاختبار وتجربة الأشياء ذاتها. وتكمن المهمة الثابتة للفهم في صياغة الخطط المضبوطة للشيء والخاصة به، وهذه الخطط من حيث هي برامج تمثّل أفكارا مسبقة لا يتوقع إثباتها إلاّ من الأشياء ذاتها. يلزم الاعتراف إذن، بأن المؤوّل لا يصل مباشرة إلى النص بالاستناد إلى تصور مسبق، بل عليه أن يخضع كلّ تصوراته المسبقة للتجريب بالتساؤل عن مشروعيتها؛ أي عن أصلها وصلاحيتها، «فالفهم الذي يتم بواسطة وعي منهجي يجب أن يعكف ليس على منع

[7]- Ibid.

التصورات المسبقة الخاصة فقط، بل على الوعي بها، لأجل مراقبتها وتأسيس الفهم الصحيح على الشيء ذاته، وهذا ما يعنيه هايدغر عندما يلحّ على تأسيس محور البحث على الأشياء ذاتها، وذلك عبر إبراز بنية الأفكار المسبقة»[8].

إن التوتر الدائم بين ألفة النص وغرابته كفيل بإظهار الأحكام المسبقة الملائمة المشروعة وغير المشروعة على حدّ سواء. والمقياس الذي يمكن أن نميز بمقتضاه بين غير المشروع من هذه الأحكام والمشروع يعود إلى الأشياء ذاتها. فالأحكام المسبقة غير المشروعة، تكون كذلك لأنها لا تملك في ذاتها قدرة تمكنها من الكشف عن طبيعة الأشياء ذاتها كما تودّ حقيقة. وعندما تصبح أحكامنا المسبقة غير مشروعة يتعيّن علينا مراجعتها مرارا لتصير في النهاية ملائمة ومنسجمة مع الأفق التاريخي. لذلك يشكّل تأويل النص سيرورة متواصلة من المراجعات والتقويمات حتى يتمكن من توليد ما أسماه غادامير "وحدة المعنى"[9].

يقول غادامير: «إن ما يتعلق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلقة بالسلطة وأخرى بالتسرع، هو في الواقع الشرط الأساس الذي انطلقت منه فلسفة الأنوار، وهو الشرط الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم للعقل من مغبة الوقوع في أي خطأ؛ (...) بمعنى أن التسرع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل، وأن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في إحجام المرء عن استخدام عقله. مما يجعل التقسيم يقوم على التناقض القاطع بين السلطة والعقل»[10].

---

[8]- Ibid; Page : 290.

[9]- Hans – George Gadamer : Vérité Et Méthode; op.cit; Page:;Page : 288.

[10]- Ibid ; page,288.

ينتقد غادامير هنا بشكل غير مباشر إمانويل كانط الذي جعل من التمرّد على السلطة (نقده للرقابة على المستوى السياسي و نقده للسلطة الدينية) المبدأ الرئيسي للعقل، لأن العقل يتخذ سلطته على الحكم و النقد من ذاته، أي من ملكته النظرية بنقد الأواصر الميتافيزيقية، ومن ملكته العملية باستعمال حر ووجيه وعمومي للسلوك العقلاني كما جاء في رسالته "ما هي الأنوار؟". غادامير يقلب المعادلة

إذا كانت فلسفة الأنوار تنظر إلى الأحكام المسبقة من منظور سلبي، إذ نجدها تؤكّد أن المعرفة العلمية والموضوعية، هي المعرفة الخالية والمتحرّرة من الأحكام المسبقة، فإن غادامير يرى أن قراراتنا لا تستطيع أن تشكل وجودنا بالقدر الذي تشكله أحكامنا المسبقة. وهذه صياغة استعملها ليعيد مفهوم الحكم المسبق المشروع والإيجابي إلى الواجهة وإلى مكانه بعد أن حرّفه الاستعمال اللغوي لعصر الأنوار. ويبدو أن مفهوم الحكم المسبق لم يكن له المعنى الذي أُلحق به أصلاً. فالأحكام المسبقة لا تكون غير مسوغة ومغلوطة بالضرورة بحيث تشوه الحقيقة حتماً. إن تاريخية وجودنا تقتضي أن تمثّل الأحكام المسبقة بالمعنى الحرفي للكلمة التوجيه الأولي والمباشر لقدرتنا كلها على التجربة. وببساطة نقول إنها انتقاءات سياقية يمكننا من خلالها أن نجرب شيئاً ما بحيث يكون لما نواجهه معنى. لقد أعاد غادامير النظر في مفهوم الحكم المسبق من خلال إعادته الاعتبار لمفهومي السلطة والتراث إذ يقول: «إن إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، هو المسار الجوهري الذي شكّل نقطة انطلاق الإشكالية الهرمنيوطيقية، الأمر الذي جعلنا نهتم أكثر ممّا مضى بالحكم المسبق خلافا لما كان عليه عند فلاسفة الأنوار l'Aufklarung الذين قللوا من قيمته. إذ اتضح أن ما كان يقدّم نفسه في إطار فكرة البناء الذاتي للعقل المطلق على أساس أنه حكم مسبق محدود ومختزل، إنما هو في الواقع شيء ينتمي إلى الحقيقة التاريخية نفسها. فإذا ما أردنا أن نكون منصفين تجاه الخاصية التاريخية الإنسانية المتناهية، فلا بدّ من إحياء وإعادة الاعتبار، بصورة أساسية، لمفهوم الحكم المسبق، ولا بدّ من الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مشروعة. فبالنسبة لهرمنيوطيقيا تاريخية فعلية، فإن السؤال المركزي والأساس من منظور نظرية المعرفة، يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: على أي

عندما يرى في السلطة ليس وسيلة للقهر أو الإذعان، مثل سلطة التراث، ولكن الاستعمال الوجيه لحقائق ماضية في سبيل إنارة مشكلات راهنة، والعكس أيضا، استعمال لتأويلات حاضرة وفعّالة، قصد إنارة المناطق الحالكة من النصوص الغابرة. عكس ما يظن البعض لم يكن غادامير تقليديا عندما تحدث عن سلطة التراث ولكن حداثيا، لأنه كان يدعو إلى تعامل عقلاني مع الماضي، أي الحيطة والحذر في استعمال تراثاته، والسيرورة به، معه وضدّ وثوقياته ومنطلقاته.

أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها؟ بل ما الذي يميزّ بين الأحكام المشروعة عن غيرها، وهي أحكام لا عدّ لها، والتي أصبح من مهمات العقل النقدي تجاوزها؟»[11].

اقترن مفهوم الحكم المسبق، منذ عصر الأنوار، بالتسرع في التوصل إلى الأحكام والثقة بالسلطة الإنسانية من دون استحقاق. لذا لا بدّ من مراجعته وإعادة تقويمه. وحينما تحاول الذات المؤولة تقويم هذا الحكم المسبق، فإنها بالمقابل تقوّم التراث والسلطة معا.

تتولد عند هذا الموضوع مشكلة واضحة؛ كيف يتأتى لهذه الذات التمييز بين الأحكام المشروعة والأحكام غير المشروعة؟ يؤكد گادامير أن من الممكن تحقيق ذلك من خلال "الانضباط المنهجي للعقل"، على أن يصاحب ذلك التقدير السليم لقيمة السلطة والتراث. ويرى أن السلطة تعد مصدر أحكام مسبقة ومصدر حقيقة، في الآن معاً، بحيث أنها تشركنا في تقويم أحكام الآخرين ورؤاهم، والاعتراف بتفوقها على أحكامنا ورؤانا، حينما يستدعي الأمر ذلك؛ فمن غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدرا للحقيقة، وهذا ما تجاهلته فلسفة الأنوار، عندما حطّت من شأن كل سلطة بصورة مطلقة (...)، فالحكم المسبق الذي رسخّته هذه الفلسفة، لا يقتصر فقط على الحطّ من شأن السلطة برمتها، بل إنه أدّى كذلك إلى تشويه مفهوم السلطة نفسه. فعلى أساس المفهوم التنويري للعقل والحرية تحول مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية والعقل؛ أي إلى الطاعة العمياء، (...) إلا أن شيئا كهذا لا يكمن بالضرورة في جوهر السلطة. بالتأكيد إن السلطة تكون في البدء من نصيب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تجد علتها في الخضوع والتخلي عن العقل، إنما في الاعتراف والمعرفة (...)، ومن هذه الناحية فهي عمل من أعمال العقل الذي يعرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته. إن السلطة في معناها الصحيح والحقيقي شيء لا علاقة له البتة بالانصياع الأعمى للأوامر. نعم، إن السلطة لا تملك علاقة مباشرة بالطاعة والخضوع، إنما بالمعرفة[12].

---

[11]- Hans – George Gadamer : Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 298.

[12]- Hans – George Gadamer : Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 300.

إن السلطة التي تطرح نفسها للمعالجة هنا هي سلطة التراث Tradition، «فحقيقة العادات الاجتماعية مثلا كانت وستبقى على نطاق واسع عبارة عن تطبيق للعرف والنقل المتوارث. هذه العادات تُؤخذ بحرية، لكنها لم تُنجز ولم تؤسّس عبر الفهم الحر، ولا تجد أسبابا لسلطتها من خلال الفكر الحر، وهذا هو بالضبط ما نقصده بالتراث»[13]؛ وعناصر هذا التراث، بما فيها العادات الاجتماعية، هي بمثابة انتقاء تأويلي، يحدد للتأويل حقوله ومصادره، ويفرض عليه قيودا سياقية تدرجه ضمن كون متناه، منتج لرقابة لها أبعادها الثقافية والتداولية، وهي رقابة تتحكم في مجموع الأنساق التأويلية الناتجة عن حركة دلالية ما. إن هذه العادات، هي انعكاس للممارسة التأويلية بأبعادها التداولية؛ وهي ممارسة تعطي للقارئ/المؤول الحق والحرية في اختيار مدلولات ثقافية وتاريخية دون غيرها؛ «لأن التراث، في الحقيقة، هو دائما من ممكنات الحرية والتاريخ نفسه»[14]. كما أن وجودنا المتناهي تاريخيا يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائما ما تتحكم بممارستنا وسلوكنا. ومن ناحية أخرى يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال فعل النقل. ولا شك في أن هذا يعدّ دليلا ظاهراتيا على وجود وعي تاريخي محدود لدى الناس جميعاً، «فالتراث من حيث الجوهر هو خزان وحِفاظ مثل أي شيء، يساهم بفعل ما أثناء التحولات التاريخية جميعها. بيد أن الحفاظ هو فعل من أفعال العقل، التي تتميز بالطبع بالتستر وعدم الإلحاح. وينطوي على ذلك حقيقة أن ما هو جديد، أي المخطط له، يظهر وكأنه الفعل والتصرف الوحيدان للعقل، لكن هذا مجرد مظهر. فحتى عندما تتحول الحياة تحولا عاصفا كما في الأوقات الثورية، فان هذا التحول المزعوم للأشياء كلها يظل محتفظا بالكثير مما هو قديم، أكثر مما يعرف المرء، ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعالية جديدة. على أية حال، إن الحفاظ هو سلوك مستمد من الحرية، لا يقل حرية عن الانقلاب أو التجديد»[15].

---

[13]- Ibid; Page: 302.

[14]- Ibid; Page 302.

[15]- Ibid; Page: 303.

إن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر، يعيش الحاضر، وليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إليه عبر التاريخ، ولا يستطيع الإنسان أن يتجاوز أُفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية، ولا يستطيع أن يتحول للماضي ويشاركه ليفهمه فهما موضوعياً، لأن التراث والعادات التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه، وهي التي تشكل وعينا الراهن، إن الإنسان يعيش في إطار التاريخ. ولتاريخية التأويل علاقة حميمية مع الزمن ومع الجوهر الزمني للإنسان. فالزمنية معطى هرمنيوطيقي غير قابل للاختزال، والمعنى لا يقدَّم هكذا دفعة واحدة، وبصورة فورية، لأن زمنية الفهم تتدخل بشكل مباشر في إعادة بناء المعنى، انطلاقا من استحضار المسافة الزمنية بوصفها عنصرا مغذيا وبانيا للسيرورة التأويلية والتواصل المستمر مع التراث، «فلم يكن هدف تصرفنا الحقيقي إزاء الماضي الذي نمارسه على الدوام هو الإحجام عن الموروث والتحرر منه، بل إننا نظل متواصلين بلا انقطاع مع الموروث، وهذا التواصل لا يجبرنا على التفكير فيما يقوله الموروث بوصفه شيئا آخر غريبا، إنما هو دائما شيء ينتمي إلينا، إنه مثال وردع في الآن نفسه، وتعرّف على الذات لا نستطيع ملاحظته في أحكامنا التاريخية اللاحقة بصفته تعرفا، إنما بصفته نزوة آنية للموروث، خالية من أي تحيز»[16].

إذن، فلا يبدأ فهمنا للتاريخ من فراغ، بل يبدأ من الأُفق الراهن، الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية، لأن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معينة، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه. هذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة، وهو محكوم بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة. وبذلك يكون كل فهم وكل تأويل تاريخياً، ولا يوجد فهم وتأويل مطلق، لعدم إمكان الانفكاك عن الأحكام المسبقة المتغيرة جبرياً بتغير السياقات، لأن السياقات التاريخية متغيرة بصورة قطعية. إن معاجلة النصوص التراثية تتطلب وعياً بالمسافة الزمنية التي تفصلها عن اللحظة التي تنتمي إليها، وهذا الوعي بالمسافة يشترط الانتساب إلى التراث

[16]- Hans – George Gadamer : Vérité Et Méthode; op.cit.; Page: 303.

ليحصل الفهم. فالمسافة الزمنية التي تفصل المؤوِّل عمّا يريد تأويله تظلّ قائمة، بوصفها مدخلا أساسيا للوعي الاغترابي.

ليست المسافة الزمنية هوة ينبغي تخطيها وتجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في واقع الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل والمكان الذي يتخذ الحاضر أصلا له، «فاتخاذ المسافة ليس مجرد إجراء خارجي يقوم به المؤول، كما أنها ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمن ومكان محددين؛ أي بين لغة تاريخية وعارضة، وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد، وقابل للاستعادة الهرمنيوطيقية ضمن شروط مغايرة. وهكذا، فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، كما أن معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة»[17].

إن المسافة تعدّ شرطا أساسيا في إنتاج وتداول فهم وتأويل موضوعيين للنص، إذ تساهم في تأطيره سياقيا، ولهذا التأطير صلة وثيقة بالبعد التاريخي. إنها إذن، تجسد مهمة من مهام التأويل الفعلية المتمثلة في البحث عن الظرف والشروط التاريخية البانية للفعل التأويلي. إذ أن «من بين الأمور والغايات التي تستهدفها الهرمنيوطيقيا هي مقاومة البعد الثقافي، ويمكن لهذه المقاومة أن تدرك ذاتها عبر تصورات زمنية خالصة، أي كمقاومة للابتعاد أو الإقصاء الممتد عبر القرون أو عبر تصورات هرمنيوطيقية حقيقية؛ أي كمقاومة للابتعاد عن المعنى ذاته، بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم عليه النص. بهذا المعنى يقرّب التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذات المؤولة، أو يساوي بينه وبينها، أو يجعله معاصرا ومماثلا لها. وهذا يعني، حقيقة، أن التأويل يحول ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ومتملك لديها»[18]. وفي إطار الحكمة الهرمنيوطيقية القائلة

---

[17]- Pierre Gisel:«Le conflit des interprétations»Esprit n°9;Novembre;1970;Page:779.

[18]- Paul Ricoeur: Du Texte à L'action, Essais d'herméneutique ; II. Collection Esprit Seuil ; 1986.; Page:153.

بتناهي فهمنا التاريخي، يقترح غادامير مبدأً يعدّ رقما أساسيا في المعادلة الهرمنيوطيقية، إنه مبدأ الوعي بتاريخ الفعالية أو تاريخ التأثير L'histoire de l'efficience الذي يحاول إدماج النص في السياق التاريخي المحدد له.

لا يهدف غادامير في ممارسته الهرمنيوطيقية إلى تخطي عامل المسافة، بل يضعها في قلب العملية التأويلية والمدخل الأساس للحديث عن اندماج الآفاق، في إطار سيرورة يحكمها مفهوم "الوعي بتاريخ الفعالية"، أو الوعي المندمج في السيرورة التاريخية؛ «إن الوعي الخاص بتاريخ الفعالية هو امتلاك للوعي بالموقف التأويلي»[19]؛ هذا الامتلاك التأويلي يمكّن الذات المؤولة من إدراك العالم، وكذا فهم وإدراك نفسها. ففهم وتأويل النّصوص ليسا فقط مسألة علم، ولكنهما أيضا حصيلة أو خلاصة تجربة عامة اكتسبها الإنسان في العالم. ففعل الكائن تاريخي، لأنه يتوازى مع راهنية الذّات، وليست إلا الذّات التي يمكن أن تسحب من اللّغة تاريخيتها، فكل لغة تقع خارج الفهم، أو لا تجد إمكانية لاستعادة معانيها المكتوبة، فهي لغة تظل خارج تاريخ الفعل. وعليه فإن كل فهم وتأويل هو إلحاق الذّات بوجودها الحقيقي البعيد عن كل نفعية ومباشرة، ثم إن «عالم النّص هو الذي يحثّ القارئ السامع ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النّص وتطوير ذاته بالتخيل، لتكون جديرة بإسكان هذا العالم وإظهار إمكاناته الخاصة»[20]. ولأن النّص موضوع للتغاير، فلا يستطيع التعبير عن العالم المنتهي إلى اللّغة إلاّ عبر إيجاد أفق للتلقي بوصفه اعترافا للذات المؤولة بتمثلاتها، ليكون من مهام الهرمنيوطيقيا «الكشف عن المضمرات الأنطولوجية للاستعمالات الداخلية الموضوعة تحت عنوان تأويل الذّات»[21]. فكل تأويل للعالم والنص هو تأويل للذات لأنه كشف للحقول الدلالية والمنابع المغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي، وكل فهم هو فهم تاريخي، فقط لأن للذات تاريخا.

---

[19]- Ibid; Page:323.

[20]- Paul Ricœur :lectures III, Aux frontières de la philosophie. Seuil; Paris;1994; P:300.

[21]- Paul Ricœur: Soi – même comme un autre ; Seuil; Paris;1990, Page: P 345.

إن المسافة لا تلغي الانتماء إلى التاريخ، ذلك أنه ليس لدينا إمكانية لمعرفة شاملة وكلية لوجودنا الاجتماعي، فنحن في كل الحالات إزاء أحد اختيارين: إما التناهي، وإما القول بالمعرفة المطلقة، ومفهوم التاريخ الفاعل أو تاريخ الفعل، كما هو عند غادامير لا يمارس تأثيره بشكل سليم إلا داخل اختيار التناهي، وهذا يعني أن المسافة نسبية، كما أنها لا تقوم إلا داخل رابطة الانتماء. من ثمّة يصبح التأويل سيرورة لتجاوز اغتراب الذات المؤوّلة وإعادة توطينها في عالم النص (التراث والتقاليد)، بعيدا عن الإكراه الذي يضاعف هذا الاغتراب؛ «إذ على الرغم من التعارض الكبير بين الانتماء واتخاذ مسافة، فإن وعي التاريخ الفاعل يشتمل في ذاته على عنصر المسافة،كما أن تاريخ الوقائع هو بالضبط ما يحدث تحت شرط المسافة التاريخية، إنه الاقتراب من البعيد، أو بمعنى آخر إنه الفعالية أو التأثير في المسافة. ولهذا السبب نجد مفارقة الآخرية، أي التوتر بين القرب والبعد، والتي هي أساسية للوعي التاريخي»[22]. يتأسس التأويل إذن، انطلاقا من التوتر الكائن بين البعد والقرب، أي بين الألفة والغرابة، لكن التوتر الذي يهدف إليه گادامير لا علاقة له بالتوتر السيكولوجي، كما كان يشغل آلياته شلايرماخر، فهو بالأحرى دلالة وبنية التاريخية التأويلية، لأن التأويل يلتمس وضعية الوسيط بين الألفة والغرابة؛ فالمؤول يتنازعه انتماؤه إلى تقليد أو سياق معين والمسافة الكائنة بينه وبين المواضيع بوصفها حقلا لأبحاثه واستقصاءاته. «إن ما يحققه وعينا التاريخي دائما هو عدد من الأصوات التي يتردد فيها صدى الماضي الموجود فقط في تعدد هذه الأصوات: وهذا ما يشكّل جوهر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر بجزء منه. إن البحث التاريخي الحديث نفسه ليس بحثا فحسب، بل هو يلعب دور الوسيط في نقل الموروث، فنحن لا ننظر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة، إنما نصنع نحن أيضا تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته، شريطة أن يرتفع منها كل مرة صوت جديد يتردد فيه صدى الماضي»[23]. فالفعل التأويلي، هو حوار متجدد بين الماضي والحاضر، وهو حوار يقوم على آلية الفهم

[22]-Paul Ricœur: Du Texte à L'action, op.cit; Page: 99.

[23]- Hans – George Gadamer : Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 305/306.

العميق للنص. بهذا الفهم تصبح المهمة الحقيقية للهرمنيوطيقيا، حسب غادامير، هي تجاوز اغتراب الوعي الإنساني، سواء كان موضوع هذا الوعي هو الفن أو الدين أو التاريخ، أو أيّة ظاهرة إنسانية تحتاج إلى الفهم والتأويل لتصبح مألوفة في عالمنا. كما أن تجاوز هذا الاغتراب انطلاقا من الفعل التأويلي، يعني أن يصير صوت الماضي مألوفا بالنسبة لنا خاصة حينما ندرك الدور الذي أنيط به تاريخيا. ومن ثم يندمج في عالمنا لتحقيق نوع من الانتماء، بوصفه عنصرا شاهدا على تاريخنا وتقاليدنا وأعمالنا الفنية. وبذلك يكون تجاوز اغتراب الوعي الجمالي هو نوع من تجاوز اغتراب الوعي التاريخي. بالإضافة إلى هذا، «هناك مؤشر آخر دال على جدل الانتماء (المشاركة) والمسافة يقدّمه مفهوم اندماج الآفاق. وعلى وفق رؤية غادامير، إذا كان شرط تناهى المعرفة التاريخية، في الواقع، يقصي كل تحليق، كل تركيب نهائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التناهي يمكن أن يكون شيئا آخر غير كونه منغلقا في وجهة نظر ما. فحيثما يكون سياق ما، يكون هناك أيضا أفق قابل للتقلص أو التوسع»[24].

اللغة وسيط للتجربة الهرمنيوطيقية

إن السيرورة الهرمنيوطيقية عند غادامير هي في نهاية المطاف سيرورة تتأسس على ما هو لغوي، لذا نجد أن الإشكالية الخاصة بالفهم عادة ما تصنّف ضمن مجال القواعد والبلاغة، والسبب في ذلك يعود إلى كون اللغة هي الحقل الذي ينظّم العلاقة بين المؤولين وموضوعات تأويلهم، «وليس من قبيل العبث أن إشكالية الفهم الفعلية ومحاولة إتقانه فنيا – وهذا هو موضوع الهرمنيوطيقيا – تنتمي تقليدياً إلى حقلي النحو والبلاغة. فاللغة هي الوسط الذي يتم فيه تفاهم الشركاء والتوافق بينهم على الشيء»[25].

وعلى هذا النحو تصبح السيرورة اللغوية في أبعادها السياقية الامتياز الأساس الذي يستطيع فكّ سنن كل تفاهم ذي طبيعة صعبة أو مشوشة، خاصة عندما يتعلق الأمر بوجود

---

[24]- Paul Ricœur: Du Texte à L'action, op.cit; Page: 99.

[25]- Ibid; Page: 406.

لغتين متباينتين. فهذه السيرورة، هي التي تسهّل عملية التبادل والتواصل بين هاتين اللغتين، ويكون ذلك بفعلي الترجمة والنقل، شريطة احترام المعنى في النصوص الأصلية، فالمترجم ليس حرا في ترجمتها وفق هواه الخاص، «إن مهمته تتمثل في نقل المعنى المراد فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه الشخص المحاوَر. طبعا، هذا لا يعني أنه يُسمح للمترجم أن يخون المعنى الذي ارتآه المؤلّف. بل العكس، ينبغي أن يكون هذا المعنى محفوظا، ولكن بما أنه ينبغي أن يُفهم في ظل لغة أخرى، فإنه من الضروري أن يُشكَّل ويصاغ بطريقة أخرى. لهذا، فإن كل ترجمة هي في حد ذاتها تأويل، ويمكننا حتى أن نقول إن الترجمة هي دائما تتمة للتأويل الذي وضعه المترجم للعبارة المقترحة عليه. إن مثال الترجمة يجعلنا نعي جيدا أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي نتفاهم بفضله، بما أننا ينبغي أن نتفنن في اختراعه، الأمر الذي لا ننتظره إلا من وساطة صريحة»[26]. إن الشرط الضروري لعلاقة المؤول بالنص إنما هو مشاركته في معناه. من هذه الزاوية «يصبح الحديث عن (حوار هرمنيوطيقي) حوارا مبررا لكن ينتج عن ذلك، وكما هو الشأن في المحادثة الحقيقية، أن تلجأ المحادثة التأويلية إلى اختلاق لغة مشتركة، وأن فعل الاختلاق هذا ليس بلورة لأداة خاضعة لهذا الاتفاق مثله مثل المحادثة، ولكنها تتصادف بالضبط مع عملية الفهم والتفاهم»[27]. إن الترجمة – بما هي تأويل – ليست مجرد عملية لغوية، بل إنها تستدعي الفكر والوجود، فلكي نستطيع التعبير عمّا يقصده نص ما في محتوياته الموضوعية، لا بد من ترجمته إلى لغتنا، وبعبارة أخرى علينا أن نربطه بمجموع التصورات الممكنة التي نتحرك داخلها عندما نتكلم، والتي نكون على استعداد لوضعها موضع نقاش. فأن نترجم نصا ما إلى لغة أخرى يعني أن نتفاوض بأمر آفاق إنتاجه وصياغته الأصلية، وهو ما يجعل من الترجمة فاعلية هرمنيوطيقية. والترجمة المتوازنة لا تتوقف فحسب على الكفاية اللغوية، بل تستدعي فهما وتفاهما وتفاوضا حول المعنى؛ معنى الدوال والمدلولات، والسياقات التي تصدر عنها الدلالات المختلفة للنص المترجم.

---

[26]- Ibid ;Page: 406.

[27]- Hans – George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 410.

إن الإنسان هو المسؤول عن إنتاج هذه اللغة، ومن ثم فما هو إلاّ حلقة واحدة ضمن سلسلة أشمل هي الإنسانية، من هذه الزاوية يصبح التأويل في أبعاده اللغوية تعبيرا حقيقيا عن الإنسانية في امتداداتها التاريخية والوجودية، «في مثل هذه الأوضاع، تصبح اللغة سيرورة توسطية فعلية لكينونة الإنسان والمعبرة عن وجوده، لأنها هي القادرة على ملء المجالات التي يتحرك ضمنها، مجال العلاقات الإنسانية ومجال التوافق والتفاهم الذي ينمو باستمرار، وهو مجال ضروري للحياة الإنسانية مثلما هو حال الهواء الذي نستنشقه. إن الإنسان هو فعلا، كما قال أرسطو الكائن الذي يمتلك اللغة. ولهذا يجب أن نمتلك القدرة لنخاطب أنفسنا بكل ما هو إنساني»[28]. إن اللغة بالنسبة لغادامير هي ذاك البعد الخفي للوجه الإنساني، وهو بعد يجسّد دور الحقيقة والفعل، الذي«يطابق البنية الجوهرية للاجتماع الإنساني Socialité humaine »[29]؛ هذا البعد الخفي هو ما ينبغي العثور عليه الآن؛ إن الأمر يتعلق باللغة في أبعادها الحقيقية والشمولية، «اللغة التي من خلالها نكبر ونتكلم ونتفاهم ونتفق، ويؤثّر بعضنا في الآخر في العالم الذي نحيا فيه»[30]. وعلى هذا تكون الهرمنيوطيقيا مصدر الاكتشاف نفسه، ومصدر اكتشاف اللغة بوصفها رهانا أو ضمانة لعلاقة لا مفرّ منها لكينونتنا الكلية في العالم، «كما أن التأويل اللغوي للعالم يتحكم في مجمل تفكيرنا ومعرفتنا، والتسلل إلى خبايا هذا التأويل معناه أننا نكبر داخل هذا العالم. إن اللغة، بهذا المعنى، هي الأثر الخاص لمنتهانا. إنها تتجاوزنا باستمرار»[31].

إنها الوسط الذي يتضمن تأويلا للعالم، وترسّخ وتحرّك فينا – انطلاقا من أصلها والتراث والأحكام المسبقة الخاطئة التي يكونها المجتمع عن شيء ما وشروط الحياة التاريخية – عناصر تشتغل بمثابة أحكام مسبقة، لكنها بالمقابل تستدعي كل طرف وكل

---

[28]- Hans – George Gadamer: L'Art de comprendre op.cit: Page:67.

[29]- Hans – George Gadamer: La Philosophie herméneutique Paris Beaucheme 1996; Page: 93.

[30]- Ibid; Page: 8.

[31]- Hans – George Gadamer: L'Art de comprendre op.cit: Page: 62.

واحد منّا للحوار؛ «وهي في ذلك لا تتضمن معيارا محددا أو نقط انطلاق محددة تسمح لنا بأن نتحرر من أحكامنا المسبقة، أو تحويل العالم لتحقيق ما ينبغي أن يكونه، لكن في اللغة يحدث دائما الحوار ويتجسّد»[32]، وهذا يكون طبعا في الاتجاه الذي تسند فيه للحوار مهمة رسم وتشييد سيرورة الفهم والتفاهم، «هكذا تتضمن كل محادثة حقيقية أصيلة أن نتفاعل مع ما يقوله الآخر، أن نقبل آراءه، وأن نحلّ مكانه في الاتجاه الذي يسمح بأن يفهم ما يقوله، لا أن نسعى إلى فهم شخصيته في أبعادها الذاتية. ما ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه لكي نتمكن معا من الاتفاق على الشيء ذاته»[33].

إن اللغة، هي ذلك الوسط الذي يضعنا في علاقة؛ أي الوسط الذي يتحقق فيه التفاهم بين الشركاء والاتفاق على الشيء نفسه، وهي من هذه الزاوية شرط رئيس للحوار التأويلي، تشيد وسطا مشتركا، تنقل وتروّج التراث وتدمج الآفاق وتقحم المتحاورين (النص والمؤول) في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب، وتجبرهم على إيجاد لغة مرجعية متفق عليها، كما أنها تدخلهم في سيروة الفهم، (أو تحثهم على إيجاد طرق متنوعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم)، وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل. والتأويل أيضا، مثله مثل المحادثة، حلقة من حلقات سلسلة الجدل القائم بين السؤال والجواب، بين الظاهر والمستتر، إذ يتحول إلى علاقة أصيلة بالحياة وخاصية تاريخية هي قيد التحقق الفعلي بطريقة ظاهراتية؛ أي أنها تتحقق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن معانيها ودلالاتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص.

شمولية المشكلة الهرمنيوطيقية

يرجع الفضل لغادامير في إظهار كونية وشمولية الفكر الهرمنيوطيقي، وهي كونية لا تتحدد فقط في تأويل النصوص الفلسفية والأدبية والدينية والقانونية، بل تتجاوز ذلك لتبحث وتغوص في أعماق التجربة الإنسانية في كليتها. فالدائرة الهرمنيوطيقية تتوسع

---

[32]- Hans – George Gadamer: La Philosophie herméneutique; op.cit: Page: 29.

[33]- Hans – George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit: Page: 407.

وتمتدّ لتعيّن القراءة الجادة والنقدية للفكر الإنساني. فالتأويل هو المفتاح الأساس لفك سنن النص الأدبي والديني والفلسفي....وإظهار الجوهر الحقيقي للذات الإنسانية بعيدا عن كل نفعية ومباشرة، بل إن ذلك يكون بتوسط اللغة. إن الأمر يتعلق بانتقال من طبيعة ابستمولوجية، وهو انتقال يهدف إلى خرق كل متّصل في التراث، وتجاوز كل إطار نصّي يساهم في تجميد التقاليد وتصليبها. واللغة – كما سلف – هي الوسط الضروري والكافي لربط الفكر بالواقع، والانتقال من المظاهر المجردة إلى الأشكال المجسدة والمحققة. يقول غادامير: «إن الفكرة التي وجّهت كل تأملاتنا هي تأكيد أن اللغة هي الوسط الذي تندمج فيه الأنا مع العالم؛ أو بشكل أفضل إنها الوسط الذي يظهر الانتماء المتبادل والأصيل بين كليهما»[34].

إن الهرمنيوطيقيا عند غادامير لا تُدرك إلاّ بوصفها مشاركة وحوارا بين آفاق تأويلية متباينة. من خلال هذا التصور ستبدو اللغة، انطلاقا من خصائصها الذاتية، ممارسة إنسانية كونية يشكّل التاريخ، بوصفه زمنية إنسانية، أفق تحيينها. فجوهر اللغة لا يكمن في الكشف عن كون مرجعي أو ذهني معطى بصورة نهائية، فاللغة ليست مستودعا ولكنها إنتاج، والإنتاج معناه الخروج من الدائرة الضيقة للتعيين المرجعي إلى أكوان دلالية تحيل على الثقافي والرمزي، كما أن المعنى لا يوجد خارج مدار ما ترسمه اللغة.

إن كلية وشمولية الهرمنيوطيقيا تتضمن أن كل تجربة وكل معرفة ينبغي أن تفهم وتدرك بوصفها حصيلة تجربة ومعرفة لغوية. لذلك فإن أيّة تجربة نجرّب بها العالم تتم بتوسط اللغة، ومن ثمّ فهي أولا وقبل كل شيء حدث لغوي أو خطاب أو حوار دائر بين سؤال وجواب. ومعنى هذا أن ثمة تشابها كائنا بين التجربة بوجه عام وبين التجربة اللغوية. هكذا نجد أن المبدأ الذي يلخّص التأويل عند غادامير هو «أن الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللغة»[35]. فالانتماء الأصلي إلى الوجود والعالم، لا ينفصل بالمرّة عن الانتماء

[34]- Hans – George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 500.

[35]- Ibid ; Page: 500.

الأصلي إلى اللغة كذلك. إن الوجود تاريخ، وهو كذلك تاريخ لغة. لذا «فأهمية وشمولية الهرمنيوطيقيا نابعة من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات (...)، وتأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم، وضمان (...) حقيقة تأويلية، والتي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة والحقيقة الميتافيزيقية »[36].

فالتأويل يستمد فاعليته من تحليله للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، وعبر هذا التأويل يتمكن المؤول من فهم وإدراك العالم، وإدراك ذاته كذلك من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى مأوى أو سَكَنٍ، تستطيع الذّات المؤولة أن تثبّته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه. هذا السكن أو المأوى هو اللّغة، ولكي تحمل اللغة الوجود ذا الدلالة يجب أن تكون خطابا، «فمهمة الهرمنيوطيقيا هي إثبات أنّ الوجود لا يصل إلى اللغة والمعنى والتفكير إلاّ بالصدور عن تأويل متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة والرموز، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتا إنسانية (...) إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يقيم ويسكن "خارجا" في المؤلّفات، المؤسسات وآثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر»[37]. وهذا يعني أن المعنى – كما أشرنا في مقدمة هذا البحث – لا يمكن أن يوجد إلاّ من خلال استثماره في أحداث ووقائع مادية قابلة للإدراك والتجلي. والتأويل، من هذه الزاوية، يمتلك شحنة وأبعادا فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكائن لحظة تعبيره عن الوجود، وهذا بتأويل هذا التعبير، وكذا تأويل العلامات التي ينتجها. وعليه فإنّ مهمّة التفكير تتغيّر إلى هدف آخر من رصد المواضيع من أجل المعرفة إلى رصد الكينونة من أجل الفهم، أي التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل. والتأويل، من خلال هذه الاستراتيجية، يستدرج الوجود إلى اللّغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته وعلاماته وإحالاته داخل عالم اللّغة؛ أي عالم النّص بتعبير بول ريكور.

---

[36]- Jean Grisch,"L'Herméneutique et la philosophie in: Encyclopédie philosophique universelle Tome IV; le discours philosophique, Ed: P.U.F, Paris, 1998, Page:1843.

[37]- Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations; essais d herméneutique, Seuil, 1969, Paris; Page:26.

فاللّغة تقوم بترميز العالم والواقع وحمله عبر النّص إلى الفهم، وعلى الرغم من هذا الفرق، فإنه «إذا كانت اللّغة ليست لذاتها وإنما لعالم تفتحه وتكتشفه، فتأويل اللّغة ليس متميزا أو مختلفا عن تأويل العالم»[38].

إننا في هرمنيوطيقيا غادامير نكون أمام تجربة تأويلية للعالم والذات، وهي في العمق تجربة أصيلة تجبر الأفق المحدود على التراجع، وتطلق العنان أمام المؤول ليجوب نحو آفاق تأويلية لا متناهية، لكن لهذا اللاتناهي غائية محددة، لها صلة بالتاريخي والثقافي. إن الهرمنيوطيقيا بهذه الصيغة هي علم «أشكال وشروط وحدود التفاهم بين الناس»[39]، إنها أرادت لنفسها أن تكون فلسفة بعيدة عن التفكير الأحادي والدّغمائي والمحدود، فلسفة ذات منزع شمولي؛ والشمولية هنا بعيدة عن الإطلاق؛ إنها لا تلغي تدخل التاريخ في تفسير وتبرير الأحداث والوقائع، إنها الحقل الكلي لمعرفتنا الإنسانية، أو بمعنى آخر إنها الشكل الحيوي للمعرفة الإنسانية. من هذه الزاوية تقيم الهرمنيوطيقيا علاقة وطيدة مع الفلسفة، «ويمكن أن نؤكد بأن المهمة العامة للتفكير الفلسفي اليوم هي مقاومة اغترابه وإدماجها في بوتقة مجهود فكري أصيل»[40]. إن التأويل هو فن التوسّط والتبادل والنقل. فهو سيرورة لتحرير المعنى من أبعاده التقريرية الجامدة، إنه فوق كل ذلك أكثر من ترجمة ما، وإدراكه بهذا الشكل يذكّرنا بأن الإنسان هو كائن لغوي، واللغة هي الوسط الحقيقي والفعلي لكينونته.

إذا كان التأويل عند غادامير مرتبطا بفكرة التوسط الإلزامي، (الفن والتاريخ واللغة وسائط للتجربة الهرمنيوطيقية)، وهو تأويل من خلاله تبحث المعرفة عن العام والقانون والقاعدة لتجد وتحقق اكتمالها، وبفضل التأويل ينتج الإنسان وساطة بينه وبين العالم[41]، وإذا كان هذا التوسط يشتغل بوصفه قاعدة عامة يتم بواسطتها إنتاج الدلالة وتداولها، فإننا

---

[38]- Paul Ricoeur:Lecture III aux frontières de la philosophie; Page: 304.

[39]- Hans – George Gadamer: La Philosophie herméneutique; op.cit: Page:12.

[40]- Ibid: Page:11.

[41]- Hans – George Gadamer: L'Art de comprendre op.cit: Page: 205.

نستطيع النظر إليه بوصفه سننا يكثف داخله كل الأشكال والممارسات العامة للسلوك الإنساني؛ سواء كان هذا السلوك لغويا أو اجتماعيا أو سياسيا أو فنيا أو دينيا، وهي أشكال يتم تحيينها وتجسيدها في ممارسات خاصة ومحددة ومؤطَّرة في الزمان والمكان.

إن إشكال التأويل واللغة في النهاية هو إشكال "اللعب". إذ التأويل مرتبط بمدى الإخلاص في "اللعب باللغة"؛ لكنه لعب جادّ له أهدافه وغاياته الدلالية والجمالية التي تفضي إلى انسجام تامّ للواقعة، وليس لعبا حرّا يقود إلى تفجير طاقات النص وتحويلها إلى ركام من الدلالات المتنافرة. وغادامير يوضح في خاتمة كتابه القصد من ذِكره "لِلَّعب" كسيرورة فينومينولوجية استهلّ بها فصول كتابه (الحقيقة والمنهج) ثم عاد إلى ذكره في بناء خلاصاته عن الهرمنيوطيقيا؛ «إن الأمر هنا لا يتعلق بلعب باللغة أو بمحتويات تجربة العالم أو التراث الذي يخاطبنا، وإنما عن لعب اللغة ذاتها التي تخاطبنا، التي تقترح وتستخلص، التي تسأل وتنجز وتحقق ذاتها في الجواب»[42].

إن هذه الطريقة التي يتمّ بها الحوار ليست شيئا آخر سوى مفهوم اللعب؛ «يمكن وصف الطريقة التي يتم بها الحوار- كما بينت في كتاب الحقيقة والمنهج، الجزء الثالث - عبر مفهوم اللعب. يجب أن نتحرر هنا من تلك العادة في التفكير التي تقضي بأن ننظر إلى ماهية اللعب انطلاقا من وعي اللاعب. إن هذا التصور للإنسان الذي يلعب، وهو تصور أصبح متداولا بفضل شيلر، لا يلتقط البنية الحقيقية للعب إلاّ عبر تجليه في ذات معينة. إلاّ أن اللعب، في حقيقة الأمر، سيرورة حركة تمتلك اللاعبين أو من يلعب »[43].

إن لعب اللعب هو تأويل التأويل، ولعب اللعب هو ما يدعوه غادامير تحول البنية، وفي فعالية اللعب هذه يظهر المعنى الجمالي ويظهر الفهم على نحو أساسي وجوهري. إن اللعب هو حركة التأويل. ومكان اللعب هو أيضا هو مكان اللغة. فاللغة أفق لأنطولوجيا

[42]- Hans – George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 515.

[43]- Hans – George Gadamer: L'Art de comprendre op.cit: Page:64.

هرمنيوطيقية. واللغة هي موضع اللعب[44]. إن التأويل يكمن أساسا في اللغة. وعبر هذه الأخيرة تتفجر استعارة اللعب، إذ الوجود كله كامن في سير اللعب ذاته وفي أبعاده وآفاقه وانتظاراته. ومن هنا، فمفهوم "اللعب" ليس غير اللغة وما يجرى فيها أثناء الفهم والقراءة والتأويل.

هاهنا يصبح اللعب اللغوي شكلا من أشكال الحياة، والفهم الحقيقي تنحصر مهمته في الوعي بقواعد اللعب اللغوي، وهو ما يعني أن اللغة تتأصل وتتجذّر في الحياة بوصفها عنصرا تاريخيا. بناء على ما سبق، فإن الحديث عن شمولية هرمنيوطيقية لها علاقة بالتاريخي والثقافي، عند غادامير، لا يمكن أن يتأتى إلاّ انطلاقا من:

1 – تدمير وَهْم النزعة الموضوعية؛ فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن ضمانة حقيقية للفهم والتأويل إلاّ بوعي السياق التاريخي للتقاليد التي تربط الذات بالموضوع. (ضرورة تجاوز اغتراب الوعيين الجمالي والتاريخي وطرح الوعي الهرمنيوطيقي بديلا لكليهما. فعبر هذا الأخير، لا يوجد تعارض مباشر بين الاتجاهين الجمالي والتاريخي، بل إن الاتجاه الجمالي هو لحظة الإدراك الهرمنيوطيقي).

2 – الأهمية المعطاة للبنيات الرمزية المسبقة للمجالات المعرفية التي تناولتها العلوم الإنسانية؛ من هنا فإن اقتحام هذه المجالات وكل المعطيات يكون عبر اللغة بوصفها وسيطا رمزيا وثقافيا.

3 – تجاوز الوعي الهرمنيوطيقي لكل وعي منهجي.

4 – قدرة الهرمنيوطيقيا على نقل كل المشاريع والمكتسبات العلمية إلى اللغة؛ ومن هنا فإنها تقيم علاقة ملموسة بين المعرفة والعالم المُعاش. بمعنى آخر فإن التأويل عبر اللغة هو أداة التوسط الموضوعي بين القيم المجردة وبين تحققاتها في الفعل الإنساني.

---

[44] – هيو سلفرمان: نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2002. ، ص42.

«إن معالجتنا لتجربتي اللغة والتاريخ قادتنا إلى هرمنيوطيقيا ذات طبيعة كونية، وهي هرمنيوطيقيا ترتكز بالأساس الى العلاقة العامة بين الإنسان والعالم. وبصياغتنا لهذه الهرمنيوطيقيا الكونية، انطلاقا من مفهوم اللغة، لم نكن فقط نريد إبعاد النزعة المنهجية الخاطئة التي شوّهت طبيعة مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية، بل أيضا إبعاد الروحانية المثالية لميتافيزيقا اللاتناهي المعمول بها في أسلوب هيغل. ولم تجد التجربة الهرمنيوطيقية الحقّة تمفصلها إلاّ انطلاقا من التوتّر الموجود بين الغرابة والألفة وسوء الفهم، والفهم الذي كان يهيمن على مشروع شلايرماخر الهرمنيوطيقي (...) إن انطلاقنا من المظهر اللغوي للفهم، جعلنا نبين، على العكس، تناهي الحدث اللغوي الذي يتجسّد، من خلاله، الفهم كل مرة»[45].

[45]- Hans – George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 501/502.

عـن جوهـر الديـن
الخطـاب الثانـــي

شلايرماخر*

توطئة المترجم:

إنَّ المطلع على مسارات نظرية التأويل، لا يحتاج إلى الكثير من التأمل، لكي يعرف ما شهده هذا اللون من الفلسفة من تطور وانقلاب مهم جداً، على يد الفيلسوف واللاهوتي الألماني الكبير شلايرماخر (1768-1834)، الذي يدين له الاتجاه التأويلي، بدفعه من دائرة الدراسات اللاهوتية إلى فضاء أرحب، وهو دائرة التأويل الفلسفي، ثم الانتقال به من ماهية النص إلى ماهية الفهم، والحرص على تتبع خيوطه، والكشف عن طبائع بناه وتراكيبه.

في خطابه الثاني من كتابه ذائع الصيت "عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين"، يواصل شلايرماخر ما بدأ به في الخطاب الأول من الكتاب، حيث فسَّر القيمة الإشارية للفهم. ولكنه يركِّز في هذا الخطاب على العاطفة الدينية، والطبيعة اللاعقلانية لجوهر

---

*- المترجم: أسامة الشحماني.

عنوان الكتاب باللغة الألمانية هو:

Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hg. v. Berlin 1999, S. 21-73 .

عنوان الكتاب بالعربية هو "عن الدين، خطابات لمحتقريه من المثقفين"، الترجمة عن النسخة الأصلية للكتاب بلغته الأم (الألمانية). أسامة الشحماني/ سويسرا 2014.

الدين. فالعقل يتقاطع، من وجهة نظره، تقاطعاً تاماً مع الدين؛ لأنَّ الأرضية التي يعود إليها الأول يحكمها نظامٌ متناه، فيما يتصل الدين اتصالاً مباشراً بالمطلق اللامتناهي. وتتصاعد حدة الخطاب الرومانسي في هذا الفصل من الكتاب، في التركيز على خضوع فهم جوهر الدين للذاتية التأويلية، بكل ما يعتريها من نشاطات سيكولوجية، ومن هنا يتأثر المنطوق اللغوي بالتركيب الخطابي وما له من مكونات معروفة. وتتجلى أهم سمات تصاعد المظاهر الخطابية في شيوع ضمائر الجمع (أنتم، إنَّكم...الخ)، مما كشف عن التركيز على التفاعل الاجتماعي والقيمة التواصلية بوصفها ظاهرة أسلوبية، يطلق عليها في علم اللسانيات الحديث "المبدأ التداولي".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المظهر الخطابي ألقى بظلاله على لغة شلايرماخر، لدرجة أدّت أحياناً إلى توعّر طرق الوصول إلى الفضاءات الذهنية التي يريدها، إذ اشتملت لغته على إحالات، يبتعد بها أحياناً عن موضوعته الأصل، ولا تربطه بها إلاّ مؤشرات ذات مصادر أو صلات اجتماعية، يتعمد فيها الإسهاب في أحوال المتلقي، في محاولة منه لبناء فكرته على أرضية ملائمة للسامع بقصد اقناعه. وكان لأسلوبه المبني على الإرث الرومانسي حضور واضح على لغته، التي تطفح بالأحاسيس، وتموج بتصورات، تمتح حيثياتها ومرجعياتها من الطبيعة، حتى إنّنا لا نجانب الصواب إذا زعمنا أنَّ لهذا الفيلسوف معجماً فلسفياً بجمالية شعرية.

لقد تصدى شلايرماخر في هذا الخطاب لرسم الخيارات والاشتراطات، التي يمكن لعملية فهم جوهر الدين أن ترتبط بها، متعاملاً مع الأرضيات المختلفة لهذا الجوهر (التاريخية، الاجتماعية، النفسية، الثقافية)، فضلاً عن الغايات المتباينة التي تتم على أساسها قراءة مفهوم الدين.

أسامة الشحماني

من غير المستبعد أنَّكم على علمٍ بتردد سيمونيدس[1] عن اطفاء جذوة سؤالٍ إشكالي ملح، طالما لهج البعض بتكراره على مسامعه، السؤال هو: ما ماهيَّة الآلهة؟ وما أروم أن

أبدأ به الآن هو شيء شبيه إلى حدٍ ما بذلك التردد، إذ أضع هذا السؤال الواسع في فضاء أكثر رحابة فأجعله: ما ماهيَّة الدين؟

من الطبيعي أنه ليس في نيّتي الصمت إزاء هذا التساؤل، كما فعل سيمونيدس تاركاً الآخر فريسة للألغاز، تتناوشه مشاعر الحيرة والاضطراب، وإنما أردت التردد كيما أوفِّر عليكم ذلك الانتظار العسير، في محاولة للتركيز على النقطة الجوهرية، التي تشكّل محور البحث عن إجابة لهذا السؤال، وصرف النظر عن أية فكرة أخرى. إنَّ أوَّل ما يفترض توفره فيمن يرغب الدخول في عالم المعتقدات الأولى "البدائية"، بكل ما يكتنفه من سرية وغموض؛ لاستحضار وضعيته كمقدمة لاستكناه أسراره، هو أن يكون على استعداد تام للتخلي عن كلِّ ما يدور في فلك الدنيويات، لكي يكون مؤهلاً للخوض في لجَّة ذلك الصمت المقدَّس، وألاّ يدع لنفسه فرصة الانخراط واللهو بكل ما يمكن أن يقع خارج هاجس التفيؤ بأفنان الدين، لكي يبقي على حواسه مشدودة لتلك النقطة المركزية وذلك المكان المحوري، الذي يُحتملُ لعوالم الظاهرة الدينية أن تتجلى في محيطه.

ما حجم ما يحق لي أن أطالبكم به من طاعة وتسليم، فيما لو قمتُ باستحضار تلك الروح المؤمنة المتمنّعة الممعنة بالتواري؟ ولأنَّها لا تتمثل أمام نواظركم بمظهرٍ مألوفٍ بالنسبة لكم، فهي بحاجة لتوجيه جلَّ اهتمامكم وتركيزكم، لكي تتعرفوا عليها وتقتربوا من إدراك ما تختص به من صفات، وما يميّزها من ملامح. لا ريب أنني لا يمكن أن آمل أو أطمح الآن لجعل قلوبكم تتهاوى محبة بالدين، الذي أريد استثارة وعيكم به، ربما أن أجعلكم، على أقل تقدير، تتفقون معي على رؤية تشكيل جوهره السماوي. إلا إذا وقفتم أمام صرح الدين، بوصفه دائرة مقدسة، وبحواس يقظة متَّقدة، قادرة على استلهام صورته بوضوح وسلاسة، وبحدس يتلهف لفهم تلك الملامح من ذاتها، ولا يكون خاضعاً أو مستدرجاً لذاكرة يشوبها الانحياز والاستئثار لمواقف قبلية عفي عليها الزمن. ما أتوق إليه، هو أن أقدم لكم الدين بشكل تقريبي قابل للإدراك، لكي تتمكنوا من قبوله والتلاحم معه كتجربة حياتية لها مضانّها وحركتها وأسلوبها، ولا تتردوا عن الهتاف بأنكم قد أيقنتم أبعاده ولمستموها في حياتكم هنا وهناك. ولكني في هذه الحال أكون خدعتكم، لأن هذا

الجلاء الذي قد يتبدى أمام من يتوسَّل منابع الدين، لا حضور له بين الناس، فلم تشهد الخواص الجوهرية للدين مظهراً من مظاهر المكاشفة والبزوغ الكامل لفيوضه الروحية. وقد يبدو من الاستحالة بمكان تمييز الأطر التاريخية المتحكمة بتحديد خصوصيات وأخلاق الشعوب والمجتمعات، المختلفة في درجات تحضرها، وفي أعمالها وطبائع احترامها لنواميسها، فضلاً عن انشدادها الواضح والأكيد لزخم كبير من المرجعيات، ولاسيما بعد ازدياد وسائل التماسك، إذ أصبح نمط العلاقات بين هذه الشعوب متنوعاً ومتعدداً، لكثرة ما تمخض عنه من ارتباطات من كل نوع. وكنتيجة طبيعية لهذه الاستحالة المزعومة بات من الوارد أن تتسع مساحة المخيلة – ربما بأكثر مما ينبغي لها – للاقتراب من جوهر النظم الأخلاقية واستنطاق خبايا تلك الشعوب والجماعات، والتي لا تظهر غالباً إلاّ بمسارات وعي مجزَّأ ومختلط بما ليس من جنسه، وكذا هو الحال بالنسبة للمسائل الروحية، ولعل الأهم والأرفع مقاماً من بينها هو قضية الدين.

لا يخفى عليكم، الشكل المتناسق والمتوائم بين متون النظم الروحية، وما تتوسمه من فعل يراهن على تأسيس وجدان الإنسان على قاعدة من المحبة، لدرجة أن لا شيء من هذه النظم يتحرك بذاته، بالرغم من أننا نجتهد لكي نفكر بها مفردة، لأنها وفي كل حركة تتوافق بمجملها وتنحرف عن مساراتها، الملازمة للمحبة والنقاء ومساندة الغير. هذا الأساس المتعالي لحركية مفهوم النظم الروحية عقَّد مهمة تتبع الخط الفكري الملائم لفهمها، فلا يجد المرء في العالم المتحضر عملية قادرة على توثيق اصطلاح الروح، ولو كانت في شكل الحواس أو العقل أو الأخلاق أو الدين. لذلك لا تكونوا مستعجلين غضوبين، ولا تعدّوا خطابي احتقاراً للحاضر، إذا عدت بكم ولأجل التوضيح إلى أزمنة مبكرة، حين كان انفصال المفاهيم فيما بينها سمة جوهرية لها موقع الصدارة ولذا بدت الحدود أقرب واقعاً. إن ما أريده أولاً، ولا أكلُّ من تكراره على اختلاف الطرائق، هو أن أحذركم من خلط الدين، الذي هو عماد الأحاسيس وسنامها، بما يشابهه أحياناً، وبعبارة أدق بما تجدونه وفي كل مكان مختلطاً به. إنَّ استنادكم لأرضية ميتافزيقية وأخلاقية، سيكشف لكم أن الرؤيتين، أعني الميتافيزيقية والأخلاقية يتصلان بالدين في وحدة

الموضوع، وهو تحديداً الكون وعلاقة الإنسان به، ولكن هذا التعادل الموضوعي كان ولم يزل سبباً في ضلالات واضطرابات وأخطاء متباينة. وكنتيجة للتناظر في تأمل المعطى الموضوعي، وما يكتنفه من اضطراب في آلية بسطه، تسرَّب للدين الكثير من الميتافيزيقا والأخلاق، وثمة ما هو من جوهر الدين اختفى وتلاشى في مطاوي الميتافيزيقا والأخلاق، بشكل ما كان ينبغي له أن يقع.

هل ثمَّة ما يشدكم للإيمان بأن الدين حقُّه أن ينصهر بإحدى الرؤيتين؟ أنا أعرف أنَّ فطرتكم ستشهد لكم بغير ذلك، ولعله مما ينسجم مع آرائكم، لأنكم لا تعترفون بدينامية الدين وبكونه يتبرعم ويتحرك على أرض خصيبة وبخطى أكيدة، تشبه خطى الميتافيزيقا، ولا يمكن أن تعترضوا أو تعرضوا عمَّن لا ينتظر مبرراً لجعل تاريخ الدين ممتلئاً بعدد لا حصر له من العوالم السيئة وغير الأخلاقية. ولكن مهلاً! إذا كان ثمَّة ما ينبغي للدين أن يتميَّز به عن الرؤيتين السابقتين فمن اللازم له أن يختلف بشكل أو بآخر ـ وعلى الرغم من وحدة الموضوع، التي أقررناها آنفاً ـ في: إن جوهر ما ينهض به الدين هو معالجة سؤال الوجود وعلاقة الإنسان بروح الكون، الذي يأخذه لمسارات فهم الألوهية بأسلوب آخر، وإنَّه في اشتغالاته على هذه الموضوعة ويعكس علاقة تمجّد فطرة الإنسان، وهي علاقة مختلفة عن صلة الميتافيزيقا بالإنسان. ثمَّ إنّ للدين، وبلا أدنى شك، من ناحية أخرى أصوله ومنهجيته وأهدافه الخاصة. عن هذه الطريق وليس عن سواها يمكن الحصول على طبيعة ووجود منفرد ومستقل للدين، يتجاوز ضروب المعرفة التي تهتم به لصالح سواه، مما يكون قد تماثل معه في وحدة الموضوع.

اسمحوا لي أن أسألكم عما تخبركم به ميتافيزيقيتكم، أو فلسفتكم العقلية حيال الغيب، فيما إذا رفضتم التعاطي مع مصطلح الميتافيزيقا لأنه قديم أو تاريخي بالنسبة لكم؟ تقسّم الميتافيزيقا الكون وترتّبه بشكل أو بآخر، تبحث في مبادئ وأسباب الوجود، تحاول تفسيره لاستنتاج ضرورة مثول الحقيقة، وما يتمخض عنها كواقع الحياة وقوانينها. وتلك منعرجات لا ينبغي للدين أن يخوض غمارها، ولا يجب عليه أن يظهر ميلاً لتحديد وضع الكائنات بمواجهة الطبيعة، لئلا يتخبط في تعقيد شروحات؛ لأسباب وعلل تبدو لانهائية،

فيما تثيره من جدل وخلافات، في التماس الأسباب النهائية، والتعبير عن الحقائق الأبدية. وما الذي تفعله الأخلاق بالنسبة لكم؟ إنها صياغات حاذقة تطورت وتأصَّلت من خلال طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون، وهي أيضاً بنية من الالتزامات والواجبات، ومن بين خلاصاتها الأساسية أنَّها تأمر وتنهى، وتحظر الفعل أو التعامل مع السلطة المطلقة. وهذا المجال هو أيضاً مما لا يجرؤ الدين على أن يدلف إليه، إذ لا ينبغي له تسخير شبكة فهم روح العالم؛ لابتكار ونسج جملة من الواجبات والالتزامات، كما لا يجوز له أن يتحول إلى لائحة تحتوي على مدونة للسلوك القانوني وعلاقة الإنسان بوجوه السلطة. "يبدو لي، حتى الآن، أن ما يطلق عليه اسم الدين، هو ليس أكثر من شظايا لعلاقات تفاعلية تخضع لهذه المجالات المختلفة". وهذا بالطبع هو المصطلح الشائع، وإذا كنت قد وجَّهتكم من قبل لسبل الشك بهذا الاصطلاح، فأنا أرى الآن إنَّ الوقت مناسب لتدميره تماماً.

المنظرون للدين، الساعون لإدراك طبيعة الكون وفهم المطلق في منظومته الوجودية، هم ميتافيزيقيون إلى حدٍ ما، ولهم ما يكفي من المثل، لمعرفة أنَّ الأخلاق ليست شيئاً محتقراً، ولكنَّهم متدينون، تحتل مشيئة الله المركز الرئيسي في ممارساتهم، وهم بشكل أو بآخر أخلاقيون، يشوب تعاملهم قليل من أسلوب الميتافيزيقيا. وأنتم ما أن تستهويكم موضوعة الخير حتى تحملكم إلى الميتافيزيقيا؛ بوصفها قانوناً لطبيعة المطلق المتحرر وغير المحدد أو المقيَّد بالحاجة لما سواه، ثمَّ إنَّكم تقتطعون فكرة وجود وجوهر ذلك المطلق من البعد الميتافيزيقي لتغرسوها في آفاق الروح الأخلاقية، متوسلين بالأخلاق أن تضمن لهذا الكل اللامتناهي ألاّ يبقى مجهولاً، وأن تتمثّل في قانونه الميتافيزيقي صور السلطة التشريعية والأخلاقية. ولكني لا أشاطركم هذه الحيرة، وأقول لكم: اخلطوا مثلما تريدون، ومازجوا على النحو الذي تشاؤون، إلا أنّكم في النهاية لن تتمكنوا من الجمع بين موضوعتين، لا يمكن لهما أن يسيرا جنباً إلى جنب. إنَّكم تمارسون لعبة فارغة مع مسائل لا تنتمي أحداها للأخرى، ولا يكتسب بعضها شيئاً من بعض، وإنَّ ما استبقيتم على وجوده دوماً هو الميتافيزيقيا والأخلاق، ولم تنبروا لبناء فهم لأي شيء سواهما. هذا الخليط من الآراء حول الكينونة الكبرى أو الكون، وما يقدمه لحياة الإنسان من مرجعيات ضرورية، هو ما أطلقتم عليه اسم الدين! أمّا فاعلية النزوع للفطرة والغريزة، بالإضافة إلى تبني فكرة

الحساب والعقاب، وما لهما من تفسيرات متباينة تدخل في الهدف النهائي أو الحقيقي من وجودها؛ فهو ما أطلقتم عليه اسم التديّن! ولكن كيف تسنى لكم الوصول لهذا التصنيف، وهذه المختارات Chrestomathie[2] الموجَّهة للمبتدئين؛ لغاية الحفاظ على ما يستندون إليه من أعمال، فضلاً عما لهم من قدرات تميّزهم كأفراد؟

تحدوني رغبة في أن أثير فزعكم قليلاً من خلال طرح بعض الأسئلة السقراطية، والتعاطي مع ذخائر التراث من منظور يجعلكم تعترفون بتقصيركم عن أن تحيطوا علماً بالمشتركات المبدئية، التي يجب أن تترتب على أساسها مواضع التماثل بين الموضوعات ذات الطبيعة المتداخلة في الفهم، وكيف تتباين أسس هذه الموضوعات في الوقت ذاته؛ لتكشف عن خصوصية كلّ موضوعة عن سواها. على أنكم لا تحبذون إقدامي على استعمال هذا الوعي ونظائره هنا، كيما تتسنى لكم مواصلة نهج المرح والمزاح في التعامل مع الحياة والعالم، في موضوعة هي قطعاً من أخطر وأكبر الموضوعات. ولكن أين تكمن وحدة الفهم في هذا كله؟ وكيف لا يتجلى لكم مبدأ التقاطع بين هذه المواد المتباينة؟ هل لموضوعة الدين قوة جذب غريبة؟ عليكم أن تعترفوا بالدين بوصفه النقطة الأعلى في هرم الفلسفة، وما الميتافيزيقا والأخلاق إلا موضوعات جانبية تابعة له، دائرة في فلكه، لأن الشعور بالمعنى الجوهري للدين لابد أن يشتمل ضمناً على ظلال هذين المفهومين المتقابلين، ومن هنا فإنَّهما "الميتافيزيقا والأخلاق"، واقعان بالضرورة في محيطه وتوابعه. أما إذا كان جوهر الدين ومبدؤه المتبنى من وجهة نظركم يرتبط بالميتافيزيقيا بشكل ملزم لمدارات وجوده، ولديكم الأسباب الأخلاقية العليا التي تكفي للاقتناع بفهم الوجود الإنساني من دون اشتراط الدين، فإنكم بهذا الاعتراف تنسفون الفلسفة العملية، وتبرهنون على أنها والدين معها، ليستا إلا فصلا صغيرا من النظرية الميتافيزيقية. وإذا رغبتم بادعاء عكس ذلك؛ فهذا يعني أنكم تقرون بأن الميتافيزيقا والدين قد ابتلعتهما الأخلاق، وهي بالطبع المبنى الأكثر أمناً بالنسبة لكم، وهكذا سلَّمتم بالاعتقاد بها منذ زمن بعيد، على أنَّكم وما إن عدتم لاختبار سرائركم، فسرعان ما تجدون أنها كافية لأن تكون ملاذاً عميقاً، يكفي لاحتضان سر محبة عالمين متلازمين. أو ربما أردتم القول بأن الميتافيزيقيا

في الدين ليست لها علاقة بالأخلاق، أو أن الأخيرة لا رابط لها بالظاهرة الدينية، هلاّ أدركتم توازناً رائعاً يمكنه أن يدخل هنا ليكون حلقة بين النظرية وتطبيقاتها العملية، إن إدراك هذا التوازن وتمثله في الحاضر، يعني الدين. ولكن هذا التحليل هو بطبيعة الحال غير واقع لا في الفلسفة العملية، لأنَّها غير معنية به موضوعياً، ولا في الفلسفة النظرية، بوصفها تسعى وبحماس واضح لتحقيق تتبع النشاط الديني لمسخه وتدميره، أنّى أتيح لها ذلك، وهذا ما تبدو عليه مهمتكم أيضاً.

ولكني أعتقد، أنكم سائرون في بحث دؤوب، تدفعكم الحاجة إلى الادراك، وتمور بكم روح لائبة، بحثاً عن فلسفة عليا يمكنها أن تجمع في مبانيها هذين الاتجاهين وتوحّد بينهما، ولشدَّ ما كنتم على وشك العثور عليها، وهذا من شأنه أن يكون الأقرب إلى الدين. وهل في الدين حقاً ما يوجب فرار الفلسفة منه، كما يحلو للمعارضين أن يزعموا؟ ولكن عليكم احترام ما تتحدثون عنه، فإنكم إما أن تحصلوا على الوعي بالدين، بوصفه يرتقي على الفلسفة، كما هو الحال في الوقت الراهن، أو يجب أن تكونوا صادقين، لتحددوا كلَّ اتجاه من هذين الاتجاهين، أي الأخلاق والميتافيزيقا بما يخصهما بالفعل، وأن تعترفوا بما للدين من فضاء يسعى للولوج إليه. لا مناص من الإقرار بأنكم لا تعرفون شيئاً عن الدين. وأنا لا أريد الوقوف بوجه ما تنافحون عنه وتتعصبون إليه في الانجذاب للفلسفة، لأني وببساطة شديدة لا أحب أن أشغل مكاناً لا أستطيع التمكن منه واستلهام معطياته على أحسن حال، على أنكم في النهاية لابد أن تفهموا ماهية الدين. فقط دعونا نتعامل مع بعضنا البعض هنا بصدق ورويّة. أنتم لا تحبون الدين وتأنفون مسَّه كتجربة ولو من بعيد، وهذا مما لا نختلف في النظر إليه، ولاسيما فيما تبدَّى في الآونة الأخيرة؛ ولقد ترجمتم عدم محبتكم له بأسلوب قادكم لأن تتغنوا بخوضكم حرباً صادقة ضده، وهي نزعة لا يمكن وصفها بالفارغة من جهد استثنائي. ولكنّي لا أظن أنّكم تريدون محاربة ظل متجذرٍ في الوجدان، يشكّل وجوده ومنهجه موضع كفاح بالنسبة لنا؛ ألم تلتفتوا لأهمية طاقة الدين وخصوصيته في صهر الأضداد بمعنى كلّي ممتد؟ ثمَّ قدرته على التشكل والتموضع في قلب الإنسان، كهاجس يمكن تصورهُ، هاجس يترك لمتأمله فرصة أن يثبت له أرضية

واصطلاحاً يطاوع من يروم الحديث عنه أو التجادل فيه. إنني أجد ظلماً وتجنياً واضح المعالم في إصراركم على أن تخيطوا من مثل هذه الأشياء المتباينة، أعني الأخلاق والميتافيزيقا، رقعة لا يمكن التعاطي معها أو الدفاع عنها، ثمَّ تطلقون عليها اسم الدين. أولم تعلموا أنَّكم بهذا إنما تقدمون على خلق تصورات واهمة لا لزوم لوجودها أو الانشغال بها على الإطلاق؟ ستكونون كاذبين إذا ما ادعيتم عدم الانتباه لهذه الإشكالية. ستطلبون منّي طيَّ جميع مصادر الدين – لأني تخلصت من مجمل النظم والتفاسير والتعليقات والاعتذارات – ابتداء من طلاوة تلك القصائد الجميلة التي جادت بها قرائح اليونانيين، وصولاً للكتاب المقدس عند المسيحيين، أوَتروني عاجزاً عن تبيّن صورة الإله وإرادته في شتى نواحي الطبيعة، وتلمّس مظاهر الثناء المقدسة والمباركة، تلك التي تمجِّد الخالق، أنَّى تبصرت وفرزت ما يعتوره التشابك في الآفاق؟ ولكن هذا هو بالضبط ما قلته لكم، وهو أن الدين لا يظهر أبداً بصورته الكاملة النقية، إذا ما لحقت بقسط وافر منه أجزاء غريبة لا تنتمي إليه، وأنه من المفترض أن تكون مهمتنا هنا هي ترسيخ معنى الدين وتخليصه مما التصق به. ولكن العالم المادي لا يقدم لكم المادة الأولية اللازمة، كمنتج طبيعي خام، وإنّما كهدف لانهائي يجعل من فن تحليل الطبيعة قابلاً للتحقق – ولطالما توجب عليكم التأمل العميق، كما هو الحال في القضايا الفكرية المقدمة هنا، والتعامل مع أمور صعبة للغاية لا يتمخض عنها إلا أشياء بسيطة، ربما كانت مركوزة بالذات سلفاً – وإن الأصل في المسائل الروحية بالنسبة لكم لا يخرج عن كونه مما تخلَّق وتجذّر إنشاؤه من قبلكم، وإنَّه أصل لا يعدو حدود السياق الزمني الذي انبثق عنه. أدعوكم لأن تقتربوا من ذواتكم، أن تنصروها وتباشروا تفهمّها على نحو أفضل، صدّقوني إنكم ستمرون بتجربة لا يمكن لكم نسيانها. يبدو أنَّ تداخل الميتافيزيقيا والأخلاق بالمصادر والأصول الدينية ليس مجرد قدر لا مفر منه، وإنّما هو نظام مصطنع يبطنُ مقاصدَ ونوايا ذات مرامٍ، تخضع إلى المزيد من الالتباس. إنَّكم على علم بقراءة ما بين السطور! كل الكتب المقدسة هي بشكل أو بآخر لا تختلف عن سواها من سائر النصوص الأقل شأواً منها، التي نتداولها في بلادنا هذه، والتي تخفي وراء عنواناتها البسيطة معالجات لأمور غاية في الأهمية. أنتم تصرّحون علناً بالميتافيزيقيا والأخلاق فقط، وتحبون في نهاية كلِّ مطاف العودة إلى ما

أعلنتم عنه سلفاً، ولكنه من الراجح جداً أن تقبلوا على كسر هذه الصَدفة. وعندها سيبدو الأمر لكم كما لو أنَّه رحلة بحث عن الماس، وكيف تغلفه غالباً كتلة حجرية لا تثير الفضول، ولكن الماس بالتأكيد لن يلبث محاطاً بما يثقل على كاهله، ويسد عليه منافذ الإفصاح عن وجوده إلى الأبد، ولعل وجوده داخل هذا المكمن لم يكن أصلاً إلا للإشارة لرغبته في أن يُبحث ويُكتشف.

إنَّ التعامل مع نقص المسلمات والخلفيات، والارتداد عن المعتقد بوصفه كفراً وإلحاداً، أمرٌ عميق ومتأصلٌ جداً في شخصية الدين، والذي يقول بخلاف ذلك، يمكن أن يكون له غرض آخر، وهو مما لا نطلق عليه خدعة المتدين أو احتياله وحسب، وإنما هو وسيلة مقبولة للتظاهر بالقلق وإبداء الحماسة لفهم المعنى المتواري وراء هذا الارتداد. مجمل ما يقدمه الدين من رسائل وتبليغات لا تخرج عن دائرة فن الخطاب، الذي يتوق لكسب اهتمام المتلقي وجره إلى المنطقة المراد له أن يكون فيها؛ باعتبارها أحسن ما يمكن للمجتمع أن يظهر عليه من صور. ولكن الأداة الخطابية البليغة لم تحقق الغرض المبتغى منها كلغة وحسب، وإنَّما تجاوزته إلى الدرجة التي غطت فيه على مضمون هذا الخطاب ولبه الحقيقي، ومن هنا بات الأمر ملتبساً حتى عليكم. ولذلك، فقد حان الوقت الآن للتعامل مع مسألة تحديد الفعل القرائي من طرف ووجهة نظر تتجاوز حدود الخطاب وتحرص على البدء بالتناقض، الذي يضع الدين في موقف الضد من الأخلاق والميتافيزيقا. هذا كل ما أردت قوله الآن في سياق ما أزعجني في استعمالكم للمصطلح بشكل عائم، لا يفرّق بين اللب والقشور، العرضي والثابت؛ وهو أمر مرفوض تماماً، وآمل ألا يقاطعني بعد الآن أحد.

إنّكم ترفضون كلَّ تفسير وتنبذون أية محاولة يمكن أن تؤول بالمتلقي إلى زعزعة ما تظنون أنَّها بنى أفقية وعمودية لقناعات تتربعون على عرشها وتدافعون عنها بإصرار. وإنَّكم لا تنشدون الكون بطبيعته، ولا تشرحون كيفيّاته ومحدداته، كما هو الحال في الميتافيزيقا. ثمَّ إنَّكم لا تنتشون لقوة الحرية؛ لإعلاء شأنها وأعرافها، ولممارسات الحكم الإلهي للخلق، ولستم على استعداد للمضي على هذه الطريق كما هو الحال في الأخلاق.

إنَّ الجوهر الذي يقوم عليه فهمكم لهوية الدين ومركزيته يجب ألا ينتمي لا للفكر ولا للمعالجة الفلسفية، وإنما يقترب من قيم الحدس والشعور. الحدس بوصفه علاقة فطرية ترتبط بالكون، وما له من مظاهر لا يمكن عقلنتها، والمعالجات الفلسفية تلتصق بنوع من المعرفة، يتلصص ويصغي لوعي العقل البشري بما يحيط به، حتى في طفولته المبكرة. ولذلك فإنّ فهمكم معاكس للإثنين في مجمل ما يقوم عليه من أسس، وفي كلِّ آثاره، التي ما فتئت تظهر الإنسان مركزاً لجل ما يحكم الكون من صلات وعلاقات، وشرطاً وحيداً لكلِّ ما كان وسيكون. إن الأساس الذي تريدون هو رؤية الإنسان كنهاية للاّمتناهي، وبصمة للمطلق بصورته المدركة.

بيت القصيد هو أن الميتافيزيقيا تستند إلى الطبيعة المتناهية للإنسان، وتريد، من أبسط صورها كاصطلاح له قابلياته وطاقته الدلالية، أن تعيّن إطاراً للوعي ينتقل من الحدس إلى العقل، لتمييز ما يعنيه الكون بالنسبة للإنسان، وضرورة ما يجب أن يلمحه فيه. أما الدين فهو الآخر يعيش حياته في الطبيعة، ولكن في الطبيعة اللانهائية للوجود، بالمفهوم المطلق للوجود، وما يشتمل عليه من مظاهر وصور وتعبيرات، ولذا فالدين يقود كلَّ فكر، ويدخل في تكوين الخميرة الأبدية للأشياء والأشكال الفردية، وحراك وتفاعل الكائنات. الأخلاق متعلقة بالوعي بمغزى الحرية، والذي تحاول الامتداد به إلى ما لا نهاية، لجعل كلّ شيء منقاداً لها؛ وهنا يتنفس الدين، حيث تصبح الحرية، مرة أخرى، هي الطبيعة فعلاً، هي اللعبة المرسخة للشعور بوجود الذات، وما وراء اللعبة، وما لها من خصوصيات وقدرات تطبع فهم الإنسان وتضعه في البؤرة المركزية التي تؤهله للوصول إلى الأصول والمبادئ، حيث لابد أن يكون فيها ليبدو على ما هو عليه، أرَغب في ذلك أم لم يرغب. إنَّ ما يزعمه ويؤكده الدين هو إنَّ طابعه ومنطقه الخاص به، دون سواه في صياغة الظاهرة الإنسانية، لا يتأتى له إلاّ من إفصاحه عن نية خروجه الكامل أو تخلصه التام من التكهنات، ثمَّ الممارسات العقلية الصرفة على حدٍ سواء. وفي الوقت الذي يضع الدين نفسه في موضع تجاور وتماس مباشر مع هذين الاتجاهين، وأعني الأخلاقي والميتافيزيقي، يكون قد ملأ المساحة الأوسع داخل الوعي الاجتماعي، وأشبع حاجة مهمة تدخل في صلب الطبيعة

البشرية. يكشف الدين عن ضرورة حضوره كطرف ثالث، لا غنى عن وجوده؛ بوصفه مقابل الطبيعة ونظيرها، وهو لا يقل كرامة ومجداً عمَّا تستغرقون به وتقتربون منه. وإنَّ من يشايع الرأي القائل بوجود العقائد والممارسات والتصورات والتجارب الروحية من دون أن يكون لها دين، يعني إنّه يدخل هوة من الغطرسة والتهوّر، والعداء الصفيق ضد الإرادة الإلهية. فلا يمكن اختزال شعور الإنسان بلا نهائيته، بنزوعه للخلود، وبشبهه بالإله الذي يشدّه ويخطفه، وهو شعور يترك لإغراء الظلم مساحة للنمو، ما لم يدرك الإنسان قابلياته ويعي حدوده، قدره، وسلسلة مصادفاته، وذلك الصوت الخفيض الكامن في وجوده اللامتناهي.

التجربة العملية للدين هي كون مفتوح، ينتج بشكل لا متناه، إنَّها ضرب من الفن، أما التكهن بالنظام العقلي الجدلي فهو العلم. والدين هو الإحساس بالتواصل مع المطلق، والطعم اللانهائي للمعنى، ولا يتحقق فهم الدين من دون كمال هذه الدائرة. كيف أقدمتم على المغامرة برفع جزء منها لتجعلوا من المتبقي كلاً متكاملاً؟ ألم تتنبهوا لعري هذا المعنى، لهزالته حين يمثل وحيداً، وكأنه هيكل عظمي جامد؟ لماذا تتناسون قصداً كل ما يتعلق بالنشاط الفعلي للوجود لدى الإنسان؟ ألا ترغبون في النهاية بالحصول على تشكيل صورة الإنسان نفسه والنفاذ لأعماقه؟ ولأنكم تضعون الإنسان في طرف مقابل للوجود، وليس الوجود ذاته، لا تقبلون فكرة كونه ذلك الجوهر الروحي المستقل والمقدس الذي قدمته يد الدين. لشد ما يدهشني تمسككم بهذه الرتابة المفرطة، لماذا تصرّون على فكرة واحدة دون سواها، وتحاولون إشاعتها أو إقحامها في فضاءات أعمق منها؟ ألأنكم تفتقرون أساساً لتدبر الصورة الذهنية اللانهائية للكون، ولما تنطوي عليه من رمزية متنوعة ومتفردة في الآن نفسه. آمل أن تدركوا رويداً رويداً، إنّ كلّ متناهٍ يكتسب محدوديته من نظم واشتراطات حدوده، التي لابد أن تفصل بينه وبين أن يكون لا متناهياً، وهي الصورة المعرفية وشرطها القبلي؛ لأن يكون اللانهائي نهائياً، إذ يتشكل جوهر وجوده عبر تموضعه في حدوده. لماذا لم تفتح لكم قدرة الافتراض والتكهن التي يفرضها العقل مادة لتغيير مظاهر الوجود، على الرغم من قدم عهدكم بها بدلاً عن الكلمات والخضوع

للمصطلحات، شيئاً من البصيرة والتأمل؟ ما الذي أودى بها لأن تكون مجرد لعبة فارغة لجملة من صيغ ثابتة، تأبى أن تتبدل أو تناسب شيئاً مما تدعي أنَّها تعالجه من مبادئ كلية للكون؟ لأنَّها سبلٌ وتكهنات تفتقر إلى الدين، ولأن الدافع المحرّك لها ليس الشعور باللامتناهي، والشوق إليه، والإحساس بالخشوع أمام وجوده في باحة الخليقة والخضوع إليه، والتسليم بإرادته كأداة لمواجهة هذا الضغط الهائل. التأمّل والتأويل لا سواهما هما ما يجب أن يكون مركز ثقل الفهم، أما من يفتقر لهذه البصيرة، ملكة التأمل فهو بعبارة أدق يفتقر لحجر الصوان، الذي يمكن أن يشكّل محكاً تختبر على أساسه المعرفة.

كيف يمكن لقراءة تتغيا الافتراض والتكهن العقلي أن تظفر بيقين المعرفة المثالية الكاملة، إن لم تنط بالدين مهمة حفظ توازنها، وجعلها أكثر واقعية من تلك المرتهنة لمعايير معقلنة، يتجرأ البعض وبجسارة على منحها الحق المطلق في الوجود. هلاّ ضحيتم معي بما طرحه كبير منتقدي المقدس وشيخ الملاحدة سبينوزا، الذي تخلخل لديه الفهم العالي للوجود وللروحانية، فكان المطلق بدايته ونهايته!

تأملوا الوجود، وأنا أطلب منكم أيّها الأصدقاء أنْ تنعموا النظر في هذا المصطلح "التأمل"، لأنّه الملاك الذي يحتضنُ خطابي كله، وهو القرينة المنشطة لفهم الدلالة الأكثر شيوعاً والأكبر التصاقاً بالحوار الديني، ولذا يمكن لكم أن تجدوا صداه متردداً في المواضع التي تناقش فيها كيفية البحث في موضوعة الدين؛ بصرف النظر عن حدوده أو طبيعته. ولابد من التأكيد هنا على كون المُتَأمَل واقعاً بالضرورة تحت تأثير المُتَأمِل، وتأويلاته لمادة تأمله لا تنطلق غالباً من علاج موضوعة التأمل باستقلالية تامة، غير خاضعة ضمناً لقصدية المتأمّل، ولما هو سابق على المادة مما امتصته في بنيتها ونسيجها وقصدها ومعناها، من حيّزها وسياقها داخل النظام الطبيعي لوجودها، والذي تشيد على أساسه مسلمات فهمها. وحري بي هنا أن أذكركم بأنّه إذا ما لامس الضوء أو أثره شيئاً من أجسادكم - وهو حدث يقع من دون تنظيم أو تخطيط مسبق منكم - وإذا كان أصغر أجزاء أجسامكم، لنقل مثلاً قمة أناملكم، لا يتأثر بكلّ ما يحيط به من وجود ميكانيكياً أو كيميائياً على وجه الخصوص، وإذا ما أدركتم الجاذبية الأرضية وما تشكله من ضغطٍ على

قدرات الجسد وكيف يعجز الأخير عن كشف مقاومتها، فإنَّ كل هذا هو مما يستعصي عليكم فهمه وتأمله وتأويله بذاته الطبيعية، وإنَّ كل ما يمكن فعله حياله هنا هو ليس تأمل طبيعة الظاهرة، وإنما التعاطي مع أثرها على الجسد. إنَّ ما تعرفونه أو تعتقدون به إطاراً لكل هذه الظواهر يقع في مضمار بعيد جداً عن منطقة الحدس. هكذا هو الدين، إنَّه الكون بكل ما له من صور ونشاط مستمر، يكشف لنا عن نفسه في كلِّ لحظة، أي شكل من الأشكال التي ينتجها الكون، وكل كائن من كائناته هو فصل من فصول الحياة، ومن هنا تأتي ضرورة حضور الدين، فيه يتسنى للإنسان تقبل فكرة أنَّه جزء من هذا الكل، ويكون المحدود أو النهائي ماثلاً أمامه؛ كما لو أنه مطلق لا متناهٍ. أمّا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونعني هنا الإيغال في إرادة اختراق جوهر الأشياء، والتنقيب عميقاً في طبيعتها، فهذا كله مما لا يمت للدين بصلة، وإذا كان من الضروري لنا الآن أن نصف دخول شعاب كهذه، فلا نتردد في القول بأنَّه بالنسبة لنا ليس أكثر من غرق قصدي في ميثولوجيا وأساطير فارغة. هذا ما كانت عليه صورة الدين عند القدماء، حين كانت مظاهر الخضوع لقيود ولصياغات ملغزة للزمان والمكان ماثلة لديهم في كلِّ اتجاه. لقد كانت لهم نظرة متفردة وخاصة في تعاملهم مع الكون في وحدته، وكانوا يطلقون عليها اسم العقيدة. الدين بالنسبة لهم ذلك الهاجس المساعد على التعامل مع الأحداث والوقائع من خلال الصلة المباشرة مع الإله صاحب العلاقة مع الحدث، ويجب ألا ننسى هنا أن قوانين الحياة قد تكشف عن نفسها بشكل عرضي ومعقول أيضاً، فيما تخلقه هذه الصلة من توازن. لم يكن إذاً وجود الإله منفصلاً عنهم، لأنهم من وضعه ومنحه كنيته، وأقامه وشيَّد له مأواه أو معبده، كانوا قد تصوروا فيه حقيقة من حقائق الكون، وعكسوا داخلها فرديتهم وهويتهم. لقد كان الدين مرتفعاً متربعاً على عرش الحياة في تلك الأزمنة الحديدية، على الرغم مما تشتمل عليه من التفاوتات والشروخ والانكسارات. ولكن وإن كانت لديهم وقائع تاريخية رائعة عن أصول هذه الآلهة، أو إنَّ اعتقاداً متأخراً يقدم لنا في وقت لاحق سلسلة من المواقف والانبعاثات الصادرة عن تلك الوقائع، فهي بالنسبة لنا لا تتجاوز حدود كونها سرداً يقترب في ذاته من أساطير فارغة. الطبيعة الألوهية تعني تصور كلّ أحداث الكون من أفعال الله، وتعني ديناً يعرب عن علاقته بالنهائي في وحدة متكاملة، ولكن هذا

التصور قد يشي بالبحث عن كينونة هذا الإله؛ بوصفه قبل الكون وخارج منظومته، هكذا تصورات، وإن كانت جيدة وضرورية في الميتافيزيقيا، إلاّ إنّها في الدين أيضاً محض أساطير فارغة ليس إلاّ، لأنَّها لا تقع خارج حدود التنافر والخطأ والتناقض. كانت العقائد على امتداد الزمن وستبقى قضية فردية تفرز تصوراً آنياً، ولا شيء أكثر من ذلك؛ أما أن نجعل تلك العقائد وصور حدسها هي الدين أو أن نربطه بوجودها، فهذا من جديد مما يترك مجالاً للمعنى العقلي وللتفكير المجرد. الدين هو التجربة الفورية المثقلة بالوجود والأفعال الكونية، ولا علاقة للدين باكتشاف العلل أو المقاصد، أو الاستنتاج والاشتقاق، على إنَّ هذا لا ينفي كونه يلتقي والطبيعة الشاملة الأكثر ترددا في الدين. وإننا لا نعني هنا الحقيقة المطلقة، التي يمكن للمرء أن يدعوها بالأولى أو الأصل، وإنما كلّ ما هو مباشر داخل منظومة الدين ومرتبط بمعناه من دون عوائق. أيمكنكم تصور نظام من المعتقدات شيئاً غريباً؟ ألا يبدو لكم بعداً معرفياً لتقريب وجهات النظر اللانهائية في هذا النظام؟ يمكن للحق أن يكون تحتكم أو بجانبكم، وعندها قد يظهر كلّ شيء بشكل مختلف، وقد يتراجع صدى التساؤلات الأساسية، التي تتحدد على أساسها زاوية النظر للكون فلسفته ومعناه المطلق. أنا أتكلم معكم بلغة غريبة على مسامعكم وقد أبدو في هذه القضية وكأني إزاء عمل لا نهاية له، لاسيما وأنَّ فكرة اللامتناهي هي مما لم تعتد ذائقتكم على ربطها والمضي بها لمفهوم النظم، وإنما بشيء مما هو محدود بالعلاقة بالمبادئ العقلية. هلاّ ترفعتم مرة أخرى – وهذه حالة تضمن لمعظمكم الرفعة – عن ذلك الحدس الحسي، لتدركوا المطلق المتسامي، وعلوّه الباسق وكأنه نجم مشهود. النظريات الفلكية، التي تحاول شد آلاف الشموس إلى نظام جامع ومشترك، ما انفكت تبحث لها عن فهم لجوهر النظام الكوني الذي يمكن أن يكون بؤرتها المركزية المؤدية إلى اللامتناهي من الخارج ومن الداخل، أيمكنكم وصف هذا النظام؛ بمجموعة من الحدوس المباشرة والمعتقدات، كما أطلقتم عليها؟ إنّ الشيء الوحيد الذي يمكن لهذا التوصيف أن يصدق عليه، هو تلك التصورات التي تمخضت عنها طفولة العقل البشري، والتي خلّفت صياغات لا حصر لها من الظواهر والسرديات الخاوية وغير اللائقة بروح العالم. وأنتم تعرفون ألاّ مظهراً من مظاهر النظام في التصورات الفلكية، فهي ليست أكثر من منظرٍ لنجوم بارزة، تملأ ما يظهر

بينها من فراغات نجوم أخرى أقل منها توهجاً، وتلك الصورة وإن بدت متناهية في حدودها، إلاّ إنها في الوقت ذاته تكشف عن كونها لا متناهية فيما تفضي إليه من دوائر لا تفتأ تتسع، وهي متحركة واعتباطية، ولا يمكن أن تقع تحت وطأة الخطاب العقلي المحض، حتى في أقوى ما يشيعه وجودها من دقة وثبات. إنَّ التعامل مع هذه الفوضى العارمة، حيث يُتصورُ الوجود كلَّه في كلِّ نقطة من نقاطه، هي بالذات النقطة المركزية الأهم في المعنى الذي يمنحه الدين لصورة الواقع، وما تكشف عنه من رمزية عالية؛ ويشكل الفرد في هذا الواقع الجوهر الضروري والحقيقة الوحيدة غير القابلة للإثبات من خارجها، أما الكل أو المجمل العام، الذي ينبغي للفرد أن يحال إليه، فهو إما من متبنيات تصور غريب عن فهم جوهر الكيان الداخلي للدين، أو إنَّه مجرد عمل من أعمال الخيال واللعب الذي يمارس الحرية بطريقة تغلب مفاتنها النواهي فتصل درجة التعسف. ولو تسن للآلاف منكم أن تكون له القدرة على التأمل الديني والتأويل لما وراء العالم الظاهري لنظر للمفاهيم بملامح وخطوط مختلفة تتأثر بطبيعة الحال بزاوية تلقيها.

هلاّ حاولتم تخيل نقطة أبعد من حدود العالم المادي الذي تخوضون فيه، وتصرّون على تداول ما له من صور اعتباطية وتعسفية لا تقود لغير الضلال، تأكدوا أنَّكم سترون، من تلك النقطة، ليس العناصر نفسها في ترتيب مختلف وحسب، وإنّما ستتجسم أمام نواظركم بنى ومدركات جديدة لم تكن لتتكشف لكم من قبل. لا يمكنكم الادعاء بأن أفقكم أبعد وأعمق من ذلك وإنَّه محيط بكل شيء مما يمكن للبصيرة أن تدركه أو أن تتحقق من وجوده، وإنّ سعة وعيكم لا يمكن افتراضها أصلاً. ولكنكم يجب أن تعلموا أن الشعور بالدين هو من وجهة نظر مقابلة نقطة أبعد بكثير مما يخطر على بالكم، لأنّه لا يتيح لكم الإلمام بقسط وافر من معطيات وخبايا التأملات والرؤى فيما للكون من لحظات تعرٍ واتساق وحسب، وإنما سيشكل أسلوباً لا يلبث إلاّ وترونه يقترح عليكم نمطاً جديداً في تعاملكم مع القديم أو المألوف الذي اعتدتم على وجوده بين يديكم. نقطة اللامتناهي هذه لم تكن كذلك؛ لأنها تضع أنساق الفكر وطبائع النظم العاطفية على محكّات جديدة، فتغيرها إلى وضع لا نهائي، لا لأنّها في صيرورة وتشكل دائم، كما الأخلاق، وإنّما لأنها

روح العالم اللامتناهية في كل الاتجاهات شكلاً ومضموناً، ظاهراً وباطناً، في الوجود والرؤيا والفهم. هذا الشعور يجب أن يرافق كل من له دين يعتقد به حقاً. وعلى كلِّ واحد منكم أن يدرك أنَّ ما يعتقد به هو في النهاية ليس سوى جزء يسير من ذلك الكل المطلق لروح العالم، وأنّ هناك من لا يجد حرجاً في رؤية مجمل ما يتمسك به الآخر من أفكار ومشاعر تتدفق، محض تصورات زائفة بعيدة بالنسبة له كل البعد عن احتمال أن يجد لها معنى. أنتم ترون على الفور كم هو كبير هذا التواضع الجميل، وهذه الودية في الدعوة المتسامحة للدين، والتي تنطلق من مفهوم الدين ذاته، من دون ردّه لما هو خارج عنه من مظاهر، أو بحثه من زاويا الأخلاق والميتافيزيقا، وكيف أنّها دعوة معانقة وثيقة الصلة بالفهم المنصف للدين. وعيكم بالدين، ومزاعمكم عنه، وما تدَّعون، خاطئ وبعيد عن الموضوعية، إذ جعلتموه منبعاً للأحقاد والضغائن، ووصمتموه بمقاييس تبتعد عن اليقينية، ثمَّ صيَّرتموه مصدراً للنزاع بين المجتمعات وإراقة الدماء. عليكم أن تتهموا أولئك الذين دمّروا الدين وكبلوه بأغلال ومقاييس كمية، ثمَّ أغرقوه بسيل من نظم عقلية، وفلسفات لا تدل على معنى الكون، ولا أصل لها داخله. لأجل أيّ محتوى ديني يصطف الناس أحزاباً، لتتجذر فيهم أصول الأزمات وتضرم فتائل الحروب؟ إنَّ جل النزاعات واقع في الأخلاق أحياناً، وفي الميتافيزيقيا دائماً، وكلاهما لا ينتمي لجوهر الدين. وبالعودة للصور الذهنية؛ فإنَّ الفلسفة تسعى على الدوام لكسب أولئك الذين يرغبون في جمع الأشياء تحت معرفة مشتركة، وهو فعل يعدُ من يومياتكم، أما الدين فهو الإيمان والشعور والتجربة؛ بوصف هذه الأبعاد كلاً متماسكاً، يندرج ضمن لون حياتي متنوع بعينه. إنَّ ما يطمح له الدين هو أولئك الذين لم يغادروا فطرتهم، وليسوا بقادرين حتى الآن على النظر الى الكون من دونها، يريد أن يفتح أعينهم كيما يتبين لهم الوجود ويروا، لأن كلَّ راءٍ هو كاهن ورسول جديد، ولكنكم تفرون عن الدين؛ مدعين أنه رتابة جرداء، وإيقاع ممل يثير الاشمئزاز. الإدمان على خلق نظام وقانون لكل شيء، يزيل عن الأشياء مسحة غرابتها وصمتها المضمر، بصرف النظر عن كون قاعدة هذا النظام راسخة أو قابلة للتحقق، لأنه سيفسد بعضاً من المراتب المغلقة والدفينة من الذات، وما لها من مواطئ قدم جميلة، يمكنها أن تجمع الأنساق المتعارضة فيما بينها في الوجود، فتقدمها ثنائيات متضادة. وطالما أن فكرة

الفردية مرتبطة أساساً بالواحدية المحدودة، فمن الوارد طبعاً أن يكون وجود الفرد مدمراً لوجود الآخر سواه، أما في إطار الفهم اللانهائي أو المطلق للفردية؛ فإن لكل فرد لا نهائيته غير القابلة للمحو أو التلاشي، فردية تقف إلى جوار ما يجانبها من دون أن تمحقه، ولتشكل من خلاله كلية يبدو كل واحدٍ منها فرداً حقيقياً. وهذا أيضاً مما فعله أصحاب النظم والتصنيفات والمنهجيات الثابتة، فروما الجديدة، الملحدة، واجهة الزنادقة؛ لم تعد روما القديمة التقية، ذات الطراز الديني الرفيع، لقد باتت مضيفاً لكل إله، وهكذا أصبحت مليئة بالآلهة. عبدة وأتباع الحبر الجاثم على الورق، الذين أخرجوا الدين من دائرة وجودهم، ملأوا العالم صخباً واضطراباً، أما أولئك الذين حرصوا على تأمل منظر الأبدية والخلود الحقيقي بصورته الكونية الشاملة، فقد كانت لهم دائماً نفوس هادئة، وكانوا أما منفردين بذواتهم، لا يشتت انتباههم شيء عن تأمل المطلق، أو أنهم، فيما إذا اختاروا النظر حولهم، مع من يلتقي معهم في فهم جوهر الكلمة الحق. بهذه النظرة الواسعة، وهذا الشعور اللانهائي، يتطلعون لما يقع خارج دائرة ذواتهم، ينظرون له ولتأويله في الحياة. ولكن ما أن ينشّط فكر الإنسان شيء ما، ينال اهتمامه، أو يلهمه ويفتح آفاق طموحاته وسعيه- وأنا لا أخرج الأخلاق والفلسفة، فضلاً عن سواهما من الاهتمامات الخاصة عن هذا التصور ، حتى يبدو له كل ما عدا ذلك من أفكار وموضوعات ضيقاً وغير ناضج، وليس من اللائق أن يوجه جهداً صوبه. إنّ من يدرج فهم الدين بنهج، ووفقاً لمبدأ وغاية ثابتة، ويحاول أن يضفي على الوجود نسقاً من المعالم الثابتة، فهو إنَّما يقوم بمحاصرة سيرورة عملية التأويل والفهم وتحجيمها، ويدخل من حيث يدري ولا يدري في مواجهة مستمرة مع كلِّ ما لا ينسجم وايقاعه، فيعده نشازاً مثيراً للاشمئزاز. وإنَّ تركيز النظر على الدافع أو الغاية، حين يتعلق الأمر بتأمل اللامتناهي، يمنح الحس والعقل حرية لا حدود لها، وفيها يكون الدين هو الوحيد القادر على حفظ الرأي من الانزلاق تحت أغلال وقيود مخزية؛ لأنَّ كلَّ ما هو كائن ضروري بالنسبة للدين، فالدين مدخل لكلِّ الصور التي تفتح أبوابها على الحقيقة والوجود والبعد اللانهائي. ألا يجدر بمن يمس النقطة التي تتكشف له فيها علاقته مع ذاته أن يتجنَّب المذموم أو المستهجن من ربط العلاقة مع هذه النقطة بدوافع أخرى لا يبدو من المتاح له فيها تأمل مكاشفته مع ذاته والحفاظ عليها. العقل

الديني المشرق يجعل كل ما يتضمنه الدين مقدساً ويستحق التبجيل، وإن وقع الأمر في إطار تنقية المعتقدات من الرياء والدناءة، فالدين هو العدو اللدود ربما الوحيد، لكل أشكال التحذلق والانحياز. أخيرا، ومن أجل استكمال صورة عامة للدين، أقول هل تتذكرون أن كل تصور أو ولوج لعوالم الدين مرتبط بشكل أو بآخر بالشعور؟ أعضاؤكم الجسمانية هي التي تتوسط العلاقة بينكم وبين الأشياء، وهذه الأخيرة تكشف عن وجودها، وتفرض تأثيرها عليكم في نواح كثيرة، ولاسيما فيما تحدثه من تغيّر في الوعي الباطني المضمر لعقولكم والشعور، بأنَّ مواقفكم تجاه مشاعركم هي في كثير من الأحيان غير قابلة للإدراك، يمكن أن يؤدي في الغالب إلى نمو شيء من الشدّة والعنف، التي تقودكم إلى نسيان ذواتكم وعلاقتها بالأشياء. آفاق التلقي الخاصة بكم هي ما يتوسط العلاقة بينكم وبين ما هو كائن، ولعلّ تأثير هذا الأخير، وأعني ذلك الكائن الذي يكشف لكم عن وجوده، هو الأهم والأكثر تأثيراً في منظومة التلقي بالنسبة لكم، ومن نواح عديدة، تجعل أيَّ شكل من أشكال حدس الطبيعة مرتبطاً به. ثمة شعور بأن تعاملكم مع المدرك، هو في كثير من الأحيان غير قابل للإدراك، أو قد ينمو ويتطور، لتصل درجة حادة لا تجعلكم تنسون رحلة الاهتداء إلى المعرفة وحسب، وإنما أنفسكم إزاءه. يمكن لكل مجسَّاتكم العصبية أن تثبت أنَّ الإحساس وحده هو الأعمق سيطرة، والأكثر ثباتاً، والأقوى صدى، وهو الأقدر على أن يقاوم تأثير انطباعات أخرى؛ ولكن هذه المعالجة تنطلق من النشاط الذاتي والمرتبط بالضرورة بطبيعة وضعكم للعقل في إطار الحركة المنتجة للتأمّل، وأظن أن هذا هو مما تنأون به بعيداً عن دائرة الظاهر المحض، والعلة القصوى التي تتوارى خلف الوجود؟ سوف تعترفون بأن أمر الكون واقع فيما هو أبعد من قضية العقل المسيطر المنشد لمبدأ القصد، وأقوى من طاقة المشاعر، ولذا يجب أن يكون له مصدر آخر تماماً، نعم والمصدر راكز في دواخلكم. ومن هنا فإنَّ للدين؛ الطبيعة الكونية نفسها، التي تتكشَّف لكم بشكلها المتناهي، فتدخلكم في علاقة جديدة مع العقل والوجود؛ الذي عليكم أن تمحصوا أبعاده، وتتلمسوا حاجتكم لإدراكه، بعيدا عن تباين العواطف المختلفة. إلا إنَّ فكرة إحداث الدين لعلاقة أخرى أقوى وأكثر ثباتاً، وتقع بين الحدس والشعور، علاقة لا وجود لما يفوقها، هي فكرة انطفأت وانتهى تأثيرها تقريباً.

وعلى العكس مما تقدم تبدو اشتغالات الكون الأبدي على منظومتنا العقلية وكأنها شيء من الإعجاز، ألا تلاحظون ما تفعله الشمس بأبصارنا؟ إنها تتركنا تحت وطأة ذلك العمى المؤقت، الذي لا يجعلنا نفقد ملامح الأشياء من حولنا وحسب، وإنما يتدخل في صناعة صورة اللحظة التي تربطنا بتلك الأشياء عبر حاسة البصر، إذ ينتجها مكسوة بذلك الضياء الذهبي، الذي يجعلنا نستلمها وكأنها كتلة من ضياء ولحظة تخطف البصر؟ هكذا تتغلغل طاقة الكون في أنفسكم، فتترك آثارها على مكامن حدسكم، وتخلق خصوصيتكم وفرديتكم في فهم الدين وصلته بالكون، الذي كلما زاد شعوركم به انعكس هذا على درجة تدينكم. وكلما كانت مجسّات العقل وقواه سليمة تعمقت قدرة خلق ذلك الانطباع، وكلّما اشتد العطش، وتفاقم هاجس الاقتراب من إدراك ذلك اللامتناهي، تطورت قدرات العقل على التقاط الجزيئيات، والتعامل معها على أنها صور لسلسلة من مظاهر تنزع لمعنى عالٍ، لابد من وضعه في إطار فهم دائري لا انقطاع فيه. من هنا يمكننا أن نستمر بترجيح مقصد التأمّل في إطار تعاطينا مع الدين، لنترك له فرصة أن يملك مشاعرنا، وعلينا أن نعبّر عن التماهي مع اللحظة الدينية، أن نلتقطها ونتمثلها؛ فهل أنتم على استعداد لترك الجدل ونصرة الدين، بعد أن تهاوى في نظركم؟ جربوا الانتقال من مساحة الجدل إلى الفعل، أم إنّكم ستجدون أنفسكم على أرض غريبة، وتظنون أنَّها هي الدين، وتلك هي منطقته، فتبدون كمن يتملص من مؤشرات إدراك مقاصد التأمّل ويغرق في سيل من خرافات لا علاقة لها بالمقدس، ثمَّ يظن أنَّه يخوض في معرفة عقلانية جديرة بالثناء. يمكنني القول؛ بأن كل أشكال تدارس موضوعة الدين ينبغي لها، بالنسبة لكم، أن تكون أخلاقية، وقد لا يبدو هذا مقبولاً إلى حدٍ ما، ولكن يمكن للمشاعر الدينية أن تقترب أيضاً من نغم موسيقى مقدسة، ترافق كل أفعال الإنسان، بصرف النظر عن ماهيتها، وهنا تكون كل سلوكيات الإنسان مصاحبة للدين وليست مأخوذة عنه. وإذا كنتم غير موافقين على أطروحة فهم مجمل السلوكيات من زاوية أخلاقية، فيمكنني أن أضيف هنا؛ أن هذا يصدق أيضاً على معايير أخرى، ابحثوا في البنى الأخلاقية للإنسان، اسألوا الفكر السياسي، استفسروا عما خلفته الفنون، كل هذه البنى العقلية ستقول لكم: إنَّ مبدأ التأمّل الهادئ في محايثة الواقع والاقتراب منه، كان أول ما انصرفت لتشريعه. لكن الهدوء والعقل سيضيعان

حتماً، إذا ما ترك الإنسان مشاعره العنيفة والمثيرة للقلق، تجرفه إلى حدٍ يزري به، إذ يزج بالدين داخل مواضع التفاوض مع العقل. ولكن أمراً كهذا هو بشكل أو بآخر غير طبيعي الحدوث، لأن المشاعر الدينية مرهونة بطبيعتها الملتبسة بالطاقة التي يصرفها الإنسان لتحقيقها، وهي مشاعر تدعو الإنسان لشكل من أشكال الرضا البعيد عن مظاهر الصخب، سكينة يتميز بها المتدينون، وليس بمقدورهم الخروج عنها؛ بصرف النظر عما يقومون به من سلوكيات، أناس لا يصرفهم أي شيء في الحياة عن كونهم متديّنين، ينقطعون عن العالم، مكرسين الزمن لخدمة تأملاتهم. وهنا على الإنسان أن يحصّن وعيه، وأن يرغم نفسه ويروضها لقبول مشاعره الدينية، ويمكنني هنا أن أثق بكم في معالجة ذلك فكرياً، لأن الغالب على ما يتعلق باتهاماتكم للدين لا معنى له، ويلتصق بشكل أو بآخر بالكثير مما لا يبدو من الطبيعي أنه دخل حيز الوجود عن سبل التعامل الذهني المحطم للمشاعر. ألا ترون أنني لا أقدم لكم هنا مكافأة معرفة الدين وحسب، وإنما كلّ ما هو متميز وجدير بالثناء. ما إذا كان التعامل مع التقاليد والأعراف وتأدية الأعمال الصالحة لا معنى له، وما إذا استمرت دماء الناس بالنزف في مقتلة العيش، أو أنهم سعداء بما تمنحهم إياه يد الحياة، وسواء قضينا العمر بالملل والكسل والتقاعس القاتل، أو بسيطرة الأفعال المكرورة والنظام ذي المذاق المرهق، أو في الهرولة وراء كل ما يقود للحياة الشهوانية الرخيصة، كل هذه الأمور هي بطبيعة الحال مختلفة عن بعضها البعض، وتتباين سبل النفاذ إليها وفقاً للخبرة العقلية الكامنة المتأصلة، فيما إذا بنيت على الأخلاق، أو الحياة الدنيوية، أو العلاقات الفكرية والفلسفية التي تقدَّم ذكرها، ولكنها جميعاً وعلى أية حال، يجب أن تنتمي من قريب أو بعيد إلى منظومة الدين، أو أن تكون خارجة من تحت مكوّناته، ومن هذا المنطلق يكون الجميع متساويا في مرجعيّاته. إلا إنَّ الخرافة والأسطورة وسلوك العبودية لهما هو ما فرق بين الناس. إنّكم لا تريدون لباعث الشعور أن يحثنا لاختيار ردود الفعل والتعامل مع الناس، وهذا ما لا يتوفر بين يدي أي سبب مقنع لقبوله، ولذا فإنكم لا تجدون غضاضة في إلقاء اللوم على من يتخذ من الشعور دليلاً يحدد على أساسه نمط تعامله مع الحياة. وفي الوقت ذاته يغيب عن أنظاركم أنَّ إنساناً كهذا من الضروري أن يحتفى به، ليس لأسباب أخلاقية وحسب، كونه اختط لنفسه نهجاً خاصاً في مبحث

الحرية الشخصية، وإنما لأسباب دينية بحتة؛ فهو إنسان توقف عن أن يكون عبداً لما تراه عيناه وحده، وبدأ يتأمل الأشياء بصورها المتباينة في نشاطها، والمتكاملة في اختلاف حركتها. إنَّ سوء الفهم المطلق للدين لا ينبغي التعامل معه - ولا يمكن للأمر أن يكون خلاف ذلك- إلاّ على أساس كونه شططاً واعتداءً رهيباً، وبصرف النظر عن الجانب الذي يدور في مداره هذا النشاط العنيف، فإنَّه في النهاية لا يقود إلاّ إلى الكوارث والدمار. أما التأمّل الهادئ، الذي يجب أن تشع به المكامن الفردية الخاصة للإنسان، تلك التي تستحوذ على الروح الكامل للدين، فهي الغاية الأسمى المبتغى إدراكها؛ لأنها الطريق إلى الورع. ولكن صدى الروح الشريرة، المنطفئة، والكارهة للخير، قد تستحوذ على الإنسان وتقوده، ومعشر الملائكة التي سخرها ربنا الذي في السماء لكلمته وروحه، لم تكن في مركز هذا الإنسان، وإنما حوله، كما إنها لم تكن عوناً له أو تساعده فيما توجب عليه هو ذاته أن يقوم به، ولا ينبغي لها ذلك، ولكنها تؤنسه، وتدرأ الخوف عنه، وتغرس في روحه الصفاء والهدوء، كيما يقدمُ على التفكير والفعل من دون سأم أو ضجر، وقد تتوارى أو تغيب عن نظره في لحظة ما، حينما يدفعه الحماس بقوة إلى تحقيق فعل بذاته، ولكنها سرعان ما تحوم من حوله مجدداً؛ لتحفه بضياء من البهجة والسرور. ولكن قبل أن أدخلكم لجّة هذه الآراء والمشاعر، التي سيقع خطابي القادم لكم ضمن دائرتها، اسمح لنفسي أولاً بلحظة، لتمثل شيء من الحزن، لأني لا أستطيع أن أتكلم عن المعتقدات والمشاعر الدينية، إلاّ بفصلهما عن بعضهما، وبذا فإن خطابي لا يرقى لمستوى المساس الحقيقي بالفاعلية الداخلية لروح الدين، وإنما هو خطاب لا يكشف إلاّ عن النزر اليسير من ذلك السر الكامن في الدين، ولا يدنو من بناه الإشراقية، إلاّ بشكل متذبذب وغير مؤكد.

ثمّة حاجة لهذا الفصل بين المعتقدات والمشاعر الدينية، ليس لتعيين النظر في فعل داخلي للعقل والإخبار عنه وحسب، وإنما لإعادة صياغة هذا الفعل نسيجاً للتأمل والبحث، مما يجعل من الفصل أمراً لا مفر منه، لأن السائد هو الأكثر تأثيراً في المتلقي، والأقرب إلى تشكيل ورسم صورة أوضح، قادرة على خدمة الموضوع على نحو أدق، إذ تمنح نسيجه قدرة التلامس مع ما يضطلع به بناء فكري ذو خلفيات متقابلة. وكذا هو الحال مع

الفعل الأعمق للشعور الديني، إذ يبدو وكأن سلخه أو خلعه عن سواه قدر لا يمكن تجنبه؛ ولا خلاف في كون هذا النموذج من الوعي هو الوحيد الذي نستطيع عبره إنتاج ما يتمخض عن الشعور الديني، من ذاتية اجتماعية مشتركة، ودعمها ثمَّ رفعها مرة أخرى إلى السطح، كمقدمة للنفاذ لداخلها وتدارسها، ثمَّ التبليغ بها. آمل ألا يذهب بكم الظن – وهذا واحد من أخطر الأخطاء– على أن المعتقدات الدينية والمشاعر هي في الأصل فيما يمكن أن يقع تحت الإفراز الأول لقانون العقل، فالعقيدة لا تعني شيئاً، إذا كانت مجردة عن الشعور الديني، أو حبيسة أصول معرفية، أو تشي بالنفور عن مواقف التجربة الدينية؛ لأنها لا يمكن أن تمثل أصل الحق، ولا قوة الحق، والشعور الديني مجرداً عن الرؤية العقائدية هو أيضا لا يعني شيئاً؛ ومن هنا يكون كلاهما مستقيا لأهميته وضرورة وجوده من الآخر، لأنهما أساساً جوهر واحد.

تلك اللحظة الأولى الغامضة تحدث مع كلِّ إدراك حسي، وهي سابقة على الحدس والشعور، حيث يتداخل المعنى العقلي المدرك بالخلفية النفسية والعاطفية، والإسقاطات الذاتية على الموضوعة المراد إدراكها، يعزز كلٌّ منهما الآخر؛ ليشكلا جوهراً واحداً. أما عني، فأنا أعلم عن هذا الجوهر ما يعجز عنه الوصف، وأعرف أيضاً سرعة تلاشيه، حين يقدح في الذهن بذلك الحضور العقلي المؤقت، على إنَّ ما أردته هنا؛ هو أن تعتقدوا بذلك، وأن تستدلوا على تلك اللحظة المتعالية؛ لأنها ما سيقودكم لقيمة النشاط الديني الإلهي، وللتعرف على العقل من زاوية أخرى. يمكنني هنا، ومن المسموح لي أيضاً أن أتحدث عن ذلك النشاط الإلهي، أن أومئ إليه، من دون أن أفقده شيئاً من قدسيته. إنَّه شعور رفيع متقلب وشفاف، كعبق العطر الأول، الذي يتنفسه الندى بعد يقظة الزهور، رقيق وحساس؛ مثل "قبلة العذراء"، دافئ ومثمر، وكأنّه احتضان الأحبة لحظة الوداع، نعم إنَّه هو وليس مثله شيء، لأنه كلٌّ هذا وسواه. شعور سريع، يحدث بطريقة سحرية، يتجلى فينشر طاقة، تتطور لتشكّل صورة للكون بأكمله، صورة تبدو لي وكأنها شكل الحبيبة، التي لا يُطلب من روحي لحظة مثولها إلاّ أن تهرب إليها، تتماهى معها ولا تنظر إليها كظلٍ يتوارى، وإنما كجوهر لذلك المقدس الباعث للبهجة. إنني في روح العالم اللانهائي في

ذاته، وأشعر باقتباس جميع قواه وأبديته، وهو في اللحظة ذاتها جسدي الذي أتحسس كل تقاسيمه، وتتحرك في الأدق من تلافيف عروقي وحواسي وذهني مظاهر وجوده المطلق. شعور يتملك كل ما ينبض بالحياة في داخلي، ينبعث من أعماقي؛ ليشيعَ حضوره في روحي، فتكون شبيهة بشذا الزهر، الذي لابد له أن يتحرر ويتسع؛ ليعمَّ كل ما يحيط به من فضاء. هذه اللحظة هي لحظة الازدهار السامقة، التي يتحقق فيها معنى الدين، وأن تمكن الإنسان من خلقها ومنحها للآخر يعني بلوغه رتبة المطلق، إنَّها لحظة الولادة والانبعاث لكل الذين يعيشون في الدين. لحظة انتباهة الإنسان لوعيه الأول، الذي يعود في خلفيته للأصول الراسبة في الأبدية، وظلام الصنيعة الأصلية للخلق، تلك التي خلّفها وعي الإنسان وراءه. الاعتقاد والشعور الديني، ذلك الذي ينشأ ويتطور من تلك اللحظة، هو ما أروم وضعه بين أيديكم. سبق وأن قيل لكم: إذا تمكنتم من فهم هذه اللحظة، بشكل لا يشوبه نقص غير مستساغ، واعتقدتم بأنَّها لا تقع خارج ذواتكم، أو تنأى بعيداً عن وعيكم ـ فلا يمكن تجاهل كونكم لم تعرفوها من قبل، ولستم بقادرين على الكشف عن ماهيتها ـ فإنكم ستضعون أيديكم على أصل الشعور الديني غير المجزأ، وما يختبئ بين طيّاته من سرية، لم تكن أرواحكم قد تلقتها. بقي أن أكشف لكم هنا؛ أني أعدّ أولئك الذين يسيرون بين الناس على أطراف أقدامهم، مباهين من حولهم بمعرفة الدين، غير متدينين، وبعيدين عن جوهر الحياة الإلهية. لأن هناك من له عقائده وآراؤه في قراءة شفرات الوجود، وطبيعة صياغة علاقته بها، وآخر سواه يتخذ من مشاعره وخبراته الداخلية مركزاً ومقياساً لتوثيق تلك العلاقة. ولعل النزاع المتولد من هذين الاتجاهين الآن واقع فيما على المرء أن يقبله من تفسيرات العقيدة، وما يجب أن يتدفق منه من مشاعر وأحاسيس؛ كيما يتمكن من نسجهما معاً لصياغة الباعث الذاتي لمعنى الدين، بأسلوب لا يكون بارداً حدَّ النفور ولا حاراً حدَّ الرومانسية. هلا أصغيتم لنبض قلوبكم كيف يتباطأ كلّما مرَّ عليه الزمن، ثمَّ إنَّ لكم ذاكرة وتقاليد حياتية، ولكنكم بلا دين. ولذا فإن مشاعركم أصبحت غريبة عنكم، وكأنها اضطراب سيكولوجي دخيل، أو صورة كاريكاتورية عارضة، وهل تريدون لصورة الدين أن تتألف من هذه الأجزاء الميتة، والملامح الفاسدة؟ هل يمكن للأجزاء الميتة أن تعود للحركة والحياة مرة أخرى، عبر الالتحام بأجسام أخرى؟ إنَّ إعادة

الحياة لما تنتجه الطبيعة الحية، عبر مكوناتها المنفصلة، فنٌ لا يقع داخل قدرة البشر، ومن هنا فإنه سيفشل فيه لا محالة، وكذا هو الحال في محاولة خلق الدين عبر تشكيله من مجموعة عناصر تقع خارج الذات؛ لأن هذا يتنافى مع جوهر الدين النابع من داخل الذات. الحياة في الدين تشبه أرضاً خصيبة، لم تزل إزهارها تنمو وتتفتح، ثمَّ تتجدد داخل براعمها المغلقة، والمعتقدات والمشاعر المقدسة، هي الأجمل والأعبق بين كؤوس وتيجان هذه الزهور والبراعم. وحياة الدين تعني التجدد والنضارة والانتماء لنقاء مناخات الفردوس، تلك التي لا تطالها تقلبات الفصول، وإن ما أريده الآن هو أن أهديكم شيئاً من هذه البراعم والتيجان والكؤوس الزاهية، فضلاً عن شذاها المقدس.

الطبيعة الخارجية، هي بالنسبة للكثيرين أول وأنبل معبد للإله، وقد تعاملوا معها بوصفها أعمق ملاذات الدين، ولكني أقدم في هذا المقام ما يتقادم على تلك الطبيعة، من جوهر ومحيط سابق عليها. لا تخافوا من القوى المادية التي ترونها متحكمة على هذه الأرض، ولا تفرحوا بالجمال الفيزيائي للطبيعة، لأنَّهما أمران لا يمنحانكما صورة صادقة وشاملة عن الكون والعقل الحاكم له، فلا ينبغي لكم التعرف على قدرة الله وكينونتها عبر حصرها في السماء والرعد، أو في الموج العاتي الذي يعصف عباب البحر، ولا في انطفاء الزهرة بعد ألقها، أو لطف حمرة الشمس حين تدلف للغروب. من الممكن جداً أن تكون مشاعر الخوف والفرح التي تشيعها هذه الأجواء بين البشر هي إحدى المظاهر الأولى للدين، ولكنها مشاعر تحمل قصورها في ذاتها، ولذا فهي ليست الدين نفسه. وكل نذر الشؤم من الغيب، التي تسربت لوعي الناس عن هذه الطريق، لم تكن دينية بل فلسفية، ولم تنظر للكون وما يحكمه من نظام روحي متكامل، وإنما انصرفت للسعي وراء البحث عن عوالم تندمج بالسبب والمسبب والعلَّة الأولى. هذه هي البدايات في محاولة الاقتراب من مفهوم الدين، كما هو الحال مع كل ما ينتمي إلى البساطة الأصلية للطبيعة. ولطالما كان الدين كامنا في الخبرة والفطرة الأصل، فإنَّ لديه القوة لتحريك العقل، وتلك هي قمة الكمال، التي لم نزل غير قادرين على بلوغها، وهي قمة ربما يستلهمها الفن، ويحولها إلى شكل آخر، قد يبدو أكثر رفعة، ولكنه أمر لا جدوى منه؛ لأنه سيعيق طريق الفهم الحقيقي

للدين. نحن نقف على هذه الطريق الآن، وعلينا أن نعرف أنها طريق لا تفضي الحركة عليها إلى التوصّل لمفهوم الدين، وهو الهدف الأسمى، الذي نحرص على بلوغه، لأنّ الغاية المثلى التي يستقيم وجود الإنسان عبرها على الأرض؛ لا يمكن لها أن تتحقق من دون تدمير سيادة قوى الطبيعة على الإنسان؛ والتوقف عن الارتعاد أمام ظواهرها. فكيف يمكننا النجاح فيما نسعى إلى التغلب عليه، إذا كنّا نعلن الهزيمة أمام جزء من مشاهد وتجليات الطبيعة؟ فمنذ أن صنع لنا البركان درعاً ضده لم يعد البرق ليروعنا. وهكذا تهلك تلك الآلهة التي اختلقها الخوف والطمع واحداً تلو الآخر، بعد كلِّ ما بسطته من خوف بين بني البشر، وهنا يقف الإنسان مبتسما كما المنتصر في حرب فُرضت عليه.

أن نحب روح العالم، ونبتهج لمشاهدة صنيعها، تلك هي غاية الدين، وليس هناك أي خوف من المحبة، فالدين لا يختلف في جماله وحسن وجوده عن سواه من قيم الجمال التي تنبث في ثنايا العالم، كيف لا وهو الفيض الذي يغمر الإنسان كرامة ومحبة منذ نعومة أظفاره. إنَّه تفاعل دقيق بين ألوان الطبيعة، يجتاح العين بسيل من مسرات، تتجلى بمظاهر لا سبيل لشرحها، ولكنَّ نظرة تأملية واحدة كفيلة بحمل متعة لا تسعها الأرض. والدين قطب كاشف عن براعة الوجود، بصورة لا تنحصر في النظر وحسب، وإنما تضوع بعطرها، وتشع على مجمل ما للإنسان من حواس، وهنا عليكم أن تتساءلوا إن كان لما تبشرون به من دين ماهية كهذه. أنا لا أشك في أنَّ ما تتخذونه ديناً سرعان ما يتلاشى تحت تخطي العقل لحدود الحدس، وسيبدو لكم وكأنه خيط ضياء هزيل لا يقوى على الصمود طويلاً. أعتقد أن ما يقع علينا هو مسؤولية على مستوى أعلى، وهي ما ينبغي لنا إخضاع أنفسنا لها هنا على الأرض، وعلى امتداد الكون، إنها رحلة البحث عن هوية الخالق المقدَّس، عن وحدانيته وسعته وقدرته. وأظن أننا لا نختلف على حجم دهشتنا، ونحن نتلمس أطياف ذلك الروح المقدّس، الذي لابد أنَّه سينعش وجداننا بلذة المعرفة، وأظن أننا لا نختلف على أن هذا سيكون شيئاً آخر أعلى بكثير من مجرَّد مشاعر الخوف والحب. أما وقد بلغنا هذه النقطة الآن فلابد لنا من التذكير بأننا لسنا بحاجة لسماع سخرية جهابذة العقل بينكم، ممن جعل الدين مرتعاً للمتخيّل، وموضوعاً للذم والاحتقار والتجّهم،

ومنها أن ثمة من يقف الآن متحايلاً ليدفع بالناس نحو دهاليز الدين وممراته؛ عبر ما يقدّمه من مادة هابطة وشعر فارغ الدلالة، ولكن على من يمتلك نفساً مرهفة حساسة ألا يصدّق أنه من السهولة بمكان الوصول لفهم معنى الدين من دون جهدٍ مضنٍ. طبعاً، أنا أدعوكم لتأمّل الأكثر أهمية بالنسبة لكم، وهو الجسد الفيزيائي للطبيعة، اللانهائية بحد ذاتها، وذلك الكون الواسع، وما يحكمه من نظام وجودي دقيق، يسري بمنتهى الكمال، على الرغم من سعته الهائلة، كلٌّ هذا وسواه ألا يضع الإنسان العاقل في رهبة وذهول لحظة يكون على يقين من إدراك معالم هذا الكون الفسيح؟ ولا يمكن تجاهل كون الفضاء والكتلة ليسا هما ما يؤلف روح العالم، ولا هما بجرثومة الدين، أما من يروم البحث عن مشروعية سؤال اللامتناهي بين هذين البعدين فهو لا يتعدى من يتخذ إحدى ومضات الطفولة أداة لتناول فكرة عميقة. فالكون لم يكن أقل روعة أو أرهف جمالاً عما هو عليه الحال الآن، حين كان نصف عوالمه لم يكتشف بعد، ولم يكن يمرُّ على خاطر الناس أو وعيهم أن تلك النقاط المضيئة في السماء هي أجرام سماوية، ولذا فإنَّه لم يعد هناك عذر لمحتقري الدين؛ لأنه لا يوصف بشكل عيني. هل تغافلتم عن كون ماهية الوجود، والحياة الخارجية، ونداءات الشعور الديني وما بين مطاويها، لا تتجسم في الأحجام والأرقام والكتل، وإنما فيما يتوارى خلفها من نظام محكم؟ ارفعوا أنظاركم قليلاً، واجعلوها تتسع لمساحة أوسع من الآفاق، ترفعوا عن العرضي العابر، ودققوا في الصغير الهامشي، فضلاً عن الكبير من هذا الوجود؛ لتحدسوا وتستشفوا ما تبطنه ملكته من قانون كامن، يتوزع بين جزئياته، ويرفرف في كلِّ نسمة هواء، ثمَّ قولوا بعد ذلك: أنَّ رحلة بحثكم لم تسفر لديكم عن تجليات الوحدة الإلهية، وثبوتية الأبدية في العالم. إنَّ التصور الأول الذي يمكن أن يكون أكثر شيوعاً وإدراكاً لعين المتفحّص هو ما لقوانين الوجود من إيقاع متراتب، يتكرر بمنتهى الدقة، ليضبط كل ما يجري على الأرض، ويشد إليه كل حركات النجوم والأجرام في السماء، ثمَّ مبدأ التوافق والانسجام في مظاهر الذهاب والإياب، لكل المكوَّنات العضوية في الكون. أما عمّا يقع تحت طائلة أنساق العلاقة الميكانزيمية بين الخلق، وما يتمخض عنها من قراءة لمنظور الطبيعة، سعياً لإثبات كونها الظاهرة الأبدية الوحيدة، فهو مما لا يثير اهتمام ونظر وتفسير من يحاور الكون عبر رؤى وآفاق أوسع.

إذا توفرت لكم رؤية واحدة من الأعمال العظيمة في الفن، ولكنكم لم تتأملوا منها سوى زاوية صغيرة واحدة، أي إنّكم تجاهلتم ما تضمه تلك اللوحة من أجزاء مختلفة، تتكامل معالمها بمعايير وعلاقات ونسب جمالية، وتحاور كل لحظة من لحظات تأمل وإدراك ما تغاضيتم عنه فيها من امتدادات الزمن الوجودي للوحة، فإنكم في هذا الصنيع لا يمكن أن تدعوا رؤية قطعة فنية عظيمة، لأنكم وبكل بساطة تركتم لعقولكم فرصة معالجة جزء منها دون سواه، ولذا يمكنكم القول إنكم رأيتم زاوية صغيرة من عمل إبداعي كبير، أليس كذلك؟ هل ستقيّمون لحظة التأمل الجزئي المفتقد بذاته للمنظور العام، على إنَّه أسلوب خال من الشجاعة والحماسة والزخم الروحي، وهو أسلوب لا يجب أن يتبدى ويشاع؛ لأنَّه معاقبة صريحة للعقل المتفتح؟ إنَّ تصوّر الوحدانية السامية لا يقوم إلاّ على نسق عقلي وفكري واسع وخصيب، ولا بد له أن يشتمل، بالإضافة إلى الاتجاه المعرفي العام، على منطقه ونظامه الخاص، وينسجم مع ما هو ضروري من أدوات لفهم الدين، ومن هنا فإنَّ للظروف الفردية الوجدانية والسيكولوجية دورها البارز في خلق نسائج هذا التصور. انظروا إلى صورة العالم من حولكم؛ ألا يحق لها أن تكون عملاً إبداعياً فخماً، ولكنكم تشيحون بوجوهكم عنه ولا تتعاملون إلاّ مع زاوية من زواياه، وهو ما لا يبسط للعقل مساحة لتأمل صورة هذا الكون بمظهره المتكامل، إنها نقطة دائرية لا يمكن إقفالها في الذهن من دون حضور مجمل ما تقوم عليه من أجزاء. وإنكم على علم بأن الشخص، المعوَّل عليه خدمة الدين، يرفضه، ويتماهى بدلاً من ذلك مع جملة من المعتقدات والنظم، التي تشكّل بالنسبة له خياراً ذاتياً ذا قيمة أكبر، لأنها المشهد الأقرب لعقله في مثوله، على الرغم من كونه لا يتصل بالعقل إلا من أضعف وأبسط زوايا حضوره في الوجود. كانت الآلهة في الديانات القديمة موضع خدمة العذارى، وهي ديانات تتكرر نظم العقائد فيها بنسق متشابه وواحد، حتى تسنى لكل منها العثور على سياقه الخاص. ولكن المتغيرات الكبرى التي لا يمكن للمرء أن يفهمها خارج إطار الدين، والثورات، التي لم تكن لها سنن وقوانين محددة، هذه بالذات أفعال الإله المتحكم، وما تجلى عنه في شخص المسيح. كما هو الحال في التصادمات والتفاعلات في مجرى النجوم ومسارها، إشارة واضحة لدقة القانون الأعلى المتحكم بها، وهي في هذه الحركة

الصاخبة، أكثر ترابطاً وتكاملاً وجرأة مما نحن على علم به من انتظام مداراته الفلكية. أما الأحداث الجسيمة الخارجة عن السياق، فضلاً عن صورة الطبيعة بكل ما لها من مظاهر متداخلة؛ فإنها تجبرنا أحياناً على رؤية الأشياء بأسلوب لابد له من أن يساوي بين الحقيقة الموضوعية والخيال، لأنه الأسلوب الوحيد المؤهل لفهم قوانين الطبيعة والاقتراب من روحها. إلى أي مدى ما زلنا بعيدين عن ذلك المطلق المتعالي؟ وإلى أي حد ستبقى تأملاتنا للكون قاصرة عن بلوغ مستوى الاكتمال؟ تمعنوا في قانون الوجود، الذي يلقي بظلاله على كل أجزاء الكون، ما دمتم قادرين على إيجاد ما يشده لبعضه من علاقات حية وفاعلة، فضلاً عن الثابت في مجمل تفصيلاته، وهو الموت والفناء الذي يربط كل أوصاله. انظروا كيف تدنو قيمة الحياة من قيمة الفناء والموت، فتشدُّها إليها مانحة إياها ولادة أخرى، كما هو الحال في الأحوال المتعددة لأشكال الحياة والنمو، والكم الهائل من الجسيمات المادية، وما هي عليه من ولادة واندثار وتجدد وتغير مستمر، لاجتياز دائرة وجودها والانفتاح على أخرى، فيما يخضع كل مصير من مصائرها الداخلية لمبدأ متأصل في نموه. تأملوا زنابق الحقل، إنها لا تزرع ولا تحصد، ولكن الرب الذي في السماء يطعمها، لأجل ذلك لا يقض مضجعها القلق. هذا المنظر البهيج، ذو المعنى الشفاف الهادئ، والأكثر سمواً، هو نقطة الذروة، وهو مما يمكن للمكتنز معرفة بالدين أن يفوز به حين ينعم النظر في الطبيعة؛ وما لها من غلال وافرة، تمنحنا ثراء لا حدود لعمقه ولا أشد وأبهى من دهشة الجري وراء محاولة اختراق طاقاتها وتوازناتها الكيميائية، فضلاً عما لها من قوانين أبدية، تتشكَّل هيئة الأجسام فيها ثمّ تدمر نفسها دونما خلل، وهنا تتجلى النظرة الأكثر قدسية ووضوحاً لروح هذا العالم. هلا أنعمتم النظر في هاجس الميل نحو الأشياء، وما يقابله من عزوف أو تردد،إنه شعور يصبغ مجمل تفاعلنا مع الطبيعة، ترونه ينشط باستمرار؛ وتطغى النسبية عليه، في التعاطي مع مظاهر التنوع والتعارض في جزئيات الطبيعة، لدرجة تكون الفردية فيها اسما بلا دلالة. انظروا كيف تنتشر على صفحات الخليقة آلاف الأشكال التي تبطن في اختلافها وتضادها ذاتاً واحدة. ولا يمكنكم أن تعثروا في سجايا الوجود على مظهر سطحي فاقد للعمق، ولا يقترح صيغ مفاهيمه، لأن كلَّ طبائع التنوع والاختلاف البادية محكمة في بنية متجانسة، لا يشوبها خلل، ولا يتسرب

له نقص. تلك هي روح العالم الكامنة وجوهره المتكامل في أدق وأصغر ما في الخلق، كما في أعظم ما يتبدى في آفاقه، فللخلق صيرورة إبداع واحدة، تتشكل وتتطور في كل الآفاق، والشخص الوحيد القادر على رؤيتها في كل مكان، هو ذلك القادر على إدراكها والتماهي معها، ليس فيما لها من متغيرات وحسب، وإنَّما في كل مظاهر الوجود التي تعمرها قدرة الإله الواحد. أما وأنَّ المعارف، التي يحتفي بها هذا القرن يشح فيها تأمل مظاهر الطبيعة، فإنَّ ما يتبقى لدينا هو ما ورثناه من طرائق وحكمة اليونانيين القدماء، ونتاج تأملاتهم العقلية العميقة. ولعله دليل واضح على ما تمثله المعرفة الدينية من تكامل يزدري أي تعزيز خارج عن إطار الملكة الفطرية، لأنَّه سيستغني عنها بسهولة، فالدين معرفة قامت أهم مفاصلها على مبدأ التجربة، وأخذت مساحتها وانتشرت بين الأفواه، بعد أن نطق بها فم الحكمة والدراية الحرة.

ولكن ما الميل وما التردد؟ ما الفردانية وما الوحدانية؟ ألم تكن الطبيعة هي نفسها مصدر تلك المفاهيم، التي أدركتم عبرها المعنى الحقيقي للطبيعة؟ ألا تنبع أصلاً من داخل العاطفة، حيث ينبثق تفسير الوجود والظواهر؟ العاطفة من المباني الأساسية التي تشيد عليها مباحث الدين، وهي بهذا المعنى إحدى أهم مصادر تكوين إدراك روح العالم؛ إنَّها الأرضية الداخلية للحياة، التي لابد من وجودها، ومن الطبيعي أن تحدد البنية الجوانية للوعي أساساً للفهم الخارجي للوجود والعلاقة بالكون والأشياء. ولكن يجب على العاطفة والعقل، إذا كانا معنيين بخلق ورعاية الدين، أن ينظرا في مبدئية التعالق بين الأمرين في تفسير الكون. اسمحوا لي أن اكشف لكم سراً، كان مخبأ في واحدة من أقدم الوثائق الخاصة بتقصي أرسخ معتقدات الإنسان بالدين، وفيها تتكشف علاقة الدين بالشعر، حين كان الإنسان الأول متمركزاً حول ذاته وعاطفته بمواجهة الطبيعة، وتملَّكته سطوة الإله، فحاورها بطرق مختلفة، لكنَّه لم يفهم جوهرها؛ كانت جنته رائعة، وعلى صفحة سمائه، حيث تتلألأ له النجوم بكامل حلتها، تكشفت له قيمة لا تتدنى عن قيمة الدين، ولكن معنى الحياة لم يخطر له على بال، ثمَّ إنَّه لم يمر بمرحلة التطور الروحي الداخلي بسهولة؛ ولكن الرغبة في الحياة حرّكت عقله وعاطفته بهذا الاتجاه. ولم يكن

بخاف على الإله أنَّ الإنسان ما خلق لكي يعيش فرداً بمواجهة الطبيعة، فخلق له من يعاونه ويرافقه على امتداد رحلته في هذا العالم، وحين بدأ الإنسان بفتح عينيه لتلقي الحياة بشكل يمازج بين الإدراك – أداة الحس – والعاطفة، أخذ صوته بالارتفاع لفهم وتفسير ما يحيط به في هذا العالم، وبأسلوب لا يخلو من الحماسة. لقد اكتشف الإنسانية في جسده، في لحمه وعظم ساقيه، ولاحت له صورة الإنسان في روح العالم، ومنذ تلك اللحظة أضحى قادراً على سماع صوت الإله، والرد عليه، وعندها شرع بسن قوانينه ونظمه بذاته، ولم يعد يستلها من تلاقحه كفرد مع الطبيعة الأبدية. إنَّ كلّ تاريخ القضية يتأتى بشكل أو بآخر من خيوط هذا النسيج المقدس. شوق الإنسان للمقدَّس خلق لديه قدرة على التمتع برسالة الدين، وساعده على التعاطي مع أكثر أقطاب الوجود، فبدت له بصورة أوضح وأنقى. الدين هو اللبنة الأساسية لتشييد محبة الآخر، ثمَّ إدراك القيمة العليا لتلك المحبة كرابط جماعي لا غنى للفرد عنه؛ لأنَّه الوحيد الذي لا يفتقر بذاته إلى إمكانية تحديد مصير البشرية والاقتراب من مفهوم الإنسانية مادة للدين.

تنحصر الإنسانية بالنسبة لكم في الواقع والكون بما يتمثل لكم من صورته، فأنتم لا تعتبرون بعلاقة خارجة عن هذا الإطار. وأنا لا أريد أن أقودكم للخروج بالحديث حول هذه النقطة؛ ولكني يجب أن أشير إلى إنَّه لشدّ ما آلمني، كونكم وعلى الرغم من كل ما تبذلونه من حب للنزعة الإنسانية وكل ما تبدونه من حرص عليها، ما زلتم على غير توافق معها، لا بل وفي نزاع مستمر بأهم منابعها. إنَّكم تعذبون أنفسكم في محاولة لإعادة تشكيل الإنسانية، كلٌّ منكم على طريقته الخاصة، ولكن الذي يحدث في النهاية هو أنَّكم تتبنون، وبشكل قد يثير الامتعاض، ما لا يمكن لوجوده أن يؤدي لأي هدف يرتجى، وأعني التحريض على الدين، وترسيخ ثقافة متعالية عليه. ويجوز لي أن أقول هنا أنَّ مردَّ ذلك عائدٌ في الأصل لما لديكم من نقص في الشعور بالدين. مركز اهتمامكم هو الحركة داخل معترك البشرية، ولكنَّكم تبنَّيتم النظر إليها أفرادا وجماعات، ولعل هذا هو ما وسَّع من مساحة الاستياء منكم، ومن أسبابه أيضاً والتي يمكن أن تصل إلى ألف سبب، وهو السبب الأكثر جمالاً أو الأفضل من بينها، هو أنَّكم أخلاقيون جداً، تسيرون على خطى

المفاهيم الأخلاقية، إلى درجة تصل حدّ التبعية وهذا مما يزري بكم. تأخذون الناس أفراداً، فتكون لديكم فكرة مثالية عن الفردية، لا تتفق معها. ربما كانت هذه بداية حسنة، ولكنها ستكون أفضل بكثير مع وجود الدين. هلاّ رفعتم فكركم قليلاً، لتبصروا ما للدين من أجنحة، يمكنها أن تطير بكم للاقتراب من فكرة اللامتناهي، الذي يتعامل مع الإنسانية جمعاء بمفهومها الموحَّد؛ وإن كان يبحث في كلِّ فردا! تمعنَّوا في وجود الفرد، لتدركوا ما يضمره من رسالة الوحي لكم، وسترون أنَّ كلَّ ما يقمعكم أو يحيد بكم عن هذا الموقف سيتلاشى، من دون أن يترك وراءه أيّ أثر. ولا يفوتني أن أفخر بنفسي، على الأقل، لهذا الشعور الأخلاقي المنفتح على الدين، ولكوني أتفهم وأقدر تميّز الإنسان، وأنَّه قد يكون الجماعة نفسها، وأرجو ألاّ تنظروا إليَّ بشعور غاضب، يفيض ازدراءً وتحقيراً؛ إذا ما قلت لكم أن الدين يمنحني كلّ ما هو عظيم حقاً، ويؤمّن لي إطلالة رائعة على مجمل ما للحياة من مفاصل. فكّروا بعبقرية الإنسان؛ بوصفه مخلوقاً أقرب للمثالية، إلاّ إنَّه رغم ذلك لا يستطيع فعل أيّ شيء، لخلق ما هو غريب أو غير مسبوق في وجوده، وإن كان الأمر لا يتعدَّى محاولة مجردة لخلط الألوان وشحذ الفرشاة، فقد يفكر الإنسان بأشكال لا تعد ولا تحصى، يحاول تجسيمها، ولكنَّ ما سينشأ لا يتعدى حدود المعروف أو المتخيل. وهناك الملايين من الناس، على اختلاف ما يغطي أجسادهم من أردية الزمن، تشكّل لوحة الخيال بالنسبة لهم الحقيقية الأقرب لسد احتياجاتهم وإرضاء أذواقهم؛ لوحات تظهر الذكريات تارة، تكشف عن نذر الشؤم وسواه مما يمكن أن يرافقها من تنبؤات المستقبل البعيد؛ وبعضها انطباعات رائعة، وهي الأكثر لفتاً للانتباه؛ لأنها الأجمل والألصق بالإلهي الأبدي. على إنَّ متطرفي الاتجاه العقلي، الباحثين عن العلل الاستدلالية، ووجهات النظر الإلحادية، يقسمون الأشياء إلى عالمين: أحدهما آني للشرف والرفعة، أمّا الآخر فمعيب ويثير العار، إنّهم يحرمون أنفسهم متعة وجود الأشياء كما هي وحيثما تقف. لماذا تصرون على احتقار ما يشكّل اللبنة الرئيسية لمعنى الحياة، ويكسبها ثروة وثراءً؟ ألا يجدر بكل المخلوقات أن تمجد من بعث فيها نفحة الحياة، وأن تتخذه محوراً تنجذب إليه؟ ولعله من غير الخافي عليكم أنَّ الاشتغال الأبدي للإنسانية في مجمل وجودها وحركتها وعملها الدؤوب هو إعادة خلق نفسها وتقديم مظهرها بصور عابرة على مسرح

الحياة المحدود. خذوا ما شئتم من هذا التنوع اللامتناهي للظواهر البشرية، من مكوّنات الإنسانية، ستجدون في كلِّ مفصل من مفاصلها تقريباً شيئاً ما يشير لنقاء فطرتها، في المختلط منها والمتداخل ببعضه، المتمازج حدّ النخاع، والمشبع برائحة سواه، لا بد لكم أن تعثروا على تركيبتها النادرة، بصرف النظر عن الوسيلة التي أعدَّت بها. وإن كانت هناك ارتباطات وصلات أخرى يمكن أن تخطر على بالكم، ولكنكم تعتقدون بأنّها لا يمكن أن تدرك؛ فتلك ليست فجوة أو مظهراً من مظاهر السلبية والقصور في الكون، وإنَّما إشارة إلى أن أية درجة من درجات الخيال لا يمكن أن تدرك روح العالم بكامل ما لها من تداخل. الوحي الإلهي الحقيقي، واقع فيما يتخطى حدود الحالة الإنسانية للخيال المقيدة بأقصى ممكناتها بنبوءة اللاوعي حول ما يمكن وقوعه في المستقبل القريب. أمّا التعدد في صور الوجود البشري، وهيأة الإنسان المكرورة دونما تغير جوهري في بصمتها الحقيقية، ووضعها الدين داخل أطر معنوية محدودة، لأن الإنسانية جمعاء، وبصرف النظر عن مدى التمازج أو التباين الواقع فيما بينها، فضلاً عمَّا يبدو عليها من ثوابت ومتغيرات متناهية، تمتح في النهاية من عقل أبدي واحد، لا يمكن لها أن تنفلت عن مداره الذي يضعها تحت أمره وإرادته. من الطبيعي أنَّ قيمة التشابه مع الآخر لا يمكن أن تصل حدَّ التطابق والمساواة، وفي حياة كلِّ شخص توجد لحظة يشبه وجودها بزوغ التماع الفضة بين كمّ من معادن أخرى صامتة مطفأة، لحظة ترتفع على ما سواها، وترتقي فتدرك ذروة لا يطالها سائر الزمن. تلك هي اللحظة، التي خُلقَ الإنسان من أجلها، وفيها يدرك وجهته الأساسية، ويعيد كلّ ما فقده من طاقة وقدرة استنفدت في مسارب أخرى. وإنَّه لمن دواعي سروري، أن أمدَّ يد العون لتلك النفوس شحيحة الانتماء لهذه اللحظة، أو أن أرافقهم في رحلة البحث عنها، أمَّا من لم يسبق له أن عاش لحظة الأبدية، فهو بطبيعة الحال ممن سيبدو وجوده كلّه كما لو أنَّه زائد ومحط ازدراء محض.

ولكن أليس من الكافي، إذا كان من بين ذلك الكم الهائل من البشرية، التي لا تعد ولا تحصى، بعضٌ ممن يمثل الإنسانية بصورتها العالية اليقظة، التي تتجلى في الانسجام والتوافق الداخلي مع الإيقاع الروحي للعالم، الباعث للبهجة والشعور بالرضا لدى الإنسان؟

أنا ألاحظ من وقت لآخر الحركة الأبدية للبشرية، وتقدّم عجلتها إلى الأمام، وكيف يشارك بعضها البعض بشبكة من علاقات معقدة، حيث لا شيء داخلها يتحرك لذاته أو بذاته. إنني أتفهم شكواكم في كون العقل والروح، الشهوانية والحسية منزوعة القداسة والأخلاق، العقل والقوة العمياء تظهر في حركتها بصور منفصلة. ولكن لماذا يبدو لكم كلٌّ منفصلٌ عن سواه ويتحرك لذاته؟ فالعقل والروح طرفا أدراك يتداخلان فيما بينهما موضوعياً، والأخلاق، التي تنتمي الشهوانية إليها، هي من جنسهما، إنّها جزء من ذلك الكل، ولذا فهو الذي يستوعبها، ولا يمكن لها أن تتعدى أنساقه. هل تعتقدون أنّ هذا الفصل القسري بين الأشياء، وتفتيتها لأجزاء صغيرة، بالكاد ملحوظة، من شأنه أن يجعلها تفهم على نحو أفضل؟ ولذلك تختفي من وجهة نظري تلك الخطوط العريضة التي حددتموها للعلاقة الشخصية بالدين؛ وجعلتموها تنتقل كالعدوى، وسرعان ما تطوّق كل شيء، وكأنَّها القوى المغناطيسية المحيطة بالغلاف الجوي، والتي تندمج وتتوحد مع كلِّ شيء، وتعكس حيوية وانتشار الأكثر ابتعاداً فيكون في تماسٍ يومي مباشر. هذا هو تناغم وانسجام الكون، وحدته الرائعة، وعظمة إبداع خلقه الأبدي؛ ولكنكم تسلبونه هذا المجد، واضعين إياه في عزلة بائسة، لأنّ ما يشغلكم هو كيفية تقديم الأخلاق، وجعلها في المقام الأول للتعامل مع الوجود، ثمَّ إنَّ تفكيك وتقليب مظاهر الوجود ومكوناته أخذ منكم مأخذاً كبيراً، ونمَّى لديكم مشاعر احتقار الدين. ابحثوا تحت كل الظروف، التي ينعكس فيها هذا النظام الكوني، فيما إذا كان هناك ما سيرتفع للفكر يلوّح له كعلامة على ما هو إلهي. اسمحوا لأنفسكم أن تعجب باصطلاح تقادم الدهر عليه، وثمَّة من استمرأ التخلص منه، وابحثوا في سير جميع الرجال المقدسين، الذين أفصحوا للإنسانية مباشرة عن مضامين رسالاتهم، علَّكم تجدون خطاباً يمكنه أن يكون وسيطاً بين الانطفاء في طريقة تفكيركم المحدودة، والإشراق في الصورة الأبدية للكون. امنحوا كلَّ ما بدا مختلفاً من قبل فرصة أن يضاء بانعكاس هذا القبس الجديد. سينتهي بكم المطاف لذواتكم ستصلونها، ولن تجدوا فيها الأسس الأولى لماهية الأجمل أو الأقل جمالاً، الأنبل والأحقر، وسوى ذلك مما نظرتم إليه في جوانب الوجود البشري وحسب، وإنما سيتكشف لكم أثر تعاقب الأزمنة على درجات وعي الإنسان وقواه ومظاهر وجوده. هذا

المزيج شديد الاختلاف والتضاد، الذي تراكم في مكوناته وصقل شخصيته، سيبدو لكم كلَّ هذا لحظات محورية، لا يمكن تجاهلها في حياة البشرية. من هنا ترسم الأنا لديكم صورة واضحة المعالم لقيمة التعدد، وخاصية التغيّر التي تطبع الإنسان. إنَّ العودة بالدين إلى الذات وسحبه إليها تكشف عن طريق إدراك اللامتناهي، إذ لا يكون المرء بحاجة لوسيط يكشف له عن صورة الحدس لدى الإنسان.

ولكن النظر إلى الإنسانية لا يجب أن يقتصر على وجودها الراهن وحسب، وإنما أيضاً لما ستكون عليه؛ وما اختطته لنفسها من مسارات كبرى لا يمكن لأنساق المرور عليها أن تكون مكرورة، وإنما مكملة لما سلفها من آثار، وهي مسارات تخضع بطبيعتها لدينامية التغيرات الداخلية، وتتشكل على أساس الرغبة، في أن تقود لما هو أعلى وأكثر تطوراً. إنّها حركة تصاعدية، لا يريد الدين التعجيل في سرعتها أو التحكم بها، وهو أي الدين لا يتقاطع مع فكرة المحتوى المتناهي للوجود، وإنما يراقبه ويعده واحدة من أكبر صنائع خلق الكون. ويشكّل التاريخ بالمعنى الذي ترسو عليه مقولة الخبرات الكامنة أعلى مكوّنات الدين، التي لا مناص من أن يبدأ وينتهي معها - حتى النبوة هي الأخرى لا تخرج عن مرمى النسق التاريخي، لدرجة لا يمكن تمييزها فيها عن التاريخ، أو فصلها في سياق مستقل عنه- وكل الوقائع التاريخية الفاصلة، بصرف النظر عمَّا يربض في نسائجها، حدثت لتحقيق أغراض ومقاصد دينية، فضلاً عن كونها تولَّدت غالباً من أفكار دينية. وفي اشتغالات التاريخ تقع أعلى مفاهيم الدين، وتدرجها عبر حقب زمنية مختلفة من وجود البشرية في أرجاء المعمورة، والتاريخ كان ولم يزل أرضية معيارية آمنة للدراسة والمقارنة بين المكونات الهامشية والأصلية للدين. وهنا يمكنكم أن تعودوا لقراءة أرث الأرواح والنفوس المقدسة وأسفارها، والتي تظهر وكأنها قصيدة شعرية تحتمل تعدداً وعمقاً في المعنى، يفوق ما يمكن أن تعبر عنه أكبر أحداث الكون روعة. وفيها شحذ لهمة نفسٍ، ستأتي قريباً بعد توارٍ دام طويلا، ستعود، إذ لا يمكن للطبيعة أن تنتج مثلها، لا بد لهذه الروح أن تبزغ، ولكن رؤيتها لا تتاح لغير الرائين القادرين على فهم إشارات تعاقب الأزمنة والآثار التي تنتج عنها. قريباً سيحل مرة أخرى لقاء الإنسانية بلحظة لم تكن

بمنأى عنها، ولذا عليكم اكتشاف مسار الكون، والاعتراف بتماسك منظومته المحكمة. قريباً تصحو عبقرية الإنسان المميّز، ممن أنهى مسلك حياته بين هبوط وصعود على تضاريس حقب وأزمنة متباينة، ليظهر في موقع مغاير وتحت ظروف مختلفة، بحياة جديدة، تزدهرُ فيها منابع العطاء، وتبدو أكثر معرفة باشتراط وجودها، حيث يحسن فيها مناخ الإنسانية وتطيب أرضها. وهنا تظهر لكم شعوب وأجيال من البشر، وتتجلى وجهة نظرنا السابقة بالفرد. حياة تحظى بالاحترام، لأن الإنسان بارع فيها، وقادر على العمل، قاصداً تحققه العيني باتجاه اللامتناهي. وإذا لاحظتم السياق العام الذي أحدّثكم به هنا ودققتم في معطياته مباشرة، من دون الانتباه للأصغر أو إلى الأكبر منها، فستجدون المبدأ الأساسي المحرك له هو القدر أو المصير الأبدي، الذي لا فرق فيه بين السبب والنتيجة، أو العلة والمعلول، وسوى ذلك من الاختلافات، التي يمكن أن تطبع الشكل الظاهر للأشياء. سيتجلى لكم خطابي، وكأنَّه خليط رائع؛ من عناد وتزمّت، وصرامة جامدة، وحكمة عميقة مرنة، مزيج من عنف ورحمة، ومحبة لا حدود لحميميّتها. أمّا التنافر والاختلاف بين الأشياء، فسرعان ما يلوح لكم، وكأنّه شيء واحد يأخذ أدواره بالتناوب. الدين هو الوحيد القادر على أن يظهر الحياة كقيمة مشتركة تجمع مكوناتها القدرة الفريدة على التمازج، ولكنّ ما يدمر الإنسانية هو الغريزة العمياء، والعادة الجاهلة، والطاعة المميتة، وكلّ ما هو بليد وسلبي من القوالب العقلية الراسخة في الماضي المعبر عن اختناق الحرية. ولابد من الإشارة هنا لضرورة الاشتغال في الزمن؛ ابتداء من اللحظة الزمنية إلى القرن، واستمرار خوض غمار الحياة، لإعادة تعويض ما فقد من المحبة الأبدية.

لقد حاولت أن أسلط الضوء على وجهات النظر البارزة، والخطوط العريضة للدين، في مجال الطبيعة والإنسانية؛ ولكني آثرت في الوقت ذاته أن أصل بآفاقكم إلى الحدود النهائية. أما بالنسبة لأولئك الذين يتعاملون مع الإنسانية والكون على حدّ سواء، فإنّ قضية الدين لا تشكّل لهم موضوعة حيوية، ولا يمكن الحوار معهم؛ إلا على أسس تقودك للحديث مرة أخرى عن الفرد وما هو أصغر منه. لا يذهبنَّ بكم الظن إلى أن تلك هي الحدود العليا للدين، وانظروا بدلاً عن ذلك، في ماهيته، فهي واقعاً مما لا يقف عند حدود.

إذا كانت الإنسانية متحركة بذاتها وقابلة للصياغة والتشكّل، وإذا سلمَّنا بأنَّها لا تختلف على مستوى وجودها في الكون وحسب، وإنما في الكيفية التي يتحرك فيها هذا الوجود، ألا تشعرون بأنَّ من غير المكن أو الموضوعي جعلها هي الكون نفسه؟ إنّها بالأحرى على صلة وثيقة به، كصلة الإنسان بالإنسانية، ولكنَّها مجرد نموذج عن الخلق المتكامل، ويجب أن تكون هناك أشكال أخرى لذلك الخلق، ربما تحدّها أو تتعارض معها. الإنسانية مجرد همزة وصل بين الفرد وسواه، مكان للاستراحة في الطريق إلى اللانهائي، ولذا يجب أن تعثروا على قيمة أخرى أكبر وأعمق، يصدق على أساسها ربط الإنسانية بالكون. أدعوكم لتقليب النظر في العدد القليل من المعتقدات الدينية، التي مررت على ذكرها لكم، ستجدون أنَّها لم تكن غريبة عنكم إلى حد بعيد، وهي على الأرجح تحتل حيّزا من عقولكم، لكنني لا أعرف بالضبط ماهية تلك المشكلة الكبرى ومكامنها: أهي في كونكم تميلون للاستغناء عن الدين، أو أنّكم لا تفهمونه؟ ولذا تجعلون آثاره تغيب عن العقل تماماً، لا شك أنَّ بينكم العديد ممن هم على بينة من الدين ويدركه جيداً، ولعل بعضكم يسميه أيضاً بالدين، ولكنكم لا تريدون للدين أن يحتل نقطة محورية؛ ومن ثم تحاولون إقحام كلّ فكرة تنبثق عن منابع العقل وبالطريقة نفسها، دائرة الدين في محاولة لنزعه ولتجريده عن محله. ما الذي أوصلكم لهذا الوعي شبيه الشظايا والقدد الممزقة؟ دعوني أقول لكم الآن، إنَّكم لم تذهبوا هذا المذهب قاصدين الدين، وهو ما تحتقرونه وتزدرونه، وإنما أردتم الأخلاق، لكنكم لم تترددوا في إعطائها اسم الدين؛ رغبة في أن توجّهوا له طعنة مميتة. إنَّ ما يجب أن تعلموه، هو أنَّ الدين لا يعرف شيئاً من هذا القبيل، وليست له صلة بالتفاضلات العقائدية؛ حتى عالم النظم الأخلاقية، هو لا يعني له حدس الكون برمَّته. للدين القدرة على معرفة واكتشاف جوهر التعامل مع روح الوجود، وكل ما ينتمي إلى عمل الإنسان، في اللعب واللهو كما فيما تمليه محامل الجد، في الأصغر كما في الأكبر من تساؤلات الإنسان بمواجهة الحقيقة. إنَّ ما يكشفه الدين ويفسح المجال لرؤيته يكون قادراً على القيام ببسطه في أي مكان. نعم، لا أجمل من الغرق في الفعل الأخلاقي، سواء أنبع ذلك عن الإرادة الأبدية للكائن، أو أنَّه قفز إلى حيّز الوجود بفعل خارج عليها، ولكن لا يمكن لقطرة من هذا الفعل أن تختلط بالدين، من دون أن تخلخل نسيجه، فتنقص من

نقائه وتحرمه من سعته وامتداده.

يتكشف الجهل المطلق بالدين، وبشكل أكثر وضوحاً في طبيعة المشاعر الباردة حياله، التي لم يزل حضورها شائعاً بينكم على نطاق واسع. ما مدى ارتباطكم بالمعتقدات، وهل من ضرورة لجعلها تفيض من عواطفكم ووعيكم، فتكون أساساً لتفسير الظواهر؟ إذا كشفت لنا روح العالم عن تجلياتها المهيبة، وتأمَّلنا عظمة إبداعها لهذا الخلق، مصغين لما يحكمه من نظام رائع، فهل هناك ما هو أكثر التصاقاً بالطبيعية من ذلك التقديس الحميمي، الذي يخترقنا بطاقة مقدسة غير مرئية؟ وعندما ننظر في آفاق هذا الكون، ثم نعود إلى الوراء لنفحص الأنا التي نحوز، ألا تتبدى لنا بمنتهى الصغر، ولربما اختفت أو تلاشت، إذا ما قورنت بسعة الكون، ألا يدعونا ذلك لأن نتأثر به، ونكون أقرب للتواضع الحقيقي؟ وإذا كنَّا في نظرتنا للعالم غير محصورين بذواتنا، وإنما منفتحين على سائر البشر، فسيتضح لنا كيف أن كلَّ واحد منهم، ومن دون تمييز أو اختلاف في المعنى، يدرك ما نحن عليه من تمثل خاص لتساؤلات الجنس البشري، ولذا فإنّ الاستغناء عن الوجود الفردي في هذا السياق ضرورة لابد منها. هل ثمّة ما هو أكثر طبيعية من تبنّي النظر للجنس البشري بأجمعه ومن دون تمييز؟ حتى على مستوى العقل والقوة الذهنية، وما يخرج من تحتها، كالحب، والبعد النفسي للمودة القلبية، الدين هو كلّ هذه المشاعر، وغيرها، مما يظهر فيه ارتباط الأنا بمحيطها الخارجي حاضنة العقل الحي. لقد عرف القدماء ارتباط الدين بالمشاعر من قبل، وحددوا مساربها جيدا، إذ أطلقوا عليها اسم التقوى، وجعلوها ذات صلة مباشرة بالدين، وأنبل ما يشتمل عليه من أجزاء. أنتم تعرفون ذلك أيضاً، ولكنكم إذا ما قابلتم شيئاً في هذا السياق، حاولتم على الفور إقناع أنفسكم بأنّه مما ينتمي للقيم الأخلاقية، تريدون للمشاعر الدينية أن تتخذ مكانها على رقعة الأخلاق؛ متناسين أنّها لا تسعى لتلك الرقعة، ولا يفقدها غيابها عنها شيئاً من تكوينها. الدين لا يتأثر بافتقاده لشيء من المحبة والمودة، وهو لا ينجذب لتحقيق ذلك بقدر انجذابه للحركة المتأتية من ذاته، وليس عن طريق الملاحظة التي تنتجها تأملات لموضوعات خارجية، مبنية على أسس عقلية. الدين لا يعرف تبجيل النظم والقوانين التي تقدسونها، على العكس من ذلك، إنَّه يدينها، ويعدها

مصدراً غير طاهر، هدفه إشاعة الأنانية، ولا يخرج عن ذلك ما يحدث داخل تلك النظم الموضوعة تحت مسميّات الشفقة والامتنان، جملة من النظم التي تهين وتحتقر مبدأ الخشوع والتواضع، وإذا ما تحدّثتم عن التوبة عنها، فإنّكم ستتحدثون عن وقت ضائع في موضوعة عديمة الفائدة. دعكم من كلِّ هذا، وعودوا لتسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية، فلا مناص من التعرف على المشاعر الدينية لذاتها، ومن دون إلصاقها بما هو خارج عنها. ألا تظنون أنَّكم بابتعادكم عنها تستمرئون خداع أنفسكم؟ كلّ ما عليكم هو إعادة تلك المشاعر أو سواها المماثل لها، مما حدث اغتصابه من الدين إلى حاضنته، لأنّ الدين هو المالك الحقيقي لتلك المشاعر، ولما يدخل ضمنها من أخلاقيات، لا تشكل إلا جزءاً يسيراً من مضمون الرسالة الدينية في وساطتها للجنس البشري. ذلك هو الموضع الذي يحتله الدين، وخاصة فيما له من تلقائية في المشاعر، وقد سبق لي أن أشرت إلى أن الدين هو الوحيد القادر على تحقيق عالمية الإنسانية، ويمكنني الآن تفسير ذلك بمزيد من التفصيل. إنَّ مجمل ما للإنسان من تفاعل، سواء أكان أخلاقياً أم فلسفياً أم فنياً، يكشف بشكل أو بآخر عن سعي جاهد لتحقيق مستوى من البراعة، وهو طموح بارد محجم بحدود لا مفر منها، حدود تستهدف نقطة معينة من العقل البشري. والسؤال المطروح الآن هو: هل يمكن للإنسان من ذلك الطموح أو التوق المحدود أن يحقق تدريجياً ما يسير به قدماً لإدراك القوة اللانهائية؟ إنّ البراعة الحقيقية للإنسان كامنة في قدرته على الانسجام مع إيقاع حياته، وهو إيقاع سيبدو مشدوداً لملاحظات فردية غير ذات قيمة، إن لم يتسن له الارتباط المباشر بالدين. لأن الصلة بالدين ستجعل الحياة مكتنزة متنوعة، لا حدود لثرائها واكتنازها بأنغام لا تقاوم، وبهذا يمكنها أن تحوّل كل كلمة بسيطة مأخوذة من واقع الحياة المعيشة إلى لحن متناغم وانسجام رائع. إذا كان هذا الذي قد أشرت إليه، وآمل أن أكون فيه مفهوماً من قبلكم بدرجة كافية، يشكّل واقعياً جوهر الدين، فإنّ السؤال من ثم سيكون: في أيِّ موضع يمكننا أن نقيم ما ينضوي تحت مفهوم العقائد والمذاهب، التي تنبثق بالضرورة عن محتوى الدين؟ وهو سؤال ليس من الصعب الإجابة عنه.

لا شك أن هناك بعض التعبيرات المجردة عن المعتقدات الدينية، أما البعض الآخر

فهو انعكاس حر لجملة من الأفعال الأصلية التي تتعلق بالمعنى الديني، ونتائج مقارنة المواقف الدينية مع سواها من وجهات النظر الأخرى. وإنّ الحصول على محتوى أيِّ عمل هو انعكاس لطبيعة تلقيه أو العمل عليه، ولكن هذا التصور هو خطأ شائع، لا يجب عليكم أن تتعجبوا من وقوعي فيه هنا. مفاهيم من مثل: المعجزة، الوحي، الإلهام، الأحاسيس الخارقة، يمكن للمرء أن يجعلها تجمع بين الكثير من الديانات، من دون أن يخل بشيء منها كمفاهيم، أما من يضع دينه أساساً للمقارنة والاحتكام لما ينتج عنها، فإنه سيتعثر حتماً بتعدد المذاهب والمعتقدات، لأنَّها ستعترض طريقه لا محالة، وقد لا يجد حلاً للتعامل معها. انطلاقاً من هذا المعنى، تنتمي جميع هذه المصطلحات لمجال وحاضنة الدين عامة، وهو انتماء ضروري، ومن دون التفكير في حدود تطبيقها أو الحد الأدنى من فاعليتها. أمَّا الخلافات الواقعة في ماهية الحدث الذي بلور المعجزة فعلاً، وفي الطابع الحقيقي الذي شكَّل شخصية المعجزة بمواجهة وجودها، وما عدد الرسالات والوحي السماوي، وإلى أي مدى على الإنسان أن يؤمن بها، ولأي سبب عليه أن يؤمن؟ كل هذه التساؤلات وسواها هي مما أنتجته حماقات الآراء الفلسفية وسخرت العقل له، وهي عمليات صبيانية نتجت عن خلط الميتافيزيقا والأخلاق بالدين. إنَّكم تمزجون الأشياء ببعضها، فتجعلون الدين يضيق بها ذرعاً، لأنه غير معني بمجمل الأحكام العلمية والمادية، ولا ينبغي لها أن تكون بكل هذا الاقتراب منه. أرجوكم لا تكونوا منشدين للمناظرات السفسطائية، وما يتوارى خلفها من مغالطات ورياء، ثمَّ تجعلوا ما يتمخض عنها محسوباً على الدين. ما المعجزة؟ أخبروني بأية لغة شئتم- وأنا بطبيعة الحال لا أتحدث عن المعجزة التي ستبرز لنا من وجهة نظركم بعد تدمير الدين كله- إشارة أو تلميحاً. إنَّ كل تلك المفهومات المتصلة بها لا تفصح إلا عن شيء من العلاقة المباشرة بالظاهرة اللانهائية للكون، وهو مما يستبعد منه أن يكون على صلة بصورة ظاهرة الطبيعة المتناهية. المعجزة هي الاسم الديني لهذا الحدث، حدث اتصال المخلوقات كلها، حتى الأكثر طبيعية وشيوعاً باللانهائي، ميلها إليه وقناعتها بأنه المتحكم المطلق بوجودها. المعجزة من وجهة نظري كامنة في كل شيء، وليس كما تتصورونه عني، وهو أني أضعها في إطار الغرابة وغير المألوف. وكلما كنتم أكثر تديناً كلما تلمَّستم مظاهر الإعجاز في كل مكان، أما عن

الخلافات الدائرة عن الحدث الإعجازي وماهيته، فهي في الحقيقة لا تكشف بذاتها إلاّ عن افتقار مهول في الحس الديني لدى المختلفين. ففريق يلهث وراء تفنيد المعجزة أنَّى توفر له اتجاه، وفريق يحاول، وعلى العكس من الأول، أن يثبت وجودها هنا، أو يشير إليها هناك. وما الوحي؟ كلّ رأي أصيل وجديد عن الكون وحركيّته هو ومضة من ومضات الوحي، وأظن أن كلاً منكم يعرف ما أرمي إليه بالأصيل والجديد. وما الإلهام؟ إنَّه ليس سوى الاسم الديني للحرية، فكل عمل حر هو في جوهره فعل ديني، وكل عطاء يحمل بين طياته وجهة نظر دينية، وكذا كل تعبير حر يحمل شعوراً دينياً. وما آثار الرحمة؟ كل المشاعر الدينية هي أثرٌ خارق، لأنها مشاعر تتباشر مع الفعل الكوني اللانهائي. وهكذا ما تقدم من مفاهيم وسواها- وإذا كان ينبغي للدين أن يشتمل على مفاهيم- هدفها الأول والأساسي هو أنها تشير إلى الطريقة الأكثر غرابة بوعي الناس بالدين؛ ولعلها تكتسب أهمية أكثر لأنها تصف ليس المشترك في الدين وحسب، إنما وعلى وجه التحديد، ما يجب أن يكون عاماً فيه.

نعم إن من لا يقوى على مشاهدة المعجزة في داخله، ولا يتأمّل تجليها حيث النقطة التي يقف عليها في هذا العالم، ومن ينأى عن استغوار نفسه وتسلق بواطنها، ولا تتوق روحه لامتصاص جماليات العالم والارتواء من نظم الكون، ولا يشعر بين الحين والآخر بسطوة الإله عليه، بالمقدس الذي يتحدّث ويتفاعل في وجوده معه، ومن لا يعي على الأقل- لأن هذا هو في الواقع الحد الأدنى- أنّ مشاعره هي حصيلة من الآثار المباشرة للاتصال بروح العالم، وأن ما في داخله من نقاء وصفاء، هو شيء فريد من نوعه غير قابل للتكرار أو النسخ، ذلك هو من لا دين له. الاعتقاد، أو ما يسمى عادة بذلك، هو قبول ما يفعله الآخر بإرادة التفكير، وإرادة التعاطف معه فيما فكّر وشعر به، والدين هو خدمة الإحساس، وبدلا عن أن تكون الأعلى في الدين، كما قد يتصور أحد، يجب أن تكون الأقرب إلى روحية تلك الخدمة وبساطتها، التي ثمّة من يرغب في أن يقحمها في فضاء مقدّس. إنّكم لا يمكن أن تثبتوا أن الدين غير قادر على دفع نشاط الفهم وتقويمه، أو أنّه يتعارض مع رغبتكم في الوقوف على معرفة، أينما حللتم في الطريق التي تسيرون عليها.

ولا صلة للدين من بعيد أو قريب بالعبودية على اختلاف أشكالها، ولا الدين بسجن أو مساحة أسر معين، ولذا عليكم أن تكونوا جزءاً منه، لأنّه الحرية، نعم، وأن تكون حراً هو الشرط الوحيد الذي يمكنك بموجبه دخول منظومة الدين. ولكن ومع ذلك، يكون كل إنسان، باستثناء ثلة مختارة، بحاجة إلى وسيط، وهو الدليل الذي يوقظه من الغفوة الأولى، ويوقد إحساسه بالدين، ويمنحه الاتجاه الأول، ولكن هذا الدليل لا ينبغي له أن يمكث طويلاً لأنّه لا يوجد إلاّ بوصفه حالة مؤقتة؛ فالإنسان فرداً هو من يجب عليه في النهاية أن يفتح بصيرته للدين، وأن يقيم ما يحتوي عليه من كنوز، وإلاّ فإنه لا يستحق مكاناً في مملكة الدين، لأنَّه غير قادر على اكتشافها.

إنّكم على حق في احتقار المغفلين، الذين يستمدون دينهم من مستودعات أخرى، أو أولئك الذين يجعلونه معلقاً بخط ميت، يتخذونه مادة للقسم، ومنه يحاولون إثبات كل شيء. كل كتاب مقدس ليس سوى ضريح للدين، نصب تذكاري له، يشير إلى أن عقلاً كبيراً كان هنا، ولم يعد بعد على قيد الحياة؛ لأنه لو كان حياً وفاعلاً، فهل سيكون من شأنه أن يضع مثل هذه القيمة العالية لحبر على ورق، حبر ربما كان مجرد تعبير خافت المعنى صدر عنه في سياق ما؟ ما من أحد له دين ويعتقد بحدود كتاب مقدس، أمّا من يقدم على ذلك فإنّما يحاول خلق دينٍ لا يحتاج إليه. لقد أظهرت لكم ما هو الدين في الواقع، فهل وجدتم أي شيء في ذلك ما يشير لعدم تكريم التكوين المعرفي للإنسان؟ ألا يزيد الإحساس بالفردية والانعزال من حجم الاشتياق والتلهف للقوانين الروحية الأبدية للطبيعة وللكون، والسعي للاتحاد والتماسك معها في أفعال النفس؟ ألا يشعر أحدكم في كثير من الأحيان، بذلك التوق المقدس لشيء مجهول؟ أتوسّل إليكم أن تصغوا لما تهمس به فطرتكم، أن تدركوها وتتبعوا ما يصدر عنها! ابتعدوا عن العاري والكاذب، الذي يزخر به هذا العصر، لأنه لا يجب أن يخضعكم إليه، وإنما عليه أن يخضع لكم ولصياغاتكم وصنائعكم! عودوا مرة أخرى لذلك الشعور القريب منكم، الذي فصلتم عنه قسرياً، فتدمر الجزء الأكثر رقياً وجمالاً من وجودكم.

يبدو لي أنَّ أكثركم لا يصدّق أصلاً أني لم أرد أن انتهي في هذا الموضع من عملي

الحالي. وكأنكم تعتقدون أنَّه ليس بالإمكان التحدث بدقة، لا عن ماهية الدين، ولا عن الخلود، ولا عن الألوهية. أرجوكم أن تتذكروا ما قلته لكم في البداية؛ وهو إنَّ الأشياء السالف ذكرها لا تشكل المحتوى الأساسي للدين. تذكروا أنّي عندما رسمت المخطط التفصيلي لبعض المصطلحات، أشرت إلى الطريق التي في نهايتها تكون الألوهية، لِمَ أنتم مترددون في دخوله، وما الذي تملكونه أصلاً لكي تخافوا خسارته؟ لابد لي أن أؤكد مرة أخرى؛ أن ليس لدي طريقة تفكير دينية خاصة بي تختلف عن الآخرين؟ أرجو ألاّ تعتقدوا أنّي أخاف قول كلمة حق عن الألوهية، بسبب خطورة الحديث عنها. لقد قلت كلمتي قبل أن يكون هناك أيّ تعريف قانوني معترف به؛ لله، وللوجود، قد رأى النور وأصبح راسخاً في الامبراطورية الألمانية. ولا يجب أن تذهب بكم الظنون فتقودكم إلى ناحية أخرى، وهي أني أمارس خداعاً ورعاً، وأريد أن أكون المتحدّث بكلِّ شيء للجميع، عن طريق إنزال شأن الأشياء، ثمَّ تقديمها بشكل ظاهري قابل للإدراك. تلك الأشياء التي لابد أن تكون لها عندي أهمية كبيرة، تفوق ما أروم الاعتراف به هنا. لذلك أود أن أتحدَّث إليكم قليلا، وأن أحاول توضيح فكرة مركزية؛ وهي أنَّ الألوهية بالنسبة لي ليست إلاّ رؤية دينية فردية، ليس بالضرورة أن يرتبط بها الآخرون، وتبعاً لوجهة نظري وبموجب فهمي للإيمان، الذي تعرفون "لا وجود للدين بغير إله"، ولا يمكن لأيِّ شيء أن يكون من دونه. وفيما يتصل بالحياة الأبدية أريد أن أقول لكم رأيي بصراحة. ولكن أخبروني في البداية عما يجول في خواطركم بخصوص الألوهية، وماذا تقصدون بما تذهبون إليه فيها؟ لا وجود لتعريف غير قابل للنقض، ثمَّ إنّ أكبر الخلافات في الرأي الموجودة في هذا السياق، مردها إلى اختلاف التعريفات والمفاهيم. الله باعتقاد الأغلبية هو ليس سوى الروح الخلاقة للكون، والإنسان هو الصورة المثالية لإله ذلك الكون، أما الإنسانية فهي كلُّ شيء محوري تدور طبيعة فهمه على محور المعتقد الذي تدين به الأغلبية، وخصوصاً بالنسبة لخبراتها وتجاربها، إذ تتجه لتحديد عقيدة وأصل ما يؤمنون به من إله. الآن وقد قلت لكم بوضوح كاف؛ إنَّ الإنسانية لا تعني بالنسبة لي كلّ شيء، لأنها قد تسير كما أسلفت بعملية مواضعة أو توافق إيماني، ينشد كوناً جديداً، تكون فيه الإنسانية، فضلاً عما يتصل بها، مجرد شيء متناه في الصغر، فهي في النهاية ليست سوى

مظهر وحيد وفانٍ. هل يمكن أن يكون الإله الذي هو مجرد الفكرة الخلاقة للإنسانية قمة الأيمان عندي؟ لا ريب أنَّ بعض النفوس قادرة على تخيّل ذلك؛ لأنها ربما أكثر شعرية، وأعترف أن لتلك النفوس مرتبة أعلى. إلههم هو إلهٌ واحد، يختلف كلية عن الإنسانية أو الأفراد، إنّه نموذج متفرد لصنف خاص به. وعندما يريني الوحي ويعرفني بهذا الإله، الإله الواحد، ولابد لي أن أعلن عن كون الآلهة الكثر، الذين تجود بهم مخيلة الإنسان- وأنا لا أكره في الدين شيئاً أكثر من الهوس بالأعداد- يمكن أن تكون اكتشافاً محبباً بالنسبة لي، لكنني أطمح لنوع آخر من العلاقة بالله، علاقة أعمق وأعلى من ذلك الفضاء السطحي للإنسانية، ولا شك أن كلّ نوع من أنواع العلاقة هو بحد ذاته جزء لا ينفصل عن تبعيته للكون. هل من الممكن أن يكون الله بالنسبة لي بناءً على هذا أكثر من مجرد رؤية وحيدة؟ من المحتمل أن تكون تلك مفاهيم عن الله منقوصة، ولكن دعونا نذهب إلى ما هو أسمى، لمن هو أعلى كياناً، لمن هو روح الكون، لمن يحكم الكون بحرية وحكمة. إنَّ الدين الحق ليس رهينة لفكرة، واعتناق الدين معناه تدبر الكون، وقيمة الدين عندكم ترتكز الى الطريقة التي تتأملون بها الكون، والى المبادئ التي تستقونها من صنائعه. وليس بمقدوركم أن تنكروا أنَّ ربط الألوهية بكل رؤية في الكون أمر بسيط ومريح، ولهذا كان لزاماً عليكم أن تعترفوا بأن ديناً بلا إله يمكنه أن يكون أحسن من آخر له إله. الكون يعرض نفسه بصنائعه على الإنسان البدائي، وهو إنسان لديه فكرة مرتبكة عن الشمولية والأبدية وغرائز غامضة، كل هذا مع عدم وجود الكثير في ذهنيته للمقارنة، عدا فوضى تبدو بذات الشكل المرتبك، وبغير تشعب أو نظام أو قانون يمكن بواسطته فصل شيء بذاته، دون أن يحدث هذا الفصل بعشوائية لا تعترف لا بالزمان ولا بالمكان. ومن دون النزوع لإحيائه؛ فإنَّ مصير الإنسان الأعمى يقدم له ربّاً بلا خصائص أو ميزات معينة، مجرد صنم أو معبود، وعندما يتخذ من هؤلاء الآلهة كثرة فلا يمكن إيجاد فرق بينهم، فيما عدا تقاليد عشوائية تفرضها حدود المحيط. أمّا إذا نظرنا على مرتبة أخرى من العلم، فإنَّ الكون يظهر نفسه بتعددية ليست لها وحدة. ليست تعددية غامضة من عناصر وقوى لها صراع أبدي، يحدد وجوده مصيره الإنسان الأعمى وطبيعته، وإنما هي ضرورة متحمسة لتحري الأسباب والعلل والعلاقة فيما بينهما، مع الأخذ بنظر الاعتبار استحالة وجود

التعددية والواحدية على حدٍ سواء. إذا أخذتم فكرة إله لهذا الكون من زاوية التعدد، فإنها تتفتت إلى عدد لانهائي من المقدمات والمقاصد. وكلّ من العناصر والقوى التي ليست لديها قيمة التوحد مع سواها تنفخ فيها الروح بشكل خاص. ومن هنا تتشكل الآلهة بعدد لانهائي، ولا يمكن معرفة الفرق بينهم إلاّ عن طريق ما يناط بهم من موضوعات ونشاطات وعقائد. لابد لكم أن تعترفوا؛ بأن النظرة للكون من زاوية الوحدانية الإلهية، هي الأهم والأكثر وقاراً. أليس من الضروري أن تدركوا أنَّ الذي يرفع وعيه إلى مرتبة الوحدانية، وينحني لها، من دون أن تكون لديه فكرة عن الآلهة، سيكون من جهة أمام ضرورات لما تبلغ هدفها، لكنه من جهة أخرى له دين أكثر عمقاً ودراية من عابد الأصنام البدائي؟

والآن دعونا نصعد أكثر، هناك حيث يجتمع كلّ من كان يتصارع في السابق، وحيث الكون كلّ في تعدده، كنظام، حيث يكون الإله اسماً على مسمى، ألا ينبغي أن نعدّ الذين يرون الكون وحدة أو كلاً، وأيضا الذين لم تعد لديهم فكرة الإله مركزية، مع اعترافهم بالانتماء للدين، ملحدين أكثر ثقافة؟ وهذه هي حالة الازدواجية وعدم الجدية كما تعودنا عليها، هذه هي العلامة السوداء التي تشير إلى تشويه الثقافة، لأنَّ هؤلاء أكثر ما يرفضون من هم بمستواهم نفسه، وعند نقطة واحدة من هذا المستوى، وهي تلك الرؤى الكونية التي يمنحها الإنسان لنفسه، والتي تتوقف على إدراكه للوجود، ويكون المقياس الأساسي لتدينه، هو ما إذا كان لديه إله يؤطر فضاءات رؤيته، ويحيط بكل ما يتعلق بمخيلته. في الدين يتأمل الإنسان الكون، بوصفه مؤثراً وفاعلاً في الإنسان. وحين تتعلق مخيلتكم بإدراككم للحرية، وبطريقة تجعلكم تتغلبون على حدود هذا الإدراك، عندها يمكن لما تعتقدون أن من واجبه خلق فكرٍ ذي فاعلية أصيلة وأساسية، أن يكون بخلاف التفكير كمخلوق بعيد عن الدين، ومن هنا ستشخّصون روح العالم، وسوف يكون لكم إله، وعندها يلتصق الخيال بالعقل، بحيث تدركون أنَّ الحرية يكون لها معنى في الحال المفردة وللفرد الواحد، وستملكون عالماً متكاملاً، وليس إلها بذاته. أتمنى ألاّ تعتبروا هذا زندقة، عندما أقول لكم: إنَّ الإيمان بالله يحدده الاتجاه الذي يسلكه الخيال، سوف تعلمون أنَّ الخيال هو الشيء الأعلى قدراً، والأكثر أصالة في الإنسان، وكلّ ما سواه ليس

سوى انعكاس عنه. سوف تعلمون أنَّ الخيال هو الذي يخلق لكم العالم، وأنَّكم من دون هذا العالم لن يكون لكم إله.

في الدين لا تكون فكرة الإله بالعلو الذي تعتقدونه، ولم يكن بين المتدينين المخلصين متعصبون أو متحمسون أو واهمون بوجود الإله، تركوا برزانة ما يسمى بالإلحاد جانباً، فقد كانت هناك دائماً أشياء أكثر ابتعاداً عن الدين، وهي بالنسبة لهم أكثر من الإلحاد. الله أيضا لا يظهر في الدين إلاّ فاعلاً، والحياة والفعل الإلهي للكون لم يكن أحد لينكره. ليست للدين علاقة بالإله الكائن، وقد يبدو الأمر كما لو أن إله هذا الدين لا يجدي نفعاً لا لعالم الفيزياء ولا للواعظ الأخلاقي. ذلك هو سوء الفهم المحزن، والذي سيبقى للأسف كما هو. إله الدين الفاعل لا يمكنه أن يضمن سعادتنا، لأنَّ كياناً حراً لا يريد أن يؤثر في كيان حر آخر، إلا ليعرّفه بوجوده من خلال الألم أو اللذة. كما إنَّ هذا الكيان لا يجذبنا للسلوك الأخلاقي، لأنَّه لا ينظر لسواه إلاّ بوصفه فاعلاً، لا يمكن أن تمارس أو تبتكر أفعالاً على ما له من أخلاقيات.

أما بالنسبة للخلود فلا يمكنني فهمه إلا عن الطريق التي يستوعبها الدين، ولكن اشتياق الناس للخلود بذاته ليس دينياً، بل هو ضد روح الدين، لأن أمنيتهم الحسية هذه ليس لها سبب سوى النفور عن مغزى الدين. تذكروا كيف أنَّ الخلود بكلِّ كيانه ينشد توسعة ملامح شخصياتنا المعزولة لتذوب وتتبدد في المطلق، ولكي نكون بتدبرنا للكون في وحدة معه. ولكنكم تتذمرون من فكرة الخلود بهذا المعنى، لا تريدون الخروج مما أنتم فيه، لا تريدون أن تكونوا شيئاً آخر غير أشخاصكم، إنَّه شعور مركب من الخوف والقلق، يتملككم فيكسيكم فردية أخرى على فرديتكم. تذكروا أنَّ أسمى هدف للدين، هو أن يكشف كوناً متكاملاً من الإنسانية، بكل ما لها من جوانب. وشكوى الإنسانية الوحيدة، هي أنَّها لن توفق لإدراك ماهية الخلود في الكون. المعنيون بهذا الخطاب لا يريدون حتى أن ينتهزوا هذه الفرصة التي يمنحهم إياها الموت ليخرجوا من سجن الإنسانية، إنَّهم خائفون من كيفية أن يأخذوها معهم للعالم الآخر، أينما ينشدون على الأقل بصراً قوياً وجسماً صحيحاً. لكن روح العالم تحاورهم بما هو مكتوب: من يفقد

حياته لأجلي فسوف يجدها، ومن يبغي الحفاظ عليها فسوف يفقدها. الحياة التي تريدون الحفاظ عليها هي حياة ذليلة، وإذا كان أمرها يهمكم ومتعلق بخلود أشخاصكم، فلماذا لا تهتمون أيضاً بخشية أن تردوا لما كنتم عليه في السابق؟ لماذا تعتنون أكثر بما سوف تكونون عليه؟ وما الذي ينفعكم به المستقبل ما لم يكن لكم ماض؟ اشتهاء الخلود على هذه الشاكلة هو ليس بخلود ولبئس الخلود، الذي ليس لكم عليه بسلطان، إنَّكم تفقدون خلوداً بإمكانكم أن تحصلوا عليه مؤثرين أن تقضوا حياتكم الفانية مع أفكار تخيفكم وتعذبكم بلا فائدة. حاولوا التنازل عن حياتكم، حبا بالكون المطلق. تطلعوا لأن تقضوا على فرديتكم في هذه الحياة، وأن تعيشوا في الواحد وفي الكل، حاولوا أن تكونوا أكثر من مجرد أشخاصكم، حتى تفقدوا القليل حين تفقدون أنفسكم، وحين ترون أنكم تنسابون مع الكون كانسياب النهر، حين يتشكل فيكم حنين كبير ومقدس، فسيكون بوسعنا أن نتكلم عن الأمل الذي يعطينا الموت إيّاه، وعن المطلق الذي سنسمو إليه بكل تأكيد. هذا هو نهجي بخصوص كلّ تلك الموضوعات. الرب ليس كلّ شيء في الدين، ولكنه واحد والكون أكثر، وهو أيضاً لا يمكن قبوله والإيمان به عشوائياً، إنّكم تريدون أن تؤمّنوا الحاجة إليه؛ ليواسيكم ويساعدكم، لأنَّكم مضطرون لذلك. الخلود لا يجب عليه أن يكون أمنية، عندما لا تكون هناك مسألة توصلتم أنتم لحلها، وهي أن تكونوا في قلب اللامتناهي، وفي وحدة مع المطلق، وأن تكونوا خالدين في اللحظة، وذلك هو خلود الدين.

هوامش:

1- Simonides شاعر يوناني (556 ـ 468 ق.م) تعود شهرته إلى حكمته الحياتية أكثر من طلاوة شعره، فهو يحس بالضعف البشري، ويرى أن على الشعر أن يكون (رسماً ناطقاً)، فجاءت قصائده لتخاطب جميع الحواس عبر مصفاة العقل الناضج. للاستزادة: ينظر الموسوعة العربية. المترجم.

2- كرستوماسي: مصطلح يوناني قديم يعني المفيد والمؤسس للمعرفة، وغالباً ما يطلق على الكتب الموسوعية الجامعة التي تضم بين طيّاتها مجموعة من النصوص المختارة لمقاطع أدبية وتاريخية وقصصية وغيرها، مما يخدم غرض تعلم لغة أجنبية أو الوقوف على تعريف ظاهرة فكرية أو فلسفية. المترجم.

إضبارة النص، وهرمنيوطيقا الوعي
بين تناصات النص وتناصات القراءة

د . عباس أمير*

أولا: الطبيعة التأويلية للوعي

لا يمكن، على الأقل، بالنسبة إلى هذا البحث، تجاهل انضواء كلمتي؛ (الوعي)، و(الوعاء) تحت جذر لغوي واحد هو؛ (وعى). ولا يليق، بالنسبة إلى متطلبات الممارسة التأويلية

والهرمنيوطيقية لهذا البحث أيضا، أن نمرّ مرور الكرام بلغو الحديث، ونحن نتلمّس تلك العُلْقة اللسانية الكائنة بين الكينونتين الدلاليتين السابقتين بكل ما لتلك العُلْقة من أبعاد ابستيمولوجية أولا، ونصية ثانيا.

ولعلنا، لا نعدم قدرة على تخيّل وعاء، وقد جُمِع فيه غير نوع من الأشياء التي نُضّدت شيئا فوق آخر، ونوعا بجوار مثيله... فإن لم نأنس قبولا لهذه النضيدة الخيالية، فلنتخذ طريقا سربا إلى نضيدة أخرى نجعل بموجبها ذلك الوعاء ظرفا لشراب بعينه، وليكن؛ القهوة بالحليب والسكّر... ثم لنتأمل ما رسب قي قاع الوعاء، وما علا، وما شفّ، وما غلظ وثخن، حليبا كان أم بُنّا أم سكّرا، ثم بعد بضع ثوان، لنعمل على تحريك المزيج رويدا رويدا... والآن، لنُـوعِ المزيج أوعية المعرفة والتعرّف... وها هنا نتساءل؛ ترى ما الطعم المعرفيّ للمذوق، ثم ما مزاج الذائق؟ يميز لالاند في موسوعته الشهيرة بين نوعين من الوعي؛ الوعي الفطري والوعي المتروّي، أما الوعي الفطري عنده، فهو ما يكوّنه العقل عن

*- رئيس قسم علوم القرآن في كلية التربية بجامعة القادسية ـ العراق.

أحواله وأفعاله، فهو المعطى الأساس والأول للفكر، الذي لا يمكن تفكيكه إلى عناصر أبسط، وهو بعد ذلك أصل كل معرفة. ولكن الظاهرة الواعية، بموجب هذه المرتبة من الوعي، لا تمتاز من ظاهرة الواعي. أما المرتبة الثانية للوعي، فهي المرتبة التي تتجاوز فيها ظاهرة الوعي حدود الواقع الذاتي والداخلي النفسي إلى فضاءات الواقع الخارجي، حيث يكون الوعي متجليا للظاهرة الواعية، التي تميز المفارقة بين الذات والموضوع، بين الذي يعرف وما هو معروف، مع قدرة على تحليل موضوع المعرفة... وهذا ما يمَكّن من تجنّب تمثيل " الوعي" على غرار إطار أو حاو يمكن وضع الظواهر النفسية فيه[1] الوعي المتروي، إذاً، هو قدرة الذات على الإحالة إلى الآخر، ثم هو تمكّن الذات من تحليل موضوع تلك الإحالة. بتعبير آخر، الوعي هو قدرة الذات على امتلاك هويتها الخاصة ضمن لفيف من الهويات الأخرى. ومن هنا، فالوعي المتروّي ليس وعاء أو ظرفا مكانيا للموضوع، إنه إعادة صياغة الموضوع بميسم الذات و وسمها، وذلك شرط بلوغ الذات ما بعد مثابة الوعي الفطري. وبناء عليه، علينا أن نعيد توصيف المسافة الفاصلة بين الذات والآخر؛ بحيث تكون مسافة زمانية وليس مكانية، وذلك لأن الفاصل المكاني بين الذات والآخر بلحاظ الظاهرة الواعية مُذَوّب تماما، ويتطلّب هذا الأمر إعادة نظر في الصياغة اللغوية المبينة لعلاقة الذات بالآخر، بما يعمل على أن يستبعد قليلا علاقة العطف والتعاطف، ويبرّز العلاقة الظرفية بينهما، فهما الذات في الآخر، وليس الذات والآخر، والعلاقة بينهما على وفق جادامير ليست علاقة تجاور فيزيقي في مكان أو تأليف لأصوات متنافرة في زمان، وإنما هي علاقة مشاركة تجد تحققها التام في الحوار، وبما يعمل على أن يجعل من الفهم أو الوعي واقعة أو لحظة من التاريخ ذاته، فلا المتلقي و لا النص يمكن التفكير فيهما بعدّهما أجزاءً منفصلة، بل بالنظر إليهما وهما يتبادلان مهمة الإنصات بعضهما لبعض[2]. وهذا ما يجنّبنا تمثيل" الوعي" على غرار إطار أو حاو يمكن وضع الظواهر النفسية فيه. وهذا، وهو وحده، ما يفسّر لنا الطبيعة التأويلية للوعي ومقتضيات التداخل بين

1 موسوعة لالاند الفلسفية، مج 1، ص 210-212.

2 جادامر: مفهوم الوعي الجمالي، د.ماهر عبد المحسن حسن؛ ص 62-63.

الذوات، تلك الطبيعة السابقة معرفيا لطبيعة النص ومقتضيات التناص بين النصوص.

الظاهرة الواعية التي يتحدث لالاند عنها متوقفا عند عموميتها، لنا أن نسحبها إلى عالم النص ومتعلقاته، فتكون الظاهرة الواعية كتابية مرة، وقرائية مرة أخرى. أما الكتابية منهما فتعني قدرة الذات الكاتبة أو ذات النص على امتلاك هويتها التأليفية الخاصة ضمن لفيف من الهويات، سواء كانت هويات أصحاب النصوص وقرائها أم هويات النصوص، وأما الظاهرة القرائية فتتعلق بالهوية التأويلية الخاصة بالقارئ ضمن لفيف آخر من الهويات التأويلية بما فيها هوية الكاتب... وهكذا يصير الوعي وعيا جماليا، ويصير الوعاء النصيّ للعملية الإبداعية وعاء خاصا، فهو شافّ الشفوف الكافي ليتبين أحدنا ما انطوى عليه ذلك الوعاء من ذوات، ثم ما اشتملت عليه تلك الذوات من معنى. وإلا فمركّب البنّ والحليب والسكر لا يمتلك معناه الجديد دونما وجودي أنا الذائق أو المتذوّق، وهذا المعنى هو الذي يمنح النص بُعده التحليلي وشخصيته التأويلية، بعد أن امتلك بعده التركيبي على يد منشئه لحظة قبوله الخضوع لشرط التجانس الجديد، الذي يعمل أول ما يعمل على إزاحة جنسية النص لصالح جنسيات النصوص ضمن تعددية نصية مائزة، أي ما يعمل على إزاحة معنى الوعي الفطري لصالح الوعي المتروّي، ومن حيث تعلّق الأمر بمثلنا الإجرائيّ السابق، هو إزاحة المعنى القائم للسكّر وحده، وللبُنّ وحده، وللحليب وحده، لصالح الدلالة المذُوقة للمزيج الجديد، فإذا نظرنا إلى كل مكوّن من المكوّنات السابقة من حيث هو- بمقاربة إجرائية بسيطة - كلمة، فعلينا أن نتذكّر أن ((كل كلمة لها معنى وليس لها دلالة، لأن الدلالة من خصائص الجملة، والجملة لا تتوفّر إلا بتوفّر التركيب... فإذا كان المعنى يوجد بدون تركيب، فإنه يستحيل أن توجد دلالة بدون تركيب))[3]، أي إنه يستحيل أن يوجد وعي دال على ذاته وعلى غيره، ويصلح أن يكون دليلا لمن يجعله أداة معرفية ما لم يكن مركبا منه ومن غيره، نعم يكون له معنى فطري أولي، لكن أن يكون له معنى متروّ فلا...إن تخطّي عزلة الذات إلى فضاءات المشاركة والحوار والإنصات للآخر

3 السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، علي آيت أوشان؛ ص 43.

يعني من حيث تعلّق الأمر بالممارسة النصية تجاوز عتبة الانفعال بالنص من قبل المتلقي إلى مثابة التفاعل والفعل بوساطة النص، ومن ثم الشعور والاستشعار به، ((فالانفعال يخص الذات وحدها وهو يبدأ في مجال الفعل، أما الشعور فإنه معرفة من نوع خاص أو تأمل عاطفي، أي قدرة على قراءة خاصية وجدانية معينة تنتمي إلى الموضوع الجمالي أو العالم المُعَبّر عنه))[4]. إن هذا النوع من التأمل الذي يعني مما يعني في ضوء مثالنا السابق ذوبان الذات في الآخر ابتداء، يختلف عن التأمل النقدي الذي تستطيع فيه الذات أن تعي ما يفصلها عن الموضوع، ذلك أن هذا النوع من الإنصات إلى الآخر إنصات من استشعر ذاته وامتلك هويته النصيّة، وهذه مرحلة تالية للمرحلة الأولى من مراحل حوار الوعي للآخر ضمن مساحة التجربة النصية. واللحظة التاريخية الحافّة بالمرحلة الأولى هي اللحظة التي ينسرب فيها وعي الآخر ونص الآخر في وعي الذات ونصّها، وهذا ما يمنح قولنا؛ إن هرمنيوطيقا الوعي واقعة تاريخية ومعرفية سابقة لتناصات النص تماما.

ورد في الاستعمال العربي لكلمة (وعى) قولهم؛ ((وعى الشيء والحديث يعِيه وَعْيا وأَوْعاه: حفظه وفهِمه وقَبِلَه... وتقول؛ استَوْعَى فلان من فلان حقّه إذا أخذه كلّه... و وَعى العظم إذا انجبر بعد الكسر... و وعى الشيء في الوعاء وأوْعاه: جمعه فيه... و الوعي والوعَى، بالتحريك: الجَلَبَة والأصوات))[5]. فالوعي هو الفهْم والقبول، وهو استرجاع لما فُقد، وهو إعادة تخلّق، وهو الجمع أو التجميع، وهو تعدّد الأصوات... وورد في دلالة (نصّ)، قولهم؛ ((نصّ المتاع نصّا: جعله بعضه على بعض... وكل ما أُظْهِر فقد نُصّ، وكل شيء أظهرته، فقد نصَصْته))[6]. فالنص جماع نضائد مختلفة إذاً، وهو بعد ذلك استظهار شخصي لما خفي وبطن.

وبإجراء ما سبق يتضح لنا أن علاقة الوعي بالعالم، عالم الطبيعة وعالم الوعي الآخر

4 الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية؛ سعيد توفيق؛ ص289-290.

5 لسان العرب، ابن منظور، مادة؛ (وعى).

6 المصدر نفسه؛ مادة؛ (نصص).

هي علاقة حفظ وفهم وقبول، ثم إذا تم ذلك في خلال جريان الزمان تحول ذلك المحفوظ المفهوم المقبول إلى الذاكرة ليتم نضده في إضبارة خاصة به – بلحاظ أن المعنى اللغوي لكلمة إضبارة هو؛ (الجمع والضم)[7]، ثم تجعل هذه الإضبارة مع غيرها من الأضابير المخزّنة هناك بعضها فوق بعض، ثم تقضي ممارسة الوعي ومقتضيات الانتقال من مرتبة الوعي الفطري إلى مرتبة الوعي المتروّي؛ باستذكار واستظهار ما نضّد من حيث هو أثر بعد عين، على أن نتذكّر أن العلاقة بين الإضبارة والأخرى ليست علاقة تجاور فيزيقي في المكان، وإنما هي علاقة تداخل بين أصوات تتصادى وتتعالى، على وفق ما توقفنا عنده قبل قليل من معاني كلمة (وعى) فضلا عن معاني كلمة (نص). وأن استرداد الحق المأخوذ عنوة بسبب من الوجود ضمن شروط الآخر يعني قدرة الذات على استظهار هويتها الخاصة، ((فالوعي الإنساني لا يستطيع أن يفهم الكون فهما سلبيا، لأن الفهم يستلزم التركيز والخيال والانتباه الشديد، وهذه الشدة تنبثق من الباطن، لا من الخارج))[8]. ومن ثم فإن فهم الوجود، بما في ذلك فهم الآخر الذي يشتمل عليه ذلك الوجود يعني؛ ((إنارته وإبراز مغزاه... ويتبع ذلك، بعثه من جديد، وإغناؤه بعناصر لم تكن مميّزة حتى ذلك الحين))[9].

ولكن ما نوع العلاقة الكائنة بين الذات والآخر، أي بين الوعي والوعي، وهل غياب الآخر يعني إلغاءه، أو حجبه بثخونة الذات، هل يعني تنضيد الذوات على شكل أضابير أن الإضبارة الأخيرة تعني طمر ما تحتها وحجبه تماما؟ وعلى الطرف الآخر، ما المقصود باستحضار الآخر واستدعائه والامتداد به من أخاديد الزمن الماضي إلى سفوح الزمن الحاضر، هل يعني ذلك تكراره كما هو في صورة طبق الأصل لذاته؟ ((تحت ال"أنا" التي تفعل، هناك "أنوات" صغيرة تتأمل وتجعل الفعل والذاتَ الفاعلة النشيطة ممكنين. لا

7 المصدر السابق، مادة (ضبر).
8 العزلة والمجتمع، نيقولاي برديائف؛ ص54.
9 المصدر نفسه؛ ص76.

نقول "أنا" إلا بواسطة هؤلاء الألف الشاهد الذين يتأملون فينا))[10]، ولكي تحدد هذه الأنا هويتها لابد أن تتموضع حيث تكون في مقابلة مع أولئك الألف الشاهد، ذلك لأن ((الوعي بالذات لا يمكنه أن يكون إلاّ إذا تم استشعاره في تعارض مع أنت))[11]، ثم إن الذات، التي تستند في ممارسة وعيها بذاتها إلى التذكر أصالة، تشرع في عملية انتقاء تتجاوز بموجبه عتبة التذكر ومرجعياته النسقية إلى فضاءات الخيال والتخيّل، ما يعمل على تذويب أولئك الألف الشاهد في بوتقة الذات المتعالية على تفاصيل الحس وجزئيات الإدراك الحسي الأولي، ومن ثم بناء صورة أخرى لتلك الذوات، ((تمتاز بخاصية كونها تخفي النسق المرجعي، وتذويب الصورة والمضمون، وبهذا يستحيل علينا إعطاء التفاصيل. إما أن يتكرر الموضوع الخيالي و(يظل) مماهيا لذاته بصورة لا متناهية – ومن ثم، فإن الوعي يظلم ويغرق في آلية التكرار– وإما أنه سيخضع إلى انقطاع من المظاهر من خلال تغيرات كيفية لا تهدأ، ويكون الخيال، بهذا المعنى، ملكتنا الإبداعية حقا))[12]، وهذا ما يمنح الوعي شخصيته، فالوعي، في جوهره، وسيلة انتقاء ، وهذا ما يمنحه بنيته الشخصية، وسمته الأسلوبية الخاصة[13].

ثانيا: تناصّات النصّ، وتناصات القراءة

إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن أية علاقة تحكم ملفوظا بملفوظات أخرى هي تناص أو حوار خلصنا إلى أن العلاقة التي تحكم صاحب النص ومتلقيه هي الأخرى نوع حوار بين نص ونص، ومن هنا تنطوي العلاقة الكائنة بين طرفي الرسالة؛ (المرسل والمستقبل) من حيث هي علاقة تأثير وتأثر على الأس المعرفي والأنطولوجي لمفهوم التناص، ولعلنا لا

10 الاختلاف والتكرار، جيل دولوز؛ ص175.

11 اللغة: الخيالي والرمزي، جاك لاكان؛102.

12 المصدر نفسه؛ ص 110- 109.

13 التفاعل بين المكونات العاملية للوعي وعلاقتها بالذكاء وبعض العمليات المعرفية، محمد السيد ابراهيم منصور؛ ص22.

نجانب الحقيقة حينما نذهب إلى أن فهما معمّقا لظاهرة التناص في النصوص الأدبية مرتبط ارتباطا وثيقا بفهم آخر للعلاقة الكائنة بين المبدع والمتلقي ولفضاء السياقات المتعددة الذي يجري فيه تشكيل البعد الأدبي لظاهرة التناص، بمعنى أن ظاهرة التناص ظاهرة إنسانية أولا، و من بعد، هي ظاهرة أدبية، و ذلك لإمكان أن يكون ذلك البعد الإنساني للظاهرة صالحا لتعليل البعد الأدبي من أبعادها، ابتداء .

يرى بارت أن النص نسيج من الاستشهادات، وتذهب كرستيفا، من قبل، إلى ما يذهب إليه بارت، فترى النص فسيفساء من النصوص الأخرى[14]، على أن حضور النصوص الأخرى في النص ليس حضور تماثل فحسب، وإنما هو حضور تقاطع أو تفارق أو تناقض أو امتصاص وتفاعل[15]. وهذا يعني أن النص يرث النصوص الأخرى بإرادته مرة، وبغير إرادته مرة أخرى، سواء كانت هذه النصوص مما ينتمي إلى فصيلته التي تؤويه، أم مما ينتمي إلى فصيلة أخرى وجنس آخر، ومن بعد، يعمل النص على توريث تلك النصوص إلى نصوص أخرى، مع فارق أن النصّ سليل النصوص السابقة ، يؤسس لنموذجه الخاص للنصوصية، أو يعيد إنتاجها ضمن فضائه الثقافي الخاص والمشترك مع ما تشتمل عليه بيئته الثقافية من نصوص بكل ما لتلك النصوص من أعراف واعتبارات، وهذا يعني ((أن النص باعتباره خصوصية فإنه لا يأخذ النصوص كما هي ف-ي أصولها بل يخضعها لمجموعة من العمليات مثل: التحيين والترهين والتمظهر والتحويل وإعادة الإنتاج))[16]. ومن هنا تبدو العلاقة بين المناصّات والنص موئل التناص ومحققهُ، تبدو علاقة تذاوتية أو ((علاقة عاطفية – حوارية، ترتبط أو تشدّ "الناص" إلى نصوص غيره، وهي في الوقت نفسه إعادة قراءة لهذه النصوص من قبل الكاتب، وربما هي علاقة حب أو "رغبة"))[17].

14 نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، د. حسين خمري؛ 253- 254.

15 المصدر نفسه.

16 نظرية النص؛ ص258-259.

17 نفسه؛ ص260.

ولكن، وهذا سؤال مهم، ما الذي يجعل إقامة علاقات تأويلية بين النصوص شرطا في بلاغة النص، أي ما الذي يجعل استعادة النصوص السابقة من قبل النص الجديد أمرا ممكنا وضروريا أحيانا، هل هو استعداد النص وتهيّؤه للاحتفاظ بآثار النصوص السابقة في سطحه الحسي؟ أو هو إمكان النصوص السابقة لإحداث ذلك الأثر العميق الذي يبدو من على سطح النص؟ لا شك ((أن المتلقي لا يذهب إلى عالم النص، وهو عبارة عن صحيفة بيضاء، وإنما تكون له معلومات مختزنة في ذاكرته تسمح له بالتعميم اعتمادا على مبدأ النظير، كما تسمح له بإعادة الرأي في قياسه وتصحيح بعض أجزائه، كما أن النص بخصائصه الظاهرة هو الذي يتيح للمتلقي القيام بعمليات المقايسة والتصنيف والتماس الخصائص النوعية))[18].

ما بين المناص والنص المحقق هو علاقة تجاوب بليغ يصير بموجبها النص الأخير طموح النص الأول ومغيّاه، الذي عند عتبته يقف ليترجّل مؤيدا ومعضّدا لهويته الجديدة ولنسخته الأخرى، على حين يتوجّه النص الأخير بندائه الوجودي إلى أسلافه رغبة منه بسماع رديد الكلام، وحرصا منه على تحقيق طموحات السلالة النصية والسلالات المجاورة، وأملا منه بأن يجد في استجوابه للنصوص الأخرى حلا وجوديا ومعرفيا وجماليا لتساؤلاته. ولكن الشرط الرئيس لتحقيق ذلك الوجد والوجود هو تحقق بلاغة الإنصات للنصوص، وإلاّ (فمن أساء سمعا أساء إجابة) كما تقول العرب. وعلى الطرف الآخر تستلزم إجابة النص من خلال آلية التناص أن يكون النص الأول ق-ادرا على إحداث نقب رؤيوي وأسلوبي في النص المحقق للإجابة حتى يكون مشروعا له أن يستوطن النص الجديد، ثم أن يفعل فعله الثقافي والأسلوبي فيه ثانيا، ولكن، بعد تحقق شرائط الحلول والإيواء والتوطين.

والذي يستخلص بناء على ما سبق هو إن الذي يجعل علاقة الحوار النصيّ قائمة قيامها البليغ ليس المناص ولا النص المحقق كل على حدة وإنما هو هذا وذاك وبالقدر

18 دينامية النص: تنظير وإنجاز؛ د. محمد مفتاح؛ 42.

نفسه، مع مراعاة أن تحقيق حضور النصوص الأخرى في النص؛ يعني اشتمال النص الذي يشتمل على التناص على ما يمكن أن نقول عنه إنه ضعف مشروع لا بد منه، أو هو بتعبير آخر، فجوة نصيّة أو فراغ نصي يستلزم أن يملأ، ولكن بما هو من خارج بنية النص وشروط منتجه، ممثلا برؤية أخرى غير رؤيته وأعراف أخرى ليست أعرافه، فإذا كان ذلك كذلك قلنا إن النصّ يتّسع لغيره الاتساع الذي لا يثقله بحيث يصح فيه القول إنه يجترّ غيره ليس غير فلا تمثّل ولا صيرورة نصيّة تجعل من النصوص الأخرى لبنات في معمار النص مع حرص النص على امتلاك شخصيته الأدبية القادرة على تحويل حبوب اللقاح النصيّ شرابا مختلفا ألوانه، فلا ترهّل و لا تثاقل نصيّ يمنع النص من أن يصير هو الآخر مناصّا لنصوص أخرى مشكّلا النص الآخر بالنسبة إليها، ومسهما بوساطة آلية التناصّ، في ديمومة التخلّق النصيّ، وصيرورته التاريخية والثقافية والجمالية المراعية لمستجدّات إنشائه وتلقّيه ضمن المكان والزمان والذاكرة ، إذ ((لا اختراع مطلق و لا ابتداع كلي، إنما هناك دور وتسلسل))[19].

النص حدث أو واقعة، ((وكل حدث يكتنفه التبدّل والتحوّل وتبدو ماهيته في التباسه وتكوثره أو في تعدده وانشطاره))[20]، فما يكتنف النص من تبدل وتحول هو المآل الوجودي للنص، وما عليه النص قبل التبدّل والتحوّل هو أولية النص التي تستلزم في حال امتلاك النص جدارته الأدبية نموّ النص وديمومة حدوثه وحداثته بما يعمل على تجلية سماته النصيّة من جهة، وبما يعمل على تجلية قدرة الآخر نصّا كان أم متلقيا على التلبّس به و ملابسته، فالنص، ((نسيج مركب من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنيتها وجذورها المتضاربة))[21]. والذي يحصل حينما يُتلقّى نص بهذه المثابة هو تجهيز السياقات المناسبة لترسيخ حالة التفاعل النصّي من خلال إعادة تنظيمه وتحويله والإنقاص منه والزيادة عليه بناء على ما يستدعيه النص في ذهن متلقيه من

19 المصدر السابق؛ ص102.

20 تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، محمد شوقي الزين؛ ص20.

21 المصدر نفسه؛ ص120.

الصور، ((وفي هذه الرؤية (يكوّن)) القارئ المعنى، فقط، في حالة كونه معنى احتماليا كامنا في النص. فالقارئ ضروري لإنتاج المعنى(...)، ولكنه مقيد بالنص))[22]. ويبدو مما سبق أن امتداد النص القديم لا ينتهي عند السطح الحسي والفضاء الطوبوغرافي للنص الجديد، فجغرافية النص تمتد إلى قارئ النص، الامتداد الذي يجعل من المتلقي حدثا آخر وواقعة جديدة يكتنفها التبدّل والتحوّل، وهنا تبدو ماهية القارئ في التباسه وتكوثره أو في تعدده وانشطاره بسبب من التباس النص وتكوثره وتعدده وانشطاره. بتعبير آخر، يبدو المعنى الذي يكوّنه القارئ في النص وبسببه مثابة أخرى من مثابات الوعي الذي يشكّله النص في قارئه، أو الذي يضيفه النص إلى وعي القارئ المستحصل قبل مباشرة التكوثُر بالنص. وإذا تذكرنا أن النص، بلحاظ مفهوم التناصّ، هو مجموع نصوص أخرى، خلصنا إلى أن القارئ هو الآخر مجموع نصوص أخرى، مع فارق زيادة نص واحد على نص المؤلّف، ألا وهو نص نفسه. ومن هنا تبدو مسألة تعددية المعنى واحتمالية القراءة- بشرطها وشرائطها- طبيعية تماما، حينما يكون تحليلنا لها ناظرا إلى تناصات القراءة المتأتية من تناصات النص مرة، ومن حتمية الطبيعة التأويلية للوعي البشري من حيث هو خلاصة سعي تاريخي من جهة، ومن حيث هو نتاج سعي خاص من جهة أخرى.

وفي هذا السياق يبدو الرأي الذي يذهب إلى أحادية الحقيقة البشرية وتماسكها الذاتي والمنطقي في النص الأدبي رأيا بعيدا عن فهم الطبيعة التأويلية التي ينضوي تحتها لا النص الأدبي فقط وإنما النص الكوني برمّته بما في ذلك الإنسان والحيوان والجماد. وأيضا، وعلى الطرف الآخر، يتكشّف لنا أن القول بالتعدد في القراءة إلى ما لا يُعدّ، ودونما ضابط نصّي يعني أن القراءة ليست امتدادا للكتابة وما هي على نسجها ومنوالها، فهي عاجزة عن التناص بها، ومعها، وهي أضعف من أن تمتلك مشروعية تمثيل الركن الثالث من أركان الظاهرة النصية؛ (الكاتب والنص والقارئ)، لأنها تأبى أن تتناص مع

22 هل يكوّن القرّاء المعنى، روبرت كروسمان، في ضمن كتاب؛ القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل، سوزان روبين سليمان، و إنجي كروسمان؛ 183.

إضمامة النص بما يدفع عنها مشكل تذويت المعنى وشطح التمعين.

وفي هذا السياق تبدو حدود النسيج النصيّ، وتبدو فضاءات النسيجة النصيّة أبعد ما تكون عن الاقتصار على الأداة اللغوية التي بوساطتها يشكّل الوعي الأدبي طريقته الخاصة به في معرفة عالمه الشخصي وما يحيط به من عوالم، فالتركيب اللغوي وملفوظاته ذوات المرجعية المعجمية والتداولية ليست سوى المنسج الذي به يتم ضمّ الوعي إلى الوعي، وسحب الماضي إلى الحاضر، وتلقيح الفكرة بلقاح الخيال. أما المائز الحقيقي للظاهرة النصية فهو توسعة حدود الأداة والامتداد بها إلى حيث تنتسج المادة النصية مع أول النص ممثلا بكاتبه، وآخره ممثلا بقارئه، وبما يسفر عن لفيف من أضاميم وأصول متفرقة جمعت بجامع النص ضمن إضبارة فنية جمالية يتولّى صاحب النص ومتلقيه منحها مشروعية وجودها، على أن نضع في الاعتبار أن تلك الإضبارة، في بعد من أبعادها، هي حديث بالوكالة عن حقيقة المتلقي وذاته الوجودية والثقافية، ولكن بعينَي الكاتب، لا بعينَيه هو، وعلى المتلقي إن أراد قراءة حقيقية لذاته كما يرى الآخرون ذاته أن يلتزم بمقاربة إضبارته لا أن يملي عليها من عنديّاته بلا قيد أو شرط. يقول أحد المعنيين بالتواصل الاجتماعي؛ ((ربما لا أكون قادرا، فعلا، على أن أرى نفسي كما يراها الآخرون، ولكني أفترضهم، دائما، يروننني بطرائق معينة، وإنني أتصرف، باستمرار، في ضوء المواقف والآراء والحاجات الفعلية أو المفترضة، وهكذا يتصرف الآخرون بإزائي))[23]، على أن نستحضر حقيقة مفادها أن نظرات الآخرين ((لا يمكن أن تدّعي إدراكا ((خالصا))، إذ هي نتيجة التأويل. وتنشأ حاجة التأويل هذه من بنية التجربة القائمة بين الأشخاص. فنحن نجرّب بعضنا بعضا، بقدر ما يعرف أحدنا تصرّف الآخر، ولكن ليس لنا تجربة عن كيفية تجريب الآخرين لنا))[24]. فالنص ((هو الضوء الموجّه إلى وجهي الذي يمكّني من أن أرى ذاتي))[25]. ونستخلص من ذلك، أن الشطط في تعدد القراءة يعني

23 التفاعل بين النص والقارىء، فولفغانغ آيزر، في ضمن كتاب؛ القارئ في النص؛ ص 131.

24 المصدر نفسه.

25 جدل الاستعارة- مقالة أنثروبولوجية في التأويلية، بيير مارندا، في ضمن كتاب؛ القارئ في

العدول عن أدبية التناص إلى شعرية غير مسؤولة للتأويل، وبالعكس فإن الانغلاق على أحادية القراءة يعني اختزال شعرية التناص اختزالا أرثوذكسيا في ميكانيكة لغوية باردة ليس غير، والحقّ هو أن الوصف والتأويل لا يلغي أحدهما الآخر، وإنما هما يتعاضدان في الإجابة عن مسؤول عنه واحد، وإن كان الأول يجيب عن سؤال؛(كيف) على حين يجيب الثاني عن سؤال؛(ماذا)... فالقراءة ((تستغرق، بصورة فعالة، القارئ نفسه، وهي ليست عملية إرهابية يقوم فيها النص ومعناه بالضغط على القارئ. وحتى يتسنّى للنص المكتوب أن يوصل معنى، فإنه يخضع، عندما يقرأ، لعملية ملاءمة عميقة جدا ومعقدة. إن القراءة ليست عملية استهلاك طيّع، والمعاني التي ينقلها نص من النصوص لا تكبح فعالية القارئ إلى حد كبير...))[26].

لعلنا لا نختلف على أن كلا من شفرات الإنتاج وشفرات التلقي في النص الحديث قد تغيّرت كثيرا، ومن هنا فإن المبدأ الحواري الكائن بين النصوص من جهة وبين النص ومتلقيه من جهة أخرى قد تغيّر هو الآخر، ((ففي حالة النص القديم(أي حيث يسود المعنى) تكون القراءة إعادة إنتاج لمعنى كان ماثلا في النص، أما في حالة النص الحديث، فإن القراءة هي إنتاج للمعنى الناشئ عن عدد معين من العمليات التحويلية))[27]. وترتّب عليه أن آليات التناص وكمّ المناصّات وطبائعها النوعية كل ذلك قد تغيّر هو الآخر، فحوار النصوص القديمة وحضورها لا يوسم في الغالب بأكثر من كونه حوارا خارجيا تماثليا، أما حوار النصوص المعاصرة فهو حوار داخلي تتعدد فيه آليات التناص وتتسم طبيعته النوعية بالثراء والتميّز الممثل بكثير من علاقات التقاطع والتناقض والتمثّل والامتصاص. هذا ما يتعلق بالتناص الحاصل في الرسالة اللغوية، أما ما يتعلق بالتناص الكائن بين مستقبل الرسالة ومرسلها، فهو الآخر ليس كما كان عليه الحال حينما كان التلقي الشفاهي آلية رئيسة للتواصل الأدبي، فهو في عصر التدوين ومن ثم عصر

النص؛ ص223.

26 نحو علم اجتماع للقراءة، جاك لينهاردت، في ضمن كتاب؛ القارئ في النص؛ ص245.

27 نحو علم اجتماع للقراءة، جاك لينهاردت، في ضمن كتاب؛ القارئ في النص؛ ص242.

المعلوماتية تناص آخر، يصير بموجبه مناصا للمتلقي الذي يفعّل هو الآخر شعرية التناص بتناصّه مع صاحب النص الذي يعيش في عصر العولمة وتعدد الثقافات، ويقدّم لقارئه نصا يدعو إلى تعدد القراءات وليبرالية القراءة. ((إن فعل القراءة يشرك القارئ في عقد لتمثّل ما يقرأه بطريقة معيّنة. فنحن نضطر إلى الشعور بشيء ما عندما نقرأ... والتشديد على حرية القارئ يستلزم، أيضا، إعمال الفكر في مسؤوليته عن الأصالة، وتصوير الفعل الإدراك حسي الذي نتصور، الآن، أن تكون القراءة من نفس طبيعته))[28].

وفي ضمن هذا السياق تبدو علاقة القارئ بالواقعة الأدبية النصية، عين علاقة صاحب النص بالواقعة الوجودية والاجتماعية ما قبل كتابة النص، ويبدو كاتب النص وهو يستحضر النصوص الأخرى ملهما لقارئه وداعيا له لممارسة ما مارسه هو بأن يستحضر هو الآخر نصوصه التي تتفق مع نصوص الكاتب مرة وتختلف مرة أخرى، جاعلا من النص مثابة لاستحضار مناصّاته ومن ثم دمجها في مناصّات النص ضمن فاعلية القراءة والتأويل.

((كل نص هو تناص، والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات متفاوتة وبأشكال ليست عصية على الفهم بطريقة أو بأخرى إذ نتعرف نصوص الثقافة السالفة والحالية: فكل نص ليس إلا نسيجا جديدا من استشهادات سابقة... فالتناصية قدر كل نص، مهما كان جنسه))[29]. والذي يبدو من خلال ما سبق أن شبكة العلاقات البنيوية التي ينشئها النص خارج فضائه الورقي مثلا ليست علاقات مرجعية أصلا وابتداء وإنما هي علاقات نصية تمتد من النص إلى النصوص الأخرى وليس إلى المرجعية الخارجية للغة، فالتناص، في جوهره؛ ((مجموعة من النصوص التي لها علاقات بنص محدد))[30]. إن فهما كهذا للشرط الرئيس القاضي بامتلاك الدوال سمة النص والنصيّة يعني أن المرجعية الواقعية للنص

---

28 تصور مونتاني للقراءة في سياق شعرية عصر النهضة، كاثلين م. باوشاتز، ضمن كتاب؛ القارئ في النص؛ ص 331. ونظرية النص، رولان بارت، في ضمن كتاب؛ دراسات في النص والتناصية، مجموعة من الباحثين؛ ص 38.

29 نحو علم اجتماع للقراءة، جاك لينهاردت، في ضمن كتاب؛ القارئ في النص؛ ص 245.

30 التناصية، ليون شمفيل، ضمن كتاب؛ دراسات في النص والتناصية؛ ص 97.

منحاة ابتداء، وهذا ما يجعل من النص غنيا بوظيفته الإيحائية تماما، وبموجبه يشير التركيب اللغوي النصي إلى موضوعه ويؤدي مهمة الإشارة إليه، بالاشتراك مع المتناص أو المتلقي[31]. وباعتبار أن التناص ((هو ذلك المكان الذي ينبغي أن تحسب فيه الأنا مع الآخر))[32]، يتضح لنا أن مرجع النص هو المؤدّى الذي يحققه التفاعل الكائن بين النص والمتلقي، إذ يعمل صاحب النص على زحزحة النصوص القديمة عن مواضعها القارة في الذاكرة الإبداعية إلى حيث موضعها الجديد الذي يوفّر لها حينما يمتلك صاحب النص قدرة إبداعية مميزة ديمومة أن تضيء إضاءة معرفية أخرى بعد فرك الصدأ التاريخي من عليها، فالنص الجديد يشكّل بالنسبة إلى ما استحضرته ذاكرته الكتابية من نصوص مقوّما ومقيّما وكاشفا دقيقا عن إمكاناتها الإبداعية الكامنة التي لم يتمكن السياق الثقافي الذي تخلّقت فيه من كشفها كلها. وعلى الطرف الآخر، أي على صعيد تفكيك النص وامتلاك المعرفة به من قبل متلقيه، ((يتحول "التناص" إلى أداة نقدية في تقويض البنى النصوصية، وذلك لاستكناه الآليات التي يتكئ إليها الناص في بناء نصه. فضلا عن تمكين "المتلقي-القارئ" من القبض على "رؤيا العالم" في النص، ورصد موقف الناص تجاه "المنظومة الثقافية" التي ينتمي إليها... ولهذا يُعدّ التناص من الأدوات التفكيكية بيد القارئ أو الناقد لاستغوار بنية النص وإزالة الكثير من العوائق التي تقف حاجزا للدخول إلى أعماقه ومعرفة أسراره))[33]. يعني ما سبق من حديث في دينامية التناص بين جنبَتَي الإبداع والتلقي، أن صاحب النص يموضع العالم في النص بوساطة شعرية التناص، فهو ينطلق من النصوص إلى النص، على حين ينطلق القارئ من النص إلى النصوص،ف((القارئ يموضع النص في العالم))[34]. وفي هذا السياق يبدو النص تأويلا لنصوص أخرى، بما في ذلك، المتلقي من حيث هو نص آخر، على الكاتب أن يمتد إليه في أثناء الكتابة ليناصّه.

---

31 المصدر نفسه، ص؛ 103.

32 نفسه.

33 شؤون العلامات من التشفير إلى التأويل، د.خالد حسين؛ ص188.

34 نصيّات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ج. هيو سلفرمان؛ ص125.

أما المتلقي فهو تأويل للنص من جهة، وهو استغوار لذاته هو في النص من جهة أخرى، ومن هنا تبدو عملية التلقي، بلحاظ شرط التناص، ونصيّة النص المتعلقة بدرْك كيفيته لا ماهيّته، تبدو أصعب مما يُخيّل. فتجربة القراءة ها هنا ليست تجربة محض سيكولوجية، وإنما هي إعلان القارئ عن قبول شروط النص والموافقة على الانتقال عبر وجهات النظر المختلفة والمستويات الدلالية المتعددة التي تمنحها أجزاء النص وتدفع بمدركها نحو السعي إلى إعادة تنسيقها والتناص معها من جديد، ((فالنص هو الذي يتحكم في كل سيرورات القراءة، وكل التداخلات والتفاعلات الممكنة مهما كانت تجربة القارئ المسبقة))[35]. ولما كان النص يفرض شروطه بما في ذلك شرط التناص، فإن فاعلية القراءة تتجاوز عتبة الذات الأحادية البعد، الذات المنتفخة أو الذات الذليلة، إلى فضاءات الذات التي تأبى الاستسلام للنمطية الأحادية لما لها من قدرة على الانفتاح على الآخر من حيث هو ((عامل فاعل في تكوين الذات))[36]، ومن حيث هو ((جوهري ليس فقط لكينونة الذات، بل إنه يحمل نفس الأهمية لكل ما يتعلق بها))[37]، ومن هنا، ((فلا هوية بدون "آخر"، وهذه عملية إدراكية تبدأ في سنّ الطفولة المبكرة، أو مرحلة ما يُعرف بالمرآة التي تكتشف فيها الذات وجودها واختلافها عن غيرها، كم أنها مرحلة متواصلة تتشعّب بتشعّب دلالات الهوية))[38]، ولا ذاتية نقية نقاء خالصا طالما أن وجود اللغة التي يمنحها الآخر موضوعها وموضعها الوجوديين والمعرفيين يمتلك شرطه المعرفي قبل أن تمتلك الذات وجودها[39].

35 من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة- دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، عبد الكريم شرفي؛ ص183.

36 دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، و د. سعد البازعي؛ص21.

37 المصدر نفسه؛ ص23.

38 الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي؛ ص37.

39 دليل الناقد الأدبي؛ ص25.

الفكر العربي المعاصر وتساؤل الهرمنيوطيقا

ممارسة إبستيمولوجية من أجل الهرمنيوطيقا في الفكر

- I -

محمَّد حسين الرفاعي*

على المرء أن يشعر بالخطر حتى يستطيع أن يفكِّر؛ هكذا أيضاً على المجتمع. بيد أنَّهُ، متى غاب [الواقع- في- الفكر]، ذهب، ويذهب الفكر إلى غيابه، وبالتالي إلى إنتاج الأوهام.

ثلاث ملاحظات لابُدَّ منها قبل الحديث عن أي هرمنيوطيقا في أي فكر:

1- نريد في هذا البحث أن نفهم[1] ما يجري في الفكر العربي، والكيفَ التي من شأنه، بمنظور نظريٍّ ينهض بالتساؤل عن الهرمنيوطيقا؛ على نحو تكون اليوميَّة التي من شأن الباحث في هذا البحث، ضمن **التجربة المعرفيَّة المعاشة في الذات** (: اليوميَّة التي من شأن الباحث من حيث هي تجربةٌ معرفيَّة). ومنذ البدء، سوف نستبدل التساؤل المصطنع: أين هو الفكر العربي اليوم؟، بالتساؤل: أيفكِّر الفكر العربي أساساً؟ وكيف؟ وذلك على هَدي منظور نظريٍّ يريد أن يُهيِّأ الأسس لإستنهاض تساؤلِ الهرمنيوطيقا.

---

*- مدير التحرير.

[1] - ضمن ما نسميه **[علمَ- الخطأ- في- الفهم]**؛ أي ذلك العلم الذي يُخطِّئُ الأفهام.

2- إنَّ **الموضوع في العلم**، معقدٌ، ومركَّبٌ، وليس بسيطاً؛ ولا يمكن الوصول إليه بالبساطة. وعلى هذا، فإنَّ أي دعوة للتعبير عنه، والكتابة عنه، بلغة بسيطة مبسّطة عن موضوع كما هو نفسه معقَّدٌ، لهي دعوة آيديولوجيَّة؛ وبالضبط من أجل بقاء الجهل والإنحطاط المعرفيّ، لتبقى، ببقائه، الآيديولوجيا وتستمر في بقائها[2]. فليس يقع البحث هذا في فخّها. لأنَّه بحث يذهب إلى **التأسيس في الفكر**؛ وقبل ذلك، إلى تنظيف السطح الذي من شأن موضوعه في الفكر العربي المعاصر.

3- لا يليق بالمفكِّر، في فعل التفكير، أن يكون ضمن الـ [مع] أو ضمن الـ [ضد]؛ لأنَّ ذلك من شأنه أن **يحجب عنه الكليَّ**. إنّ مفكِّراً يقع في الجزئيّ لا يمكن أن يختلف فهمُه للعالَم عن فهم الرجل العادي.

[I] في الطريق إلى التساؤل من أجل الهرمنيوطيقا

←ينبغي أن يُطرح، بجرأة وجديَّة، التساؤلُ: أيفكر الفكر العربي بالأساس؟ أي موضوعات هي موضوعات الفكر؟ وأي مناهج يفكر من خلالها، ويدرس الفكر موضوعاته بواسطتها؟ وأن يُتعرَّف إلى الفكر العربي المعاصر كما هو نفسه.

← في هذه الطريق على المرء أن يكون متهيّئاً لأن يندهش من الجهل الذي ينخر بالفكر، منذ قرنين من الزمان، وأن يكون مستعدًّاً، من جهة أخرى، **أن يُفَكِّر ضد الفكر العامّي**.

إنَّ صدمةً لابُدَّ أن تُتلقّى إذا نحن كشفنا عن المعادلات المزيَّفة والمزيِّفة التي تشغل الفكر العربي منذ ذلك الحين، إلى الآن.

← إذا ذهبنا إلى وضع الفكر أمام ذاته، ووضع الفكر أمام الواقع، بممارسة إبستيمولوجيَّة؛

[2] - تؤدي بالمعرفة إلى الوقوع في فخ المعرفة العاميَّة من حيث هي الوهمُ الأكثر خفاء في الفكر العربي.

لم نصل إلاّ إلى هذا: لا يقوم الفكر، ولا ينهض، في بلداننا العربية، على ذاته، وليس يتأسس على أسس علميَّة واضحة، ولا هو بالأساس قادرٌ على بناء أسسه الفكرية.

ويعود ذلك إلى: 1- **حمّى المواجهة** في الفكر، الناتجة عن الأخذ بالمعرفيِّ سياسيًّاً، 2- **حمّى الإستنساخ** في الفكر[3]، 3- **حمّى النقد** وكأنَّ لدينا فكراً له صيرورته الخاصة، حتى يكون قادراً على النقد[4].

⟵ وسط هذه الفضيحة، بلغ الواقع العربي مستوىً لا يمكن لنا، من أجل فهمه، ومن أجل بناء فهم بشأنه، إلاّ **التساؤل عن [الفكرة- في- واقعيٍّ- من الواقع العربي]**. لأن الإحاطة بالواقع، إدعاء فارغ لا طائل من ورائه؛ فلا يمكن، والحال هذه، إلاّ أن نكون قبالة واقعيٍّ بعينه، لا يُشك في واقعيَّته.

⟵ إنَّ الواقعيَّ، أيَّ واقعيٍّ في البلدان العربية، لا يُؤخذ كموضوع فكر، إلاّ والدين داخله، أو يُمكِّنه الدينُ من الوجود، أو يكتسب الواقعيُّ شرعيَّته من الدين.

⟵ والواقعيُّ الذي يؤخذ بوصفه ضدَّ الدين، ويُتوهَّم أنه لا يمكن أن يستمد وجوده، ومبرر وجوده من الدين، لهو ليس يمكن أن يُعتبر وجودُهُ ممكناً إلاّ من خلال وجود الدين؛ وتحديداً **لأنَّه يقع في الـ [ضِدّ]**.

⟵ هكذا، فإن البحث هذا يقع خارج كل أحكام الـ [مع] وأحكام الـ [ضدّ]، ومواقفهما، معاً، ولا يمكن إلاّ أن يكونا كمواد خام يُستعملان- يُختبران- ويُتفحَّصان: أي يُوظَّفان في

---

[3] - إمّا 1- إستنساخ الواقع كما هو، وإمّا 2- إستنساخ الفكر من فكر الذات: ومعلوم أن الذات تتطلب العودة إلى الماضي لإستنساخ الفكر من الماضي كما كان، وإمّا 3- إستنساخ الفكر من فكر الآخر: ومعلوم أن الآخر ليس غير الغرب، من جهة ثالثة.

[4] - يأخذ النقد هنا معنى فظَّاً يتضمن: الذهاب إلى الآيديولوجيا الخاصَّة بالبلدان العربية في سبيل نقد المعرفيِّ آيديولوجيًّاً.

كل محطة من محطات السبيل المنهجي الذي يسير عليه البحث.

← لا نُريد في هذا البحث أكثر من أن نوضّح كيف ولماذا يمكن للواقعيِّ العربي أن يُهيّأ المبرر الحقيقي لقيام التساؤل عن الهرمنيوطيقا.

← ولأنَّ شيئاً ما من قبيل الواقعيِّ إنَّما لا يوجد من تلقاء نفسه، فإنَّ أي تساؤل عن الهرمنيوطيقا، وإن أي تساؤل في الهرمنيوطيقا، لا يمكن أن ينهضا، إلاّ بضرب من ضروب الفهم: فهم الواقعيِّ في أنه واقعيٌّ، وفي كيف أنَّهُ واقعيٌّ.

← ومن أجل أن الواقعيَّ المقصود هو واقعيٌّ- مجتمعيٌّ خاص ببلداننا العربية، ولأنَّ المجتمعيَّ لا يوجد إلاّ بالإنسان، أي بالإنسان من حيث أنَّه لديه إمكانية الإجتماع، والدخول في مجتمعيٍّ، ولأن الإنسان إنما يدخل في المجتمعيِّ عن طريق اللغة، **فإنَّ التساؤلَ عن الهرمنيوطيقا، إبستيمولوجيًّاً، لا يمكن إلاّ أن يعني: التساؤل عن فهم الإنسان في واقعيٍّ- مجتمعيٍّ بعينه من خلال وجوده لغويًّاً. ولكن، ما هو قبل- لغوي، ليس إلاّ هذا: هذا الكائن الذي فيه إمكانية الإجتماع، بوصفه كائناً آنطولوجيًّاً، في معنىً هو الأقرب إلى ذاته.**

← يقف هذا البحث في خمس لحظات معرفيَّة لأن يسأل عن الهرمنيوطيقا في الفكر، بالكيف التي من شأن الإبستيمولوجيا. **كل شيءٍ، ههنا، لهو موضوعٌ أمام الفهم**.. إنَّهُ وُضِعَ ليُفهم. هذا إذا تساءلنا، في معنى أصليٍّ للتساؤل عن الفكر، على نحو يكون فيه فاعلاً مجتمعيًّاً بقدر ما هو يمارس التفكير بالمجتمعيِّ The Social الذي من شأنه.

← إنَّما الصعوبة الإبستيمولوجية الأكثر تعقيداً، التي من شأن البحث الإبستيمولوجي، تكمن في أنَّه **ضمن ممارسة التفكير إنَّما هو يضع نفسه أولاً وفوق كل شيء، في موقع الناقد لنفسه بنفسه.**

← فإنَّ **مطرقة الفهم** الحاضرة، على الدوام، أمام الفهم ذاته، لهي **تفعل بقدر ما هي تهدِّم،**

وفي الوقت نفسه، تبني، ضمن عمليَّةٍ نسميها **[الهدم- البنّاء]**[5]، معالم الطريق المؤدية إلى فهم جديد، على نحو ينصهر فيها الفهم الذي كان؛ ليصبح الفهم صيرورة، وليس ديمومةً، كما هو الحال، في الفكر العربي المعاصر منذ قرنين من الزمان. **ليصبح الفهم ضرباً من العبور إلى ماوراء اليوميَّة، عبوراً من أجل الفهم ذاته.**

← في هذه الطريق، لا يُعَوَّلُ على تفكير لا ينتج فهماً جديداً، بحيث يكون، معه، التفكير **فنّاً في خدمة إنتاج الفهم**؛ شرط أن تعي عمليَّة إنتاج الفهم ذاتَها[6].

← في الإپيستيمولوجيا، إن ما هو موضوع الآيديولوجيا، يجب أن يأتي إلى مستوى الموضوع؛ بحيث أنَّهُ لا يمكن أن يفهم إلاّ في تلك اللحظة المعرفيَّة الأصليَّة، من حيث هي لحظة معرفيَّة تسود فيها الحريَّة في التفكير، التي فيها تُتناول **الآيديولوجيا بوصفها موضوعاً للإپستيمولوجيا.**

← فإنَّ الإپستيمولوجيا ليست ممكنةً إلاّ بوصفها تُفكِّك الفهمَ الآيديولوجيّ لمفهوم الآيديولوجيا Ideological Understanding of Ideology. إنَّ الفهمَ الآيديولوجيّ لمفهوم الآيديولوجيا يتضمن: إمّا 1- الوقوع داخل الآيديولوجيا والتفكير وفقاً لما تقوله، وإمّا 2- الوقوع خارج الآيديولوجيا، والتفكير [على الضدّ] مما تقوله، بالإستناد إلى آيديولوجيا أخرى، وإمّا 3- 1 و2 معاً. هذا إذا صرَّحنا منذ البدء أن المسألة في عالَم الفكر العربي برمَّتها هي مسألةُ فهم. إننا، من جهتنا، لم نعد نتناول الثرثرة الآيديولوجيَّة إلاّ بوصفها مادة تخضع للتفكيك، في التعامل مع الأشياء العلمية Scientific Things.

---

[5] - يتضمن [الهدم- البنّاء]: 1- الكشف عن الوعي بما يحول دون إنتاج الفهم، و2- الكشف عن الفهم في أنَّه كيف يمكن أن يكون فهماً ممارَساً؟

[6] - أن تعي عمليَّة إنتاج الفهم ذاتها يعني أن كل فهم يأتي من الإنتقال المستمر من مضمون كان يسود فيه، إلى مضمون جديد من بنائه.

[II] في الطريق إلى التساؤل عن الوعي العلمي عن [الدين- في- الواقعيِّ]

← الأشياء الأكثر قرباً إلينا، في وجه التساؤل عنها، هي الأكثر إنحجاباً عنا. كذا هو شأن **[الدينيِّ- في- الواقعي]** في الفكر العربي المعاصر. والحال، إنَّ ما هو أكثر قرباً إلينا، كونه يستمد وجوده من ما هو فوق بشري، لهو الأكثر قهراً علينا. ولكن كيف يمكن لقريب جداً، ألاّ يُرى، وأن يكون في الوقت نفسه، قاهراً؟

← إنَّ الشيءَ الذي يُمكن أن يُفرض، بقوة، هو ذاك الذي غيرُ متساءَلٍ عنه، بَعْدُ. وإذا ما فهمنا هذه العبارة من حيث هي منظورٌ نظريٌّ يوجّهنا في تلقي الأشياء، وإذا ما نُظر إلى كل الأشياء التي تحيطنا؛ تلك التي تنتمي إلى **اليوميَّة**، أو تلك التي تأتي من اليوميَّة إلى مستوى **الأشياء العلميَّة** Scientific Things، تكون القويَّة منها هي تلك التي لم توضعْ، بعدُ، موضعَ تساؤلٍ ومساءلة. **إنما الأشياء المُفَكَّكة، بتوسُّط التساؤل عنها، لا تبقى قوية**؛ أو على الأقل يكون التساؤل **يُقلِّل من كثافة المعنى** التي من شأنها.

← إننا، معشر البشر، **نحيا متسائلين. ومن أجل أن التساؤل ليس مضافاً إلى الإنسان، بل هو ينتمي إلى ماهيته الأصليَّة**، فإن المرء لا يحيا إلاّ متسائلاً. هكذا، فإننا، بالتساؤل، ننتقل إلى مستوى الوجود، بعامَّةٍ، وإلى مستوى الوجود الأقرب إلينا، بخاصَّة، بوصفنا كائنات تحمل العقلَ من أجل وضع الأشياء التي تحيطنا داخلَه؛ شرط ألاّ تبقى الأشياء، بعديَّاً، كما كانت. **فالمرء يتساءَل بقدر ما يحيا.**

← **ليس التساؤل ضرباً خارجيَّاً من ضروب الوجود التي تمارسها الذات**؛ لأن ماهيَّة التفكير، إنّما هي حوار [بين... وبين...]؛ إنها، أوَّلاً وفوق كل شيء، حوار بين الذات، وذاتِها. ولكن هذا القول مقوَّمٌ بـ: أن التفكير، الذي ينتج تساؤلاتٍ أصليَّة، لا يمكن أن يكون من دون الحريّة: **الحرية في تعرُّف الذات إلى ذاتِها**. لأن في هذا التعرف ثمَّةَ تعرُّفاً إلى الموضوعات، **من جهة**، وإلى إتيان الموضوعات، عبر منحها الحرية، إلى مستوى الذات، **من جهة أخرى**.

← كلَّما وُضِع تساؤلٌ بشأن موضوع بعينه، فإنَّ ثلاثة أمور تكون السابقَ إليه: 1- موضوعُه، 2- حقلُ الفهم الذي فيه ينهض التساؤل[7]، 3- ما يُقصد إليه بالتساؤل (ما يُذهب إليه من خلال التساؤل).

هكذا، إنَّه ينبغي أن نعيّن، بشكل مسبق: أي قبل نهوض التساؤل في الذهن، ما هو هذا الذي عنه يُتساءَلُ؟ أين نعثر عليه؟ وما هي الأرضية التي عليها يقوم التساؤل عن الشيء؟ أي ضمن أيِّ **حقل فهم UnderstandingField** ينهض التساؤل ويكتسب شرعية وجوده؟

← حينما **نريد أن نتساءل** بهذه الكيفية، لابُدَّ أن نستعد لتعلُّمِ [بناءِ- تساؤلٍ- حول- الشيء]. إن **إرادة التساؤل لا** تعني أن المرء يكون ضمن موقفٍ فكريٍّ، أو توجُّهٍ فكريٍّ يُوَجِّهُ الذهابَ إلى الأشياء، أو ضمن آيديولوجيا بعينها، لمواجهة الأفهام المختلفة المتعلقة بالشيء الذي عنه يقوم التساؤل. أن نتساءل عن الشيء في الفكر العربي المعاصر يعني أننا **نريد أن ندخل في حوار مع الفكر العربي المعاصر من أجل أن نفهم [الشيء- في- كليَّته]**.

← إنَّ الفهم المتعلّق بـ[الشيء- في- كليَّته]، **لهو لم يوجد بعد. ولم يكنْ موجوداً من قبل. والمصطلح**، في معنىً حقيقي عميق للكلمة، لا يوجد؛ ما هو موجود ليس إلا المفاهيم. فحينما نقول مصطلحاً، فينبغي ان نعثر على **إتفاق في مجتمعيٍّ- معرفيٍّ بشأنه**؛ في حين إن ما هو حاضر في التاريخ البشري، ليس أكثر من مفاهيم ناتجة عن إتفاق مجتمعيّات صغيرة في المعرفة.

ولو كان، فيما لو توهَّمنا، وجود الفهم المتعلق بالشيء- في- كليَّته، لما قام التساؤل، ولما حصل على **المبرِّر المنطقيِّ** الذي من شأن قيامه.

---

[7] - وإن سُئِلَ أن حقل الفهم من أين يأتي؟ فتكون الإجابة: من الخبرة المعاشة Lived Experience التي من شأن الذات.

⟵ وبناءً عليه، يكون الفهم الذي يُنتج، ههنا، مواجَهاً من قبل الأفهام الأخرى المتعلقة بالشيء ذاته الذي عنه يقوم [التساؤل- من- أجل- الفهم]، متى ما أتت الأفهام الأخرى إلى حقل الفهم الخاص الذي من شأن التساؤل.

ولولا الأفهام المتعددة الآتية من المعيار المعرفي: **[السماح- بتعدد- في- الفهم]**[8]، لما قام التساؤل، ولما نهض على الأرضيَّة التي من بناء التفكير الإنساني بعامَّة.

⟵ وقبل ذلك، وفوق كل شيء، لمجرَّد أنَّ تساؤلاً ينهض حول موضوع بعينه، فيعني ذلك أننا نكون قد إعترفنا بأننا **نجهل** الموضوع، أو على الأقل نجهل الوظائف التي يؤديها الموضوع في وجودنا المجتمعيّ، أو نجهل الأفهام المختلفة التي تأتي من الموضوع، أو تلك التي تُلصق به، أو تلك التي تدافع عنه، أو تلك التي **[على الضدِّ منه]** تقع.

⟵ إنَّما التساؤل عن الدين في وجوده المجتمعيِّ، علميًّاً، لهو تساؤل يتطلب أرضيَّةً لقيامه. في التساؤل عن الدين في وجوده مجتمعيًّاً، **لا يمكن الحديث إلاّ عن الدينيِّ كما هو ضمن الواقعيِّ، يتجلّى: 1- تلك الوظائف المجتمعيَّة التي يؤديها الدين، ومن ثُمَّ 2- الدين بوصفه مؤسسة مجتمعيَّة تبني وتعيد بناء المجتمعيِّ، كما تُبنى ويُعاد بناؤُها بواسطة المجتمعيِّ**[9]**، على أرضيَّةٍ من بناء الحريَّة الأصليَّة التي من شأن الفكر الإنساني بعامَّة.. وفي حال كهذه، لا يمكن إلاّ أن نأتي بالعلم إلى حقل التساؤل الذي من شأنه.**

---

[8] - فكرة السماح بالتعدد في الفهم، لا يمكن أن تُمارس في الواقعيِّ إلاّ متى كان الفكر يبني السلطة، بعامَّة، وألاّ يُبنى من قِبَلِها.

[9] - ينبغي التمييز بين عمليتين مختلفتين في ماهيتهما، هما: البناء، وإعادة البناء. فبناء الشيء ليس كإعادة بناء الشيء ذاته. إن التمايز بينهما واضح وصريح، يتضمن: إذا كانت المواد الخام في إنتاج الفهم، الآتية من الواقعيِّ، في لحظة t1 المعرفية، فلا يمكن أن تكون إعادة إنتاج الفهم إلاّ إنطلاقاً من: أن الفهم الذي أنتِج في لحظة t1 المعرفية يدخل ضمن المواد الخام في إعادة إنتاج الفهم في لحظة t2 المعرفية... وهكذا دواليك.

← إنما التساؤل العلمي عن الدين في تعالقه بالواقعيِّ- المجتمعيِّ قد حصل على إجابة له منذ زمن طويل؛ نجدها عند إميل دوركايم، ماكس فيبر، كارل ماركس،...، وأخيراً عند يورغن هابرماس. وما هو جديد في التساؤل، ليس إلا هذا:

التساؤل عن الدين في وجوده مجتمعيًّاً في البلدان العربية؛ وما يسمح بقيام هذا التساؤل القديم، مرة أخرى، وأخرى، هو **الماهية الأصيلة للتساؤل**، وبناءه وإعادة بناءه، بشأن الموضوع ذاته. ولكن ما هي تلك الماهية الأصلية للتساؤل؟ **إنها بناء [التساؤل- في-كل- مرة]. [في- كل- مرة] هذه تكتسب مبرر وجودها من الواقعيِّ، ولكنها لا توجد في الواقعيِّ**، أي إنها لا توجد في الموضوعيَّةِ الأولى التي من شأنه.

← إنَّ تساؤلَنا يتجه نحو المؤسسة المجتمعيَّة القائمة على الدين؛ المؤسسة المجتمعيَّة التي تتحدد وركائزها وما تقوم عليه، من قبل الدين. نتساءل إذن عن الدين. بيد أنه [في- الدين] على التساؤل أن يكون **مصاغاً، سلفاً**. أن يكون التساؤل مصاغاً سلفاً يعني أن التساؤل، فيما هو يتساءَل، ويتجه نحو المُساءَلِ، يكون قد حصل على إجابته، أو إجاباته، **قبليًّاً**.

← وخلافاً للفهم الشائع للدين، والمعرفة العاميَّة التي من شأنه، نتساءَل ههنا عن الدين ذاته، وليس عن التديُّن... فإذا لم يقدر الدين، في المعنى الذي من شأن ماهيَّته الأصليّة، أن يأتي إلى مستوى الواقعيِّ- الموضوع، بعامَّة، والواقعيِّ- المجتمعيِّ، بخاصَّة، فلا يمكن أن يقوم أي تساؤل بشأنه؛ بل إدعاء تساؤل.

هكذا، فإننا لسنا ذاهبين للتساؤل عن التدين.. فإذا كان الدين يمثل الوحدة المتضمّنة للتعدد والإختلاف والتنوع الذي يتمثل في التدين، فإن تساؤلنا يتَّجه مباشرةً نحو الدين ذاته. أين نعثر عليه؟ وكيف هو يوجد؟

← إنَّ [ذات- الدين] لا يمكن الوصول إليها إلاّ عبر ما يَمْثُلُ دينيًّاً.. [ما- يتجسَّد- في-

الواقعيِّ- دينيَّاً]؛ أي هذا الذي يعبر إلى الواقعيِّ دينيَّاً، ويتجسد ويكون، جزئيَّاً أو كليَّاً، مستنداً، في وجوده، إلى ما يقوله الدين.

وقبل ذلك، وفوق كل شيء، إنما الدين يُقدِّم لهذا الذي يتجسَّد في الواقعيِّ، عَبر **قابليَّة التضمُّن** التي من شأن حقل الدين، بعامَّة، عند مستوى الفكرة، الأرضيَّةَ الجاهزة، على نحو مسبق، لكي يوجد: لكي يعبر من حقل الأفكار إلى حقل **[الحركة- في- الواقعيِّ]**. ولكن ماذا تتضمن قابليَّة التضمُّن التي من شأن الدين؟ وكيف تُمكِّن الفكرة من أن تعبر إلى مستوى الواقعيِّ؟

← حينما يكون الحديث عن الدينيِّ، بعامَّة، يكون عن **[ما هو فوق بشري]**، إمّا: ضمن آيديولوجيا بعينها، إما ضمن حقل فهم هو ليس مصاغاً من قبل العقل، بل يوجد العقل ويسبق حقل الفهم وجوده.

← وإن لم ينحطّ الحديث إلى وهم **"نهاية الآيديولوجيا"**، وإن كُنّا نسأل عن الأساسيِّ في الآيديولوجيا، فسوف تبرز، فجأة أمامنا، ملاحظة تقول:

للآيديولوجيا سلطةٌ على الزمان، في إمكانية توقيفه، عند مستوى الفكر. لحظة واحدة تصبح اللحظات كلها، لحظة واحدة تصبح الزمان.

← إن ما هو فوق- بشري لا يمكن أن يُفهم إلاّ بوصفه مُلَغَّزاً. ولكن، في الحقيقة، فإن العقل بلغ مستوىً، سقطت فيه الألغاز؛ إنه يحيا في عصر، كما يُذكِّرنا Max Weber "سقط فيه سحر العالم". وبما أن العقل المُقيَّد، منذ مئات السنين، لا يستطيع الوجود من دون سحر ولغز وأوهام، هي ناتجة للمعنى، كما يتوهم، فإن أشكال مختلفة ومتناقضة للديني بعامّة، عند مستوى الواقعيِّ، مستندةً إلى هذا التناقض، تقوم.. **تستند في قيامها إلى تلك الأقوال والمقولات التي تبرر وجودها، وتقفز** على تلك التي لا يمكن، ويستحيل أن تبرر وجودها.

⟵ وفي حال كهذه، فإن قابلية التضمُّن التي من شأن الدين، تُصاغ من قبل **[الآيديولوجيا- في- كل- مرة] في تعالقها بتساؤل السلطة.**

[III] الواقع في الفكر.. الواقعيُّ بوصفه موضوعاً في الفكر

ليس يوجد في الفكر العربي المعاصر إلاّ ضرباً من التأريخ، وفهماً يُنتج في التاريخ. وعلى الضدّ تماماً من ذلك، فإنَّما الفكر يكون، ويوجد، متى أخِذَ من جذره، في كل مرة.. **هذه الـ [في- كل- مرة] هي المسؤولة عن إنتقال الفكر من تاريخه الخاص، إلى وضع التاريخ في موضوعات الفكر ذاته.**

⟵ هكذا، فلابُدَّ أن تظهر الأفهام الناهضة على [السماح- بالتعدد- في- الفهم] على مسرح التفكير بالواقعيِّ. هذا، إذا نحن أردنا، بصرامة وجديَّةٍ، أن نرفع إشكال الفهم The Problem Of Understanding الذي يتعالق بالواقعيِّ، وبـ[الماضي- في- الواقعيِّ]، وبـ[الدينيِّ- في- الواقعيِّ]، إلى مرتبة إشكالٍ علميٍّ قائم بحد ذاته[10].

في هذه الطريق، كل الثرثرة السطحية المشتملة على مواقف من نوع: مع، أو ضد، أو التوفيق، ليست أكثر من موادّ خام تخضع إلى سلطة [الواقعيِّ- في- كلِّ- مرَّة]، ويُطرق على رأسها **بمطرقة الفهم.**

⟵ بحيث إنَّ إشكالَ فهمٍ لا يتضمن الواقعيِّ هنا- والآن في كل مرة، لا يمكن النظر إليه إلاّ بإعتباره لعبةً يلجأ إليها الفكر ليكون، بوعيه أو من دونه لا فرق، لا فقط فكراً ضد الفكر، بل **حاجباً ومُقصياً الأفهام التي تقع على الجهة الأخرى.**

⟵ والحال إنَّ كل التحويرات والفبركات التي تختلق وتصطنع واقعيَّاً هو خارج عن

[10] - يعني تناوله بوصفه إشكالاً علميَّاً، أن نتلقاه بوصفه مفاهيم وروابط بينها، على نحو تُرى، ويمكن أن تُرى، وتمكننا من أن نراها في الواقعيِّ.

الواقعيِّ[11]، بالمعنى الأصليِّ الذي يشتمل عليه، لهي ضربٌ من العنف، مشروعاً كان أم غير مشروعٍ. بيد أنَّه لماذا على [الواقعيِّ- هنا- والآن] ينبغي أن يُبنى الفهم؟

← إن ما هو مفبرك ومصطنع في فهم الواقعيِّ من قبل الفكر العربي في- مجتمعيَّتِهِ (: المجتمعيِّ الفكري الذي يضمّ مفكرين وعلماء وباحثين وأساتذة وتلاميذ) هو الذي يُنظر إليه بوصفه الأصليَّ. والحال، إن كل ما هو مفبرك، ومصطنع، ومختلق، لهو معقدٌ جداً؛ يتطلب جهداً كبيراً في سبيل تفكيكه؛ أي تحليله ضمن **التفسير الفاهِم** الذي من شأنه.

← تلجأ، على الدوام، التيارات المختلفة في الفكر إلى بناء فهم للواقعيِّ ليس ينتمي إليه؛ **بل ينتمي إلى كيفيَّة تمكِّنه من الوجود، وكأنَّ وجوده ينتظر تبريراً أو أرضيَّة يوفرها له الفكر**. ولكن، أين يوجد هذا المفبرَك؟

← ضمن الكتابات الإسلاميَّة، منذ قرنين من الزمان إلى الآن، لا يوجد إلاّ هذا:

1- "إسلامية المعرفة"، "علم إجتماع إسلامي"، "أسْلَمة العلوم"، "أسْلَمة المعرفة"، "الإسلام أساس للعلم".

2- مفاهيم إسلامية، ضرورة العودة إلى التراث للعثور على مفاهيمنا، مواجهة مفاهيم تأتي إلينا من بلدان العلم.

3- هيئات تُسمى، وهماً، مفاهيم.. بمضامين نظرية تأتي من التراث، أو ضمن إحياء التراث، أو ضمن مواجهة التراث عقلانيَّاً، أو ضمن الوقوع في التراث.

← بيد أن المأزق المنهجي الذي تنحطُّ إلى مستواه الكتابات غير الإسلامية(الليبرالية، الشيوعية، القومية،...إلخ) في بلداننا، فهو أكثر وضوحاً؛ فلا يوجد عند هذا الفريق إلاّ هذا:

1- عالميَّة المعرفة، كونيَّة العلم بالإنسان والمجتمع، العلم عندنا كما / أو ينبغي أن يكون

[11] - كان تسكيناً للواقعيِّ في لحظة فيه مضت، أو تسكيناً للواقعيِّ في واقعيِّ مستعار يُأتى به.

كما العلم عندهم.

2- الخلط والدمج الخاطئ بين الواقعيّ هنا (بلداننا)، والواقعيِّ هناك(بلدان العلم).

3- مفاهيم نتجت عن شروط مجتمعيّة بنيوية هناك، تأتي لتكون هي المفاهيم هنا.

← وعند كل الفِرَق في الكتابات العربية التي تدَّعي أنها فكريَّة، إنما الأمر برمَّته متعلقٌ بنهوض، وكيفية نهوض التساؤل: هل نقع في الهويَّة العربية الخاصة بنا، ونسعى للمحافظة عليها، أم نلحق الهوية الخاصة ببلدان الغرب؟

وفي حال كهذه، ليست نتائجُ الكتابات العربية، بمجملها، أكثر من الإجابة وكيفية الإجابة عن تساؤل هو بالعمق آيديولوجيٍّ لا يرتبط، لا من بعيد ولا من قريب بالواقعيِّ كما يتبدّى في كل مرة.

← وعودةً إلى التساؤل الذي طُرح: كيف يمكن تأسيس فهم للواقعيِّ هنا والآن؟ نتوقف عند محطتين:

المحطة الأولى: الدرجة الأولى في سلم فهم الواقعيِّ

إنَّ الفهم الذي يتعالق بالواقعيِّ- المجتمعيِّ الذي يضع فهماً ما للنص[12] بوصفه أساساً تقوم عليه ذاته، يتأسس ضمن وحدة أصليَّة تَضُمُّ:

1- القبليّات الآتية من داخل الواقعيِّ- المجتمعيِّ

1-1 من اليوميَّة؛ وإذا ما وقع الفهم في اليوميَّةِ فحسب، ينتج وصفاً بائساً عن الواقعيِّ في اليوميَّة[13] كما هو.

---

[12] - هكذا، فإنَّ أول شرط جوهري للذهاب إلى النص، وإلى ما يُقال منه في الواقع، بعامَّة، لهو الذهاب الذي يُبرّرُهُ الواقعيُّ موضع التساؤل والمساءلة.

[13] - يجب ألاّ ننسى بأن لليوميَّة مفاهيمها وأفكارها ولغتها التي ليست توجد في محاولات بناء الفهم

2-1 من الآيديولوجيا التي من شأن الذات، والناتجة عن المجتمعيّ- داخل- الذات، وإذا ما وقع الفهم في الآيديولوجيا فحسب، ينتج وصفاً لفهم هو ليس أكثر مما تقوله له الآيديولوجيا.

2- القبليّات الآتية من خارج الواقعيِّ- المجتمعيِّ

2-1 من ماضٍ يتعلَّق بالواقعي، ويتضمَّنه الواقعي، ولا يمكن إلاّ أن يتضمنه الواقعيّ في كل مرة يقع؛ ولكن البقاء في الوقوع فيه، من قبل الأغلبية الساحقة من الكتابات الإسلامية يؤدي إلى وهم في بلداننا، تُبنى عليه الأفهام، في محاولات بناء الفهم الشائعة جداً، هو: "الإسلام هو الحل"، وملحقاته.

2-2 من المفاهيم الآتية إلينا من بلدان العلم في الغرب التي، هي أيضاً، تتعالق بالواقعيّ ويتضمنها الواقعيُّ في كل مرة يقع؛ ولكن الوقوع فيه من قبل الكتابات غير الإسلامية، يؤدي إلى وهم في بلداننا، تُبنى عليه الأفهام، هو: لا حلَّ إلاّ بتجاوز الماضي.

المحطة الثانية: الدرجة الثانية في سلم الفهم في المعنىَ الأصليِّ الذي من شأنه

هذه الوحدة الأصليَّة التي من شأن الفهم توجد عند ثلاثة مستويات:

1- **عند مستوى الذات** في معنىً تتجاوز الذات ذاتَها، وتقع ضمن نمط إنفتاح، أوَّلاً وفوق كل شيء هو آنطولوجيٌّ، على إنفتاح الموضوعات الواضعة ذاتَها أمام الذات.

2- **عند مستوى الآيديولوجيا** الخاصَّة ببلداننا، لا يمكن إلاّ تناول الآيديولوجيا بوصفها موضوعاً للدراسة والتفكيك.

3- **عند مستوى إنتقال المفاهيم** من الخارج إلينا (: على صعيد الزمان: من الماضي العربي الإسلامي، على صعيد المكان: من الغرب، وكونية المعرفة المجتمعيَّة- والإنسانية)، لا

إلاّ بوصفها ضمن الواقعيِّ في الموضوعيَّة الأولى التي من شأنه.

يمكن إلاّ الإتيان بالمفاهيم في صورتها الخالصة، والذهاب بها إلى مستوى الواقعيِّ ليُعاد بناء مضمونها النظري[14].

[IV] أوهام الفكر بوصفها عقبات معرفيَّة بعامَّة في وجه التساؤل عن الهرمنيوطيقا.. وفي *پاثولوجيا* الفكر العربي

⟵ يفكر الفكر متى كان حرًّاً، من جهة ما هو يُفكِّر، أي يذهب إلى فعل التفكير، في اللحظة التي يتم فيها تصوُّرُ إمكانية تجاوز ذاته. **إذ لا يليق بشيء أن يُسمّى فكراً إذا هو كان ويكون ويبقى يكون [في- ذاته].** ولولا ذلك لا يكون قادراً على منح الحريَّة إلى موضوعاته في وجودها. **إنما على حريَّة الفكر تقوم الموضوعات وتكون.** ولولا ذلك لما كان الفكر قادراً على رؤية الموضوعات الواضعة نفسها أمامه: ولولا ذلك لكانت الموضوعات موضوعاته هو، ولا غير.

في حين إن التحديّ الأصيل أمام وجود فكر ما هو هذا الـ [ولا- غير]، بالضبط: أي قدرة الفكر على رؤية تلك الموضوعات التي يسلب منها الوجود ولا يريد أن يراها حتّى.

⟵ في تاريخ الفكر، عَبر تأريخه، نعثر على ما لم يأتِ (أو بعبارة أكثر صرامة ما تم إقصاؤه من أن يأتي) إلى مستوى [الموضوع]. التأريخ هذا، هو أيضاً، ضربٌ من ضروب الفكر، الفكر الذي لا يذهب إلاّ إلى بناء فهم أكثر كليَّة، وإلاّ لا يكون؛ ضربٌ من ضروب الفكر الحر. هنا، وهنا فقط، يمكن للفكر أن يتجلّى في صورة أكثر ماهويّة والأقرب إلى ذاته التي هي في طور من التجاوز من قبل نفسها [في- كل- مرة].

---

[14] – هذا شرط أن نعتبر أن إهانة للمقروء أن يبقى مجرَّدَ مقروءٍ.. إنَّه ينبغي أن يأتي إلى مستوى التفكُّر بوجوده واقعياً.

← في الواقعيِ، في بلداننا العربية، قضيّة واحدة، منذ فترة طويلة، تصرخ: لابُدَّ أن يُهَيَّأ لتساؤل الهرمنيوطيقا. أن نهيّأ التساؤل يعني أن نبني الأرضيّة التي عليها يقوم التساؤل- في- كليَّته، ولكن في معنىً للتساؤل ينبغي النهوض بالتساؤل اللازم لماهيته.

← وحتّى يكون التساؤل قائماً على أرضيَّتِه: أي مطروحاً وناهضاً في حقل الفهم الذي من شأنه، ينبغي الإلتفات إلى العقبات التي حالت دون النهوض به، في البلدان العربية. وهذا لا يكون إلاّ بعد تجاوز الوهم الآتي: وهم ثنائيّة الغرب- الشرق، أو بعبارة أكثر دقة: ثنائيّة التراث- والحداثة بوصفها وهماً لابُدَّ أن تُتجاوز.

ههنا، فإننا أمام ثلاث مهمّات:

1- **تبيان العقبات المعرفية** التي على طريق إستنهاض التساؤل عن الهرمنيوطيقا، من أجل فهم الهرمنيوطيقا، بالعمق، وبالتالي ممارستها.

2- **ردُّ الإعتبار إلى كثافة المعنى التي من شأن التفكير**، من حيث هو فعلٌ ناتجٌ عن العقل.. العقل بوصفه منتجاً للمعنى في مباني الذات العميقة.

3- وأن نتجاوز ما لَحِق بممارسة التفكير، منذ قرنين من الزمان، من قبل المفكرين العرب، من **سوء ممارسة قائمة على سوء فهم الكونيّ**.

← أولاً، لماذا الحديث عن العقبات في الفكر، بوصفها أوهاماً؟ لأنها ساهمت في حجب التساؤل عن العلم بعامَّة، وعن الهرمنيوطيقا بخاصَّة، وتغييبه.

← ثانياً، لماذا ردُّ الإعتبار إلى التفكير، والعقل المنتج للمعنى؟ لأن في الفكر العربي المعاصر، لا وجود إلاّ لصراعات وتناطح في الفكر، حول مقولات وأقوال آيديولوجية، **يحضر فيها العقل مقيَّداً ينصت**.

← ثالثاً، لماذا تجاوز ما لحق بممارسة التفكير، من سوء فهم الكونيّ؟ لأن لا وجود، منذ

قرنين من الزمان، إلاّ لكتابات وأبحاث وأدبيات تناقش وتساجل وتبحث في مسألة آيديولوجيَّة هي: الخصوصيَّة- العالميَّة[15].

[IV-I] أوهام الكتابات الإسلاميَّة في وجه التساؤل عن الهرمنيوطيقا

← يقبع الفكر العربي، هذا إن نحن توهمنا وجود فكر عربي، بعامّة، في تناوله للمفاهيم العلميّة، داخل منزلق منهجي يؤدي به، إلى **فكرة الثنائية**. ثنائية أساسية في الفكر، يتم من خلالها فبركة ثنائيات وإصطناعها. وذلك في سعي الفكر لأن يرسم معالم فكرٍ خاصٍّ به.

← إنما الفكر العربي، بعامَّة، ينتهي، بوساطة هذه الثنائيات إلى **فكرة الإزدواجية**؛ فمرَّةً يعبر عنها ضمن **الإزدواجيَّة المعرفيَّة**: ما هو كوني في المعرفة، وما هو خاصٌّ؛ أي تلك التي تجعل من كل معرفة خاصَّة ببلداننا العربية، معرفةً ترتدي رداءً مزدوج المعالم، يتضمن: 1- المعرفة كما هي في بلدان العلم في الغرب، وفقاً للشروط البنيوية المجتمعية التي ساهمت في أن ترى المعرفة النور، 2- المعرفة في بلداننا، وفقاً للشروط البنيوية المجتمعية التي في مجتمعيٍّ Social من مجتمعيّات بلداننا العربية،أو فيها ضمَّاً معاً، لا فرق.

← وتارةً أخرى يعبر عنها ضمن **الإزدواجية المجتمعيّة** (المجتمعيِّ The Social- في- محسوس- البلدان العربية): أي الإزدواجية منظوراً إليها بوصفها الداخلَ الذي من شأن المجتمعيِّ الخاص ببلداننا العربية.. فتنسحب العادة الذهنية هذه على البنى المجتمعية

[15] - لسنا هنا في صدد ذكر أسماء المفكرين والباحثين والعلماء في البلدان العربية الذين يتناولون مسألة الخصوصيَّة- والعالميَّة؛ لأننا لسنا في صدد إشعال معركة بين البحث هذا والأبحاث الأخرى؛ وإنْ تساءَل باحثٌ: ما هي وأين هي هذه الكتابات والأبحاث؟ فإن الإجابة من أجله تكون: توجد الأبحاث والكتابات في كل ما يكتبه الفكر العربي منذ قرنين من الزمان؛ وهي ليست أبحاث وكتابات تمارس في الفكر، كما يُتوهم، بل هي تنتمي وتُمارس في اليوميّة التي من شأن بلداننا العربية، وهي كثيرة، كثيرة جداً، يُمكن أن تُلاحظ من قبل الباحث الذي يذهب إلى: تجاوز الآيديولوجيا.

الأساسية Social Structures.

← يصبح **الداخلُ** الذي من شأن بنية الإقتصاد، وبنية السياسة، وبنية الثقافة، داخلاً يتضمن معنى ما يأتي إلينا من معارف علميَّة، تُمارس في محسوس بلداننا العربية، واقعيَّاً، ومن جهة أخرى، يتضمن ما لدينا من معارف، بعامَّة، تمارس، واقعيَّاً. وحتى الدراسات التي تذهب إلى المحسوس، بوصفه هذا الخارجيَّ، لا ترى فيه، إلاّ تجلّياً لذاك الداخليّ.

← فلنتفحَّص الإزدواجية في صورتها الثنائية: ما الذي جعل من الإزدواجية المعرفيَّة، والمجتمعيَّة، منطقاً لفهم ما يأتي إلينا من فكرة عالميَّة المعرفة، وما يأتي إلينا من فكرة تراثيَّة المعرفة؟ وما الذي جعل من الإزدواجية نتيجة لكل بحث يقع في الفكر العربيّ، بعامَّة، وإن لم تكنْ منطوقةً بها؟ وما شأن الإزدواجية، أساساً، بالتساؤل عن الهرمنيوطيقا في الفكر؟ إنها ترتبط بواسطة كل شيء بالتساؤل. كيف؟ ولماذا؟

← إنما المبرر الحقيقي الذي يجعل من الهرمنيوطيقا ضرورة في البلدان العربية، لهو الواقع العربي [هنا- والآن]؛ إنه الدم الهائل المسفوح، المبرر من قبل الثرثرة الآيديولوجية التي تقوم كل يوم على ما يقوله الدين، ضمن فهم معين للدين، في تعالقه بالسياسيّ. هذا **الـ [هنا- والآن]، هو الذي يقدم للتساؤل عن الهرمنيوطيقا إمكانيَّة نهوضه.**

← والحال، إن [الواقعيّ- هنا- والآن] يقوم على فهم يبرر وجوده؛ هذا الفهم الذي يُبرَّر في كل مرة يأتي واقعيٌّ إلى الواقع، نفسَهُ، هو المبرر. كيف؟ إنه على تفكيك هذا الفهم الذي أتى قبليَّاً، دائماً، يقوم تساؤل الهرمنيوطيقا في تعالقٍ بالواقعيّ.

← فإذن على فهم الفهم الذي يبرر وجود الواقعي في كل مرة، هنا- والآن، يقوم تساؤل الهرمنيوطيقا؛ **لا فقط من أجل تبيان ديمومة ذلك الفهم، الذي يجعل من الواقعيّ الواقعَ، بل، فوق ذلك، وقبله، من أجل أن يجعل من الفهم صيرورة.** صيرورة تشتمل على الزمانيّ- المكانيّ في واقعيّ بعينه، وبالتالي في معرفيّ بعينه. لماذا كل هذا؟ لأن قدر

الإنسان، في اليوميَّة، وفي العلميَّة، أنَّهُ يصير. **والمرء يصير، أي يأتي إلى مستوى الكينونة، بقدر ما صار.. وإنه يأتي إلى مستوى صيرورته، على الدوام، إنطلاقاً من مستقبلٍ لابُدَّ ألاّ يكون مبنيَّاً سلفاً، ويسبقه قبليَّاً: أي واقعاً في ما كانه المرء.**

← وفي المقابل، إن ماضي الفكر العربي (في تلك الكتابات التي تضع الدينيَّ داخل المعرفيّ، بعامَّة) بوصفه مستقبلَه، أيضاً وأيضاً، الذي قد وُضع خلفه سلفاً، قبليَّاً دائماً، هو ليس يحيا كشيء خارجه. بل هو يحيا من حيث هو الآن. وهذا الآن يعتبر بمثابة نتيجة ونتاج له، ومنه. وذلك ليس فقط على صعيد الفكر، بل أيضاً، ودائماً، في كل لحظة من لحظات اليوميَّة.

← هكذا، **تحلُّ لحظة معرفية في الواقع الذي كان، محلَّ الأزمنة كلها في الواقع في كل مرة.** فلا يحدث، والحال هذه، الواقع إلاّ مرةً واحدة مضت. ولا يُفهم الواقع، ولا حتّى ينهض تساؤل بشأنه، لأنَّ فهمَهُ إنَّما قد أنجز، وهذا الذي أنجز قد دام، لأنَّه، بكل بساطة، لم يَصِرْ (من الصيرورة)، **بل حَدَثَ [فوق- بشريَّاً]**. كيف؟ بواسطة العودة إلى التراث الماضي الإسلامي العربي.

← **إنَّ التراث العربي الإسلامي الماضي مثلما هو يغذي وينميّ معادلة العودة إليه، ينمي ويغذي، من جهة أخرى، معادلة عدم وجود ضرورة العودة إليه.** كيف؟ ولماذا؟ إنَّه يغذي معادلة العودة، وعدم العودة إليه، في اللحظة التي يرفع نفسه، أو تُرفع نفسُهُ، **إلى مستوى البداهة غير المتساءَلِ عنها**، وغير موضوعةٍ ضمن التساؤل: أي بداهةٍ غير آتيةٍ إلى حقل فهم ما.

حينئذٍ يُجعل التراثُ الأساسيَّ الذي عليه تقوم أشياء الفكر، من جهة، وعليه تُبنى أشياء الواقع، من جهة أخرى: أي **يوضع التراثُ كقاعدة لحقل موضوعية الموضوع Objective Field of Object، الذي يمكِّن الموضوعات من أن توجد.**

كيف يصير ذلك؟ إنَّه يصير من خلال غياب مؤسسة العلم في بلداننا العربية الذي ينتج عنه غياب التساؤل **عن العلم؛ من جهة،** وغياب البحث العلميّ، الذي ينتج عنه غياب التساؤل **في العلم، من جهة ثانية،** وغياب التساؤل عن الواقع الذي ينتج عنه غيابَ موضوع العلم، **من جهة ثالثة.**

← فماذا يوجد إذن في البلدان العربية؟ يوجد تساؤل يُطرح من واقعيٍّ- في- الواقع، إلى الواقعيِّ نفسه. فتنتج عنه معرفةٌ صحفيَّة تقع في فخ المعرفة العاميَّة، تُمارَس عند مستوى الفكر، وعند مستوى اليوميَّة، من جهة، ويُختزل الواقع في جزء منه، من جهة أخرى؛ ولمجرَّد الإختزال، فإن التساؤل يكون في حقل الآيديولوجيا.

← بيد أنّ الأقرب إلى ماهيَّة العقل الذي يوجد في حريَّة، هو هذا:

القضية الأولى: لا يوجد الفهم إلا بوصفه ناتجاً عن صيرورة

إن الفهم صيرورة.. [أن نفهم شيئاً ما] هي عبارة لكي تأتي إلى مستوى اللغة، تتطلب منا، وتوجّه دعوةً إلينا، من أجل الإنصات إليها طويلاً، والإقامة فيها. ينبغي الإقامة طويلاً داخل هذه العبارة **حتّى نصل إلى [أنَّ الفهم صيرورة].** ولكن، كيف هو الفهم؟

أولاً: بما أن الشيء إنما هو في طور من التبدل والتحول والإنتقال من صورة إلى أخرى، وبما أن الشيء، إنما لا يوجد إلاّ ضمن واقعيَّته، وبما أنَّه في هذا التجلي والحضور، يأخذ صوراً تختلف، فإن الوعي به، يُتوفَّر عليه، ضمن [السماح- بالتعدد- في- الفهم][16] من جهة الإختلاف الذي به يحضر الشيء: **أي حضور الشيء في كل مرة من جهة أنَّه ليس يكون الشيء الذي كانه، وفي الوقت نفسه، يشتمل على الشيء الذي كانه.**

[16] - يتوقف هذا، على الدوام، على الإجابة عن تساؤل [السلطة- في- كل- مرة]؛ شرط أن تكون السلطة في كل مرَّة من بناء فكرٍ يتعالى تجاه تناقضات الواقعيِّ بعامَّة.

القضية الثانية: لا يوجد العقل آيديولوجيًّا

وبما أن فهم الشيء، قائمٌ على وعي خارجه، بالحواس، ووعي داخله، بالحدس الإمبيريقي، وبما أن الفهم يأتي بوحدة تشتمل على: 1- **[الشيء- في- خارجيَّته]**، و2- **[الشيء- في- أنه- يتبدّى- من- داخله]**، وبما أن **العقل لا يمكن أن يوجد في إطار آيديولوجيٍّ محدد له قبليًّاً**، وبما أنه لا يمكنه، بوصفه ملكة الفهم والإدراك، إلاّ أن يكون **إطاراً للإطارات كلها**، فإنه يجد ذاته أمام تجاوز الأفهام السابقة التي أنتجها، من أجل أنَّه مستمر في التفكير، في سبيل الوصول إلى الفهم. العقل الذي يقول، على الدوام: **كلَّما حاولت فهمه أكثر، قَلَّ فهمي له**. كيف؟ من خلال حضور مطرقة الفهم أمام وجهه.

⟵ ومن أجل أن هاتين القضيتين تتعلَّقان بالفهم، **فينبغي ألاّ نقع في وهم معرفيٍّ جديد يتضمن فكرة إنفصال التفكير عن الفهم**. فلولا التفكير لا فهم، ولولا الفهم لا تفكير، من حيث هو كذلك، ومن حيث هو تفكير بالفهم ذاته. ومن أجل أن نسير على الطريق التي يظهر في نهايتها الفهم، لابُدَّ من فهم للفهم نبني أرضيَّة قيامه.

⟵ وبما أن الفهم، على الدوام، هو [**فهمٌ- يتعلَّق- بـ...**] ويسير من الشيء، إلى **[الشيء- في- ظهوره]**، وقيامه **[في- الأمام]**، ومنهما إلى **[الشيء- في- المفهوم Concept]**، عند مستوى تمثُّله، وبما أن الفهم الذي نحن في صدد بنائه يتعلَّقُ بالدين: بالدين متجلّياً في الراهن الآن- وهنا، فليس في المتناول إلاّ هذا: الذهاب إلى الدين في واقعيَّته. لماذا؟ لأن الدين بوصفه **[الشيء- في- ظهوره]**: أي **[الدين- في- ظهوره]** ليس يظهر ولا يكون إلاّ في الواقعيِّ. أين يظهر الدين في واقعيَّته؟ وكيف يُؤخذ إلى التصوُّر؟

⟵ يعني ذلك بكل بساطة هذا: إنما الواقعيَّة التي تنفتح لإتيان الدين إليها هي التي ترسم الحدود النظريَّة لحقل فهم الدين. حدود تستمد مبررها داخل واقعيَّة تمكّن التعدد في الدين الواحد أن يكون. تعدُّدٍ يكون في: 1- الدين بوصفها هذا **الشيء في كل مرَّة**، 2- **الدين وكأنَّهُ هكذا**، 3- **الدين على نحو مجتمعيٍّ** (1- في السياسة، أو في الإقتصاد، أو في

الثقافة، أو 2- في المجتمعيّ بكليَّته)

⟵ ومرَّةً أخرى، ينبغي أخذ مسافة والإبتعاد عن الوهم الشائع جداً المتعلّق بالتمايز بين الدين والتدين، الذي يقع هو وأمثاله (: "العودة إلى الدين الأصيل"، "أصالة الدين"، "روح الدين"، "الدين بوصفه المعنى"، "الدين بوصفه صانعاً للمعنى"،...إلخ) **داخل ميتافيزيقا** تريد، منذ إنفتاح البلدان العربية على المعرفة العلمية الحديثة، **أن تجعل من الدين الحاكم الآمر الناهي في وجود كائن عاقل ناطق مفكّرٍ ينطق كينونته وفقاً لأبجدية الميتافيزيقا هذه**[17].

وإذا نحن ذهبنا إلى التساؤل عن ذلك، بعمق، بدلاً من الوقوع في فِخاخ الميتافيزيقا، سنجد عاجلاً ثنائية عند مستوى الفكر تقوم هي: **ثنائية الفكرة- وممارسة الفكرة**.

⟵ هذا إذا كان لدينا من الجرأة في التفكير ما يمكننا من سحب الدين إلى مستوى **[موضوع- الفكر]**، بعيداً عن الأخذ الدوغمائي بمقولات الدين وبناء موضوع الفكر على **[إختزال- الدين- في- جزء- منه]**، أو في شكل من أشكال ظهوره في الواقعيّ.

⟵ واضح أننا نذهب لبناء التساؤل عن الدين- في- كليَّتِهِ؛ والأوضح أن التساؤل يُبنى، ههنا، لأوَّل مرَّةٍ داخل حقل الفهم الخاص به: **التساؤل عن الدين في كليَّتِهِ داخل الواقعي الذي من شأنه**.

⟵ ولأنَّ في واقعيَّةٍ تمكّنُ الدينَ من الظهور، تحضر ممارسة فكرة الدين، ولأنَّ في دينٍ يمكّنُ الواقعيَّ (ههنا: شكل من أشكال فهم الدين) من أن يوجد في واقعيَّته، تحضر فكرة الدين، بما هي كذلك، فليس أمام نهوض تساؤل بشأن الدين في كليَّته داخل الواقعيَّة التي من شأنه، **إلاّ الذهاب إلى بناء فهم بـ [الفكرة بوصفها الدين- وبممارسة الفكرة بوصفها**

[17] - وفي المقابل، إن المشكلة ليست في الميتافيزيقا هذه، أو أمثالها، بل المشكلة فينا نحن: إننا لم نعد نفهم إلاّ الواقعيّ الذي من خلال هذه الميتافيزيقا، وأمثالها، يوجد.

الدين في الواقعيِّ] (ههنا: شكل من أشكال فهم الدين).

ولكن، ضمن أيِّ حقل فهم يُؤخذ الواقعيِّ من واقعيَّتِهِ إلى مستوى تمثُّله علميًّاً؟ ومن ثمَّ، بعد هذا، يأتي إلى بنائه؟

← في الواقع (المشتمل على الواقعيّات)، فإنَّ السابق إليه يكون هذا: كلَّ شكل من أشكال فهم الدين، يضع نفسه، بوصفه أساساً لا يتزعزع، قبل أن يأتي إلى مستوى الواقعيِّ. إنَّما شكل من أشكال فهم الدين، هو على الدوام، يمارس حجباً لمعنى الدين: معنى **[الدين- في- كليَّتِهِ]**؛ ذلك المعنى الذي يشتمل عليه الفعل الذي يقوم على **[الدينيِّ- في- الواقعيِّ]**، ليس هو المعنى كما يقدم نفسه، **بل إنَّه، بحجب المعاني الأخرى، يقوم.**

ولا يمكن، في كل مرة، لفهم من الأفهام المتعلّقة بالدين، أن يكون إلاّ بممارسة عنفيَّة: **إقصاء الأفهام المختلفة عنه**، التي تتعالق بالموضوع الواحد ذاته: أي الدين.

← والحال أن لـ**[الواقعي- في- فعل- وقوعه- في- الأمام]**، عند مستوى تمثُّله، دلالةَ: الذي يأتي من كونه [الواقعيَّ- الفكرة]، إلى كونه [الواقعيَّ- في- الواقع].

← هذا الواقعيُّ الذي يُذهب إليه، كما هو نفسه، وكما هو يقدم نفسه، وكما هو يحرِّك التساؤلات بشأن نفسه، ويفرضها على الوعي، والذي يمكّنه الدين، أو متعلقات الدين وملحقاته، ينبغي أن يؤخذ بوصفه **[الواقعيَّ- في- الدين]**. أي ذاك الواقعيُّ الذي يسمح له فهمٌ ما للدين من أن يأتي إلى مستوى الواقع، ويمارس وجوده- واقعيًّاً. وفي سبيل ذلك، لا تفعل الفكرة في فعل الذهاب إلى مستوى الواقعيِّ الذي من شأنها، إلاّ هذا: الإخبار والإعلان عن نفسها في **أنَّها** فكرة، وفي **كيف** أنَّها فكرة. وأن يكون التساؤل الأساسي الذي ضمنه يتحرك البحث هذا: كيف يمكن لشكل من أشكال فهم الدين أن يكون هو الفهم؟ وأن يُمارس في الواقع بوصفه هو الفهم؟ وأن يُقصي ويحجب كل الأفهام الأخرى لأنَّهُ هو يحتكر الفهم؟ **فبهذا التساؤل يدخل البحث مباشرة إلى حقل العلاقة بين سلطة**

فهم، وبين سلطة الواقعيِّ.

← بهذا المعنى لا يمكن العثور على الواقعيِّ، ضمن فهم ما من شأنه، إلاّ عن طريق الوصف المفسِّر[18] الذي يقع ضمن فهم بعينه، هو قبل كل شيء، لابُدَّ أن يفهم ذاته من خلال: إنَّما تفسير الفهم لا يتمُّ إلاّ عبر فهم التفسير الذي أتى قبله.

← ولكن، في هذه الطريق، **فإنَّ كل جديد يأتي بعنف، وفي الغالب، يكون، في اللاشعور المعرفيِّ الذي من شأنه، يوتوبيًّاً.** وذلك لسبب بسيط، هو هذا: لا يمكن للعقل أن يكون ضمن مجتمعيٍّ مهما صغر أو كبر؛ بل إنَّ العقلَ لا يوجد إلا ضمن الفرديَّة الأكثر خطورة على المجتمعيِّ الذي يقع ضمنه.

← تقف الهرمنيوطيقا، بهذا المعنى، على أرضيَّة الضدّ تجاه: 1- الفهم القبليِّ مهما كانت الأسس التي يقوم عليها، 2- السلطة التي تكتسب شرعيَّتها من الأمس الأزلي[19]، 3- السائد، في بلداننا العربية، بمجمله.

[IV-II] الدين بوصفه الأساس الذي تنهض عليه، وفيه، ومن أجله، التساؤلات العلميَّة، في الكتابات الإسلامية

← يقع كل من الدين والحرية، على الضِدّ تجاه الآخر. الحرية والدين يتعارضان في صلب ماهيَّة كل منهما. وإنما التفكير هو دوماً يُحلّق في سماء الحريَّة، ولا يفتح آفاقه إلاّ ضمن **[وجوده- في- الحريَّة]. إنَّ التفكير يوجد، بحريَّة، بوصفه تفكيراً واعياً بذاته، ضمن**

---

[18] - لأنَّ الواقعيَّ بالواقعيِّ لا يُفهم. يتضمن الوصف المفسِّر: 1- الذهاب إلى الواقعيِّ في موضوعيَّته الأولى، 2- تفكيك الفهم القبليِّ الذي يقوم عليه الواقعيُّ ويحضر، و3- تبيين العلاقات والروابط بين مكوّنات الواقعيِّ.

[19] - تقوم ممارسة الهرمنيوطيقا على مواجهة سلطة الأمس الأزلي، في معنى معرفيّ عنيف، أو لا تكون.

حقل حريَّةٍ هو من تصوُّره، أو لا يكون. ومثل هذا التفكير لهو ينفتح على موضوعاته في أن تأتي إلى مستوى [في- الأمام]، الذي من شأنه، بحريَّة.

← **فالتفكير الحر هو الوحيد القادر على منح موضوعاته حريَّتها،** من جهة أن الحرية لا تؤمن، منذ بدء تصوُّرها بحدودٍ.. فمتى كان التفكير حرًّاً فهو الوحيد القادر على منح موضوعاته **وجودَها فيه.**

← إنَّ المعادلة الذهنية: «**ينبغي أن تفعل هذا، وينبغي ألاّ تفعل ذاك**» **التي يصوغها الدين، أي دين، بعامَّة، لهي لا توجد، ويستحيل أن توجد في فعل التفكير.** فإذن ماذا تعني الحدود في التفكير القائم على الحريَّة؟ إذا كان الحدُّ، بعامَّة، على الضد إزاء الحريَّة يكون، فإن الحرية يمكن أن ترسم الحدود، في سبيل شيءٍ واحد لا غير: ألاّ يضيع التفكير، وألاّ يسقط في غياهب التيه.

بيد أنَّه ينبغي أولاً وضع تصوُّرٍ لتفكير يكون في حريَّةٍ تفكيراً- ماذا يعني ذلك؟ وكيف هو يمارس فعل التفكير؟ ولماذا لا يمكن أن يوجد التفكير الأصليّ إلاّ بهذه الصورة بالذات؟

← تتمثل المهمة الأساسية للتفكير الأصيل **بفضح الأوهام**.. لأن التفكير إنما من شأنه ألاّ يؤمن إلا بفرديَّتِه: **فرديَّةٍ يصوغها من ذاته، مروراً بالمجتمعيّ- الموضوع الذي فيه يكون، إلى ذاته.** وفي سبيل ذلك، فهو يذهب أوَّلاً إلى أوهام مجتمعيّ بعينه، مهما صغر أو كبر. وعليه، فإنَّه، على الدوام، ضمن بناء تساؤلٍ عن الأوهام، يقوم، **ويتحرَّك وفقاً لمنطق فهمه الأخصّ لتلك الأوهام.** نعني بذلك، إنَّ ما يُقصد إليه في الفكر أولاً هو ذلك الذي جعل من الأوهام في مجتمعيٍّ، عند مستوى الفكر، وعند مستوى الواقع، مستمرَّة.

← ومن حيث أن الفكر يكون، على نحو أصليّ، ويفعل في تمام ماهيَّته، متى ما أتى [الواقعيُّ- في- كليَّتِهِ] إلى مستوى [المفكَّر به]، وبالتالي [المفكَّر من أجله]، فلا يمكن للفكر، من أجل الإتيان بفهم يخص الواقعيَّ، أن يكون، إلا بعد تنظيف السطح الذي عليه،

ينبغي أن يُفكَّر بالواقعيِّ. ولكن ما شأن ذلك بالكتابات الإسلامية في العالَم العربي؟ إنه يرتبط بواسطة كل شيء بها. كيف؟ ولماذا؟

لا توجد في الكتابات الإسلامية بمجملها، إلاّ مسألةٌ آيديولوجيَّة تنصب جهود الباحثين عليها: **هي الطريقة التي بها ينبغي أن يكون العلم، والفكر، والتفكير، في خدمة الدين.**

← **[في- خدمة- الدين]** هذه تتضمن عدَّة معانٍ: من جهة، المعاني المتعلِّقة **بموضوع العلم**، أو بموضوع الفكر، أو بموضوع التفكير، ومن جهة أخرى، المعاني المرتبطة **بمنهج العلم**، أو منهج الفكر، أو منهج التفكير، ومن جهة ثالثة، المعاني المرتبطة **بغاية العلم**، وغاية الفكر، وغاية التفكير. كيف يحدث ذلك؟

← في الواقعيِّ، لا يمكن للآيديولوجيا أن تبقى وتستمر في البقاء، إلاّ **بالديمومة** التي من شأنها؛ **بالديمومة التي يسهر حُرّاس الآيديولوجيا على الحفاظ عليها. وإنَّ أكثر الآيديولوجيّات قوَّةً هي تلك التي تستمد مشروعية وجودها في الواقعيِّ، من ما هو فوق- بشري.** لا تقوم الديمومة التي من شأن الآيديولوجيا، ولا تستمر، ويستحيل أن توجد، إلاّ حينما **يُنَوَّم العقل**. نعني رسم الحدود من قبل الآيديولوجيا للعقل، التي لا يُسمح بتجاوزها؛ هذا لا يعني أن الآيديولوجيا لا توهم جمهورَها بحريَّةٍ مُختَلَقةٍ، مفبركة، مصطنعة. **بل أن للآيديولوجيا حريَّتُها، حريَّةٌ من تصوُّرها هي؛ تُبثُّ في العقول- الرؤوس التي تحت سلطتها تكون.**

← هذا يعني بكلمة واحدة: إنَّ **التصورات والإفتراضات المتعلِّقة بموضوع العلم**، والفكر، والتفكير، **لهي جاهزة ومصاغة، سلفاً**، على الدوام من قبل ما تقوله الآيديولوجيا؛ وإن المحطات والتقنيات عند مستوى المنطق والمنحى في رؤية الأمور اللذين من شأن منهج الفكر، والعلم، والتفكير، **لهي موضوعةٌ (من الوَضْع) في الرأس سلفاً**، وقبل أن يوجد الموضوع، حتّى. إلى أين تؤدي هذه المعادلة الآيديولوجيَّة المُمارَسة في تمام ماهيَّتها؟

← إنها تؤدي إلى هذا: الكلام والحديث عن **تلك الكيفية التي، بموجبها، على الواقعيِّ،** في البحث، إنتمى للفكر، أو العلم، أو التفكير، لا فرق، **أن يكون**؛ وعلى الظاهرة أن تظهر، وعلى الحضور أن يأتي إلى حضوره، وعلى الموجود أن يوجد. فهل يأتي الواقعيُّ، والحال هذه، إلى مستوى المُفَكَّر به، من أجل إنتاج فهم من شأنه؟ وهل ثمَّة فكر بالواقعيِّ؟ لا بالتأكيد.. فإن ما هو شائع وسائد ومتعارف عليه، وفوق ذلك متفق عليه ومتفق من أجله، من قبل الفكر العربي هو **البحث عن تلك الإمكانيات التي تسمح للواقعيِّ أن يقع، وللظاهريِّ أن يظهر؛ وكأنَّهما بحاجة، وفي طور من الإنتظار، لأن يُبَرَّرا- في أنهما موجودان وحاضران وواقعان.**

← تبلغ الفضيحة المعرفية في الفكر العربي المعاصر مرتبةً لا يمكن لنا ضمن الذهاب إلى فهمها إلاّ أن نبني تساؤلاتٍ بشأنها. وفي حال كهذه، يتجلّى الجهل في الفكر العربي المعاصر، الذي يبلغ أقصى مستوياته، في هذا: فهم وإعادة فهم التراث العربي الماضي، فهم وإعادة فهم الحداثة الغربية، فهم وإعادة فهم التوفيق بين التراث والحداثة.

← وإذا المرء بحث أو حاول إيقاظ تساؤل الواقعيِّ في الفكر العربي، يصطدم بالعقبة الآتية: **لم نبلغ، نحن العرب بعامَّة، مستوى العلم**.. وإن التساؤل المنسي جداً، والمحجوب جداً وغير الناهض بعدُ، في الفكر العربي المعاصر، بعامَّة، لهو تساؤل العلم. وأن تقوم الهرمنيوطيقا، لابُدَّ أن يكون **السابق إليها** إجابةٌ عن تساؤل العلم. كيف؟ أن تكون المسألة الأساسية في الفكر العربي المعاصر، مسألةُ فهم.. المسألة برمَّتها مسألةُ فهم. ولكن فهم ماذا؟ **فهم الواقعيِّ الذي لم يأتِ بعد إلى مستوى فهمه**. فما يوجد بشأنه، بوعي من الكتاب العرب، أو من دون وعيهم، ليس أكثر مما ذُكر أعلاه.

وفي الطريق إلى الفهم، لا يُمكن أن تُعتبر المعارف التي لا تعترف بأنها بشريَّة، مواد خام للتفكير؛ ينبغي وضعها ضمن البشريَّة، أوَّلاً وفوق كل شيء. لماذا؟ **لأن التفكير إنما هو لا**

يفكِّر إيمانيّاً[20]؛ بل هو يقع على الضد من ذلك تماماً. لسنا نفكر إيمانيّاً أو من أجل الإيمان، أو بحثاً عنه، أو وقوعاً فيه، أو عليه.. وإن ذلك لهو من إختصاص من هم لا يستطيعون بلوغ الخطر الذي ينكشف بفعل [التفكير- من- أجل- الفهم]؛ حينما يوضع المفكر والعالِم ضمن نمط وجود، ليس فيه إلاّ ما هو في صميمه خطيرٌ ومقلقٌ يضع الذات في مواجهة ذاتيَّتها.

[V] حول غياب الواقعيِّ في الفكر.. وفي ضرورة التساؤل عن الواقعيِّ الذي يمهد للتساؤل عن الهرمنيوطيقا.. أو في قيام الإبستيمولوجيا على هرمنيوطيقا الواقعيِّ، وهي تبني، من خلال هذا القيام، أرضيَّةً لقيام العلم

إن الغائب جداً، والمحجوب جداً، في الفكر العربي المعاصر، لهو الواقع العربي المعاصر؛ في هذا الغياب، والإنحجاب، يقوم تساؤل الهرمنيوطيقا، بعامّة. كيف يقوم؟ وكيف يمكن للواقع العربي المعاصر أن يُهيِّأ لتساؤل الهرمنيوطيقا؟

← كل تفسير، ضمن فهم **لكليَّة الواقعيِّ**، لهو صحيح. صحيح إذا ما أخِذ ضمن معيار معرفي هو [السماح- بالتعدد- في- الفهم]. بحيث أن أي فهم مختلف عمّا سبقه يأتي به التفسير، وفقاً لما ينطقه الواقعيُّ، وأي فهم يفسِّره التفسير، من أجل بناء فهم يتضمن السابق إليه (الفهم السابق ينتمي على الدوام إلى الفهم في كل مرة)، يكون، بالعودة إلى المعيار المعرفي المذكور قابلاً لأن يُرى ويُتمعَّن به.

← هذا إذا نحن تصوَّرنا، ملءَ التصوُّر، أنه ليس فقط سؤال المنهج سؤالاً زائفاً (پول

[20] – التفكير على الضدِّ من الإيمان بعامَّةٍ يقوم؛ شرط أن يعتبر تفكيراً من أجل فهم الإيمان. ولا نعني بالإيمان ما هو مرتبط بالدينيِّ فحسب، بل فوق ذلك حتى الإيمان بمقولات علميَّة أو فكريّة أو آيديولوجيَّة.

فايرابند) مفبركاً مفتعلاً، غير مفكَّرٍ به بعمق، وغير علميٍّ[21]، بل وفوق ذلك، تساؤل الموضوع بوصفه تساؤلاً زائفاً لا يحضر التفكير داخله[22].

لانَّ من شأن الموضوع ألاّ يكون إلاّ **[الموضوع- في- كل- مرَّة]** الذي يتضمن معنى:

من **[الواقعيِّ- في- واقعيَّته]** إلى **[الواقعيِّ- في- تبديه- في- الأمام]** إزاء تمثُّله تفكريَّاً.

هكذا، فإنَّ أيَّ فهمٍ يُنتج من قبل التفكير بالواقعيِّ في واقعيَّته، لهو ينتج عن الإتيان بواقعيٍّ من الواقع (الذي هو موضع تساؤل ومساءلة، على نحو أصليٍّ) إلى حقل الفهم الذي يقع فيه **[الواقعيُّ- مفكَّراً به]**. ولكن، بماذا يخبرنا الفهم الناتج عن **[وضع- الواقعيِّ- في- الأمام]**؟

إنَّه إذا ما فُهِمَ على نحو هو الأقرب إلى وجودنا، بما نحن كائنات عاقلة- مُفكِّرة- ناطقة بتفكيرها ضمن اللغة، يكون يذهب بنا إلى بناء ومعاودة بناء علاقتنا بعالمنا الأخص، من جهة ما هو عالَم ذات، تمارس فيه الذات ذاتيتها الأكثر حريَّةً، وعلاقتنا بعالمنا الذي ضمنه نذهب إلى **[أن- نوجد- معاً]**، ضمن الـ **[نحن] التي في الذات**.

← فلمجرَّد الفهم، وولوج الفهم، المنتج عن التفكير على نحو أصليٍّ[23]، إلى الذات

---

[21] – إذا قام التساؤل بشأن المنهج قبل وجود الموضوع، وقبل الإنتهاء من فهمه، يكون البحث منتهياً قبل أن يبدأ، ويكون الفكر منتهياً منذ البدء.

[22] – إذا تصوَّرنا سلم تبدي الموضوع فلا يمكن إلاّ ان يكون تبديه في كل درجة من درجات السلم مختلفاً عن الدرجة السابقة التي فيها تبدّى.

[23] – يتضمن التفكير على نحو أصليٍّ التفكيرَ داخل حقل حريَّةٍ من بناء التفكير ذاته، من دون الإنتماء والإحتماء في آيديولوجيَّة بعينها. إنّما التفكير على نحو أصليٍّ، يتضمَّن أصليَّاً هذا: ألاّ ينحط التفكير إلى مستوى الحرية، بمضمون ثابت ساكن جامد متخشّبٍ: ديموميٍّ، التي من بنائه؛ بل أن يذهب إلى ما وراء الحدود التي من شأنه في كل مرة؛ وأن يبني ويعيد بناء ما يوجد ضمن حقل الحريّة بمضمون متغّير متبدل متحول: صيروريّ.

ولمجرَّد أن تكون الذات في موقع فاعلٍ (وليس مفعولاً بها) يرفض أو يقبل، فحينها، وحينها فقط، **نكون أمام التفكير الذي يقدر على تغيير علاقتنا بماهيَّة الفهم القبلي الجاهز الذي ينتقل إلينا من الماضي**[24].

← هكذا، ففي رفضه أو قبوله، أو محاولات توفيقه مع ما هو حاضر في [الآن- وهنا]: مع هذا الذي يظهر، أولاً، في واقعيَّةٍ بعينها، والذي يأتي إلى مستوى فهمه، بعد حين دوماً، ومن **[الخارج- هناك]**[25] بالضرورة، نكون أمام **[أن نوجد في كل مرَّة]**.

بيد أنه ينبغي الكشف عن الوعي بأن توجد الذات في كل مرَّة؟ فما هو؟ وكيف هو؟

← **إنَّما الذات لا توجد، بشكل أصليٍّ، وعلى الأغلب في صورة تكون الأقرب إليها، إلاّ في ذاتيَّتِها، على نحو ذاتيٍّ بإمتياز وبمعنىً آنطولوجي. بحيث أن الفهم لا يكون إلاّ بالإنطلاق منها، وعلى نحوٍ يتم فيه العبور إلى الموضوع في موضوعيَّتِهِ الأولى (الواقعيّ كما يقدم نفسه عند أول لقاء به). لأنَّ كلَّ ما هو أنطولوجيٍّ لهو ذاتيٌّ في معنىً خطير ومقلقٍ للغاية.**

← **[الواقعيُّ- في- البدء]**، ضمن موضوعيَّتِهِ الأولى. بدء ماذا؟ بدء وعيه. وما شأن الذات بما هي ذات بذلك؟ إنما الفهم يرتبط بالذات بواسطة كل شيء. كيف؟

← من خلال هذا: ليست الإبستيمولوجيا Epistemology قادرةً على توفير إمكانيّة قيام هرمنيوطيقا تخصُّ**[الواقعيّ- في- كل- مرَّة]**،إلاّ متى كانت قادرةً على أن تقدّم لنا تصوُّراً للذات، أولاً وفوق كل شيء، يكون، پاثولوجيَّاً، متفلّتاً من كل التحديدات المجتمعيَّة.

---

[24] - ماضي الذات الأكثر قرباً إليها، أو ماضي المجتمعيّ الذي فيه كانت الذات، أو ماضي المجتمعيّ الذي يُفرض على الذات. هكذا، فإنَّ ضمن الماضي في الذات، يوجد على الدوام صراعٌ بين ماضي الذات في المجتمعيّ، وبين ماضي المجتمعيّ في الذات.

[25] - موقع إبستيمولوجي يُفكك من خلاله الفهم الآيديولوجي.

← هكذا فإنّما الفكر يفعل ويكون قادراً على الممارسة بقدر ما هو يتجاوز نفسه بنفسه، إنطلاقاً من الفهم الذي يُقدّمه، في كل مرة إرتبط بالواقعيِّ الذي لا يمكن إلاّ أن يكون ويحدث في واقعيَّتِهِ أوَّلاً، ومن ثُمَّ يكون حادثاً وواقعاً إنطلاقاً من الفهم الذي تأتي به الذات. وإلاّ، يذهب الفكر إلى ثباته، أي موته في صميم نفسه، متى توقَّفَ عن الإنتقال: **من طورٍ يسود فيه، إلى طورٍ آخر مختلف ثائر على الفكر ذاته.**

← **وفي حال كهذه، فإنَّ الفهم، على الكيف التي بها يكون، لهو الذي عليه يقوم وجودُنا في العالم. فلولا فهم العالم، ولولا فهم الواقع، بعامَّةٍ، ضمن مجتمعيٍّ بعينه، ولولا فهم الواقعيِّ، بخاصَّةٍ، ضمن فهم لمجتمعيٍّ بعينه، فلا وجود لنا من حيث كوننا كائنات عاقلة ناطقة مفكِّرة في كل مرة.**

← هذا بناءً على: **أن المرء فكريَّاً يحيا على الأرض، ولا يكون في مجتمعيٍّ بعينه، إلاّ حينما يأتي تفكيره، وما ينتج عنه من فهم أو أفهام، إلى مستوى اللغة. بحيث أنه لا يكون، في محاولات بناء فهم بعالمه الأخصّ، وبالمجتمعيِّ الخاص به، وبالعالم بعامّةٍ، إلا في تواشج آنطولوجيٍّ عميق بين الفهم هذا وبين اللغة في مجتمعيٍّ منفتح على المجتمعيّات الأخرى.**

[IV] الخاتمة

← يُقال، وهماً، ومؤسف أن يكون القول صادراً من باحثين في العلوم المجتمعيَّة والإنسانية، ضرورةُ التفكير خارج الفلسفة. والحال، إنَّ العلم الحديث، علوم الطبيعة، وعلوم المجتمع والإنسان، لهي واقفةٌ، شاء الفريق العدو للفلسفة أم أبى، على أرضيَّةٍ فلسفية؛ وإنَّ التفكير **في العلم يسبقه على الدوام التفكيرُ عن العلم**[26].

[26] – أنظر من أجل التمييز بين التساؤل **في** العلم، وبين التساؤل **عن** العلم: محمد حسين الرفاعي، في الطريق إلى بناء فهم للعلم المنتقل إلينا من الغرب– نموذج: التأويل في فهم الوجود المجتمعي:

← ومن أجل ذلك، لا يليق بباحث في العلم الذهاب إلى موضوع العلم، دون أن يقطن، طويلاً، في حقل الفلسفة. ولأنَّ لا يليق أبداً بنا نحن المتفلسفة الجُدد، والجُدد جداً، نحن صُنّاع المستقبل القريب، الإصغاء للهُراءٍ هذا، فلاسبيل أمامنا إلاّ وهو من بناء الفكرة الآتية:

[البحث العلمي، بمعنى أصليٍّ يخصّه،لايمكن إلاّأن يُحمَل بتفلسفٍ من شأنه،أو لايكون].

← لقد ساهمت الممارسة الفكرية، في بلداننا العربية، لا فقط في حجب موضوع الفكر[27]، ومن خلال هذا الحجب، حجبِ الفكر عن موضوعه، بل أكثر من ذلك تذهب الممارسة الفكرية في الكتابات الإسلاميَّة بعامَّة إلى **حجب الواقع وتغييبه من أجل إحياء الآيديولوجيا**[28]. ولأنَّ الآيديولوجيا في الكتابات الإسلامية، تستمد وجودها ومبرر إستمرارها في الوجود من السماء، فلا يمكن للفكر الذي يطرح تساؤله عن موضوعه في حقل الآيديولوجيا الذي من شأن الكتابات الإسلاميَّة، إلاّ أن يدمج ويخلط بشكل خاطئ بين موضوعات تنتمي إلى **إجتماع البشر**، وموضوعات تنتمي إلى **إجتماع البشر والخالق**.

← **ولأنَّ كل تفكير لهو إعادة تفكير بموضوعه** ولأن كل إعادة تفكير بموضوع من موضوعات الفكر يتطلب أولاً وفوق كل شيء، أن يقوم التفكير على أساسه الأكثر أصليَّة: الحرية، ولأنَّ الحرية من السماء، تتناقض[29] تماماً والحرية التي يبنيها المفكر بالإنطلاق من

سوسيولوجيا الفهم عند ماكس فيبر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 53- 54، ص 62-115.

[27] – من خلال الوقوع في سرد قصص تاريخية عن الفكر، والقصص التاريخية عن مفكرين وباحثين عرب، وكأنَّ موضوع الفكر هو تاريخه. على سبيل المثال أنظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.

[28] – أنظر كيف يُهيَّأ للواقعيِّ إتيانَه إلى مستوى الواقع، وكأنه في طور من الإنتظار لأن يقع، في:

– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006، بيروت– الدار البيضاء.

[29] – لأنَّ الحدود التي ترسمها الحرية من السماء حتى تكون، لا بُدَّ أن توفر إمكانية رفضها أو قبولها

ذاته، فالفكر، والحال هذه، لا يصبح كل ما فيه مقدساً فحسب، **بل يصبح الفكر ذاته فعلاً مقدَّساً لا يمكن الدخول في حوار معه**. ولأنه، كما قيل، يقول الأقوال السماوية التي ليس فوقها شيء، فيتوهم أنه ناطق بإسم السماء، لا يخضع لتساؤلات أرضيَّة.

← وفي حال كهذه، لا يمكن **لتجاوز الشائع والسائد** في الفكر العربي أن يكون إلاّ وأن يقع خارج الفكر، وأن يعي الفكر من **[الخارج- هناك]**، وعلى الدوام **[بعد- حينٍ]**.

← إن ما يميز الإنسان عن الكائنات الأخرى لهو **الفهم المتحرِّك**، أو قل الوعي المنتقل من طور إلى طور، وإلا فلا تمايز بينهما. **يكون الفهم متحركاً متى كان قائماً ضد نفسه**. في سبيل أن يتجاوز ذاته، بإستمرار. وليست ذاته بالنسبة إليه إلاّ وهي تخضع لضرب من ضروب التذويت المستمر على وجوه عدة[30]. ومن أجل ذلك، فهو على نحو صورة يكون، هي لا تعرف الإستقرار والثبات: على نحو يسود فيه فهم للتغير، من ذات نفسه. هنا، وهنا فقط، يكون فهماً متحركاً لا يعرف التوقف إلاّ من أجل التعرف إلى **المُنْتَقَل إليه القادم بعدياً**.

← لقد بلغنا مستوىً، ليس فيه الدين فقط أتى إلى مستوى الموضوع في العلم، بل أكثر من ذلك، ولنقلها **بصراحة أن رجال الدين بمختلف رتبهم، سبق إتيانهم إلى مستوى الموضوع، إتيانَ الدين إليه، ولا يمكن أن يكونوا في العلم أكثر من موضوعات تُدرس**.

بحرية؛ وهذا لا يكون إلا ضرباً من ضروب الفكر الذي يقوم على الحرية.

[30] – بعد حين، يتبين أن المرء فكريَّاً يحيا في كل حين، هذه الـ [فكرياً] ليست تتضمن أكثر من هذا: يكون المرء مختلفاً، على نحو أو آخر، في كل مرة يكون. وهو لا يكون مختلفاً إلاّ حينما ينتقل في فكره من طور إلى طور.. إلى أن يسود فيه، في صميمه، التغيُّر.

إنما الإختلاف ناتج من **الـ[لا- يكون- المرء- معاً]**، نعني ألاّ يكون مع ما يحمله من ماضيه، من جهة ما هو أنماط وجود تخصُّه، في معنىً يتعلق برواسب ذاته، ومن جهة ما يكون وفي ذاته مجتمعيٌّ كان، ويمارس وجود ماضيه.

← إنَّما الفكر أصليَّاً يكون، متى فُكِّرَ به بوصفه ضرباً من ضروب وجود الباحث، لهو الفكر الذي لا يعرف أن يقيم في صورة من صور نفسه، في لحظة معرفية بعينها؛ ولا أن يستقر عند حدود شيء بعينه.

← ومن أجل ذلك، فلابُدَّ من التمييز، أولاً وفوق كل شيء، بين أن نتكلَّم عن الهرمنيوطيقا، من حيث هي ترتبط بكينونة كائن منفتحة على أن يكون في كل مرة، وعلى كيف يكون في كل مرة، وبين أن نتكلم في الهرمنيوطيقا، من حيث هي ترتبط بكينونة كائن تأتي إلى كُوْنها من خلال اللغة: **الكائن في أنه يكون لغويّاً**.

← إننا ههنا رفعنا التساؤل، في تعالق بالفكر العربي، إلى أخطر مستوى يمكن أن يصله: إلى مستوى الكينونة من حيث هي تُفهم، بنيويَّاً، من قبل الكائن (: لسنا هنا في صدد الحديث عن الكينونة بالمعنى الفلسفي الذي من شأنها، بل يرتبط الحديث عن الكينونة **بالكينونة المجتمعيَّة**). [بنيويَّاً] هذه تتضمن بالإضافة إلى معنى وجود الكائن في كل مرة، **الكائنَ بوصفه موضوعاً آنطولوجيَّاً**، على نحو ينفتح على ذاته من جهة، وينفتح، من جهة أخرى، على ذوات تتعالق به آنطولوجيَّاً. [آنطولوجيَّاً] هذه توجد على النحو نفسه في كل مرة يوجد فيها الكائن، **بمختلف الشروط الخارجية**.

← والفكر إنما يُفكر متى ما إعترف بالجهل.. في لحظة تسبق على الدوام فعل التفكير. فهل في الفكر العربي فكرٌ هو يعترف، في كل مرة قبل أن يفكر، بجهله؟

[VII] هامش

في البدءِ كان الدم، وحتى يستمر البدءُ لا بُدَّ من الدم؛ هذا هو، بالعمق، ما تصرخ به الكتابات الإسلامية، عند مستوى إدّعاء الفكر، من جهة، وهو ما تصرخ به الجماعات الإسلامية، عند مستوى الواقع، من جهة أخرى.

الجسد يسكن اللغة
الجســـــد المجتـــــاز

د. علي أحمد الديري*

مـدخـل

الخطاب الذي ينشؤه الإنسان، هو حكاية جسده الوجوديّة، وامتداداتها المعرفيّة، حكاية يده، ورأسه، وعينه، وأذنه، وجلده، ودمه، وقوامه، وقوته، وضعفه، وصحّته، ومرضه، وكيمياء جسده، هو حكاية تُشيِّدها مألوفات جسده. يبني الإنسان تصوره للعالم المجهول من خلال جسده المألوف. والخطاب بهذا الاعتبار هو تجربة اجتياز الجسد لهذا العالم، هو رواية تجربة هذا الاجتياز.

بهذا المعنى نفهم المجاز، على أنّه ليس مجاوزة في ألفاظ اللغة ومسمياتها، بل نفهمه على أنه اجتياز تجربة الإنسان في الوجود، الإنسان هنا بكلّه، بجسده، وروحه، وعقله، ونفسه، وحالاته الوجوديّة. ومفهوم (الجسد المُجتاز) يتمثّلُ هذا الفهم الذي ننطلق منه في هذه الدراسة، مستثمراً منجزات العلوم الإنسانيّة، والفلسفة، واللسانيات.

تستند هذه الدراسة في فهمها الحديث للمجاز إلى نظرية(لاكوف وجونسون) التي بلوراها في كتابهما "استعارات بها نحيا"(1980). وقد شكّل صدور هذا الكتاب، نقلة نوعيّة في كتابة الفكر الإنسانيّ بشكل عام، والعلوم المعرفيّة واللسانيّة بشكل خاص[1]. وتتمثّلُ النقلة في أنّهما جعلا الاستعارة تحدث في العقل، لا في اللغة "أهمُّ افتراض قدّمناه

*- باحث وناقد من البحرين.

1) انظر: جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ص7.

حتى الآن، إذن، هو أنّ الاستعارة لا ترتبط باللغة أو بالألفاظ، بل على عكس ذلك، فسيرورات الفكر البشريّ هي التي تعدّ استعاريّة في جزء كبير منها. وهذا ما نعنيه حين نقول: النسق التصوريّ البشريّ مبين، ومحدّد استعاريًا... يكمن جوهر الاستعارة في كونها تتيح فهم شيء ما (وتجربته أو[معاناته]) انطلاقًا من خلال شيء آخر"[2].

وكان من نتائج هذه النقلة النوعيّة لمجال الاستعارة، أنّ الاستعارات صارت تُدرَك بوصفها أفق تفكير، ومجال تشكيل رؤيتنا للعالم "لا يستعمل مصطلح الاستعارة هنا بالمعنى اللغويّ العاديّ، وإنّما بمعنى أغنى وأعقد، إنّه يعني الأطر، أو النماذج الاستعاريّة. والنموذج الاستعاريّ طريقة لبنينة معرفتنا بمجال معيّن (المجال الهدف). بأن ننقل تصوراته ومفاهيم علاقاته من مجال آخر موجود(المجال المصدر) يكون مألوفاً عندنا"[3].

الفرضيّة الأساسيّة التي تنطلق منها نظريتهما، هي أن تفكيرنا في المجرّدات، ليس مجرَّدًا، بل مُجَسَّد، وهذا يعني أنَّ تفكيرنا المجرَّد تفكير مجازيّ (metaphorical thought)، وأنّنا لا يمكن أن نفكّر إلاّ على نحو مجازيّ، والمجازات تُشكّل أطرًا نتلقى من خلالها الأشياء ونفهمها، أي أنّنا نفكّر بالمجازات (التشبيهات، والاستعارات، والقصص، والكنايات، والنكات، والأمثال) التي تتيح لنا فهم الأشياء باتّساع يتوافر على الطلاقة والأصالة، والمرونة.

إنّنا عبر (metaphorical thought) أو ما يمكن أن نسميّه بالتفكير المتجسّد، أو التفكير الاستعاريّ، أو التفكير المجازيّ، نتخيّل، ونتوقّع، ونستنتج، ونقرّر، ونفهم، ونفسّر، ونُقنِع، ونقتنع، ونُحاجِج. كما يمكننا أن نستخدم مصطلح التفكير المُؤَمْثَل مُرادفًا لمفهوم التفكير المجازيّ، فهذا التفكير يقوم على الاستعارة، استعارة كلمة، أو مثل، أو أسطورة، أو حكاية تنتمي إلى مجال حسّيّ، ويتّخذ منها نموذجًا، أو مثلاً، أي أنّ هذا التفكير (يُؤَمْثِل) ما يستعيره بجعله مثلاً.

---

2) جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، ص23.
3) المرجع نفسه، ص6.

يضم التفكير المجازيّ عائلة كبيرة، هي عائلة القياس[4] أو ما يمكن أن أسمّيه بعائلة المجازات، وهي تضمُّ: التشبيه، والاستعارة، والتمثيل، والرمز، والحكاية، والأسطورة.

الإنسان لا يمكنه في تفكيره أن يخرج عن هذه العائلة، وهذا يعني أنّنا نفكّر بواسطة المجازات، وهذا ما يجعل من تفكيرنا تفكيرًا نسبيًّا، فالتفكير المجازيّ تفكير نسبيّ، إذ المجاز هو رؤية شيء من خلال شيء آخر، أي أنّك لا يمكن أن ترى شيئًا إلا بنسبته إلى شيء آخر، والشيء الآخر لا يمكنه أن يُريكَ إلا جانبًا واحدًا، فهو ليس مُطلقًا بل محدود، الإنسان كائن نسبيُّ العلاقة، أي لا يكفُّ عن تعدُّد نسبته إلى الأشياء، ينسب ذاته إلى المألوف؛ ليفهمَ الغريب، وإلى المعروف؛ ليعرفَ المجهول، وإلى الشاهد؛ ليصلَ إلى الغائب، وإلى المشهور؛ ليعرفَ الشاذّ، وإلى الظاهر؛ ليعرفَ الباطن، وإلى المكشوف؛ ليعرفَ المستور، ومن ثُمَّ، فالإنسان يتوقّع، ويفهم، ويفسّر، ويقرّر، ويتخيّل، ويستبصر، ويستنتج، ويتأمّل عبر المجازات ونسبها. فالمجازات تمنحه القدرة على التصرّف، والتوسّع، والتخيّل؛ ليشيّد صورة مركّبة، لا مبسّطة لما يحدث في واقعه. فالمجاز لا يُبسّط الواقع، بل يكثّفه، ويُركّبه، ويُعقّده "المجاز اعتراف ضمنيّ بتركيبة العالم، واستحالة ردّه إلى عالم الطبيعة"[5].

إنَّ تغيّر مفاهيم الإنسان للحقيقة، والوجود، والذات، والآخر، والعالم، والتجربة، واللغة، والعقل، يتمُّ عبر تغيّر مجازاته التي بها يتمثّل هذه المفاهيم.

لقد بنى لاكوف وجونسون[6] مشروعهما المشترك في كتابيهما "استعارات بها نحيا"، و"الفلسفة في الجسد: العقل المتجسّد وتحدّيه للفلسفة الغربيّة"، على أنّ العقل لا ينفصل

4) التعبير مستوحى من عبارة (أسرة القياس) التي استخدمها عبد الإله سليم في كتابه: بنية المشابهة في اللغة العربية، ص43، وذلك للتعبير عن أساليب التشبيه والاستعارة والتمثيل والرمز، بوصفها تنتمي إلى أسرة القياس.

5) عبدالوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص23.

6) انظر: عبدالله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية.

عن تجربة الجسد، بل إن التجربة العقليّة في كثير من جوانبها تقع تحت سيطرة الجسد المجازيّة، إذ ينقل العقل، من خلال الاستعارة، بنى التجارب الماديّة، كالحركة، والرؤية البصريّة، والاحتواء، ومنطقها، وتفاعلاتها؛ ليشكّلَ منها المفاهيم المجرّدة، كالمفاهيم السياسيّة، والفلسفيّة، وغيرها.

وقد صاغا مفاهيمهما النظريّة للتجسُّد، أي للدور الأساسيّ للجسد، والمادة عمومًا في تشكيل كثير من رؤانا، في جوانب حياتنا البشريّة، في مجموعة من المصطلحات الهامّة، منها : مُخطّطات الصورة، الاستعارات الاستراتيجيّة، والاستعارات التصوّريّة. ما المقصود بمُخطّطات الصورة (image schemata) والصورة الثريّة؟

هناك مجموعة من المُخطّطات منها: مُخطّط الحركة، ومُخطّط القوّة، ومُخطّط الاحتواء، ومُخطّط الجهة، والعلوّ، والانخفاض. الذهن البشريّ محكوم بهذه المُخطّطات، وهو يُكوّن هذه المُخطّطات من خلال تجربته الحسيّة الجسديّة، فمثلاً من خلال خبرتنا بحركة أجسادنا، وحركة السيارات، وحركة السفن، وحركة الأشياء حولنا، يتكوَّن في ذهننا مفهوم مجرّد لمُخطّط الحركة، ومن خلال خبرتنا بقوّة دفع الماء، وقوّة دفع الريح، وقوّة ضغط الغاز، وقوّة أصحاب كمال الأجسام، نُكوّن في ذهننا مفهومًا مجرّدًا للقوّة.

"التصوّر الذي تتبنّاه النظريّة التجريبيّة (Experiential Theory) ذهب إلى أن أنساقنا التصويريّة تقوم على التجربة الإنسانية، والنماذج الذهنيّة المؤمثلة في الآن نفسه، فهي حاصل التفاعل بين هذين المُكوّنين. إن الفكر بالنسبة لأصحاب هذه النظرية أمثال لايكوف وجونسون وروش، ذو طابع جسمانيّ، بمعنى أن بناء التصوّرات ينتج، من جهة، عن طريق نماذج ذهنيّة كالاستعارة، والكناية، والأطر. ومن جهة أخرى، ينتج عن تجربة الجسم في العالم، كالحركة والإدراك، والمعيش الماديّ والاجتماعي. ولمّا كانت النماذج المؤمثلة تضمُّ الاستعارات والكنايات، فإن الفكر الإنسانيّ ذو طابع خياليّ "[7].

7) عبد الإله سليم، بنية المشابهة في اللغة العربية، ص129.

هكذا يُكوّن الذهن البشريّ من خلال خبرات جسده المتكرّرة، وتجاربه الماديّة البسيطة، كالحركة، والرؤية البصريّة، والاحتواء، مُخطّطاتٍ مجرّدة، يحكم هذه المُخطّطات فهمنا للمفاهيم المجرّدة، كمفهوم الوقت، والدين، والحريّة، والديمقراطيّة، والصداقة، والأنوثة، والذكورة، والألوهيّة، والإنسانيّة، وبهذا التحكُّم تقع هذه المفاهيم المجرّدة تحت سيطرة الجسد المجازيّة.

مثلاً مفهوم (السمك الرعاش) المجازيّ الذي كان يطلق على سقراط، محكوم بمُخطّط الحركة؛ فنحن لا يمكننا أنْ نفهم صفة الرعاش الذهنيّة من غير فهمنا لحركة أجسادنا، وسرعتها، وتأثير هذه الحركة فينا، هكذا نحرّك مفهوم الرعاش المجرّد، وأعيننا على تجربة حركة أجسادنا المرعوشة، وكذلك ينطبق الأمر على مفهوم (ذبابة الخيل) المجازيّ الذي أطلق على سقراط لقوله "تشبه أثينا حصانًا كسولاً، وأنا أشبه ذبابة تحاول إيقاظها وإبقاءها حيّة"، كان سقراط بالنسبة لمن يملكون سلطة في المجتمع، يزعج الآخرين ويجبرهم على الخروج على كسلهم الفكريّ. لو أخذنا مجاز (الحُبّ) في هذه العبارة "الحُبُّ لا وجود له إلا بقدر ما يُوجد النهر، لا بُدَّ أن يتدفّقَ باستمرار" سنجد أن مفهوم الحُبّ محكوم هنا بمُخطّط الحركة، فنحن نفهم الحُبَّ في هذا المجاز من خلال فهمنا لحركة النهر، وتدفقه المستمرّ، الذي يجعله في تغيُّر، وهو المُخطّط نفسه الذي به نفهم المقولة الشهيرة "لا يمكنك أن تشرب من ماء النهر مرتين".

إنَّ هذه المُخطّطات تُعطي لجسدنا سلطة مجازيّة في تشكيل هذه المفاهيم، وبهذه السلطة تقوم المجازات على التشكيل، لا التشبيه، وهو تشكيلٌ مُهندَسٌ وفق نسب هذه المُخطّطات، بمعنى أنّ المُخطّطات تُشكّل مجال تصوُّرٍ مُعيّن، ومن خلال هذا المجال المحدود بنسب، نُشيّد مفاهيمنا المجرّدة، فمن خلال مجال الحركة شيّدنا مفهومنا للحُبّ، والفكر النشط، والتغيُّر المُتجدّد.

وكي يكون هذا التشكيل مُبدعًا، وكاشفًا، وجذابًا، وخصبًا، ولمَّاحًا، أي تشكيلاً غير مألوف؛ فإنّه يحتاج إلى صورة ثريّة، وفي هذه الصورة يتفاوت الناس، ويختلف الشعراء، ويتمايز الفلاسفة. الصورة الثريّة تُمثّل روح مُخطّط الصورة؛ فالمُخطّطات بمثابة الجسد،

ولكي يحيا الجسد بروح جديدة؛ فإنّه بحاجة إلى صورة ثريّة جديدة. إنَّ كل صورة ثريّة تُعطي إمكانية متفاوتة للذهن البشريّ في التصرُّف، وتفتح أمامه إمكانات تفكير غنيّة، وبقدر ثراء الصورة (المجاز) يكون ثراء التفكير. مثلاً تُمثّل مجازات السمك الرعاش، وذبابة الخيل، وتدفُّق النهر، والشرب من النهر، صورًا ثريّة، وفريدة لمُخطّطات تصوير مشتركة، وعامّة. إنَّ طبيعة تفكيرنا مجازيّة، ونحن نفكّر مجازيًا، لأننا نفكّر بهذه الصور الثريّة، وإذا ما خرجنا من صورة، فإننا لا نتجرّد، ولا نَكون مُطلقين في تفكيرنا، بل إنّنا نخرج إلى صورة أخرى، تقع ضمن مجال المُخطّط نفسه، وإذا ما خرجنا من المُخطّط نفسه، فإنّنا لا نتجرّد أيضاً، ولا نكون مُطلقين في تفكيرنا، بل إنّنا نخرج إلى مُخطّط آخر؛ لنُنتجَ صورةً ثريّةً أخرى. هكذا لا يمكن للذهن أنْ يُقيم تفكيره إلا ضمن تشكيلٍ مُخططٍ بتجربته الجسديّة.

إذًا لا يمكن أن نبني المفاهيم المجرّدة إلاّ بهذه المُخطّطات وصورها الثريّة. إنَّ كل مفهوم مُجرّد يقيم نسبة بإحدى هذه المُخطّطات، عبر إحدى الصور الثريّة، ولا يمكن لهذه المفاهيم أن تُبنى في الذهن البشريّ بغير نسبةٍ إلى صور هذه المُخطّطات الثريّة، أي لا يمكن بغير تقييد منها، وارتباط بها، فهذه المفاهيم ليست مُطلقة، بل نسبيّة، وحدودها متوقّفة على حدود تجربة الجسد في تشكيل هذه المُخطّطات؛ لذلك فهي ترجع إليها، وفهمها متوقّف عليها، وموصول بها، ومفهوم من خلالها. المجاز(الصورة) إذًا نسبة، نسبة المجرّد إلى هذه المُخطّطات، أو لِنقُل المجاز نسبةُ مجالٍ إلى مجال، وتشكيلُ مجالٍ بمجال، وفهمُ مجالٍ بمجال، وعبورُ مجالٍ عبر مجال. إذا كُنَّا نستند استنادًا أساسيًّا إلى هذه النظريّة في فهم المجاز؛ فإنّنا لا يمكن أنْ نغفلَ التراث النظريّ الثريّ الذي أُنتج حول المجاز في ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة، كما لا يمكن أنْ نغفلَ التحوّلات النظريّة الحديثة في فهمها للمجاز، وهذا ما سنحاول أنْ نقفَ عليه في هذا المدخل النظريّ.

الجسد الناطق

تُحيلُ جميع كلمات اللغة التي يستخدمها الإنسان في التعبير إلى ما يُميّزه عن الحيوان، أي عمّا يجعل منه كائنًا واعيًا. تُحيلُ هذه الكلمات إلى الجسد، حتى إنّه يمكننا

أن نقول إنّ معجم الإنسان الدالّ على تميّزه عن الحيوان، يُحيلُ إلى الجسد، وكأنّه يرى تميّزه عبر جسده. سأُطلِق على هذا المعجم تسمية معجم (الجسد المُجتاز). فما هي محتويات هذا المعجم؟

يحتوي هذا المعجم على المفردات، التي تُحيل إلى الاستعمالات الحسيّة الجسديّة، التي يجتاز من خلالها الإنسان إدراكه الحسيّ إلى ما يتجاوزه. إنّها المفردات التي تكشف عن أنّ تفكير الإنسان تفكير مُتجسّد، أو تفكير مجازيّ.

يمكننا أن نأخذ عيّنة من محتويات هذا المعجم، مثل: المعنى، الخطاب، الكلام، النطق، البيان، اللسان، القول، اللفظ، الكلمة، المجاز.

أليست هذه الكلمات التي يُعبّر بها الإنسان عن تمايزه عن الحيوان؟ ما الاستعمالات المعجمية لهذه الكلمات؟ وهل يدرك الإنسان مفاهيمه بها من غير استحضار هذه الاستعمالات؟

الكلمة

الكلمة مُشتقّة من جسد الإنسان، من الجرح الذي في جسده، ومن الشّقّ الذي في وجهه تحديدًا. ووجه الإنسان هو الأكثر دلالة على حقيقته؛ فبهِ يُعرَف، ويَعرِف، ويُميّز، ويتميّز. وقد جاءت الكلمة من هذه المنطقة الجسديّة الأكثر دلالة عليه، أي منطقة الوجه "وأصل الكَلْم الجُرْح. وفي الحديث: إنا نَقُوم على المَرْضى ونُداوي الكَلْمَى؛ جمع كَلِيم وهو الجَرِيح، فعيل بمعنى مفعول"[8]. وإذا كانت الكلمة مُشتقّة من جسده، فسيكون لها ما لجسده، من نموّ، وتكاثر، ونتاج، ولقاح. وفي المعجم، يقترن النطق بما هو آلية ولادةَ الكلمة، بالقوة الجنسيّة، ومن هذه القوّة التي هي أصل جسد الإنسان؛ ندرك فعل التكلّم، فالتكلّم نتاج تلاقح نطق كلمة بنطقٍ آخرَ لكلمةٍ أخرى. تقول العرب في أمثالها: "الكلام ذكر، والجواب أنثى، ولابُدَّ من النتاج عند الإزدواج".

8) ابن منظور، لسان العرب، مادة ك ل م.

والنـزاع بـين البشـر يتولّـد مـن الكلمـات، حـين تتّخـذ وضـع الأنوثـة والفحولـة "قـال فيلسوف: إذا نازعك إنسانٌ فلا تُجبه؛ فإن الكلمة الأولى أنثى، وإجابتها فحلها، وإنْ تركتَ إجابتها بترتها، وقطعت نسلها، وإن أجبتها ألقحتها؛ فكم من ولدٍ ينمو بينهما في بطنٍ واحد"[9]. والمعجم يُعزّز من هذه الإحالات إلى الجنس، والنتاج، والقوّة بأنْ يجعل من الكلمة بنت الجرح الذي تخرج منه، تمامًا كما أنّ الإنسان ابن الرحم الذي يخرج من شقّه"الكلمة بنت الشفة"[10]. وقرب العلاقة بين الجرح والكلمة، بلغ حدّ التباس المفسرين في تفسير معنى (تُكَلّمُهُمْ) في سورة النمل"وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مّنَ الأَرْض تُكَلّمُهُمْ أنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لا يُوقِنُونَ"[11].

هل (تُكَلّمُهُمْ) بمعنى الجرح الذي يترك سمة وعلامة أم هي بمعنى الكلام؟ "وقوله تعالى: أخرجنا لهم دابّة من الأرض تُكَلّمهم؛ قرئت: تَكْلِمُهم وتُكَلّمُهم، فتَكْلِمُهم: تجرحهم وتَسِمهُم، وتُكَلّمُهم: من الكلام، وقيل: تَكْلِمهم وتُكَلّمهم سواء كما تقول تَجْرحهُم وتُجَرّحهم، قال الفراء: اجتمع القراء على تشديد تُكَلّمهم وهو من الكلام، وقال أبو حاتم: قرأ بعضهم تَكْلِمهُم وفسر تَجْرحهُم، والكِلام: الجراح، وكذلك إن شدد تُكلّمهم فذلك المعنى تُجَرّحهم، وفسّر فقيل: تَسِمهُم في وجوههم، تَسِمُ المؤمن بنقطة بيضاء فيبيضُّ وجهه، وتَسِم الكافر بنقطة سوداء فيسودّ وجهه. والتَّكْلِيمُ: التَّجْرِيح"[12].

ويُحيلنا المعجم أيضاً إلى استخدام تداوليّ، يُحيل إلى علاقة الكلمة بموضع شقّ الكلام "وما أجد مُتكَلَّماً، بفتح اللام، أي موضع كلام"[13]أي شقًّا، وشقّ الوجه، أي الفم، يظلُّ هو الموضع لفتح موضوعاتنا. أي أنّنا نبحث عن مُتكَلَّمٍ كما تبحث الكلمة عن شقّ في جسد الإنسان تخرج من خلاله؛ فتكون موجودة. والإنسان متى أغلق موضع كَلِمه،

9) أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، الليلة السابعة عشر، ص44.
10) ابن منظور، لسان العرب، مادة ك ل م.
11) النمل/82.
12) ابن منظور، لسان العرب، مادة ك ل م.
13) المصدر نفسه، مادة ك ل م.

وكمّم فمه؛ صار لا يجد مُتكَلَّمًا. هكذا الكلام يحتاج إلى شقّ، يحتاج إلى أن يفتضَّ شيئًا؛ ليحدث، ويكون، ويوجد؛ فالكلام عملية تُحيل إلى الممارسة، التي يكون من خلالها الإنسان، ويوجد، وهي ممارسة الجنس، وعملية الولادة، بالمعنى المجازيّ، على مذهب ابن عربيّ، في أنّ الكون كلَّه في وضع تلاقح، ونكاح.

وينبهنا ابن عربيّ إلى هذا الأصل المعجميّ، الذي يقرن الكلمة بالجرح "الكلام صفة مؤثّرة نفسيّة رحمانيّة مشتقة من الكلم، وهو الجرح، فلهذا قلنا مؤثّرة كما أثَّر الكلم في جسم المجروح، فأوّل كلام شقّ أسماع الممكنات كلمة (كن) فما ظهر العالم إلا عن صفة الكلام، وهو توجّه نفس الرحمن على عين من الأعيان، ينفتح في ذلك النفس شخصية ذلك المقصود فيعبر عن ذلك الكون بالكلام وعن المتكوّن فيه بالنفس، كما ينتهي النفس من المتنفس المريد إيجاد عين حرف فيخرج النفس المسمّى صوتاً ففي أي موضع انتهى أمد قصده ظهر عند ذلك عين الحرف المقصود"[14].

الكلمة، والكلام حيث الافتضاض، تفتضّ الحُجب، وتُحْدِث فيها كلمًا أي شقًّا وجرحًا؛ ليكون هناك شيء موجود جديد، أو شيءٌ يوجد. والمعجم يشير إلى علاقة جدّة الكلام بالافتضاض "وقولهم: ما أنت بذي عُذْرٍ هذا الكلامِ أي لسْتَ بأوَّلِ من افْتضّه"[15]. لا توجد الأشياء إلاّ بالافتضاض، وكأنّ الإنسان يتميّز بقدرته على افتضاض الممكنات، وإيجاد نتاج منها. (الجسد المُجتاز) هو جسد مُفْتَض، مُفْتَتَح، مُشَقّ، أو مُشْتَقّ، أو مشقوق، ونتاج هذا الافتضاض، أو الشقّ، طريق يجتازه الخطاب؛ ليصل إلى حقائقه المُرادة. كلُّ خطاب له تجربته في الشقّ، والجرح (الكلام). إنّنا لا نتصوّر الكلام إلاّ على أنّه عملية شقّ، ينتج عنها نتاج. وعملية الولادة، التي هي من أكثر الصور المجازيّة استهلاكًا، وحضورًا في التعبير عن الكتابة والكلام، هي عملية شقّ لوجود جديد. وقد نبّه أبوالفتح، عثمان بن جنيّ، في القرن الرابع الهجريّ، عند حديثه عن الفرق بين مادة قول، ومادة كلم، على

14) ابن عربي، الفتوحات، باب 97، ص178.

15) ابن منظور، لسان العرب، مادة ك ل م.

طريقة التقاليب السداسيّة للمادّة اللغويّة، إنّ خمسة من تقاليب كلم مستخدمة، وهي: كمل، ولكم، وملك، ومكل، وأُهملت منه لمك لم تأتِ على ثبت. ثم شرع يبيّن استعمال ما هو مُستعمل، مُدلّلاً عليه بالمأثور من الشعر، ومن النثر.

وذكر فيما يتعلّق بمادة كلم أنّ منه الكلْم للجرح؛ للشدّة التي فيه. ثم قال: ومنه الكلام وذلك أنه سبب كلّ شرّ، وشدّة في أكثر الأمر. ولمّا كان الكلام أكثره إلى الشرّ، اشتُقّ له من هذا الموضع؛ فهذا أصل. وانتهى ابن جنيّ إلى أنّ كلَّ كلامٍ قولٌ، وليس كلُّ قولٍ كلامًا، اعتمادًا على أنّ الكلامَ ينبيء بفائدة، وتمام معنى، يحسن الوقوف عليه، وليس القول كذلك[16].

الإنسان يتميز بقدرته على أنْ يأتي بالجديد، أي بقدرته على أن يَشِقّ، ويُوجِد؛ فيكون. وهذا الذي يُميّزه، هو أخطر عملية يمارسها، وأكثر عملية تجعله شبيهًا بالإله. من هنا تأتي حساسيّة الثقافة الدينيّة من استخدام الإنسان لتعبيرات الإبداع، والخلق، والجدّة، والإحداث؛ لأنّها معجم الخلق الذي يستخدمه الله في التعبير عن أفعاله الخاصّة.

الاجتياز هو عملية شقّ لطريق جديد، ونحن نستخدم تعبير شقّ الطرق، من أجل تسهيل عملية اجتياز المسافات.الوجود أيضاً نطاق،وكي نعبر مسافاته؛نحتاج إلى أن نشقّها، و(الجسد المُجتاز) هو عبارة عن وجود كليم، أو وجود مُفْتَضّ، أو وجود شُقّت مسافاته.

معجم الكلمة يُحيل إذًا إلى الجسد في وجوده، وتكاثره، وخلقه. ونحن حين نستخدمها في التعبير عمّا يُميّز الإنسان؛ فإنّنا نُحيل إلى جسده، في وجوده، وتكاثره، وخلقه. وهكذا نكون قد فهمنا الإنسان من خلال جسده. أو لنقل إنّنا نفهم الكلام من خلال تجربة شقّ الفم، والرحم الحسيّة.

كما تترك الكلمة جرحًا في جسد الإنسان، لتكون علامة على أنّه يتكلّم، أي علامة على إنسانيّته المائزة، كذلك تكون الكلمة جرحًا في جسد الوجود، حين تترك فيه ندبة

16) ابن جني، الخصائص، ج 1.

جرح أثرها لا ينمحي "الجَرْح الفعلُ: جَرَحه يَجْرَحُه جَرْحاً أَثَّرَ فيه بالسلاح" والكلمة سلاح، من هنا فالكلام جرح، واجتراح لوجودنا، ووجداننا، الكلمة التي لا تجرح لاتُوْجِد.

والكلمة تكون جارحة بقدر قدرتها على أن تشقّ، وتكتسب معنى جديدًا "الجارحة: العضو العامل من أعضاء الجسد، كاليد والرجل. والجارحة ما يصيد من الطَّير والسباع والكلاب ...وفلان يَجْرَحُ لعياله، و يَجْتَرِحُ ويَقْرِشُ ويَقْتَرِشُ، بمعنى" كي تكون الكلمة عضوًا جارحًا من أعضاء جسدك؛ لابُدَّ أنْ تكونَ عاملةً، لديها القدرة على الصيد، والكسب.

الكلمة تجرح الوجود بأنْ تشقَّه؛ فتفرق اتصاله "الجُرْح الاسم من الجَرْح وشِقٌّ في اللحم يتفرَّق بهِ اتّصالهُ جُرُوح"، فلا يغدو كتلة مصمتة صماء، بل يغدو ناطقًا بشقوقه، واختلافه. بهذا تكون الكلمة عضوًا عاملاً من أعضاء جسد الوجود؛ فتُكسب بعملها هذا الجسدَ قدرةً على النطق؛ فيحيا.

الجرح أصل الحياة (البيولوجيا) وأصل الكلام. والإنسان لا يكون إلاّ بالحياة والكلام؛ فهو يكون بالجرح إذًا، بل أصله جرح، ينبثق إلى الوجود عبر جرح، وافتضاض، وينبثق وجوده الإنسانيّ، بما هو إنسان متمايز عن الحيوان، عبر جرح الوجود، أي عبر الكلام. يظلّ هذا الأصل حاضرًا دومًا في تجربة فهمه للعالم وحقائقه. والإنسان لا يغادر تجربة هذا الأصل لكنه يجتاز بها، وهذا ما يحمله مفهوم (الجسد المُجتاز).

وقصّة النبيّ عيسى تُشير إلى هذا الأصل "في قوله عز وجل: بِكَلِمةٍ منه اسمه المَسِيح؛ قال أبو منصور: سمّى الله ابتداء أمره كَلِمة لأنه أَلْقَى إليها الكَلِمة ثم كَوَّن الكلمة بشَرًا، ومعنى الكَلِمة معنى الولد، والمعنى يُبَشّرُك بولد اسمه المسيح؛ وقال الجوهري: وعيسى، عليه السلام، كلمة الله لأنه لما انتُفع به في الدّين كما انتُفع بكلامه سمي به كما يقال فلان سَيْفُ الله وأَسَدُ الله"

يتكلّم اللسان عبر الشقّ، واللسان هو عضو الكلام، أو هو جارحة الكلام، وهو أحد أعضاء الجسد، وبه يُجترح الكلام "اللِّسانُ: جارحة الكلام، وقد يُكْنَى بها عن الكلمة

فيؤنث حينئذ"[17]. وحين نقول لسان العرب، فإننا نعني خطابها، ومعجمها، وكلماتها، ولغتها، ونطقها، أي أنّه جارحتها التي تشقّ بها الوجود.

اللغة هنا التي هي وجود الإنسان، وكينونته، يُعبّر عنها بأحد أعضاء جسده (اللسان). هكذا تكون اللغة، أو الكلمة، أو الكلام نتاج عضو من أعضاء الجسد. وإذا كان اللسان جارحة الكلام، فكذلك بقية أعضاء الجسد جارحة الكلام المُجتاز (المجاز، أو الكلام الذي يتجاوز الحسّ)، فأذنك تجترح كلامًا، وكذلك عينك، وأنفك، ويدك. وهذا ما يجعل حواسك كلّها شاهدة عليك. وإذا كُنّا نُكنّي باللسان عن الكلام، والقول، واللغة، والكلمة؛ فإنّنا يمكن أن نُكنّي بالجسد عن اللغة المُجتازة؛ فيصير (الجسد المُجتاز) هو أن تتكلّم بغير لسانك.

الاتّساع في استخدام اللسان، والاجتياز به، هو المعنى المُقابل للاتّساع في اللغة، والوجود، والعالم. لقد اتّسع المعجم في استخدامات اللسان، فهو " الرّسالة والمقالة. وقوله عزّ وجل: وهذا كتابٌ مُصَدّقٌ لسانًا عربيًّا؛ أي مُصَدّقٌ للتوراة، وعربيًّا منصوب على الحال، المعنى مُصَدّقٌ عربيًّا، وذكَرَ لسانًا توكيدًا كما تقول جاءني زيد رجلاً صالحًا"[18].

والاتّساع يظهر حتى في التأنيث والتذكير "واللّسانُ المِقْوَلُ، يذكر ويؤنث إن لسانَ الناس عليك لَحَسنة وحَسَنٌ أي ثناؤُهم. قال ابن سيده: هذا نص قوله واللسان الثناء. ويقولون: إن شَفَةَ الناس عليك لَحسَنة"[19]

الشفة هي أحد أجهزة الجسد الذي نتكلم به. هكذا يظل الكلام يُحيل إلى هذا الجسد، ويرى من خلاله العوالم التي يُكوّنها بالكلام.

يُحيلنا المعجم إلى المعاني التداوليّة التالية لجذر لفظ: "اللفظ: أن ترمي بشيء كان في فِيكَ، والفعل لَفَظ الشيءَ. يقال: لفَظْتُ الشيء من فمي ألفِظُه لَفْظاً رميته، وذلك الشيء

17) ابن منظور، لسان العرب، مادة ل س ن.

18) المصدر نفسه، مادة ل س ن.

19) المصدر نفسه، مادة ل س ن.

لُفاظةٌ. وفي حديث عائشة، رضي اللّه عنها: فقاءتْ أُكُلَها ولَفَظَت خَبيئها أي أظهرت ما كان قد اختبأ فيها من النبات وغيره. وجاء وقد لفظ لِجامَه أي جاء وهو مجهود من العَطش والإعْياء. ولفَظ الرجلُ: مات. ولفَظ بالشيء يَلْفِظُ لَفظًا: تكلّم"

أن تلفظ يعني أنْ تُخرج شيئًا تكوّن فيك إلى العلن، وبهذا الإخراج تُظهر ما هو مختبيء في داخلك، كما تُظهر الأرضُ ما هو مختبيء في داخلها، وكما يُظهر الرحمُ ما هو مختبيء في داخله. هكذا نفهم اللفظ من خلال عملية الولادة، الجسد الذي يلفظ هو نفسه الجسد الذي يلد. في العمليتين هناك شقّ، وهناك شيء يُلفظ من هذا الشقّ، والولادة هي عملية رمي من شقّ. هكذا يكون اللفظ ابنًا للجسد، كما يكون الولد ابنًا للجسد. وكما أن الولد امتدادٌ للجسد اللافظ له، كذلك اللفظ امتداد للجسد اللافظ له، ولا يمكننا أن نفهم اللفظ إلا بالإحالة إلى هذا الامتداد.

في المعجم "القَوْل: الكلام على الترتيب، وهو عند المحقّقِ كلّ لفظ قال به اللسان، تامًّا كان أو ناقصًا"[20].

القول كلام مرتّب، وليس هناك أكثر من الجسد نموذجًا أعلى في الترتيب، والقول متى صار وفق الجسد ونسبه، صار تامّ الترتيب.

والإنسان بقدر ما يحسن من ترتيب الكلام (القول) ؛ يحقّق نسبة البنوّة فيكون ابنًا للقول، وابن أقوال. كأنّ القول يلد الإنسان؛ ليمنحه قوّة الكلام، والترتيب. وهو بهذه القوّة يجتاز بنيته البيولوجيّة، ويخلق له بنية كلاميّة؛ فيكون ابنًا لكلامه.

"وهو ابنُ أقوالٍ وابنُ قَوّالٍ أي جيدُ الكلام فصيح. التهذيب: العرب تقول للرجل إذا كان ذا لسانٍ طَلِق إنه لابنُ قَوْلٍ وابن أقْوالٍ. والمِقْوَل: اللسان، ويقال: إنّ لي مِقْوَلاً، وما يسُرُّني به مِقْوَل، وهو لسانه"[21].

---

20) معجم المغني، مادة ق و ل.

21) المصدر نفسه، مادة ق و ل.

لا يحيل القول في المعجم إلى الجسد فقط، بل يستخدم المعجم مجاز الجسد لتعريف القول وفهمه؛ حتى صارت أفعال أعضاء الجسد يُعبّر عنها بالقول.

"قال ابن الأثير: معنى وقال به أي أحبَّه واختصَّه لنفسه، كما يُقال: فلان يَقُول بفلان أي بمحبَّته واختصاصِه، وقيل: معناه حَكَم به، فإن القَوْل يستعمل في معنى الحُكْم وقاوَلْته في أمره وتَقاوَلْنا أي تَفاوَضْنا، قال ابن الأثير: العرب تجعل القول عبارةً عن جميع الأفعال وتطلِقه على غير الكلام واللسان فتقول قال بِيَده أي أخذ، وقال برجْله أي مشى؛ وقد تقدَّم قول الشاعر: وقالت له العَيْنانِ: سمعًا وطاعة. أي أوْمَأتْ، وقال بالماء على يدِه أي قَلب، وقال بثوب أي رفَعَه، وكل ذلك على المجاز والاتساع"[22].

كلُّ ما يُحيل إلى الجسد؛ يتجاوز، ويتّسع؛ فالجسد جهاز عبور، وتجاوز، واتّساع. والجسد جهاز قول، مهمّته أنْ يُخرج ما هو مخفيٌّ في الإنسان بأقوال أعضائه. هكذا يكون القول دليلاً على جسد الإنسان، وما يسكن بداخله.

"فأما تَجوُّزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قَوْلاً فلأن الاعتقاد يخفَى فلا يعرف إلاَّ بالقول، أو بما يقوم مقام القَوْل من شاهد الحال، فلما كانت لا تظهر إلا بالقَوْل سميت قولاً إذ كانت سببًا له، وكان القَوْل دليلاً عليها، كما يسمَّى الشيء باسم غيره إذا كان ملابسًا له"[23] والجسد المُجتاز هو الجسد بما هو جهاز قول.

النطق

في لسان العرب "نَطَقَ الناطِقُ يَنْطِقُ نُطْقاً: تكلم. والمَنطِق: الكلام. وكتاب ناطِقٌ بيّن، وكلام كل شيء: مَنْطِقُه؛ ومنه قوله تعالى: عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطير وصوتُ كلِّ شيء: مَنْطِقه ونطقه. والمِنْطَقُ والمِنْطقةُ والنِّطاقُ: كل ما شد به وسطه. النَّطاق شقَّة أو ثوب تلبسه المرأة ثم تشد وسطها بحبل. وقد انْتَطق بالنِّطاق والمِنْطَقة وتَنطَّق وتَمَنْطَقَ. والنِّطاق: شبه إزارٍ فيه

22) المصدر نفسه، مادة ق و ل.

23) معجم المغني، مادة ق و ل.

تِكَّةٌ كانت المرأة تَنتَطِق به يقال: مِنْطَق ونِطاق بمعنى واحد، كما يقال مِئْزر وإزار. ونُطُق الماء طرائقه. وتَناطَق الرجلان: تَقاوَلا؛ وناطَقَ كلٌّ واحد منهما صاحبه: قاوَلَه"[24].

وفي المعجم الوسيط "(النِّطَاقُ): حِزامٌ يُشَدُّ به الوَسَطُ. وذات النِّطَاقين: أَسماءُ بنتُ أبي بكر. و- إِزارٌ تلبَسه المرأةُ تَشُدُّه على وَسَطِها للمَهنة. ويقال: عَقَد فلانٌ حُبُكَ النِّطَاق: تهيَّأ للأمر. وهو واسِعُ النِّطَاق: الأُفُق. واتَّسَع نِطاقُ هذه الفكرة: انتشرت. ونِطَاق الجَوْزاء: ثلاثة كواكبَ في وَسَطِها. (ج) نُطُقٌ"[25].

تحيل المعاني المعجميّة لمادة نطق إلى: الكلام، الصوت، البيان، الوسط، شقّة الثوب، طرق، حدود، حزام الشَّد، الأفق، القوّة، الربط، الحركة.

تدلّ مادة نطق في المعجم على معانٍ دلاليّة ثريّة، وهي قادرة بهذا الثراء الحسيّ والمعنويّ على أن تفسّر صفة النطق التي يُميّز بها الإنسان، تفسيرًا يجعله قريبًا من مفهوم (الجسد المُجتاز).

النطق هو شقّ. النطق يشقّ الشفتين؛ فيخرج الكلام. بهذا نفهم الكلام على أنه عملية النطق، ونفهم النطق على أنّه شقُّ الكلام. يأخذ هذا الشقّ في الاتّساع بقدر ما تسمح حدود النطق؛ فيكون الكلام محكومًا بنظام النطق، الذي هو المنطق. هكذا يكون منطق الكلام هو حدود اتّساعه الممكنة. وهي حدود يحكمها البيان، بقدر ما يكون الاتّساع غير مخلٍّ بالبيان، يمكنك أن تنطق، وتشقّ، وتتّسع؛ فتنشئ وسطًا. إنّ قوّة هذا الوسط يحكمها البيان الذي هو منطق الكلام.

لكلِّ كلام منطقه، أي طريقته في الربط والشدّ، والمنطق هو قوّة ربط الأشياء ببعضها وشدّها، بهذا الربط تتمنطق الأشياء، أي يكون لها نطاق محكوم بقوّة. ويتّسع كلامنا بحسب اتّساع نطاقنا، فكلّما كانت طريقة ربطنا للأشياء ضمن حدود متّسعة (حدود

24) ابن منظور، لسان العرب، مادة ن ط ق.

25) المصدر نفسه، مادة ن ط ق.

التداول والاستعمال الحيّ، أي حدود غير اصطلاحيّة خاصّة بعلم من العلوم)؛ اتّسع نطاقها؛ فيتّسع عالمنا، ويتّسع كلامنا.

لذلك فالمعجم يجعل من المنطق، والنطاق دلالة واحدة، فيكون نطاق كلامك، هو نفسه منطق كلامك. وبقدر اتّساع نطاقك؛ يتّسع كلامك؛ فيتّسع اختيارك. وفي حديث الإمام علي عن نطاق الإسلام، ما يشير إلى هذا المعنى في المعجم "ونَطَّق الماءُ الأَكَمَةَ والشجرة: نَصَفَها، واسم ذلك الماء النِّطاق على التشبيه بالنِّطاق... واستعاره عليّ، عليه السلام، للإسلام، وذلك أنه قيل له:لَمَ لاَ تَخْضِبُ فإن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قد خَضَب؟ فقال: كان ذلك والإسلامُ قُلٌّ، فأما الآن فقد اتسع نِطاقُ الإسلام فامْرَأً وما اختار"[26].

الإنسان حيوان ناطق، أي حيوان ذو نطاق، فهو لا ينطق في الهواء، بل ينطق في حدود ما يشقّ كلامه، كلّما اتّسعت حدود ما يشقّه؛ اتّسع نطاقه، ومنطقه. من هنا يأتي الحديث عن الاتّساع في اللسان، واللغة، والكلام، ويُطلق على هذا الاتّساع المجاز، وكان أول كتاب في المجاز وهو كتاب أبي عُبيدة (المجاز في القرآن) ينطلق من مفهوم أنّ المجاز هو الاتّساع. والجسد المُجتاز هو نطاق بهذا المعنى، نطاق حركة الكلام. وللجسد المُجتاز منطقه كما له نطاقه.

لقد قلنا إنّ لكلِّ خطاب تجربته، وجسده المُجتاز؛ لأنّه لا يمكن أن يكون هناك خطاب من غير نطاق. والنطاق يُحدِثه لسان الخطاب بالاتّساع. والاتّساع هو جوهر معنى (الجسد المُجتاز)؛ إذ يجتاز حيّزه، وامتداده، وجسده، بما يُنشؤه بنطقه من روابط، وعلاقات تشكّل عوالم، نطاقها يصل طرقًا بين ما يشقّه بجسده، وما يشقّه بعقله، وروحه، وخياله. هكذا يكون الجسد المُجتاز نطاقًا جامعًا، يجمع كلّ ما يتركّب منه الإنسان، وما يتفرّع عنه من طرق.

26) ابن منظور، لسان العرب، مادة ن ط ق.

وهو في هذا الامتداد يتّصل بغيره؛ لأنّه لا ينطق فحسب، بل يتناطق، أي يشترك مع الآخرين فيما ينطق به، وفي المعجم "تَناطَق الرجلان: تَقاوَلا؛ وناطَقَ كلٌّ واحد منهما صاحبه: قاوَلَه"[27].

يتناطق المتكلمان حين يجعلان بينهما نطاقًا، أي وسطًا، أو أرضًا مُعمَّرة بالقول، والكلام. ونطاق هذه الأرض مشترك، ويتّسع نطاقها باتّساع القول، والكلام فيها، وتقوى هذه الأرض بما يسهمان فيها من نُطْق.

وبهذا نستطيع أن نفهم معنى أنّ الإنسان حيوان ناطق، أي ناطق بما يخلقه من أوساط للقول، وبما يتناطق به مع الآخرين، فهو لا ينطق لنفسه، بل ينطق لغيره، وبهذا التناطق يخلق الإنسان نُطُقًا مشتركة.

وبهذا التناطق يُكَوْثر المتكلم من وجوده؛ فيقوى منطقه، ونطقه. لذلك يحمل الفعل ينتطق معنى القوّة، كما يشير إلى ذلك كلام الإمام علي "من يَطُلْ هَنُ أبيه (يَنْتَطِقْ) به" أي مَنْ كثُرَ بَنو أبيه يَتَقَوَّى بهم"[28].

إن المعطيات المعجميّة لمادة ن ط ق، تمكّننا من أنْ نربط نُطُق الجسد، ونُطُق الماء، ونُطُق اللسان، وهي النُطُق الثلاثة التي تدور حولها المادة المعجميّة.

فكماأن للماء نُطُقه، وهي طرائقه وأوساطه التي يمرّ فيها، ويشقها بقوته، صانعًا بذلك لا نطاقًا واحدًا، بل نُطُقًا متشعّبة، كذلك الكلام له نُطُقه، وهي طرائقه التي يُشعّبها، وأوساطه التي يُنشؤها بما يشقّه نطقه من بيان. والمجاز بما هو اتّساع، يمنح الكلام إمكانات نُطُقٍ متشعّبة، وهذا ما أشار إليه ابن المقفّع بقوله: "والكلام إذا جُعِل مَثَلاً كان أوضح للمنطق وآنق للسمع، وأوسع لشعوب الحديث". ومنطق الكلام المجعول مَثَلاً، ربما يكون هو الأكثر تعبيرًا عن عملية التفكير المحكومة بمنطق التشعيب أيضًا، وهذا ما يعبّر عنه

27) المصدر نفسه، مادة ن ط ق.

28) ابن منظور، لسان العرب، مادة ن ط ق.

الفيلسوف فتجنشتاين Wittgensteinبقوله: "التفكير هو تصوّر ذو شعب واسعة، فهو تصوّر يشمل العديد من تجلّيات الحياة، فظواهر التفكير مبعثرة بشكل واسع"[29].

منطق الكلام المجعول مَثَلاً يقتضي أن يكون المثل المجعول عليه، هو الأكثر قربًا، وألفةً من نطاق الكلام، وليس هناك أكثر قربًا من الجسد الذي يصدر عنه الكلام. الكلام المجعول على مثل الجسد هو ما نسمّيه (الجسد المُجتاز). وكما للماء بما هو جسم نُطُقه، كذلك للجسد نُطُقه، ونُطُق اللسان تكون أوسع لشعوب الكلام، إذا جَعَلَتْ من نُطُق الجسد لها مثلاً، وبهذا الجعل يكون (الجسد المُجتاز) خطابًا.

هكذا ينطق الإنسان بجسده على نحو أكثر تشعّبًا، وأوضح، أو أبين منطقًا؛ فيكون كلامه مشدودًا بقوّة جسده.هكذا يستخدم الإنسان التمثيل، بأن يجعل من نُطُق جسده مثلاً لإدراك أصل العالم، فهو يدرك حداثة العالم من خلال حداثة الجسم "العالم محدث لأنّه جسم مؤلف مشابه للبناء، والبناء محدث فالعالم محدث"[30]. هكذا حين تنطق تنشيء طرقًا من المعارف، تمكّنك من أنْ تتصرّف في الوجود. وكان ابن حزم يعرّف النطق عند الإنسان بأنّه تصرّف، "والنطق عندنا هو التصرّف في العلوم، والصناعات، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه"[31]. لكن ما العلاقة بين النطق والمعنى؟ وكيف يُحيل المعنى على الجسد؟

تتوافر مادة (ع ن و) على استخدامات ثريّة في المعجم. في لسان العرب ترد هذه الاستخدامات " قال الله تعالى: وعَنَتِ الوُجُوهُ لِلْحَيِّ القَيُّوم. قال الفراء: عَنَتِ الوُجوهُ نَصِبَتْ أن تقول للرجل: عَنَوْتُ لَكَ خَضَعْت لك وأَطَعْتُك، وعَنَوْتُ لِلْحَقّ عُنُوّاً خَضَعْت. قال ابن سيده: وقيل: كلُّ خاضِعٍ لِحَقّ أو غيره عانٍ، والاسم من كلّ ذلك العَنْوة. والعَنْوة: القَهْرُ. وعَنَوْت فيهم وعَنَيْت عُنُوّاً وعَناءً: صرتُ أسيراً. وأَعْنَيْته: أَسَرْته. وقال أبو الهيثم: العَناء

29) جون هيتون وجودي جروفر، فنتجشتين، ص100.

30) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص426.

31) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 151 .

الحَبْس في شدة وذُلّ. وفي حديث عليّ، كرم الله وجهه: أنه كان يُحَرّضُ أصحابَه يومَ صِفّينَ ويقولُ: اسْتَشْعِرُوا الخَشْيَةَ وعَنُّوا بالأصْواتِ أي احْبِسُوها وأخْفُوها. من التَّعْنِية الحَبْس والأسْر، كأنه نَهاهُمْ عن اللَّغَط ورفْعِ الأصواتِ"[32].

إلى جانب معاني النصب، والخضوع، والقهر، والحبس، وهي جميعها تُحيل إلى الغياب، نجد في المعجم ما يضاد هذا الغياب، ويُحيل إلى الظهور، والحضور "عَنَوْت الشيءَ: أَبْدَيْته. وعَنَوْت به وعَنَوْته: أَخْرَجْته وأَظْهَرْته، وأَعْنَى الغَيْثُ النَّباتَ كذلك... يقال للأَرض لم تَعْنُ بشيء أي لم تُنْبِت شيئاً، ولم تَعْن بشيء وعَنَت الأرضُ بالنباتِ تَعْنُو عُنُوّاً وتَعْني أيضاً وأَعْنَتْهُ: أَظْهَرَتْه. وْعَنَوْت الشيءَ: أخرجته وعَنَا النَّبْتُ يَعْنُو إذا ظهر. وأَعْناهُ المَطَرُ إِعْناءً. وعَنا الماءُ إذا سالَ، وأَعْنَى الرجلُ إذا صادَف أرضًا قد أَمْشَرَتْ وكَثُرَ كَلَؤُها"[33].

وما بين معاني الخفاء، والظهور، هناك معاني المشقّة، والمعاناة، والمرض "وعَنَّيت البعير تَعْنية: طَلَيْته بالعَنِيَّة. والعَنِيَّة: أبوالٌ يُطْبَخ معها شيءٌ من الشجر ثم يُهْنَأُ به البعيرُ، واحِدُها عِنْو. وفي حديث الشَّعبي: لأنْ أَتَعَنَّى بعَنِيَّةٍ أَحَبُّ إليَّ من أن أقولَ في مسألة بِرَأْيي؛ العَنِيَّة: بولٌ فيه أخلاطٌ تُطْلَى به الإبل الجَرْبَى، والتَّعَنّي التَّطَلّي بها، سميت عَنِيَّة لطول الحَبس. ويقال: خُذْ هذا وما عاناه أي ما شاكَلَه. عَنِيتُ وتعَنَّيْت، كلٌّ يقال. ابن الأعرابي: عَنَا عليه الأمرُ أي شَقَّ عليه؛ ويقال: عُنِيَ بالشيء، فهو مَعْنِيٌّ به. وعَنَّيْتُه: حَبَسْتُه حَبْساً طويلاً، وكل حَبْسٍ طويل تَعْنِيَةٌ؛ ومَعْنى كلِّ شيء: مِحْنَتُه وحالُه التي يصير إليها أَمْرُه"[34].

إلى جانب هذه الاستعمالات الحسيّة، التي تُحيل إلى الأرض، والجمل، والمرض، والدواء، هناك إحالة إلى الكلام أيضًا. فكما أنّ الأرض تعني، والجمل يعني، والمرض يعني، والسجين يعني، كذلك الكلام يعني "وعَنَيْتُ بالقول كذا: أردت. ومَعْنَى كلّ كلامٍ

32) ابن منظور، لسان العرب، مادة ع ن و.

33) المصدر نفسه، مادة ع ن و.

34) المصدر نفسه، مادة ع ن و.

ومَعْناتُه ومَعْنِيَّتُه: مَقْصِدُه، والإسم العَناء. يقال: عَرَفْتُ ذلك في مَعْنَى كلامِه ومَعْناةِ كلامه وفي مَعْنِيِّ كلامِه. ولا تُعانِ أصحابَك أي لا تُشاجِرْهُم؛ عن ثعلب. والعَناء: الضُّرُّ. وعُنْوانُ الكتاب: مُشْتَقّ فيما ذكروا من المَعْنَى"[35].

تحيل استخدامات مادة (ع ن و) إلى المعاني التالية: الحبس، الخضوع، الطاعة، القهر، الأسر، الإخفاء، الأخلاط، الإبداء، الإخراج، الإظهار، المحنة، المشقّة، القصد، المراد، المشاجرة، الضرّ.

يبدو أن الحبس هو المدلول الأول للمعنى، ومنه جاءت بقية المعاني، فالحبس يقتضي القهر، والأسر، والخضوع، والإخفاء، والضرّ، والمشاجرة، فأنت حين تحبس شخصًا؛ تقهره، وتأسره، وتخضعه، وتضرّه، وتخفيه، وتشاجره، وتشقّ عليه، وتوقعه في محنة. ومادام هناك محبوس؛ فهناك من يقصده، ويريد إخراجه، وإظهاره.

يعيش السجين، والعبد، والجمل الأجرب، محنة أسر؛ فالسجين رهين سجنه، والعبد رهين سيده، والجمل الأجرب رهين مرضه. تتطلّب هذه المحنة خضوعًا، ومشقّة. وجميعهم يريدون أن يظهروا، ويخرجوا منها؛ فالمعنى بما هو محنة أسر، وخفاء، يجنح دومًا إلى ما يظهره، ويخرجه. واستخدامات مادة (ع ن و) في المعجم تُحيل إلى تجربة الأسر هذه. المعنى مدلول اللفظ ومذلوله. هو مدلوله؛ لأنّه يدلّ عليه، وهو مذلوله؛ لأنّه يخضعه له، ويقهره.

الألفاظ أجساد للمعاني. المعنى يتمكّن، ويقوى بقدر ما تملك هذه الألفاظ من طاقة على الحركة، والاجتياز، وتوسيع الناطق. يتّسع نطاق المعنى، ليس بالتحرّر من الجسد، بل بتحرّر الجسد، ولياقته. الجسد المُجتاز هو المعنى في حالة اتّساعه، وتجاوزه لكلّ ما يحدّه، ويحبسه، ويقيّد طاقته على الظهور. الجسد المُجتاز هو المعنى في حالة شقّه طرقًا جديدة في القول.

35) ابن منظور، لسان العرب، مادة ع ن و.

المعنى متلبّس دومًا بالجسد. وكلّ استخدام له يقتضي الإحالة إلى الجسد. نقول هضم المعنى، فصل المعنى، حمل المعنى، أصاب المعنى، اصطاد المعنى، أخطأ المعنى، أخرج المعنى، ألبس المعنى، ضمّ المعنى، أهمل المعنى، شمل المعنى، ونقول معانٍ خادمة، ومعانٍ تابعة، ومعانٍ مُقيَّدة، ومعانٍ شاردة، ومعانٍ مضمّنة، ومعانٍ شاملة، ومعانٍ أصيلة، ومعانٍ مولّدة.

هكذا يصبح إدراك المعنى، والتعبير عنه، أو لنقل فينومولوجيا المعنى أي الطريقة التي نظهر المعنى، غير ممكنة إلا بالإحالة إلى الجسد، ومقتضياته، فالفيض، والحمل، والتوليد والإصابة، والقيد، والحبس، والجمع، كلّها عمليات جسديّة. كلّ جسدي، وكلّ عضو من أعضاء الجسد يشترك في بلورة مفهوم المعنى، ويشترك في البحث عن المعنى. يشترك شقّ فهمي، ونطق لساني، وحركة يدي، ومشي رجلي، وبصر عيني، وسمع أذني في حركة اجتيازي للمعنى. وهذا ما يجعلنا، نقول إنّ أجسادنا كلّها جهات رائدة لاكتشاف المعنى، وإدراكه. ولعلّ هذا المعنى يُحيل إلى عبارة مرلوبونتي "إنّنا ندرك العالم، وبناءه من خلال جسدنا"، "تعريف الفكر على أنّه الجانب الآخر للجسد، لا فكرة لدينا عن فكر لا يكون مبطّنًا بجسد، ولا يقوم على هذه الأرومة"[36].

جسدي كلّه يشترك في وجدان المعنى، والوجدان تحمل في جوفه دفعة واحدة المعاني التالية[37]:الوعي بـ، والبحث عن، والعثور على، والإحساس بـ. لذلك لا أكثر من جوف الوجدان تعبيرًا عن اشتراك كلّ الإنسان، بجسده، وأعضائه، وذهنه، وقلبه في عملية تشييد معنى وجوده وعالمه. (من خلال) في عبارة مرلوبونتي، تعني بواسطة، وعن طريق الجسد. لذلك كلّ مجازات المعنى، والكلام تُحيل إلى الجسد. أنا أفهم المعنى من خلال الحمل، أو من خلال الهضم، أو من خلال ما يلبسه جسدي، أو من خلال الإفاضة، أو من خلال القيد، أو من خلال الخادم، أو من خلال التابع، أي من خلال مجازات الجسد. أنا

36) موريس مرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ص385.

37) انظر: محمود رجب، المرآة والفلسفة، حوليات كلية الآدب، ص30.

أدرك المعنى من خلال قيد الجسد، المعنى ليس مطلقًا، هو منسوب إلى جسدي، وحدود امتداداته. إذًا، المعنى لا يدرك إلا بالجسد، ومن ثم يتجسّد المعنى من خلال كلّ هذه الإحالات إلى الجسد. تشترك جميع مجازات المعنى في مجاز التجسّد. لو تأملنا في هذه المجازات: أبصر المعنى، جمع المعنى، نطق بالمعنى، نسّق المعنى، فصّل المعنى؛ سنجد جامعها في مجاز(جسّد المعنى). تجسيد المعنى هو المجاز الذي يجمع كلّ هذه المجازات. فالمعنى كالجسد يمكننا أن نقول إنّه متحيّز، وله امتداد في مكان جغرافيّ، وله نهاية، وعليك أن تظهره. كيف تظهر المعنى؟ عليك أن تستعين بكلّ جسدك. تستعين بكل حواسك، وأعضاء جسدك؛ لتخرجه من حيّزه المحبوس فيه؛ كي تمدّه أكثر، وتوسّعه أكثر؛ فجسده كلّه طريق إلى المعني.

يشكّل معجم الجسد المُجتاز (الكلمة، والقول، واللفظ، واللسان، والنطق، والخطاب). الجهاز الذي ننطق به، ونتمايز به عن الحيوان. ويُحيل هذا الجهاز إلى الجسد، إنّنا نتصوّر جهاز نطقنا، وكلامنا، وبياننا من خلال الجسد. كلّ عضو من أعضاء هذا الجهاز حين يستشرف معنى من المعاني؛ فإنّه يُحيل إلى الجسد. وهذا يمكّننا من أن نقول إنّ جسد الإنسان جهات قصد رائدة؛ لأنّها تستكشف، وتصل به إلى المعنى المراد، أو المقصود، وهي طرقه إلى الوصول، وهي ريادته المرنة، الطلقة، المبدعة، الأصيلة.

لا غنى عن الجسد، وأعضائه من أجل الوصول إلى المعنى؛ فالجسد جهاز الإنسان الحقيقيّ، والمجازيّ في الوصول إلى المعنى. لقد قلنا الحقيقيّ؛ لأنّنا نتحدّث عن الجسد البيولوجيّ، وقلنا المجازيّ؛ لأنّه بدون الجواز من خلال هذا الجسد البيولوجيّ، لا يمكنك أنْ تنطق، وهذا ما يعبّر عنه مفهوم (الجسد المُجتاز).

الخطاب

في المعجم "الخَطْب الشأن والأمر صغر أو عظم جمع خطوب وسبب الأمر فيقال ما خطبك أي ما طلبك وما الذي حملك عليهِ. وقيل الخطب الأمر المخطوب أي المطلوب.

يقال خطبت الأمر كما يقال طلبتهُ"[38]. يُحيل الخطاب إلى معاني: الشأن، والأمر، والحدث (الخطب)، والطلب، والكلام. الكلام يطلبه أمر ما، أو شأن ما، أو حدث ما. بقدر ما يكون الكلام مفصّلاً على طلب هذا الأمر، أو الشأن، أو الحدث؛ يؤدّي وظيفته التي طلب من أجلها، تمامًا كما أنّ الثوب يؤدّي وظيفته بقدر ما يكون مفصّلاً على ما يطلبه الجسد. الخطاب يجب أن يكون مفصّلاً على مقاس أمر واحد؛ ليؤدّي طلبًا واحدًا. وحين يختلّ تفصيل الخطاب؛ يضيع فيه الحدث، كما يضيع الجسد في الثوب الذي لا يأتي وفق مقاسه.حين يختلّ تفصيل الخطاب؛ لايعود خطابًا ذا شأن؛ فنحن ننشيءخطابًاحول شأن ما.

الخطاب في تعدّد كلماته، واختلاف أقواله، وتباعد جمله، إنّما هو يريد أمرًا واحدًا، ويقصد شأنًا واحدًا، ويعبّر عن خطْبٍ واحد. وكي يكون وفق ما يريد، ويقصد، ويعبّر؛ فعليه أن يكون وفق نموذج الجسد الواحد. أعضاء الجسد لا تذوب في بعضها، هي مفصّلة على نحوٍ تبدو فيه متّصلة، ومنفصلة، لكنّها تعمل وفق إرادة واحدة بيّنة. الجسد هو نموذج للواحد المنسجم في تعدّد أعضائه، واختلافها. والخطاب يحقّق وظيفته التي يُطلب إليها، متى كان الجسد نموذجه، ونموذج الجسد يكمن في إرادته الواحدة المتّفقة الشأن. من هنا فالتجسّد يعني تحقيق معنى هذه الإرادة، التي فيها يكمن معنى الجسد.

من هنا، فيتجسّد، يمكننا أن نستخدمها بمعنى صار يريد معنى متفّق الإرادة، وهذا المعنى مُستوحى من تعليل الجاحظ لتسمية الأعضاء المختلفة جسدًا"وإنّما صارت ـ أبقاك الله ـ أجزاء النفس وأعضاء الجسد مع كثرة عددها اختلاف أخلاطها وتباعد أماكنها نفسًا واحدة وجسدًا واحدًا لاستواء الخواطر ولاتّفاقها على الإرادة" [39].

لا يُتصوّر الخطاب إلاّ على أنّه منسجم ضمن معنى متفّق، تمامًا كالجسد المُكَوَّن من أعضاء مختلفة، ومتباعدة، لكنّها تلتقي في إرادة واحدة، منسجمة. ومتى فقدَتْ شيئًا ممّا يدخل في هذه الإرادة الجامعة للكلّ؛ فقدَتْ شيئًا مُضَمّنًا في كلّها، وهذا ما يوضّحه

38) ابن منظور، لسان العرب، مادة خ ط ب.

39) الجاحظ، رسالة في الجد والهزل، ضمن رسائل الجاحظ، ج 1، ص 270..

الجاحظ في رسالة الجدّ والهزل "فأنت وصديقك الموافق وخليلك ذو الشكل المطابق مستويان في المحابّ، متفقان في الهوى، متشاكلان في الشَّهوة، وتعاونكما كتعاون جوارح أحدكما، وتسالمكما كتسالم المتَّفق من طبائعكما. فإذا بان منك صديقك فقد بان منك شطرك وإذا اعتلّ خليلك فقد اعتلَّ نصفك بل النفوس المضمّنة كالمعاني المضمَّنة فذهاب بعضها هو ذهاب جميعها. فموتي هو موت صديقي وحياتي هي حياة صديقي"[40].

لا تتجزّأ الإرادة، فأجزاء الجسد جميعها تنتظم من خلاله في إرادة واحدة. ولا يصحّ أن نفصل شيئًا من الإنسان عن هذه الإرادة، أو أنْ نخصّ شيئًا منه بهذه الإرادة، كأنْ نجعل العقل هو وحده محلّ الإرادة؛ فالإنسان من غير إرادةٍ، تجمعُ أجزاءَه وتسوّيها؛ لا يكون نفسًا واحدة، وجسدًا واحدًا.

تنتظم الكلمة، والقول، والكلام، واللسان، واللفظ، والمعنى في خطاب، يكون بمثابة الجسد. الخطاب هو بمثابة الجامع لإرادة القول، والكلام، واللسان، واللفظ، والمعنى، ومتى انتظمت في إرادة واحدة، بأنْ يكون لها مرادٌ واحدٌ؛ صارت خطابًا واحدًا، كما تصير أعضاء الجسد جسدًا واحدًا. تُحيل معاني أجزاء الخطاب (الكلمة، والقول، والكلام، واللسان، واللفظ، والمعنى) إلى أعضاء الجسد، كما يُحيل الخطاب كذلك إلى الجسد. إنّها تنزع بإرادتها نحو التجسّد.

كما تتعرّف على غيرك من خلال جسده، كذلك تتعرّف على الخطاب من خلال تجسّده، أي من خلال مراده الجامع له في شأن واحد. وكان (الجاحظية)، وهم أصحاب عمرو بن الجاحظ، يقولون "والقرآن جسد ينقلب تارةً رجلاً وتارة امرأة"[41]، أي أنّ خطاب القرآن يتجسّد تارة مراد امرأة، وتارة مراد رجل.

يتفصّل جسد الخطاب، أو مراد الخطاب، وفق ما أسماه البلاغيّون بـ(فصل الخطاب)،

40) المصدر نفسه، ص 271..

41) الجرجاني، التعريفات، مادة ج س د.

ويشكّل هذا الفصل ماهيّة الخطاب، وذكورته، وأنوثته. والمؤشّر على أن ماهيّة الخطاب متّصلة بهذا المفهوم، هو أنّنا نعثر في المادّة المعجميّة، التي تشرح معنى الخطاب شرحًا لمعنى فصل الخطاب، وكأنّ الخطاب يتعرّف بفصل الخطاب"وفصل الخِطاب الفصاحة والحكم بالبيّنة أو اليمين والفقهُ في القضاء، وفصل الخطاب عبارةٌ عن الخطاب الذي ليس فيه اختصارٌ مخِلٌ ولا إسهابٌ مُمِلٌ. وفي سورة ص "وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ". قال البيضاويُّ أي فصل الخصام بتمييز الحق عن الباطل أو الكلام الملَّخص الذي ينبّه المخاطب على المقصود من غير التباس يُرعَى فيهِ مظانُّ الفصل عَّما سبق مقدَّمةً لهُ من الحمد والصلاة"[42].

الخطاب يُفصّل (بمعنى يجسّد) أمرًا، أو شأنًا، بأنْ يبيّن سبب الأمر، وما يطلبه الأمر؛ إذ الأمر لا يتّضح إلا بخطاب مُفصّل (مُجسّد). الخطاب هو مراد الأمر، وكي يكون للخطاب مراد واحد؛ لابُدّ له أنْ يتفصّل وفق مفاصل جسد واحد، له مراد واحد. ومتى اختلف المراد، وتباين؛ فقدت المفاصل، والأعضاء ائتلافها، ولم تعدْ جسدًا واحدًا.

كذلك الخطاب يتحدّد بقدرته على الفصل، والوصول. والبلاغة هي (الفصل والوصل). والنموذج المثاليّ للوصل، والفصل هو الجسد. فالبلاغة وهي تنظر للخطاب مثالها الجسد ذو المراد الواحد؛ إذ الجسد لا يسمّى جسدًا إلاّ حين يكون له مراد واحد (فصل الجسد). نتعرّف على الخطاب، ويكون قابلاً للإفهام، من خلال فصل الخطاب، وفق فصل الجسد.

(فصل الخطاب) هو معيار لقدرة الخطاب على التجسّد، بمعنى أن يبرز أجزاءه وفق مقاس الشأن الذي يريده. و(فصل الخطاب) يتحقّق في الخطاب الذي ليس فيه اختصارٌ مخِلٌ، ولا إسهابٌ مُمِلٌ. أي هو بمثابة الجسد النموذجيّ، كما يصفه الشاعر العربي:

هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة لا يشتكى قصر منها ولا طول

42) ابن منظور، لسان العرب، مادة خ ط ب.

غاية (فصل الخطاب) هو أن ينبّه المخاطب على المقصود، من غير التباس. المقصود هنا هو الجهة المُرادة. ولا يكون للخطاب مقصود من غير مراد، والمراد يتحدّد وفق مثال الجسد، أي إنّنا ننظر إلى فصل الخطاب من خلال الجسد، ونظام فصوله. الاختصار المُخلّ، والإسهاب المُملّ يضيّعان المعالم، كما أنَّ القصر، والطول يضيّعان معالم الجسد المثاليّ، فلا تُعْرف الجهة المُرادة، ولا الجهة المقصودة. من هنا، يكون فصل الخطاب هو فصل الجهة المرادة، أي إبرازها، لا جعلها منفصلة وحدها.

و(فصل الخطاب) هو معيار لقدرة الخطاب على أن يتجسّد، ويتجسد هنا بمعنى أن يتوافر على معنى التجسّد، وهي القوّة، والاشتداد، والجمع، والتلوّن. الفصل يمنح الخطاب تركيبًا، وقوّة، واشتدادًا؛ فيكون له لونه الذي يفصله.

الفصل، والوصل قوام البلاغة. وهما فعلان يُحيلان إلى (التجسّد) ومقتضياته؛ فالضمّ، والجمع، والتركيب، والشدّ، التي هي معاني التجسّد، يجمعها معنى الوصل، ولا تتحقّق بلاغة الخطاب في الوصل من غير أنْ يجمع ما حقّه الوصل، ويفصل ما حقه القطع. وكأنّ بلاغة الوصل والفصل يمكن أنْ نختصرها في بلاغة التجسّد. ومتى توافر الخطاب على هذه البلاغة؛ صار بعضه يشدّ بعضًا، كما تشدّ أعضاء الجسد بعضها بعضًا. كأنّنا نرى الخطاب النموذجيّ في بلاغته الواصلة والفاصلة، تتحقّق من خلال نموذج الجسد، الذي هو نهاية الفصل والوصل، كما خلقه الله، فنرى الخطاب على نموذجه، ونرى العالم في صورته المثاليّة على نموذجه (إنسان كبير)، حتى إنّ نموذج الإعجاز القرآني، في معنى من معانيه، يتحقّق في تركيب خطاب القرآن، على منوال تركيب الجسد.

"تُحيل مادة ج س د إلى الاستخدامات التالية: "جَسِدَ الدم بِهِ يجسَدُ جَسَدًا لَصْق بِهِ فَهُوَ جَاسِد. وَجَسِدٌ جَسَّدَهُ صَبَغَه بالجِسَادِ وَهُوَ الزعْفَرَانُ فَهُوَ مُجَسّدٌ وَذَاكَ مُجَسَّدٌ. وَتَجَسَّدَ صَارَ ذَا جَسَدٍ مُشْتَقّ مِنْ الْجَسَدِ كَمَا تَقُولُ تجسّمُ مِنْ اَلْجِسْمِ وَالْجَسَدُ مَصْدَر جَسَد وَجِسْم الإنسانِ. قِيلَ والجن والملائكَة وَغَيْر ذَلِكَ... وَفِي اَلْبَيْضَاوِيّ اَلْجَسَد جسْم ذُو لَوْنٍ ولذلك لا يُطْلَقُ عَلَى اَلْمَاءِ وَالْهَوَاءِ. وَمنهُ اَلْجِسَاد لِلزَّعْفَرَانِ. وَقيلَ هُوَ جِسْم ذُو تَرْكِيبٍ لأنَّ أَصْلَهُ جَمْع اَلشَّيْءِ وَاشْتِدَادهُ. وَالْمُجْسَد ما أُشبِع صبغهُ من الثياب كما مرّ وما صُبِغ بالزعفران. المِجسَد

ما يلي الجسد من الثياب. وقال الفرَّاء أصلهُ الضمُّ لأنه من أُجْسِد أي ألصِق بالجسد"[43].

تضمّ مادة ج س د في المعجم المعاني التالية: اللّصق، والتلوين، والاشتداد، والجمع، والضمّ، والتركيب. هذه المعاني تُحيل إلى ما يمكن أنْ نسميه بعمليات التجسيد، وهي العمليات التي يقتضيها تجسيد أمر ما. فالحقيقة التي نجسّدها، هي حقيقة ذات لون، وهي مركّبة بلصق شيء بشيء، أو ضمّ شيء إلى شيء، أو جمع شيء إلى شيء، وبهذا التركيب تشتدّ وتقوى.

الجسد المُجتاز يقوم بهذه العمليات حين يقوم بفعل الاجتياز، فهو يجتاز الأشياء من أجل أن يضمّها، أو يركّبها، أو يجمعها؛ ليشدّها إلى بعضها، ويُلوِّنها ببعضها، فتقوى الأشياء ببعضها، وتتلوّن ببعضها، وتبرز ببعضها، وتظهر.

التجسيد ليس عملية تبسيط إذًا، بل هو عملية تركيب، تتفاوت شدّتها، وقوتها بحسب قدرتنا على الجمع، والضمّ، واللصق، والتلوين. حين نجسّد العالم، فإنّنا في الحقيقة نركّبه ونلوّنه وفق قوّة ما. والعالم، من غير هذه العملية، لا وجود له في خطابنا. لذلك فالخطاب مبنيٌّ دومًا على مفهوم الجسد. والخطاب عبر عملية التجسيد، يمثّل أمره، وشأنه الذي يسعى إلى إظهاره.

تجربة التجسيد، هي تجربة الجسد المُجتاز. عملية التجسيد بما هي تركيب، وتلوين، وجمع، وضمّ، وشدّ، هي عملية اجتياز؛ فلا يمكنك أن تقوم بذلك من غير اجتياز عوالم الأشياء، وطرقها.

لا خطاب من غير تجسّد، أي لا خطاب من غير تلوين، ولصق، وجمع، وضمّ، وشدّ، وتركيب. (الجسد المُجتاز) خطاب له تجربة تجسّد بما هي عملية تلوين، ولصق، وجمع، وضمّ، وشدّ، وتركيب. وقد كان الجسد نموذج البلاغة العربية في معايير البيان، والجمال، ومفاهيمها البلاغيّة، ومقاييسها كلّها تُحيل إليه؛ فمعيار خطاب الشعر، هو معيار نسب

43) ابن منظور، لسان العرب، مادة ج س د.

الجسد، فمتى امتثل الشعر إلى نموذج مقاييس الجسد؛ بلغ الكمال، وهذا ما نبّه عليه ابن طباطبا في كتابه (عيار الشعر)، "فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثرًا، وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه... وإذ قد قالت الحكماء إن للكلام الواحد جسدًا وروحًا. فجسده النطق وروحه معناه، فواجب على صانع الشعر أن يصنعه صنعة متقنة، لطيفة مقبولة حسنة، مجتلبة لمحبة السامع له والناظر بعقله إليه، مستدعية لعشق المتأمل في محاسنه، والمتفرس في بدائعه، فيحسه جسماً ويحققه روحًا، أي يتقنه لفظًا، ويبدعه معنى، ويجتنب إخراجه على ضد هذه الصفة فيكسوه قبحًا ويبرزه مسخًا، بل يسوي أعضاءه وزنًا، ويعدل أجزاءه تأليفًا، ويحسن صورته إصابة، ويكثر رونقه اختصارًا، ويكرم عنصره صدقًا، ويفيده القبول رقة ويحصنه جزالة، ويدنيه سلاسة وينأى به إعجازًا، ويعلم أنه نتيجة عقله، وثمرة لبه وصورة علمه، والحاكم عليه أوله"[44].

الجسد في خطاب ابن طباطبا البلاغيّ، أداة يرى من خلالها لون الشعر الذي تستحسنه الذائقة العربيّة، هو استخدم الجسد أداة بصرية، لقد جعل منه مشكال رؤية[45]. يكون الجسد مشكال رؤية بالمجاز، ويكون كتلة مظلمة من غير مجاز. أي بقدر ما تعبر بالجسد، وتصله بغيره؛ يضيء، ويريك ألوانًا، وأشكالاً متعدّدة. والمجاز بهذ المعنى هو إضاءة الجسد، إضاءة الجسد لخطاب الشعر مثلاً.

بهذا المعنى، يمكننا أنْ نفسّر عنوان هذه الدراسة (مجازات الخطاب الصوفيّ والفلسفيّ) بمعنى إضاءات الخطاب الصوفيّ والفلسفيّ، فهذا الخطاب لا يمكنه الرؤية من غير إضاءة، والآلية التي يضيء بها هي آلية المجاز، وهي الآلية التي نحاول في هذه الدراسة أن نضيئها عبر مفهوم (الجسد المُجتاز).

---

44) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص 203.

45) المشكال Kaleidoscope أداة بصرية، تحتوي على قطع متحركة من الزجاج الملون، ما إن تتغير أوضاعها، حتى تعكس مجموعة لا نهاية لها من الأشكال الهندسية المتناسقة المختلفة الألوان.

الجسد ضيق بأبعاده، واسع بمجازاته التي هي اجتيازاته، أي ما يجتازه من مناطق مألوفة، وقريبة، وحسيّة، ومعلومة، إلى مناطق غريبة، وبعيدة، ومعنويّة، ومجهولة. بهذا الاتّساع يتجاوز ضيقه، وفي الاتّساع انتشار وإضاءة. حين نقول إنّ العالم، والمدينة، والنبات، والحيوان، والمعادن، والعود، وما فوق القمر، يشبه الجسد، فإنّنا نقول إنّ هذه الكائنات مُضاءة بالجسد، فيشبه هنا بمعنى يضيء ويُري. العالم يضيء بالجسد حين نشبّهه به، ويُرى بالجسد حين نشبّهه به.

تتفاوت درجات إضاءة الجسد، بتفاوت مقدار التجاوز؛ فالجسد يضيء (يكون مشكالاً) بقدر ما يتجاوز، أو بقدر ما يكون حمَّال أوجهٍ، أو بمقدار ما يتعدّد، أو يجمع فيه من عوالم مألوفة، وغير مألوفة، أو بمقدار ما يكون وسيطًا لمتضادات، أو بمقدار ما فيه من إمكان المعنى، أو بمقدار ما يبسّط من معنى، أو لنقل: تتفاوت درجات إضاءة الجسد بمقدار ما يُري. الخطاب يكون بالاجتياز، والجسد يحمل إمكان إضاءة، وإمكان خطاب، وبقدر ما يتمُّ تفعيل هذا الإمكان؛ تتحقّق درجة الاجتياز، وتختلف الخطابات، وتتفاوت في ذلك.

إنّ احتقار الجسد، ووصمه بالتناهي، والفناء، والفساد، لم يمنع من استخدامه جهاز رؤية، والجسد يكون جهاز رؤية بالاجتياز، والجسد المُجتاز يأخذ صياغة خطاب تنير حقيقة ما. لذلك، فكل خطاب يركّب العالم، ويرينا إياه، وفق رؤية ما، هي الرؤية التي يمنحها الجسد لهذا الخطاب. أي أنّ رؤية الخطاب مبلورة بالجسد، أو لنقل هي مُجسَّدة، وما دامت مُجسَّدة؛ فهي محدودة، ومنسوبة، وضيّقة؛ فالجسد بقدر ما يعطينا الاتّساع، يعطينا الضيق أيضًا. وفهم آلية عمل الجسد المُجتاز بهذه الطريقة، التي تجمع تضادّ الضيق الواسع، تتيح لنا أنْ نفهم الخطاب فهمًا نسبيًّا؛ فكل خطاب يشيّد حقيقة ما، ويتّسع في إضاءتها، لكنّه يفعل ذلك ضمن حدود ما.

لن نقف عند موضوع احتقار الجسد، فما أدرسه هنا ليس تاريخ الجسد، ولا الموقف الوجوديّ منه في الخطاب الفلسفيّ، والصوفيّ، وإنّما أدرس (الجسد المُجتاز)، أي الجسد بما هو مشكال رؤية، ومجاز خطاب، يمنحنا قدرة على أنْ نتصرّف، ونستبين، وهي القدرة

التي تميّز الإنسان عن الحيوان؛ فالحيوان لا يجتاز بجسده بأنْ يجعل منه جهاز رؤية، تريه العالم، وتمكّنه من التصرّف فيه.

لكنّ هذا لا يعني أن الموقف من الجسد، وقيمته التي يعطيها الخطاب الفلسفيّ، والصوفي له، لا صلة له بموضوعنا، لكنّها تبقى صلة فقط، وليست هي موضوع دراستنا. والصّلة تتعلّق بدلالة مجازات الجسد، المستخدمة في التعبير عن البنية الثقافيّة، التي شكلّت هذا الموقف من الجسد، فالمجاز بقدر ما هو آلية لبناء الخطاب، هو أيضًا دالٌّ ثقافيّ على رؤية هذا الخطاب للإنسان، والعالم. هكذا يكون لتغيّر المجازات دلالة على تغيّر الرؤى، "وكما أن النماذج بنية عقليّة سكونيّة تترجم نفسها عبر الزمان إلى متتالية، فإن الصور المجازيّة الأساسيّة يمكن أن تتطوّر هي الأخرى بتطوّر المجتمع والأفكار السائدة فيه. ولذا يمكن دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكيّة من خلال دراسة تتابع الصور المجازيّة وتتالياتها وتحولاتها"[46].

كما إنّ الاكتشافات العلميّة تغيّر فهمنا للأشياء؛ فتتغيّر رؤيتنا لها، ومعرفتنا بها، وموقفنا منها، وتتغير مجازاتنا في استخدامها، ومجازاتنا في التعبير عنها، ولعلّ هذا هو ما دفع محمود رجب في دراسته عن (المرآة والفلسفة) إلى التساؤل[47]: هل هناك حقًّا علاقة وثيقة بين المرآة من حيث هي أداة تقنيّة، وبين الوعي بالذات؟ فوجد أنه في القرنين السادس عشر، والسابع عشر، قد تطوّرت صناعة الزجاج بعد اكتشاف البلّور الزجاجي، وأمكن مع هذا التطوّر إنتاج مرآة ممتازة، وهي المرّة الأولى التي تمكّن فيها الإنسان من أن يرى صورة عن نفسه، مطابقة لما يراه الآخرون. ومع هذا الإنتاج التقنيّ؛ صار استخدام مجاز المرآة في التعبير عن وعي الإنسان بذاته، وبالآخرين، استخدامًا أكثر تركيبًا.

كذلك فعل علم التشريح، كما يخبرنا دافيد لو بروتون في كتابه (انتروبولوجيا الجسد والحداثة)، فبعد كتاب أندريه فيسال (1514-1564)، الذي كان عنوانه (بناء الجسد

46) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، ص37.
47) محمود رجب، المرآة والفلسفة، ص30.

البشري)؛ صار العلم أكثر معرفة بجسد الإنسان، ونظامه، واستطاع أن يجعل من الجسد موضوعًا منفصلاً عن الروح ، وعن الصورة الإلهيّة، وعن الأجناس الطبيعيّة الأخرى. وبهذا الفصل لم يعد الجسد مادّة عضويّة متّصلة بالكون، بل غدا هيكلاً ميكانيكيًا يمثّل نموذجًا للآلة المتقنة الصنعة، وليس نموذجًا للإله المتقن الصنعة.

صارت الاستعارة الميكانيكيّة المطبّقة على الجسد، ترنّ كما لو أنها تعويض من أجل إعطاء الجسد جدارة لم يكن ليمتلكها لو بقي مجرد جهاز عضويّ، كما هو الأمر عند مجتمعات الكاناك؛ حيث الجسد يستعير خصائصه من المملكة النباتيّة، فهو جزء صغير غير منفصل عن العالم الذي يغمره. إنّه يحبك وجوده من الأشجار، والثمار، والنباتات، ويخضع لنبض العالم النباتيّ، الممزوج مع الجماعة، التي تضمّ كلّ من يحيا.

وقد دشنّ ديكارت مجاز الجسد الآلة تدشينًا فلسفيًا، مبنيًّا على استثمار علميّ للجسد المشرّح، وبهذا المجاز الجديد أفقه، أعلن ديكارت الأنا الجديدة للإنسان الغربيّ، وكوجيتو ديكارت المشهور (أنا أفكر؛ إذًا أنا موجود)، لا يمكن أنْ نفهمه من غير أن نفهم عبارته، التي يقول فيها: "اعتبر نفسي أولاً أنّ لديّ وجهًا، ويدين، وذراعين، وكلّ هذه الآلة المؤلفة من عظم، ولحم، كما تبدو في جثة، أطلقت عليها اسم جسد". فمفهومه للأنا المفكّرة، يمثّل الوجه الآخر لمفهومه للجسد الآلة.

وهذا المفهوم الجديد للجسد، هو الجسد الفيساليّ، هو مجرد مثال جميل للآلة البشريّة. كان زِنون(zenon)، الطبيب القريب من (فيسال) قد قام، خلال تجولاته، بتشريحات سريّة، ولا سيما مع زميل مات ابنه منذ مدّة وجيزة. ويتذكّر زِنون: " في الغرفة المُشبعة بالخل التي كُنا نشرّح فيها ، لم يعُد هذا الميت يُمثل الإبن، أو الصديق، وإنما فقط المثال الجميل للآلة البشرية"[48]. إنّ هذا المفهوم الجديد للجسد، قد أحدث منعطفات حضاريّة، وفلسفيّة، واجتماعية، وقد ترك أثره في الدراسات الفلسفيّة، والعلوم الإنسانيّة، وبات يُنظر إليه بيقين أقلّ، وشكّ أكثر "لا شيء أكثر غموضاً بالنسبة إلى الإنسان من كثافة

48) انظر: دافيد لو بروتون، انتروبولوجيا الجسد والحداثة، ص58.

جسده نفسه. وكلّ مجتمع يحاول أنْ يعطي إجابته الخاصّة على هذا اللغز الأصليّ الذي يتجذّر فيه الكائن. يبدو الجسد بديهة خالصة، لكنّ اليقين يكون أحيانًا أقصر الطرق إلى الغموض"[49]. يلفتنا مرلوبونتي في كتابه (فينومينولوجيا الإدراك)[50] إلى ما يسميه بتأليف المكان للجسد، ويذهب إلى أن تحليل الحيز الجسدي (bodily space) يقودنا إلى إدراك أن الفضاء الذي فيه الشيء وإدراك الشيء نفسه، أي مكانية الشيء ووجوده نفسه، ليستا قضيتين منفصلتين.ويقول: أن تكون جسداً، فمعناه أن تكون مقيّداً بعالم معين. إن جسدنا في المقام الأول ليس في المكان بل هو من المكان (أو للمكان) (our body is not primarily in space: it is of it).

2- منعطف الجسد

شهدت فلسفة القرن العشرين توجّهًا لافتًا نحو اللغة، وقد اصطلح على تسمية هذا التوجّه (المنعطف اللغوي The linguistic trun). وتاريخيًّا بدأ هذا المنعطف مع نيتشه، وتدعّم بالنظريات المنطقيّة في الفلسفة التحليليّة، وتقوّى بالفلسفة الظواهريّة، والفلسفة التأويليّة، وتعمّق باللسانيات، ولاسيّما اللسانيات البنيويّة[51].

هناك ما يشبه المنعطف اللغويّ، الذي حوّل مسار الفلسفة، والعلوم الإنسانية نحو اللغة، وهو المنعطف الجسديّ، الذي وجّه خطاب العلوم نحو الجسد "كما يتجلّى ذلك الاستمرار في التشبيهات[تشبيهات جسد الإنسان وأعضائه] المتعلّقة بعلم التشريح، وبعلم وظائف الأعضاء، وبعلم المعلومات والذكاء الاصطناعي، وبعلم الدلالة الجسديّ، مما جعل هذا العصر عصر (المنعطف الجسديّ) بامتياز"[52].

لقد كان المنعطف اللغويّ طريقًا للمنعطف الجسديّ، والانعطاف نحو الجسد، هو في

---

49) منى فياض، فخّ الجسد، ص34.

50) Mearlu-Ponty (2007): Phenomenology of Perception,p. 171

51) انظر: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة.

52) محمد مفتاح، رؤيا التماثل، ص302.

جوهره انعطاف من العقل إلى الخيال، لكنْ ليس بمعنى إحلال الخيال مكان العقل، وإنّما بمعنى إعادة الاعتبار للخيال، ودوره في عملية الإدراك، والمعرفة.

a. منعطف الخيال

إنّ تغيّر مفهومنا للجسد، وموقفنا منه، يعبّر عن تغيّر مفهومنا للخيال، وموقفنا منه؛ فالفلاسفة الذين احتقروا الجسد، والحواس، وأعلوا من شأن العقل، كانوا يعتبرون الخيال تابعًا للحسّ، والجسد، ولا يمكن الثقة في الحسّ للوصول إلى حقائق الأشياء. تطليق الجسد، كما يخبرنا (دافيد لو بروتون) تطليق للخيال، الذي يعدّ قوّةَ وَهْمٍ، ومصدرًا للأخطاء، كما هو الأمر مع ديكارت، فالخيال في كوجيتو الأنا المفكّرة مصدر للتشويش، والظلال، وكان يقول في أحد تأمّلاته "سأغلق الآن عيوني، وأسدّ أذني، وأُحوّل كلّ حواسي، وسأمحو حتى من فكري كلّ صور الأشياء الجسديّة، أو على الأقل، لأَنّ هذا بالكاد يمكن أن يحصل، فإني سأعتبرها باطلة أو خاطئة"[53].

الأفكار لا تأتي من جهة الجسد، فالجسد لا يمكن تصوّر أنه قادر على أنْ يفكّر، لذلك ينسب ديكارت الأفكار إلى النفس "هكذا فإنّنا لمّا كنّا لا نستطيع أنْ نتصوّر على الإطلاق بأنّ الجسد يفكّر بأيّة طريقة من الطرق، كنّا محقّين بأنْ نعتقد بأنّ كلّ أنواع الأفكار التي فينا تنتمي إلى النفس"[54].

أمّا فلاسفة كوجيتو الجسد، فقد أعطوا للجسد قدرة على التفكير، وصار الجسد معهم ذهنًا كبيرًا، فأعطوا للخيال قدرة على التفكير، وقدرة على أنْ يرينا حقائق الأشياء بوجوه متعدّدة. بل ذهبوا إلى أنّه لا يمكن للإنسان أنْ ينشيء خطابًا من غير تجربة الجسد، فهو لا يمكنه أنْ يفكّر من غير جسد، ولا أنْ يتصوّر، أو يتخيّل، أو يتذكّر، أو يقرّر، أو يستنبط. عمليات التفكير جميعها تتمّ عبر الجسد، كما عبّرت عنها فلسفة (مرلوبونتي) في

53) انظر: دافيد لو بروتون، انتروبولوجيا الجسد والحداثة، ص71.

54) رينيه ديكارات، انفعالات النفس، ترجمة: جورج زيناتي، ص16.

فينومينولوجيا الإدراك "إنّ الوعي كائن يرتبط بالأشياء بواسطة الجسم"[55]. ويبلغ هذا الارتباط حدًّا تكون بنية الوعي فيه مماثلة لبنية الجسد "جسدنا ذاته له بالفعل شخصيّته، ووجوده الذي يتفاعل ويتداخل مع العالم، بحيث تصبح بنية العالم معتمدة على بنية الجسد"[56].

إنّ وجود الجسد يتّخذ شكل شخصيّة، لها سلطتها في بناء الوعي، بل الوعي لا يمكن أنْ نتصوّره إلا على هيئة كائن/جسد، له بنية تعتمد على بنية أخرى في النموّ.

وسنجد في اللغة، التي يتجسّد فيها هذا الوعي، وينمو، ويظهر بملامح يمكن الإحالة عليها، وتعيينها، سنجد معجمًا ثريًّا، يدلّ على أنّ الوعي بالفعل كائن يُدرك بالجسد، وهذا ما يسمح لنا بالقول إنّ الوعي جسد مُجتاز.

كان مورلوبونتي، من أكثر فلاسفة الظاهراتيّة الذين أعطوا للجسد أهمية في إدراك العالم، والأشياء، في كتابه (فينومينولوجيا الإدراك)؛ فالإنسان لا يدرك العالم صورة مجرّدة، "فالشيء المعطى في الإدراك ليس صورة أو شفرة، لأنّه قبل كلّ شيء حضور عينيّ مليء"[57]، من هنا يأتي الجسد بخبرته، وتجربته العينيّة، ليملأ الإدراك بالحضور العينيّ المليء. بهذا الحضور لم يعد الإدراك حقائق هندسيّة ذات مستوى واحد حقيقيّ، يحقّقه عقل مجرّد، من تجربته العينيّة الجسديّة، بل صار الإدراك مركّبًا عينيًّا.

"إن المدرك في الفينومينولوجيا على النقيض من المذاهب التي أخذت بفكرة المستوى الواحد، وذلك أنها استبدلت به قانونًا آخر، يتمثل في أن للمدرك آفاقًا، ومستويات من التجلّي للشعور...إنّه معطى بوصفه المحصلة اللامتناهية لسلسلة غير محدّدة من المناظير التي يعدّ الموضوع معطى في كلّ منها، ولا منظور منها يستنفده، والمركّب الإدراكيّ من إنجاز الذات بوصفها قادرة على أنْ تعيّن مناظير إدراكيّة في الموضوع وأنْ

55) مرلوبونتي،فينومينولوجيا الإدراك. نقلاًعن كتاب:عمر مهيبل وآخرون،كوجيتو الجسد، ص23.
56) المرجع نفسه.
57) عاطف جودة نصر، كتاب الخيال: مفهوماته ووظائفه، ص41.

تتجاوزها في الوقت ذاته"[58].

يستعيد سارتر في كتابه (الوجود والعدم) مقولة ديكارت"إنّ إدراك النفس أسهل من إدراك الجسم" ليبيّن كيف أن الكوجيتو الديكارتيّ، الذي لا يثق في إدراكات الجسم، قد طرد بهذه المقولة الجسم من الشعور طردًا، لا عودة فيه. سينتظر الجسم (كوجيتو الجسد) ليعيد له اعتباره في الفينومينولوجي. وإدراك الجسم على خلاف كوجيتو ديكارت، لا يتمّ من خلال الأنا، بل من خلال الغير، "الغير يعطى لي كجسم في موقف [...] إن موضع إدراك جسمي يأتي زمانيًا بعد إدراك جسم الغير[...] إن الجسم هو الأداة التي هي أنا. إنّه واقعيتي أن أكون في وسط العالم"[59].

هكذا أعطت الفينومينولوجيا للإدراك تركيبًا لا يستثني شيئًا من الإنسان، لا عقله، ولا خياله، ولا جسده، ولا شعوره، ولا حواسّه. ليس هناك شكل ومادّة، هناك مادّة تحمل في داخلها شكلها، ويأخذ هذا الشكل هيئته من أفق هذه المادة، وسياقها. نحن نشكّل العالم وفق أفق تجربتنا العينيّة فيه "المادة حبلى بشكلها، مما يعني في التحليل النهائيّ أنّ كلّ إدراك يأخذ موضعه داخل أفق، ويحتلّ موضعه في العالم على نحو نهائيّ"[60].

بهذا الفهم، أصبح الخيال فاعلية من فاعليات الإدراك، التي تتيح لنا إدارك العالم، وظواهره بدمجه، وتركيبه، وتشكيله، بطريقة غير أحاديّة "على هذا النحو، تبدي الظاهرة نفسها في نسق من العلاقات الجدلية بين الواقع واللاواقع، بين الحضور والوجود، بين الغياب والعدم، بين ما هو شخصيّ وما هو كليّ. وفي هذا السياق نفسه تتكشّف الصورة الخياليّة، إنّها ليست أحاديّة التكوين، صحيح أن الصورة في نهاية الأمر بنية تعبّر عن علاقة الآنيّة بالعالم، ولكن هذه البنية تنطوي على علاقاتها، إنّها مركّب نفسيّ يختلف تمامًا عن التصوّر، وعن الموضوع المعطى للإدراك، إنّها تعبّر بحق عن منطق الخيال الذي يدمج،

58) عاطف جودة نصر، الخيال: مفهوماته ووظائفه، ص42.

59) جان بول سارتر، الوجود والعدم، ص503،560،582.

60) عاطف جودة نصر، الخيال: مفهوماته ووظائفه، ص39.

ويولج أكثر مما يصنّف ويجاور"[61]. بهذا الأفق، الذي يعطي للخيال فاعلية في تشييد الحقيقة، من مستويات متراكبة، ومنظورات متعدّدة، يمكننا أنْ نذهب إلى المعجم، لنستقريء معاني مادّة الخيال، وأفق تشكيلها.

تُحيل مادة (خ ي ل) في المعجم إلى الأفراس، والاختيال، والمُباراة، والاشتباه، والتشبّه "والخَيْل: الفُرْسان، وفي المحكم: جماعة الأفراس لا واحد له من لفظه؛ قال أبو عبيدة: واحدها خائل لأنه يَخْتال في مِشْيَتِهِ. والمُخايَلة: المُباراة. يقال: خايَلْت فلانًا بارَيْته وفعلت فعلَه. تَخَيَّلَت أي اشْتَبَهَت.. وقولهم افْعَلْ ذلك على ما خَيَّلْت أي على ما شَبَّهت"[62].

ويستدعي معنى التشبّه معنى التصوّر، وما تراه من صورة في اليقظة، والحلم، والمرآة، والقلب، والنفس، يُحضر لك شخص الإنسان وطلعته. والخيال بما يقوم به من فعل تصوّر، وتخيّل، وتشبّه، وتمثّل، ورؤية، هو قوّة مجرّدة تخزّن الصور الحسيّة " وتَخيَّلَ الشيء له: إذا تَشَبَّه. والتَّخَيُّلُ: تَصوُّرُ خَيالِ الشيء في النَّفْس. والخَيالُ والخَيالَةُ: ما تَشَبَّه لكَ في اليَقَظة والحُلْمِ مِن صُورَةٍ. وفي التهذيب: الخَيالُ: كلُّ شيءٍ تَراه كالظِّلِّ، وكذا خَيالُ الإنسانِ في المِرآة. وخَيالُه في النَّومِ: صُورةُ تِمْثالِه، وربَّما مَرَّ بك الشيء يُشبِهُ الظِّلَّ فهو خَيالٌ، يقال: تَخَيَّلَ لي خَيالُه. وقال الراغِبُ: أصلُ الخَيالِ: القُوَّةُ المُجَرَّدةُ كالصّورة المُتَصوَّرة في المَنامِ وفي المِرآةِ وفي القَلب، ثم استُعمِل في صُورةِ كلِّ أمرٍ مُتَصَوَّرٍ، وفي كلِّ دَقِيقٍ يَجري مَجْرَى الخيال. قال: والخَيالُ: قُوَّةٌ تَحفَظُ ما يُدْرِكُه الحِسّ المُشتَرَكُ مِن صُوَرِ المَحْسُوسات بعدَ غَيبُوبةِ المادَّةِ، بحيثُ يُشاهِدُها الحِسُّ المُشْتَرك، كلَّما التفتَ إليه، فهو خِزانَةٌ للحِسّ المُشترك، ومَحَلُّه البَطْنُ الأوّلُ مِن الدّماغ. ج: أَخْيِلَةٌ. أيضًا: شَخْصُ الرَّجُلِ وطَلْعَتُه يقال: رأيت خَيالَه وخَيالَتَه"[63].

61) المرجع نفسه، ص95.

62) ابن منظور، لسان العرب، مادة خ ي ل.

63) الزبيدي، تاج العروس، مادة خ ي ل.

استنادًا إلى هذا المعنى "كلّ دَقِيقٍ يَجرِي مَجْرَى الخيال"؛ يمكننا أن نقول إنّ الخيال هو كلّ دقيق ترى فيه صورة شيء، وهذا الدقيق قد يكون حلمًا، أو منامًا، أو مرآة، أو نفسًا، أو قلبًا، وقد يكون كتابة، ولِدقّة الكتابة، ورقّتها؛ صارت تجمع صور كلّ دقيق يجري مجرى الخيال؛ لذلك يجري تشبيهها بالحلم، والمرآة، والقلب، ومحلّ صور الأشياء. في هذا الدقيق تجري أفعال التشبيه، والتصوير، والتمثيل، والرؤية، وفيه تحضر الأشياء ظلاً لأشياء أخرى. من هنا يمكننا أنْ نُعرّف الخيال بأنّه قوّة جريان هذه الأفعال. وفي الكتابة يتجسّد هذا الجريان تجسّدًا مبدعًا.

حضور الأشياء ظلاً؛ جعل من فعل التشبيه الذي تقوم به قوّة الخيال، فعل تفطّن وتفرّس، وفي الوقت نفسه، فعل اشتباه، ووهم، وعدم يقين، وقد يصل هذا الوهم بالإنسان إلى درجة الكِبر حين تتشبّه له فضيلة في نفسه، تميّزه على الآخرين "الخال: الرجلُ الحَسَنُ المَخِيلَةِ بما يُتَخَيَّلُ فيه أي يُتَفرَّس ويُتَفَطَّن. والخَيْلُ والخَيلَةُ والخالُ والمَخِيلَة بفتح المِيم، كُلّه: الكِبْرُ عن تَخَيُّلِ فَضيلةٍ تَتَراءَى للإنسان مِن نَفْسِه. وفي التَّنزيل: "إنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ" وقد تَخَيَّلَ وتَخايَلَ: إذا تَكبَّر. وتَخيَّلَ الشيء له: إذا تَشَبَّه. وأخال الشيء: اشْتَبَه، يقال: هذا أَمْرٌ لا يُخِيلُ. وفُلانٌ يَمضِي على المُخَيَّل، كمُعَظمٍ: أي على ما خَيَّلَتْ: أي شَبَّهَتْ، يعني علَى غَرَرٍ مِن غير يَقِين، ومنه قولُهم: وَقَع في مُخَيَّلِي كذا، وفي مُخَيَّلاتي. وخُيِّلَ إليه أنه كذا، على ما لم يُسَمَّ فاعِلُه، مِن التَّخْيِيل والوَهْم"[64].

ولقدرة قوة الخيال على أن يُجري الأشياء على صورة أشياء أخرى، عبر التصوير؛ صار الازديان ضمن الحقل الدلاليّ لمعاني الخيال، التي تحصيها بعض المعاجم في اثنين وثلاثين معنى؛ فالأشياء حين تجري على صورة أشياء جميلة؛ تزدان. ولقوّة هذا الجريان القائم على الظن؛ صار الخيال مُشْكِلاً؛ فهو قادر على أن يوهمك بالأشياء، وقادر على أن يخطف صورها، ويشكّلها وفق قوّة جريانه. والمُشكِل يأتي من إدخال شكل في شكل آخر، وليس مثل قوّة الخيال قادرة على هذا الإدخال المُشكِل "والتَّخْيِيلُ: تَصوِيرُ خَيالِ

64) الزبيدي، تاج العروس، مادة خ ي ل.

الشيء في النَّفْس. ووجَدْنا أرضاً مُتَخَيِّلَةً ومُتَخايِلَة: إذا بَلَغَ نَبتُها المَدَى، وخَرج زَهْرُها. واسْتَخالَ السَّحابَةَ: إذا نَظَر إليها فخالَها ماطِرَةً، ومنه الحديث: "نَسْتَحِيلُ الجَهام، ونَستَخِيلُ الرهام. واخْتالَت الأرضُ بالنَّبات: ازْدانَتْ. ويقال: ظَهَرتْ فيه مَخايِلُ النَّجابَة، جَمْعُ مَخِيلَةٍ: أي المَظِنَّة، وأصلُه في السَّحابة التي يُخالُ فيها المَطَرُ. وما أحسَنَ مَخِيلَها وخالَها: أي خَلاقَتَها للمَطَر. وافْعَل كذا إمَّا هَلَكَتْ هُلُكُ، أي: علَى ما خَيَّلَتْ، أي على كُلِّ حالٍ. والخَيالُ: خيالُ الطائِر يَرتَفِعُ في السَّماء، فيَنظرُ إلى ظِلِّ نَفْسِه فيَرى أنه صَيدٌ فيَنْقَضُّ عليه، ولا يَجِدُ شيئًا، وهو خاطِفُ ظِلِّه. وشيء مُخَيِّلٌ: مُشْكِلٌ"[65].

الخيال قوّة لها فعل يتيح لك أنْ تشبّه، وتظنّ، وتتصوّر، وتتفرّس، وتتراءى، وتشتبه، وتتوهّم، وتجرّد، وتتقوّى، وترى نفسك، وتشاهد، وتشكّل، وتحتفظ بصور المحسوسات، وصور تجربتك الجسديّة.

ربما يُشكّل معنى المشابهة النواةَ الدلاليّة لمعنى الخيال، ومن مقتضياته تأتي بقية المعاني، والمشابهة تقتضي المشاجرة؛ فالمشابهة تقتضي المقاربة، والمقارنة، والمفاضلة، وإيجاد الفروق، والمشتركات، ونسبة حضور كلّ منها في المشبّهين، وهذا يقتضي التخايل، والتفاخر، ومن ثُمَّ التشجّر الذي هو أصل الإنسان، كما يقول ابن عربي "واعلم أن الإنسان شجرة من الشجرات أنبتها الله شجرة لا نجمًا لأنه قائم على ساق، وجعله شجرة من التشاجر الذي فيه، لكونه مخلوقًا من الأضداد، والأضداد تطلب التخاصم والتشاجر والمنازعة"[66].

يحيا الإنسان بالتشاجر فيه، بل إنّنا يمكن أنْ نُعرّف النطق، الذي يميّز الإنسان عن الحيوان، بأنّه تشاجر من الأضداد، وليس أكثر تضادًّا من المعرفة؛ فالمعرفة هي حصيلة جمع معلوم ومجهول، والجمع بين هذين الضدّين، يقتضي مقاربة، ومشابهة، ومقارنة؛ كي تجري المعرفة المجهولة على دقيق مجرى المعرفة المعلومة، وهذه تستدعي قوّة الخيال؛

---

65) المرجع نفسه، مادة خ ي ل.

66) الفتوحات، باب336، ج3، ص136.

فالخيال إذًا هو وسيلة العقل للمعرفة."من غير الخيال لا يمكن أنْ يصبح لأيّ شيء في العالم معنى، من غير الخيال لا يمكن أنْ نفهم تجاربنا، من غير الخيال لا يمكننا أنْ نتعقّل طريقنا إلى الواقع"(67).

وقد تصوّر القدماء أنّ الخيال يقع ضمن الدماغ، الذي هو جهاز العقل "ومَحَلُّه [الخيال] البَطْنُ الأوّلُ مِن الدّماغ"(68).

وما يعزز معجميًّا حضور الخيال قوة لإدراك الواقع، هو اشتقاق الخيل من مادة (خ ي ل)، فربما يكون اشتقاق اسم الخيل في المعجم العربيّ من مادة الخيال، يعود إلى سبب انثروبولوجي؛ فقد وجد الإنسان العربيّ نفسه في علاقة مضاهاة مع الخيل، وهذا ما يؤكّده إخوان الصفاء، في فصل تفضيل الخيل "خير حيوان سخّرته الإنس... لها خصال محمودة، وأخلاق مرضيّة، وسيرة عجيبة، من ذلك حسن صورتها، وتناسب أعضاء بدنها، وبنية هيكلها، وصفاء لونها، وحسن شعرها، وذكاء نفسها، وجودة حواسها، وحسن آدابها... وله أيضا إقدام في الهيجاء، وصبر على الطعن والجراح، كما يكون للرجال الشجعان"(69). وهم يضعون الخيل في المرتبة الأعلى من الحيوانات، التي يليها الإنسان في الوجود. وبهذا فهو أقرب كائن إلى الإنسان من الحيوانات، من حيث هذه الصفات.

واختيال الإنسان، يأتي من جهة مضاهاته بالخيل؛ فهو يختال بأنْ يشبّه نفسه بالخيل، في قوامها، وجمالها، ومشيتها، وحركتها، فيأخذ في محاكاة سمت مشيها، وعلوّها.

الإنسان بالخيال، قادر على أنْ يجعل العالم إنسانًا كبيرًا، وأنْ يجعل نفسه عالمًا صغيرًا. هكذا يشجّر العالم على مجرى تشجّره، ليس فقط بأنْ يجعل تشجّره يشبه تشجّر الشجرة، بل بأنْ يجعل العالم شجرة، لما فيه من تشجّرات نفسه، هكذا يراه شجرة كبيرة "رأيت

---

67) Johnson, M. (1987): The Body in the Mind,p. ix

68) الزبيدي، تاج العروس، مادة خ ي ل.

69) إخوان الصفاء، رسائل أخوان الصفاء، رسالة الحيوان.

الكون شجرة كبيرة"[70]. يبدو الخيال بما هو قوّة تجري الأشياء على صورة أشياء أخرى، مجازًا يرينا الأشياء من خلال أشياء أخرى، فهل الخيال هو المجاز؟

المجاز ليس هو الخيال، ولا يمكن حصر الخيال في آلية المجاز[71]، فالخيال أفق المجاز، هو مجال حركته، واجتيازه، وعبوره. في هذا الأفق يمكن للمجاز أنْ يجسّد الأشياء، بما تمنحه له قوّة الخيال من قدرة على التشبيه، والتصوير، والتمثيل، والرؤية.

b. منعطف النقد

قد شغلت مقولات المجاز، والاستعارة خاصة اهتمام العلوم الإنسانيّة، وهذا ما دفع (محمد مفتاح) لتقرير هذا الاهتمام في صيغة لافتة يقول فيها: "قد لا يبالغ المرء إذا قال : إنّ أهمّ ما يشغل الدارسين للغات الإنسانية حاليًّا هو الاستعارة، فهي موضع اهتمام من قبل اللسانيين، وفلاسفة اللغة، والمناطقة، وعلماء النفس، والانثروبولوجيين... "[72] وعلى مستوى النقد الأدبيّ، أدى المجاز دورًا في تفسير أدبيّة النصّ الأدبيّ. وعلى المستوى الفلسفيّ أخذت الفلسفة، وهي تُعيد اعتبارها إلى أهمية اللغة في تشكيل الفكر(المنعطف اللغوي)، تولي مقولة المجاز أهمية كبيرة، وقدّمت إسهاماتها الحديثة في تفسير كيفية إدراك الإنسان للعالم، من خلال مجازات اللغة، والذهن.

لقد وجد النقد، منذ تحوّل نحو الأدبيّة في دراسة العمل الأدبيّ، في المجاز بؤرةً جماليّة خالصة من أي منفعة؛ لذا راح يُعمل أدواته التحليليّة في اكتشافها ، تحت مسميات الانزياح، والأدبيّة، والجمالية، ومسافة التوتّر، والشعريّة. اجتهد كلّ مفهوم من هذه

70) ابن عربي، شجرة الكون، ص 41-42.

71) يلفت محمد مفتاح إلى الاختزال الذي مارسه البلاغيون للخيال في المجاز بقوله "كان لا مفر للبلاغيين وخاصة المتفلسفين منهم أن يعترفوا بالمحاكاة وما تقتضيه من حديث عن الخيال والتخييل والتخيل إلا أنهم غالبا ما اختزلوها إلى أنواع المجاز والتغيير والمماثلة والاستعارة والتشبيه" محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص 21.

72) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص 81.

المفاهيم في اكتشاف أسرار اللغة الأدبيّة، وطريقة توليدها للمجازات، أو ما أصبح يُعرف بالصّور الفنيّة.

وأخذت الدراسات الأدبيّة، تحت تأثيرات ما يسميه (جادمير) بالتمايز الجمالي [73]، تنأى باللغة الأدبيّة، المصوغة صياغة مجازيّة، عن الواقع الخارجيّ، وما يتّصل به من سياق دنيويّ، معتبرةً اللغة الأدبيّة (دالاً) لا يُحيل على الخارج؛ فهو لا يُحيل إلاّ على نفسه؛ وبذا تحولّت المجازات إلى دوال جماليّة، غير متورّطة بأيّة قيم مضمونيّة، أو انحيازات دنيويّة، ولا تخفي وراءها غير أسرار جماليّة، تدهش الناقد، وتدفعه لمحاولة اكتشاف أسرارها المفارقة للخارج. وقد استثمر النقد الأدبيّ، في بحثه عن الأدبيّة، الدراساتِ الحديثة للمجاز، التي أنجزها اللسانيون، وكان في مقدّمة هذه الدراسات ، البحوث المتعلّقة بالاستعارة. وتكمن أهمية هذه البحوث في أنّها أحدثت قطيعة مع التعريف الأرسطيّ، الذي يرى أنّ الاستعارةَ استعمالُ اللفظِ في غير ما وُضِع له؛ لعلاقة المشابهة. وعلى إثر هذه القطيعة؛ انبثقت نظريات جديدة، وسّعت من هذا المفهوم، كالنظريّة التفاعليّة، والسياقيّة، والحدسيّة؛ لمواجهة النظريّة الاستبداليّة، التي سادت عصورًا طويلة[74].

وباستثمار النقد الأدبيّ لهذه الدراسات الاستعاريّة، والمجازية؛ انفتح أفق الناقد على مزيد من المساحات الجماليّة في النصّ الأدبيّ.

---

73) لقد حرصت هرمنيوطيقا جادمر على محاربة كل ما يحول بيننا و بين الاقتراب من الظواهر أي ما يشعرنا بالغربة تجاه الظواهر، وقد شن هجوماً على فكرة الوعي الجمالي المجرد (التي أسسها كانط فلسفياً) من الواقع والطبيعة والحقيقة الإنسانية وسماها الوعي الجمالي المغترب. وما يحدث في حالة هذا الوعي هو أن الخبرة تتجاهل عناصر العمل فوق- جمالية مثل: غرضه ووظيفته ومعنى مضمونه. وتجرده من كل عناصر المضمون التي يمكن أن تجعلنا نتخذ اتجاهاً أخلاقيا أو دينياً، وتنظر إلى العمل من حيث وجوده الجمالي فحسب. وقد أطلق جادامر على عملية التجريد هذه التي يتم فيها تمييز البعد الجمالي عن كل العناصر الأخرى للعمل اسم مبدأ التاميز الجمالي.(هانز جيورج جادمر، تجلي الجميل، ص50).

74) انظر: - يوسف مسلم أبو العدوس: النظرية الاستبدالية للاستعارة.

- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري.

فالنقد الأدبيّ معنيٌّ باللغة في استخدامها الإبداعيّ، الذي يحقّق للأدب أدبيّته، وهذا ما يجعل من نظرته للمجاز نظرةً تقوم على محاولة اكتشاف الأسرار الجماليّة الناتجة عن استخدام اللغة بشكل غير مألوف؛ لذلك فهذا النقد غير معنيّ بالمجازات الميتة، والاستخدام المكرور للتراكيب اللغويّة في النصوص الأدبيّة، كما إنّه غير معنيّ باللغة غير الإبداعيّة، أي بالنصوص التي لا تنطبق عليها المعايير الأدبيّة، كالنصوص الصحفيّة، والخطابات الاجتماعية، واللغة اليوميّة.

لقد هيمن على أبحاث النقد الأدبيّ بمختلف مدارسه "التصوّر الجماليّ الذي ساد منذ تصنيفات البلاغيّين الأولين غربيين وعربًا. وإنّ إيمان هؤلاء بجماليّة الاستعارة والتشبيه جعلهم يقفزون على المشابهة في اللغة العادية الخالية من القصد البلاغي. وكان من نتائج هذا التصوّر عدم النظر إلى المشابهة باعتبارها أساسًا من أسس تنظيم العالم واحتوائه"[75].

في مقابل ذلك نجد العلوم الإنسانية، والفلسفة، تُعيد اعتبارها للغة، ولكنْ ليس للغة الإبداعيّة فقط، كما هو الأمر في النقد الأدبيّ، بل تعيد اعتبارها للغة بوصفها فاعلية من فاعليات الإنسان المعبّرة عنه، أيًّا كانت هذه اللغة، وفي أي مستوى تعبير تجلّت. والأمر لا يقف عند إعادة النظر، والاعتبار للغة في تجلّياتها المختلفة؛ فمقاربات العلوم الإنسانيّة، والفلسفة، للمجاز، تقوم أساسًا على إعادة النظر في مفهوم العقل، والعقلانيّة، والذّات، والثقافة، والخيال، وأخيرًا اللغة، بوصفها جسد هذه المفاهيم. إنّ كلّ قراءة جديدة لهذه المفاهيم، تنتج مقاربة جديدة للمجاز، وتكشف سرًّا من أسراره ومعنى من معانيه . فكيف قرأت الفلسفة، والعلوم الإنسانيّة هذه المفاهيم؟ وما الذي أحدثته من مقاربات جديدة للمجاز، ومكتشفات حديثة؟ لقد وجدت العلوم الإنسانيّة أنّ قيم الإنسان، ونظرته إلى العالم، وعلاقاته، وثقافته، تتجسّد في لغته، وخطاباته، وطرق قوله، ومجازاته. ووجدت الفلسفة أنّ الفكر، والحقيقة، لا يمكن تجريدهما من الصيغة اللفظيّة؛ فالفلسفة بيان بالكلمات، كما الأدب بيان بالكلمات "ليست [الفلسفة] هي اللامرئي المطلق: إنها تُبين

75) عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص49.

بالكلمات. شأنها شان الأدب"[76]. من هنا أخذت الفلسفة تولي اهتمامًا للظواهر الخطابيّة، وتأتي في مقدّمة هذه الظواهر قضيّة المجاز، وعلاقته بالمعنى، والحقيقة.

والانفتاح الذي شهدته الفلسفة على العلوم الإنسانيّة، المعنيّة بدراسة الإنسان في خصوصيّته الثقافيّة، دفعها إلى أن تتخلّى عن تجريداتها الكونيّة العامة، التي تخاطب من خلالها إنسانًا كونيًّا، لا خصوصيّة له، على مستوى اللغة، أو الثقافة. وبهذا الانفتاح تخلّت الفلسفة عن عمومياتها، وتجريداتها، وكلّياتها؛ لتشيَّد خطابها انطلاقًا من لغتها الخاصّة، وثقافتها الخاصّة. وبذا أدركت أنّ الإنسان لا يرى العالم من منظور فلسفيّ واحد، ولا يرى العلاقات من منظور منطقيّ صارم موحّد؛ ففي المنطق الحديث لم تعد العلاقات حقائق خارجيّة، موجودة في الأشياء، بل غدت تصورات مفهوميّة، تشيّدها الذّات، أي أنّ الذّات تسمّي العلاقة بين الأشياء، بناءً على خلفيّتها المعرفيّة، وتصوّراتها المفهوميّة، ومعاييرها القيميّة، أو لنقل وفق أنساقها الرمزيّة. ومعنى هذا، أنّ الذّات ترتّب علاقات بالعالم وفق رؤيتها، لا وفق وجود العالم؛ إذ العالم صامت، وأقرب إلى الحياد، تمامًا كالنصّ، أو الأثر، كما يسميه (بارت)، ولا ينطق، أو ينحاز، إلا حين نشرع في قراءته، أي نشرع في تخيّله، أو نَثقُفه، فنحيله إلى ثقافة خاصّة. هكذا تُشيّد كل ثقافة عالمها الخاصّ الذي يمثّل رؤيتها، وتشيّد كلّ ذات رؤيتها الخاصّة التي تمثّلها داخل هذه الثقافة، بشكل متجانس، أو غير متجانس معها؛ إذ الثقافة ليست بالضرورة مركّبًا متجانسًا، كما تشيّد كلّ جماعة، داخل هذه الثقافة، ما يجسّد تصوّراتها، ورؤيتها، على نحو غير متطابق مع الثقافة، التي تندرج ضمنها. وبهذا التصوّر أصبحت الذات هي التي تبدع الأشياء، حين تتخيّلها، أو تتصوّرها، أو تتمثّلها عبر مجازاتها، ومن هنا، لم تعد الأشياء تعني شيئًا قبل أنْ تدخل منطقة إبداع الذّات، وهذا يعني أنّ المعنى الذي نراهن عليه، ونحترب على امتلاكه، سواء أكان معنى للكون، أم للوجود، أم للنصوص، أم للكائن، أم للإله، هو من صنع هذه الذّات، التي من أهمِّ خصائصها التحوّل، والتغيّر، والتقلّب، والقصور "فالذات ليست كائنًا وإنّما عمل أو

76) موريس مرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ص394.

جهد. إنّها الحركة التي يقوم بها الفاعل على ذاته والتي يحاول بواسطتها أن يشكّل تجربته ويخلع عليها معنى ما "[77]. ومن ثُمَّ، فإنّ المعنى المرهون بمركزيّته معنى ناقص، ومتغيّر، ومتحوّل، وغير مستقرّ، والعلاقات أيضًا التي تُحدّد معانيها، في فضاء هذه المركزيّة، علاقات متغيّرة، ومتحوّلة، وغير مستقرّة؛ وذلك لتحوّل معناها؛ فما كان بالأمس متضادًّا؛ يغدو اليوم متشابهًا، وما هو اليوم متشابه؛ ربما يغدو غدًا متضادًّا، بل إنّ ما يبدو الآن متشابهًا في مقام ما؛ يغدو متناقضًا في مقام آخر. وهكذا يبقى الإنسان سيرورةً لا تعرف السكون.

وإقرار المنطق والفلسفة اليوم، بنسبيّة معنى التضادّ، والتشابه، دليل يؤكّد صحة هذا المنحى، في النظر إلى المعنى. يقول طه عبدالرحمن في صدد هذه العلاقة، بعد أن استعرض آراء كبار علماء المنطق الحديث في المانيا، الذاهبة نحو هذا المنحى. " إنّ الأصل في هذه (المقابلة) وتلك (المماثلة) إنّما هو أصل واحد ألا وهو اتفاق شيئين في أوصاف واختلافهما في أوصاف، فمن همّه جانب الاتفاق ظفر بحاجته في اسم المماثلة، ومن همّه جانب الاختلاف ظفر بها في اسم المقابلة "[78].

على هذا النحو تبدو معاني الأشياء، ومعاني علاقاتها في مرايا الإنسان ذات الوجوه المتعدّدة. وتُعدُّ العلاقة بين المجاز والحقيقة، في قراءتها للإنسان، مثالاً لهذا التحوّل، والتغيّر في المعنى. لقد ظلّت العلاقة بين المجاز والحقيقة علاقة ضديّة في التفكير البلاغيّ القديم، على رغم علاقات المشابهة، التي توجبها البلاغة بين طرفيّ المجاز والحقيقة، ولكنْ لارتباط المجاز بالخيال؛ أصبح التصوّر العامّ له أنّه مضاد للحقيقة، وقد تسرّب معنى هذه العلاقة إلى التفكير الفلسفيّ، الذي راح يضجُّ من التعبيرات المجازيّة، التي يعدّها تشويشًا للفكر، ونقائه، حتى ذهب في أقصى حالاته المتطرّفة إلى محاولة خلق لغة رمزيّة مجرّدة، تعبّر عن التفكير المجرّد.

---

77) عبارة (ف. دوبيه) في كتاب التفكر في الذات، نقلا عن: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص80.

78) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص155.

c. منعطف الذهن الكبير

وفي نقد هذا المعنى، راح الفكر الحديث يعيد النظر في هذه العلاقة، وفي تفسيرها، ابتداءً من نيتشه، وليس انتهاءً بدريدا، وتحوّلت هذه العلاقة إلى تساوي تعبيرات الحقيقة، مع تعبيرات المجاز، في كون كلّ منهما تعبيرًا عن أوجه الشيء المتعدّدة، بمعنى أنّ كلّ تعبير تضعه اللغة، هو تعبير عن وجه من الوجوه، وكشف لجانب من الجوانب، وإماطة للثام من لُثُم الحقيقة، كما أنّ لكلّ تعبير حجباً، وستراً، وتضليلاً .

وكم كان (نيتشه) حاذقًا حين عرّف الحقيقة بأنها "حشد مضطرب من الاستعارات والمجازات المرسلة، والتشبيهات بالإنسان". وفق (نيتشه)، تغدو كلّ مدركاتنا، التي نعدّها حقائق، حشدًا من الاستعارات. وإذا شئنا أنّ نستثمر مقولة (نيتشه)، في سياقنا الإعلاميّ الذي لم يكتب لـ(نيتشه) أن يدركه؛ فسنقول: إنّ حقائق مدركاتنا سيل مضطرب من الاستعارات، والمجازات المرئيّة، المرسلة من قبل مختلف الأجهزة الإعلامية الحديثة.

وبذا يغدو القول الفلسفيّ قولاً ليس عباريًّا خالصًا، ولا قولاً إشاريًّا خالصًا، وإنّما هو قول يجمع بين العبارة (القول ذو المعنى الحقيقيّ، والمُحكم والمُصرّح به) والإشارة (القول ذو المعنى المجازيّ، أو المشتبه، أو المُضمر) على وجوه مختلفة "[79].

وبلغ الأمر بنيتشه أن جعل من الاستعارة أصلا للمفهوم، بدلاً من الحقيقة اللغوّية، كما هو الأمر عند أرسطو؛ وذلك لأنّ الإنسان لا يدرك الأشياء على ما هي عليه في ذاتها، وإنّما يدركها عبر صلتها بأحواله الخاصّة، وذلك بإضفاء صفاته عليها، حتى تشبهه على الوجه الأتمّ؛ فتكون كلّ مدركاته عبارة عن استعارات[80]. لقد أصبح الإدراك يتعلّق بلحم الإنسان أكثر مما يتعلق بعقله، وصارت الفلسفة بانعطافتها نحو الجسد، تعتبر أنّ اللحم[81]

79) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص68.

80) المرجع نفسه، ص78.

81) معنى اللحم هنا مستخدم بالمعنى الأقرب لاستخدام الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط للعناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار، فهذه العناصر كانت بمثابة المبادئ العامة لتفسير أصل العالم"إن

هو موضوعها بعد أنْ كان العقل، وعالمه الميتافيزيقي هو موضوعها "المفهوم الأساسيّ لمثل هذه الفلسفة هو مفهوم اللحم الذي ليس هو الجسد الموضوعي، ولا هو كذلك الجسد الذي تفكّر فيه النفس(ديكارت) بوصفه جسدها، إنّه المحسوس بالمعنى المضاعف لما نحسّه ولما يُحِسّ.[...] ليس بوسعي أن أضع محسوسًا واحدًا دون أنْ أضعه على أنّه مقتلع من لحمي ومنتزع منه، ولحمي ذاته هو أحد المحسوسات التي فيها يتمّ تدوين المحسوسات كلّها، إنّه محسوس محوريّ تشارك فيه المحسوسات الأخرى جميعها، إنّه محسوس ـ مفتاح، محسوس ذو أبعاد، فجسدي هو إلى أقصى حد ما يكونه كلّ شيء"[82].

إنّ هذه الانعطافة، التي أحدثها نيتشه، يمكن اعتبارها من نتائج اعتبار الجسد (الذهن الكبير)، وستترك هذه الانعطافة آثارها الكبيرة في تصوّرنا للعقل، ويمكننا أنْ نقرأ هذه الآثار في نموذج العقل، الذي صاغ مفهومه الجديد لاكوف وجونسون في كتابهما (الفلسفة في الجسد: العقل المتجسّد وتحديه للفلسفة الغربيّة):[83]

العقل ليس مجرّدًا، كما هو الفهم الأغلب في العرف، بل ينشأ من طبيعة أدمغتنا، وأجسادنا، وتجاربنا الجسديّة، ولا نقصد بتجسّد العقل الإدّعاء البسيط، والواضح، بأنّنا نحتاج إلى جسد؛ لكي نستطيع ممارسة التعقّل، بل نذهب إلى أبعد من ذلك، إلى الإدّعاء الصادم، بأنّ بنية العقل نفسها تتشكّل عبر تفاصيل التجسّد. إنّ الميكانزمات العصبيّة، والإدراكيّة التي تمكّننا من أنْ نعي ما حولنا، ونتحرّك في محيطنا، هي نفسها، التي تخلق أنظمة مفاهيمنا، وأنماط تعقّلنا. لابُدَّ لنا إذًا، من أنْ نفهم تفاصيل جهازنا البصريّ، والحركيّ، والميكانزمات العامّة للربط العصبيّ لدينا. باختصار، فإنّ العقل ليس بأيّ حالٍ

اللحم ليس مادة وليس فكراً وليس جوهراً. ومن أجل تسميته، ربما يتوجب علينا استعمال اللفظ العريق، لفظ (الأسطقس) بالمعنى الذي نستخدمه فيه للحديث عن الماء والهواء والتراب والنار، أي بمعنى شيء عام" موريس مرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ص385.

82) موريس مرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ص386.

83 (Lakoff, G. and Johnson, M. (1999): Philosophy in the Flesh, p.4

من الأحوال، صفة (متجاوزة) من صفات الكون، أو العقل المجرّد، بل على العكس من ذلك، فإنّه يتشكّل أساسًا، عبر صفات الجسد الإنسانيّ، وعبر البنية العصبيّة الفريدة، لأدمغتنا، وأيضًا عبر تفصيلات وظائفنا اليوميّة، في هذا العالم.

العقل ذو طبيعة ارتقائيّة (تطوريّة)، من حيث إنّه ينبني على التشكيلات الاستدلاليّة للوعي، والحركة، ويستخدمها، وهي مماثلة للموجودة لدى الحيوانات (الأدنى) في سُلّم الارتقاء، وينتج عن هذا الفهم نوع من الداروينيّة العقلانيّة: فالعقل حتى وهو في أكثر أشكاله تجريدًا، يستخدم طبيعتنا الحيوانيّة بدل أنْ يتجاوزها. إنّ هذا الاكتشاف القاضي بتطوريّة العقل يغيّر بشكل كليّ طبيعة علاقتنا بالحيوانات الأخرى، ويغيّر فهمنا للإنسان بوصفه الكائن العقلانيّ الأوحد؛ فالعقل إذًا ليس جوهرًا يفصلنا عن الحيوانات الأخرى، بل إنّه يضعنا في (خطٍّ متّصل) معها.

العقل ليس كونيًّا بالمعنى المُتجاوز، أي أنّه ليس جزءًا من بنية الكون، بل إنّ كونيّته تأتي من أنّه إمكانيّة مشتركة لدى كلّ إنسان. وما يسمح باشتراكيّته، ليس إلاّ التشابه بالطريقة التي تتجسّد بها عقولنا.

العقل ليس واعيًا تمامًا، بل إنّه غير واعٍ في أغلب الأحيان.

العقل ليس خالصًا، بل يغلب عليه الخيال، والمجاز.

العقل ليس مفرّغًا من العاطفة، بل إنّه مرتبط بالعواطف.

تغدو الاستعارة بوصفها مكوّنًا من مكوّنات طبيعة العقل، الظاهرة الأكثر دلالة على تغيّر نظرتنا إلى الأشياء، فحين تتغيّر هذه النظرة، أو تنزاح عن مكانها؛ نقوم عبر جهاز اللغة باستبدال استعارتنا القديمة، وإحلال استعارات جديدة، أو ربما نقوم بتحويلات استعاريّة، أي نحوّل الاستعارة نفسها، من ميدان إلى ميدان آخر، كأنْ ننقل استعارات الحبِّ، والجنس، من ميدان العشق، والزواج، إلى ميدان الكتابة.

استبدال الاستعارات، أو تحويلاتها ظاهرة، نجدها في الفلسفة، والسياسة، والأدب، والثقافة الشعبيّة، والدعاية، والإعلان، كما نجدها في كلامنا التواصليّ اليومي. ويمكن،

عن طريق تتبّع حركاتها، وتغيراتها، رصد التحوّلات الفكريّة التي يمرّ بها تاريخ كلّ مجال من المجالات المذكورة [84].

من هنا خرج موضوع الاستعارة عن احتكاريّة علوم البلاغة؛ ليغدو موضوعاً أثيرًا، لدى الدراسات الفلسفيّة، والاجتماعيّة، والانثروبولوجيّة، والمنطقيّة، والسياسيّة، فضلاً عن الدراسات اللسانيّة، التي تُعدّ بأدواتها مرجعًا لا غنى عنه لأيّ علم من العلوم. وبانفتاح العلوم الإنسانيّة، والفلسفة على موضوع الاستعارة، أدركنا أنّ الاستعارات وسائل فهم للإدراك، أو لخلق الواقع، وليست مجرّد وصف أمين له، أو مجرّد حلية تزينيّة، تجمّل المعنى، وتحسّن اللفظ، كما كانت البلاغة تقول.

صارت المجازات نماذج تملك قدرات تفسيريّة،"الصور المجازيّة لها مقدرة تفسيريّة عالية"[85]، ومن ثُمَّ يمكن اعتماد تحليلها منهجًا لتفكيك الخطابات في مجالاتها المختلفة، "ومنهج التحليل من خلال الصور المجازيّة، منهج معروف من خلال الدراسات الأدبية... ويمكن تطبيق هذا المنهج على المجالات الدينيّة، والسياسيّة، والحضاريّة، والفلسفيّة... إنّ تحليل الصور المجازيّة، كمدخل لفهم النصوص، أدبيّة كانت، أو سياسية، وإدراك مستوياتها الواعية، وغير الواعية- منهج لم يُستخدم بما فيه الكفاية في عالمنا العربيّ، مع أنّ مقدرته التحليليّة، والتفسيريّة عالية إلى أقصى حد"[86].

وقد انتهى فلاسفة الأسطورة المقارنة في هذا الصدد، أدلبرت كوهين، وماكس موللر، إلى القول بأولويّة التصوّر اللغويّ على الأسطوريّ، كأنّهم يذهبون إلى أنّ الأسطورة ثمرة من ثمرات اللغة، وفسّروا المجاز الأصليّ، الذي يوجد في كلّ صياغة

84) لاحظ تغيّر الاستعارات المعبّرة عن مفهوم الحاكم (الراعي، والأب، والربّان، وظل الله) ومفهوم النص (المرآة، والفيض، والمصباح، والمركّب الكيميائيّ، ولعبة الشطرنج، والبصلة الضخمة) ومفهوم المجتمع (الآلة المعقّدة، والجهاز العضويّ، والخليّة الحيّة، والمسرح، والنصّ واللغة، والحقل، والساحة) وغيرها من المفاهيم.

85) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص24.

86) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص27،18.

أسطوريّة، بأنّه ظاهرة لغويّة في جوهرها. وقد عارض كاسيرر هذه النظريّة، وذلك أنّ اللغة بدت في إطارها المجازيّ على نحو متّفق مع طبيعة الأمور. وقد سبق لموللر أنْ ذهب إلى أنّ اللغة، والأسطورة، نتاج التفكير المجازيّ؛ إذ لا بُدّ للإنسان أنْ يتكلّم بالمجاز، أراد ذلك أم لم يُردْ، لا لأنّه عجز عن أنْ يكبح خياله الجامح، وإنّما لأنّه استخدم هذا الخيال ليعبّر عن حاجاته المتزايدة[87].

إنّ أطروحة كاسيرر المعروفة بالأشكال الرمزيّة تذهب إلى أنّ "اللغة بطبيعتها مجازيّة، غير قادرة على وصف الأشياء مباشرة، وتلجأ إلى الطرق غير المباشرة في الوصف، وإلى الألفاظ الغامضة، والملتبسة" وعليه؛ فيتحدّد الإنسان عنده، لا بطابعه الاجتماعيّ، أو العقليّ، وإنّما بوظيفته الرمزيّة[88].

87) انظر:
- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص194،192.
- لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، ص26.
88) انظر: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص62،64،83.

حضور المقاربات الأنثروبولوجية
في القراءات المعاصرة للفكر الإسلامي

د. نور الدّين كوسة*

تأتي هذه الورقة كمحاولة لمُلامسة حضور المقاربات الأنثروبولوجيّة في القراءات المعاصرة للفكر الإسلامي، باعتبار أنّ هذا الأخير يطرح أسئلة وإشكاليات تُعبّر عن أحداث لازالت تتميّز **براهنيّة دائمة** ومُلحّة، ممّا أفضى إلى توظيف جملة من المقاربات والرّؤى التي انحدرت من المعارف الغربيّة المعاصرة في حقل العلوم الإنسانيّة ومن ضمنها الأنثروبولوجيا. وبرغم المنشأ الغربي لهذه الأخيرة - الأنثروبولوجيا- وتأخّر اندراجها كتخصّص ضمن حيّز الممارسة الأكاديميّة في الجامعات العربيّة بعد الاستقلال لأسباب مختلفة، فإنّ السّنوات التي أعقبت استقلال البلدان العربيّة منذ النّصف الثّاني من القرن العشرين حملت في طيّاتها بذور تشكُّل أولى البحوث الأنثروبولوجيّة التي أخذت تعرف طريقها نحو النّضج التّدريجي. وقد أضحت الأنثروبولوجيا بما ابتدعته من آليات وأدوات منهجيّة وما انطوت عليه من تصوّرات نظريّة، تُشكّل أحد المداخل التي تتأسّس عليها القراءات المعاصرة للفكر الإسلامي، من خلال مناقشة بعض الزّوايا ذات الصّلة بالتّراث التّاريخي والثّقافي الذي يؤثّث الفكر الإسلامي ويغذّي مرجعيّاته.

1- لمحة حول خصوصيّة الأنثروبولوجيا:

تعد الأنثروبولوجيا من ضمن التخصّصات العلميّة الحديثة نسبيّا إذا ما قورنت بالتخصّصات الأخرى، حيث ظهرت خلال النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر ثمّ بدأت

*- أستاذ الأنثروبولوجيا الثقافية،جامعة سطيف، الجزائر.

تعرف اندراجها التّدريجي ضمن حيّز الممارسة العلميّة والأكاديميّة[1]، وبرغم قصر عمر هذا التّخصّص العلمي - كما أسلفنا- فإنّه أضحى يمثّل أحد المباحث ذات الحضور اللاّفت في الزّمن الرّاهن، ولاشكّ أنّ ذلك يرتبط بمجموعة من العوامل يمكن إيعازها إلى طبيعة هذا التخصّص[2].

إذ تتميّز الأنثروبولوجيا بجملة من الخصوصيّات لعلّ من ضمنها وقوعها على أرضيّة مشتركة بين مختلف التخصّصات في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهو ما أتاح لهذه الأخيرة أن تَغرف من الزّاد النّظري والمنهجي لهذه الفروع والتخصّصات العلميّة، الأمر الذي أكسبها- الأنثروبولوجيا- ثراءً وتنوّعا في مداخلها وآليات قراءتها لمختلف الظّواهر والأحداث الاجتماعيّة والثّقافيّة بمختلف أبعادها وتجلّياتها.

ولذا فإنّ الأنثروبولوجيا" تستند إلى خصب معرفي يقوم على تاريخ، هو في الوقت نفسه تاريخ مفاهيمها وفرضيّاتها النّظريّة"[3]، ومن جهة ثانية فإنّ انفتاح الأنثروبولوجيا على مختلف المحاور الاجتماعيّة والثّقافيّة جعل" كل العلوم الإنسانيّة تستند إلى فرضيّات أنثروبولوجيّة مُسبقة غالبا ما تكون كامنة"[4]، ووفق هذا السّياق فإنّ الأنثروبولوجيا إنّما تهدف إلى قراءة للممارسات الإنسانيّة في شقّيها المادّي والمعنوي، في الزّمن الماضي والحاضر من خلال تطبيق آلياتها المنهجيّة والنّظريّة لرصد مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة للأفراد والجماعات سعيا لفهم الذّهنيّات.

ولا شكّ أنّ هذا المسعى إنّما يتم من خلال تقديم رؤية متكاملة لأنساق وأنظمة المجتمع في جميع أبعادها، وهو ما يتيح على الأقل صياغة تصوّرات ورؤى إستشرافيّة

1-Lombard (jaque), introduction à l'ethnologie, paris, Armand Colin, 1999, p10-13.

2- Ibid: p17.

[3] - أوجيه مارك، وكولاين جان بول: الأنثروبولوجيا، ترجمة: جورج كتّورة، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ط 1، 2008، ص 7.

[4]- المرجع نفسه: ص 8.

حول المستقبل.

2- موقع الدّين في البحوث الأنثروبولوجيّة:

برغم شساعة مجالات ومحاور البحث التي تُعنى بها الأنثروبولوجيا فإنّ هناك ميادين بحث تتميّز بجاذبيّة خاصّة، برغم اعتبارها من الميادين الشّائكة والصّعبة بفعل جملة من العوامل السّوسيو ثقافيّة، ولاشكّ أنّ من ضمن هذه الميادين تلك التي تتعلّق بالدّين، إذ لا يمكن اعتبار هذا الأخير - الدين - أيّ حال بمثابة فرع أو حقل هامشي من حقول المعرفة الإنسانيّة، بل أنّ المسألة الدّينيّة في نظر كثير من الدّارسين والباحثين تشكّل علما قائما بذاته يُعرف بعلم الأديان[5].

حيث يندرج هذا الأخير في البحوث الأنثروبولوجيّة ضمن سياق ما يُعرف بالأنثروبولوجيا الدّينيّة، والتي تُعرف في بعض الكتابات بأنثروبولوجيا الدّين[6]، ولعلّ ذلك راجع إلى أهميّة الدّين في حياة المجتمعات الإنسانيّة قاطبة، من خلال تجذّره في اللاّشعور الفردي والجماعي في جميع الأزمنة والأمكنة.

ولهذا فإنّ الأبحاث والدّراسات المهتمّة بالظّاهرة الدّينيّة أو بتعبير آخر تلك المهتمّة بالمسألة الدّينيّة، تذهب في تعريفها للدّين على أنّه "...بحسب أيّ الأشكال التي يرتديها يُقدّم تفسيرا للإنسان داخل العالم، فهو يمكّنه من ممارسة أفعال مختلفة، ومن ربط اللّحمة

---

[5] - حول الخطوط العريضة لما يُعرف بعلم الأديان أنظر الدّراسة القيّمة المُترجمة إلى اللّغة العربيّة الآتية:

- مسلان، ميشال: علم الأديان: مساهمة في التّأسيس. ترجمة: عزالدّين عناية، بيروت، المركز الثّقافي العربي، ط 1، 2009.

[6] - للاستزادة من التوسّع فيما يتعلّق بأنثروبولوجيا الدّين أنظر:

- Bonte (pierre) et Izard (Michel), dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, paris, PUF, 2 édit, 2002, p 762-764.

- أوجيه، مارك، وكولاين جان بول: الأنثروبولوجيا، المرجع السّابق، ص 50-56.

الاجتماعيّة، ومن تدعيم كل ما يحكم الوجود الاجتماعي...وهو يجيب كذلك عن المشاغل الفرديّة كما الشّأن عن الكروب الجماعيّة...كما أنّ التّنظيم الدّيني للزّمن يهدف أيضا لتأمين الإنسان ضد ذلك الإنزياح الزّمني الذي يقوده للممات، وكظاهرة إنسانيّة يظهر الدّين كإجابة للإنسان عن متطلّبات ظرفه الخاص، حيث يدفعه لتأمين انسجام كيانه بالتّماثل مع حقيقة أكبر وأكثر بقاء من ذاته..."[7].

ولا شكّ أنّ الأهمية البالغة التي تكتسيها المسألة الدّينيّة قد جعلت المختصّين فيما يُعرف بعلم الأديان بوجه عام والأنثروبولوجيا الدّينيّة خاصّة، يلجؤون إلى تقديم مقترحات منهجيّة تُيسّر سبيل الخوض في الظّاهرة الدّينيّة، وتهيّئ المجال لتفكيك عناصرها الرمزيّة الكامنة ضمن الممارسات والتمثّلات الدّينيّة، هذه المقترحات المنهجيّة لدراسة المسألة الدّينيّة وقراءة مختلف جوانبها تمّ حصرها من خلال توظيف المقاربة الأنثروبولوجيّة.

3- دراسة المسألة الدينيّة من المنظور الأنثروبولوجي:

ليس غريبا أن نجد مؤرّخ الأديان والمتخصّص في الآن نفسه في الأنثروبولوجيا الدّينيّة الفرنسي "ميسلان ميشال"- "MESLIN Michel"، يصر على ضرورة توظيف المقاربة الأنثروبولوجيّة لفهم الظّاهرة الدّينيّة، والتي يعتبرها وفق وجهة نظره الخاصّة ومن خلال خبرته الطّويلة في هذا المجال البحثي من المقاربات الهامّة بل الأساسيّة، حيث يقول ضمن هذا السّياق"...هذه المقاربة الإناسيّة - يقصد الأنثروبولوجيّة - للظّاهرة الدينيّة تبدو لي أساسيّة"[8]، ثم يضيف قائلا"...فهي الوحيدة التي يمكن أن تضفي عليه الصّبغة العلميّة "[9].

وقد أضحت المقاربة الأنثروبولوجيّة تشكّل واحدة من ضمن أشهر المداخل

---

[7] - مسلان، ميشال: المرجع السّابق، ص 314- 315.

[8] - مسلان ميشال: المرجع السّابق، ص 315.

[9] - المرجع نفسه: ص 315.

المعتمدة في العصر الحاضر لفهم المسألة الدينيّة وتفكيك رمزيّتها ورصد أبعادها وتجلّياتها، كيف لا وقد عُدّت من ضمن المقاربات التي بإمكانها أن تُضفي الصّبغة العلميّة، من خلال اعتمادها في دراسة المسألة الدينيّة، حيث تأتي – المقاربة الأنثروبولوجيّة – كتوجّه حديث بدأ يأخذ طريقه في التشكّل التّدريجي وفق منحى تصاعدي منذ العقد الأوّل من القرن العشرين.

وبرغم وجود خلافات نسبيّة حول أسماء الباحثين الأوائل الذين كان لهم السّبق في التّنبيه إلى هذه الإشكاليّة المنهجيّة، من خلال تبنّي التوجّه الأنثروبولوجي في قراءة الممارسة الدّينيّة، غير أنّ أغلب الآراء ترجّح اسم الباحث " أرنولد فان جنب " Arnold Van Gennep"، حيث كانت للفكرة التي اقترحها سنة 1909 والمعروفة بـ" الشّعائر العابرة "، تأثير فاعل ليس على دراسات الأنثروبولوجيا الدّينيّة وحسب بل أيضا على الأبحاث التي ركّزت على التّنظيم الاجتماعي[10].

ولا شكّ أنّ إصرار بعض العلماء المهتمّين بالأنثروبولوجيا بشكل عام والأنثروبولوجيا الدّينيّة على وجه الخصوص، على أهميّة توظيف المقاربة الأنثروبولوجيّة في دراسة المسألة الدّينيّة، إنّما يتأسّس على جملة من المبرّرات وكذا الأسباب الإبستيمولوجيّة ذات الصّلة بطبيعة الظّاهرة الدّينيّة من جهة، وكذا تلك المتعلّقة بخصوصيّة المنهج الأنثروبولوجي من جهة ثانية.

ففيما يتعلّق بالمبرّرات التي تتّصل بالظّاهرة الدّينيّة فإنّ المسألة تأخذ هامشا موسّعا من النّقاش، غير أنّها لا تخرج عن سياق استحضار العلاقة الجدليّة بين الجانبين الدّيني والثّقافي، على اعتبار أنّ " مسألة العلاقة بين الدّين والثّقافة ليست مسألة جديدة "[11]، إذ

---

[10] – أوجيه، مارك، وكولاين جان بول: الأنثروبولوجيا، المرجع السّابق، ص 52-53.

[11] – روا، أوليفييه: حين يلتقي الدّيني بالثّقافة، ترجمة: فاطمة بكّوش، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدّين، السّنة الرّابعة عشر، العدد 43-44، صيف خريف 2010، ص 128.

ليس بالإمكان وفق هذا التوجّه فهم الظّاهرة الدّينيّة إلاّ ضمن سياقها الثّقافي، وبتعبير آخر فإنّ فهم وقراءة الظّاهرة الدّينيّة ينبغي أن يمر عبر تفكيك وسبر أغوار علاقة هذه الأخيرة بالبعد الثّقافي.

فإذا كان الدّين هو الجانب المقدّس والمتعالي، فإنّ الثّقافة تمثّل الجانب الدّنيوي، والجدير بالإشارة أنّ التّلازم والالتصاق بين الجانبين المتعالي – المقدّس –ـ والدّنيوي يجعل من المتعذّر فهم أحدهما بمعزل عن تأثير الآخر[12]، لأنّ " الدّين شديد الالتصاق بالثّقافة ومن الخطأ عزل المقدّس عن الدّنيوي، لأنّه في عمق كل ثقافة إنسانيّة تضرب الظّاهرة الدّينيّة بجذورها"[13].

في حين أنّ المبرّرات المتعلّقة بالمنهج الأنثروبولوجي تندرج حول خصوصيّة هذا الأخير، وتستند في ذلك إلى اعتبار أنّ المنهج الأنثروبولوجي بما ينطوي عليه من أدوات منهجيّة ومنظومة نظريّة، يؤهّل الباحث للولوج إلى صُلب القضايا والنّفاذ إلى جوهر المحاور البحثيّة المستعصيّة، التي تتميّز بهلاميتها وتعدّد قراءاتها وتأويلاتها، ولا شك أنّ الظّاهرة الدّينيّة تأتي على رأس هذه المحاور.

حيث يعد هذا المبرّر المذكور آنفا المتعلّق بالمنهج الأنثروبولوجي كقناعة راسخة دافع عنها "**مارك أوجيه**"–" Marc Augé" ضمن كتابه مهنة الأنثروبولوجي بالقول أنّ " الأنثروبولوجيا على وجه الخصوص لها من العتاد ما يمكّنها من مواجهة تجلّيات العصر الرّاهن وحقائقه "[14]، ولذا فإنّ الحث على أهميّة توظيف المقاربة الأنثروبولوجيّة لدراسة الظّاهرة الدّينيّة ناتج عن إدراك الباحثين في الأنثروبولوجيا للبراعة التي يحوزها المنهج الأنثروبولوجي.

---

[12]– للتوسّع في مسألة علاقة الدّين بالثّقافة أنظر: روا، أوليفييه: المرجع السّابق، ص128– 163.

[13]– مسلان ميشال: المرجع السّابق، ص 315.

[14]– أوجيه، مارك: مهنة الأنثروبولوجي: المعنى والحريّة. ترجمة: محمّد الجويلي، بيروت، الدّار العربيّة للعلوم، ط 1، 2010، ص 13.

إذ يتمتّع هذا الأخير بسمات تجعله الأقدر على ملامسة لب الظّاهرة الدّينيّة وتشخيص حيثيّاتها وأبعادها، ومن زوايا غير مسبوقة ضمن المناهج المنحدرة من فروع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، حيث عمل بعض المختصّين في الأنثروبولوجيا على محاولة الإسهام في البرهنة على " أنّ مُجمل طرق وملاحظات وتحليلات الأنثروبولوجيا يُمكن أن تساعد على شرح تعقيدات عالم معاصر، هو ضحيّة الحركات المتناقضة لتوالد التّنوّعات ولمحو الحواجز "[15].

4- أهمية المقاربة الأنثروبولوجيّة للفكر الإسلامي المعاصر:

لاشكّ أنّ **المقاربة الأنثروبولوجيّة** للفكر الإسلامي المعاصر سوف تفتح **آفاق تفكير** جديدة، كما تساهم دون شك في **إثراء تمثّل الضّمير الإسلامي** لبعض القضايا ذات الصّلة بالموروث الدّيني والثّقافي، وهذا بغية التّصدي لمختلف المُساءلات التي تُطرح على مستوى مستجدّات الحياة اليوميّة للمسلم المعاصر، إذ تمثّل مسألة التّعامل مع حيثيّات الواقع الثّقافي والفكري والاجتماعي الرّاهن من خلال علاقتها بالتّراث الإسلامي أحد جوهر الإشكاليّات المطروحة ضمن فضاء البحث والنّقاش على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر.

ولذا فإنّ تطبيق المقاربة الأنثروبولوجيّة في قراءة الفكر الإسلامي المعاصر هي في المقام الأوّل ودون شك، بمثابة رد على الذّين يرون أنّه ليس هناك مبرّر ولا معنى لترقّب الجديد في مجال الفكر الإسلامي بشكل عام، بعد إن اتّفق رأي الفقهاء المسلمين بل وأجمعوا على الأصول الرّئيسيّة من قرآن وسنّة وإجماع وقياس، مثلما تشابهت وجهات نظرهم في مسألة الأصول التّكميليّة مُمثّلة في الاستحسان والاستصحاب والعرف والمصالح المرسلة. غير أنّ هذه الرّؤى السطحيّة للدّين الإسلامي بشكل عام، وللعلوم التي غدت تمثّل مرجعيّات أساسيّة للفكر الإسلامي في العصر الحاضر، لا تصمد بشكل مطلق أمام الطّرح المعرفي المبني على عمليّة البحث والاستقصاء، على اعتبار أنّ المسألة إنّما

[15] – أوجيه، مارك، وكولاين جان بول: الأنثروبولوجيا، المرجع السّابق، ص 7.

تتّصل بالإسلام كدين، الذي هو بمثابة معتقد وممارسة وفكر، وذلك " لأنّ التشكّل التّاريخي للظّاهرة الإسلاميّة في مختلف مجتمعاتها يحوي عناصر نفسيّة ومخياليّة واجتماعيّة سيّاسيّة ألّفت البنية الأنثروبولوجيّة للإسلام المعاصر، لذا استطاعت فعاليته الرمزيّة أن تكشف عن نفسها في جميع تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، رغم اختلافها الإثني واللّغوي، وأن تتجلّى في الأحداث الأكثر معاصرة لنا"[16].

ومن هنا فإنّ المقاربة الأنثروبولوجيّة تنتهي بنا إلى مُلامسة مشاكل الفكر الإسلامي المعاصر والوعي بها، ولعلّ ذلك يُشكّل لحظة حاسمة من الضّروري القفز عليها، وهذا قبل الطّموح إلى تجديد الفكر الإسلامي وتحيينه، بغية الإمساك بنقاط ومحاور تؤدّي إلى فهم ما يموج في هذا الفكر من تيارات ثقافيّة ورؤى وتصوّرات، تُحيل إلى رصد المواقف المذهبيّة وكذا المنطلقات الإيديولوجيّة التي تغذّي الأسس والمفاهيم التي تتعاطى على ضوئها المجتمعات المسلمة في الزّمن الرّاهن حيال مسائل هامّة ضمن الفكر الإسلامي، والتي تتّكئ على مواقف نابعة من قناعات تعكس تلك القراءات النّاشئة حيال ما طرحه – الفكر الإسلامي –من حلول لتلك الإشكاليات المستجدّة والقضايا المحوريّة الرّاهنة.

5– آليات تطبيق المقاربة الأنثروبولوجيّة في القراءة المعاصرة للفكر الإسلامي:

إنّ توظيف المقاربة الأنثروبولوجيّة في القراءة المعاصرة للفكر الإسلامي إنّما تتأسّس على تمثُّل ما يقتضيه الفكر الإسلامي بمرجعيّاته ضمن المسار الزّمني التّصاعدي عبر التّاريخ، هذا المسار المتغيّر دون شك بل المتغيّر بالضّرورة، وهذا على عدّة مستويات لعلّ من ضمنها تلك المتعلّقة بالأخلاق والمعاملات وكذا الممارسات بوجه عام، من منطلق " أنّ الإسلام كظاهرة دينيّة لا يمكن أن يُختزل إلى مجموعة من الأفكار المجرّدة

[16]– بهّادي، منير: مفهوم الخصوصيّة الثقافيّة في الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر، الملتقى الوطني حول "مستقبل الأنثروبولوجيا في الجزائر". بتيميمون في 22– 23– 24– نوفمبر 1999، وهران، منشورات المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثّقافيّة، 2002، ص 112.

المفصولة عن الظّواهر الاجتماعيّة والتّاريخيّة التي عرفتها وتعرفها المنطقة الإسلاميّة "[17]، ولاشكّ أنّ هذا المنظور المسنود إلى الطّرح الأنثروبولوجي، إنّما هو تعبير عن أفول الرّؤى الأنثروبولوجيّة التقليديّة وميلاد رؤى جديدة، هذه الأخيرة التي ترى أنّ الدّين " هو فضاء متميّز من الممارسة والاقتصاد الإنساني الذي لا يمكن اختزاله في أيّ شيء آخر"[18].

وهو ما جعل طلال الأسد يعتقد أنّ هناك قفزات تاريخيّة أنتجت مفهوما للدّين بوصفه مفهوما لجوهر عابر للتّاريخ[19]، ولذا فإنّ المقاربة الأنثروبولوجيّة للظّاهرة الدّينيّة تدعو إلى وضع هذه الأخيرة ضمن السّياق الاجتماعي والثّقافي الذي تطوّرت عبره، والذي وقفت ضدّه في بعض الأحيان، كما أنّها – المقاربة الأنثروبولوجيّة –ـ تنطلق من ضرورة الاهتمام بالمسألة التّأويليّة، والتي من خلالها يتيسّر فهم كيفيّة تعبير الإنسان من خلال بحثه وفهمه للمقدّس[20].

وقد شكّلت مسألة التّأويل أحد المباحث الهامّة التي شغلت هامشا مهمّا من الدّراسات حول ثقافات الشّعوب وديناتها في البحوث الأنثروبولوجيّة، وكان ذلك منذ ستّينيّات القرن العشرين، تحت تأثير أبحاث الأنثروبولوجي الأمريكي – غيرتز كليفورد ـ Geertz Clifford ـــ، وقد توّجت أبحاثه الميدانيّة المطوّلة والمعمّقة في الآن نفسه حول الممارسات الثّقافيّة بشقّيها المادّي والمعنوي، والتي كانت أوّل الأمر فيما يبدو عبارة عن مجموعة من المقالات بإصداره عدّة كتب[21].

---

[17]– بهّادي منير: المرجع السّابق: ص 112.

[18]– أسد، طلال: بنية الدّين باعتباره صنفا أنثروبولوجيّا، ترجمة: أبوبكر باقادر، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدّين، السّنة الرّابعة عشر، العدد 43-44، 2010، ص 92.

[19]– لقد أورد طلال أسد هذا الرّأي ضمن معرض مناقشته لأفكار كليفورد غيرتز حول الدّين أنظر: طلال أسد: المرجع السّابق، ص 94.

[20]– مسلان، ميشال: المرجع السّابق، ص 315.

[21] – للإطّلاع على قائمة أشهر مؤلّفات غيرتز أنظر: – غيرتز، كليفورد: تأويل الثّقافات، ترجمة بدوي محمّد، بيروت، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ط 1، 2009، ص 48،47.

ويعد كتابه "تأويل الثّقافات" الصّادر سنة 1973 من ضمن الكتب الشّهيرة، لكونه شكّل الأرضيّة التي إنبنت عليها تصوّراته ــ غيرتزــ ورؤاه لمفهوم الثّقافة الإنسانيّة، من خلال دراسات ميدانيّة تجريبيّة أكثر ممّا هي نظريّة، حيث استطاع من خلال هذا الكتاب أن يُشرّح التّفاصيل التي تقوم عليها نظريّته التّأويليّة، وكان لانشغال غيرتز بالأعمال المتّصلة بالنّظريّة التّأويليّة سبب في تعميق اهتمامه بموضوعات أخرى تتّصل بديانة المجتمعات التي كانت مجال لدراساته الميدانيّة خاصّة اندونيسيا والمغرب.

حيث ألّف في هذا الصدد كتابا عن الإسلام من وجهة نظر الأنثروبولوجيا، من خلال معايشته اليوميّة بهذين البلدين[22]، حيث صدر هذا الكتاب سنة 1968، بعنوان "ملاحظة الإسلام"، وقد أثار هذا الكتاب إعجاب بعض المفكّرين، حيث مدحه **ادموند ليتش** باعتباره – الكتاب – مقارنة مستبصرة بعمق في الإسلام كما يراه الاندونيسيّون وكما يراه المغاربة[23]، وقد عالج **غيرتز** ضمن كتابه "**ملاحظة الإسلام**" الدّين وفق نفس المقاربة التي تبنّاها في تحليله للثّقافة، ولذا وحسب وجهة نظره، فإنّ جوهر الدّين لا يتغيّر بقدر ما تتغيّر الرّؤى المُنتَجة نحوه من قبل الأفراد، وهو المنطق التّأويلي الذي أضحت تتأسّس عليه المقاربة الأنثروبولوجيّة للدّين[24]. والجدير بالإشارة أنّ العمليّة المرتبطة بالتّأويل وكذا القراءة لصيقة بالدّين وبالفكر الإسلامي، حيث تنشأ باستمرار وضمن سياقات تاريخيّة محدّدة مشحونة بجملة من الخصوصيّات، تأتي على رأسها الخصوصيّات الثّقافيّة دون

– غيرتز، كليفورد: نزال الدّيكة في جزيرة بالي بوصفه لعبة، ترجمة: خالدة حامد، مجلّة البحرين الثّقافيّة، مملكة البحرين، قطاع الثّقافة والتّراث الوطني، المجلّد10، العدد37، ديسمبر 2003، هامش 3، ص 38.

[22] – غيرتز، كليفورد: الإسلام من وجهة نظر الإناسة: التطوّر الدّيني في المغرب واندونيسيا. ترجمة: أبو بكر أحمد باقدر، بيروت، دارالمنتخب العربي، 1993.

[23] – غيرتز، كليفورد: تأويل الثّقافات، المرجع السّابق، ص45.

[24]– للمزيد من التوسّع حول تأويل الدّين في فكر غيرتز أنظر: – صالحي، محمّد إبراهيم: الدّين بوصفه شبكة دلاليّة، ترجمة مصطفى مرضي، مجلّة إنسانيات، وهران، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، السنة الرّبعة عشر، العدد 50،أكتوبر– ديسمبر،2010، ص 31–32.

إغفال الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة من خلال عمليّة التّأثير والتأثّر المُتبادلة، كما تقع تحت سلطة مجموعة من الإلزامات لا مناص لإغفالها، ودون ذلك تنقطع العلاقة بين الدّين وواقع الحياة اليوميّة.

ولعلّ أفضل مثال على ذلك هو مسايرة الفكر الإسلامي بمرجعيّاته المختلفة لواقع الحياة اليوميّة ولمستلزمات الأوضاع التي عرفها المسلمون، خلال مرحلة ازدهار الحضارة الإسلاميّة، وقد جاءت هذه المُسايرة والاستجابة كرد منطقي بفعل مجموعة من العوامل الاجتماعيّة، وكذا بفعل الأحداث الطّارئة التي أفرزتها الثّقافة السّائدة فهي بمثابة تحصيل حاصل، ولذا فإنّ الإشكال المطروح على مستوى الفكر الإسلامي منذ اكتمال نزول الوحي ليس التّغيّر في المرجعيّات الأساسيّة المُشكّلة لهذا الفكر، " إنّما هو التغيّر في التّأويل الذي قاد إلى إنشاء وتطوّر الأفكار"[25].

والمتصفّح لتاريخ الحضارة الإسلاميّة يلاحظ أنّ نزول الوحي شكّل لحظة زمنيّة فارقة في تاريخ المجتمعات التي اعتنقت الإسلام، حيث لعب الإسلام كدين وكمنظومة فكريّة أدوارا محوريّة، كما مثّل قاعدة ارتكاز قويّة في مختلف مجالات الحياة وأغلب الأحداث التي عرفتها المجتمعات التي لامستها تلك المنظومة الفكريّة، هذه الأخيرة التي نشأت انطلاقا من المرجع الأساسي ممثّلا في النّص القرآني، ثم بقيّة المرجعيّات الأخرى التي أفرزتها الأوضاع الثّقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، مع مرور الزّمن وتعاقب الأحداث وتشعّب القضايا المطروحة. ووفق هذا السياق فإنّ الإسلام كدين وكمنظومة فكريّة يمكن اعتباره" أحد الأنساق الفرعيّة الأكثر إسهاما في تشكيل النّسق الكلّي للمجتمع، ومن هنا يستمد الخطاب الدّيني سلطته الشّرعيّة، ذلك أنّه يجمع الأفراد والجماعات ضمن منظومة ذهنيّة، ففي كل حقبة تاريخيّة هناك بنية ذهنيّة تمثّل منظومة

[25]– أيمن، فتحي محمّد غانم: القضايا الأنثروبولوجيّة في القرآن الكريم: جدل المعرفة والسّلطة في بناء الأسرة وتطوّر العمل. رسالة دكتوراه في علم الاجتماع غير منشورة، كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2007، ص 3.

فكريّة عامّة ينتقي منها العقل الفردي أفكاره وتصوّراته "[26].

إنّ توظيف المقاربات الأنثروبولوجيّة في القراءات المعاصرة للفكر الإسلامي ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار جملة من الآراء المتناقضة التي تقف حيال هذا الفكر، هذه الأخيرة التي تنظر إليه وفق رؤى وأحكام متمايزة، تتراوح بين الموقف التّمجيدي وموقف الطّعن والانتقاد، إذ يجب على الباحث أن يبتعد قدر الإمكان عن هذين الموقفين، من خلال التحلّي بقدر كاف من الموضوعيّة بالوقوف على مسافة واحدة حيال هذه الآراء دون أن يتحيّز لموقف من المواقف. بحكم أنّ الفكر الإسلامي يتميّز باتّساع وثراء وغزارة محاوره ومنطلقاته، وكذا تعدّد التّفاسير التي نشأت حوله، وهو بهذا يحتاج إلى قراءة تتميّز بالهدوء والعمق، مع تسلّحها بحس نقدي يأخذ بعين الاعتبار سلامة الرّؤية ودقّة التّحليل، من خلال الإلمام بعناصر المنهج الأنثروبولوجي، وامتلاك القدرة على تطويع آلياته في قراءة الفكر الإسلامي المعاصر.

6- قراءة في واقع المقاربات الأنثروبولوجيّة للفكر الإسلامي المعاصر:

إنّ حجم الانفتاح على مناهج العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة المعاصرة ومنها المنهج الأنثروبولوجي، الذي أضحى يميّز المشهد الأكاديمي على السّاحة العربيّة الإسلاميّة مع نهاية الثّمانينيّات من القرن العشرين وصولا إلى أيّامنا هذه، قد أفرز محاولات فرديّة لبعض الباحثين والمختصّين في شتّى ميادين العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، من خلال الاستفادة من مناهج هذه العلوم وكذا محاولات تأصيلها، وهذا بغرض توظيفها في القراءات والتّحليلات المختلفة لبعض الظّواهر الاجتماعيّة والثّقافيّة، ومن ضمنها تلك التي تتّصل بالفكر الإسلامي المعاصر. وضمن هذا السّياق تحضر جملة من المحاولات التي تستند إلى المناهج المنحدرة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الغربيّة المعاصرة، لمقاربة الفكر الإسلامي ومحاولة البحث في حيثيّاته من زوايا مختلفة، حيث تعدّدت المقاربات الفكريّة المعاصرة التي جاد بها بعض المفكّرين العرب، هؤلاء الذين كان اهتمامهم منصبّا

[26]- أيمن، فتحي محمّد غانم: المرجع السّابق: ص 1.

على معالجة الرّاهن الفكري الذي تعيشه المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، هذا الرّاهن الذي يطبعه التعثّر النّاشئ عن سوء فهم التّراث، وسوء توظيفه والاستفادة منه في الواقع.

ولعلّ من ضمن تلك المحاولات نذكر على سبيل المثال لا الحصر تلك الإسهامات المُنجزة من طرف كل من محمّد عابد الجابري، نصر حامد أبوزيد، طيّب تيزيني، صادق جلال العظم، هشام جعيّط، وغيرها من المحاولات الأخرى التي لا تقلّ أهميّة عنها، غير أنّ أهم ملاحظة تتعلّق بهذه المحاولات أنها عبارة عن قراءات نابعة من حقول الاشتغال المختلفة لأصحابها، ولذا فهي مختلفة باختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم الفكريّة التي دون شك تؤثّر على رؤاهم وتمثّلاتهم للمسألة.

غير أنّ الإشكال المطروح على مستوى المباحث والمناهج التي يمكن أن تُطبّق في دراسة الفكر الإسلامي، وبالإمكان أن يجد فيها هذا الأخير موطنا فكريّا خصبا ومجال بحث متميّز، ونقصد بذلك مناهج الأنثروبولوجيا على وجه الخصوص، فإنّها ضعيفة الانغراس في تربة الثّقافة العربيّة المعاصرة، وضمن الحقل الأكاديمي العربي بوجه عام وهي بهذا تعيش لحظة التّكوين. وبرغم عدم اندراج الأنثروبولوجيا بالحجم الكافي ضمن فضاء الممارسة الأكاديميّة في الجامعات العربيّة، وضمن المحيط الثّقافي للمجتمع العربي بوجه عام، فإنّ ذلك لم يمنع ظهور محاولات جادّة أخذت على عاتقها تبنّي المقاربات الأنثروبولوجيّة، وفي بعض الحالات الاستفادة من النّظريّات الأنثروبولوجيّة، وكذا توظيف بعض أدوات المنهج الأنثروبولوجي، وهذا ضمن مسعى الدّراسة والبحث في الفكر الإسلامي بشكل عام أو قراءة لبعض جوانبه الواسعة والمتشعّبة.

حيث تأتي على رأس هذه الإسهامات المستندة إلى الطّرح الأنثروبولوجي مجموعة الأعمال التي قام بها المفكّر محمّد أركون، هذا الأخير الذي حاول التّأسيس لمشروع فكري سمّاه الإسلاميّات التّطبيقيّة، والذي يُعنى بالقراءة العلميّة للتّراث الإسلامي بشكل عام، من خلال البحث في المرجعيّات الفكريّة التي يتأسّس عليه هذا التّراث على وجه الخصوص، بتوظيف مجموعة المناهج المنحدرة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومن ضمنها اللّسانيّات والفلسفة والتّاريخ والأنثروبولوجيا.

ويعلّق محمّد أركون على هذا المشروع الفكري بالقول " فهذا العلم الذي دشّنته قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلاميّة والعربيّة وحاجياتها الحالية "[27]، وهو بهذا يهدف إلى تقديم إجابات للرّأي العام الإسلامي كما قال من خلال محاولة " تخليصه من السّياج الدوغماتي المغلق الذي تسجنه فيه الثّيولوجيا التّقليديّة "[28]. وبرغم الجديّة والجرأة التي اتّسم بها المشروع الفكري لمحمد أركون المعروف بالإسلاميّات التّطبيقيّة، من خلال دعوته إلى ضرورة الاستفادة من مناهج العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ومن ضمنها المنهج الأنثروبولوجي، وتطبيقها في دراسة الفكر الإسلامي ومحاولة سبر أغواره، بتسليط الضّوء على بعض الجوانب المسكوت عنها التي يزخر بها الفكر والتّراث الإسلاميين، فإنّ هناك مآخذ منهجيّة حالت دون وضوح هذا المشروع الفكري وتعذّر موضعته ضمن حيّز التّطبيق على الفكر الإسلامي بشكل جلي وواضح. وبرغم المآخذ المنهجيّة التي ميّزت المشروع الفكري المعروف بالإسلاميّات التطبيقيّة، فإنّ تأثيراته جعلت من الأنثروبولوجيا كتخصّص علمي حديث بما ابتدعته من **آليات وأدوات منهجيّة** وما انطوت عليه من **تصوّرات نظريّة**، تُشكّل **أحد المداخل** التي تتأسّس عليها **القراءات المعاصرة** للفكر الإسلامي، من خلال مناقشة بعض الزّوايا ذات الصّلة بالتّراث التّاريخي والثّقافي الذي يؤثّث الفكر الإسلامي ويغذّي مرجعيّاته. وقد كسب هذا التوجّه الفكري الجديد شهرة واسعة ضمن الفضاء الفكري، وخلّف صدى واسعا لدى الأوساط الأكاديميّة والنّخب الفكريّة في المجتمعات الغربيّة مثلما هو الحال كذلك في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، حيث صار له أتباع يدعون إلى ضرورة تطبيق المنهج الأنثروبولوجي في دراسة الفكر الإسلامي ومصادره الأولى، مع إمكانيّة الاستفادة من مختلف المناهج الفكريّة المنحدرة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، كما استقطب شرائح واسعة من المفكّرين والمتتبّعين، مثلما أخذ في الانتشار

---

[27]- أركون، محمّد: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار السّاقي، ط5، 2009، ص 35-36.

[28]- المرجع نفسه: ص36.

بين فئات الطّلبة ذوي الميول والاهتمامات الفكريّة المتعلّقة بتخصّصات الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

الخاتـمة:

في نهاية هذه الورقة يمكن أن نخلص إلى مجموعة من المواقف والاستنتاجات، ندرجها ضمن النّقاط الآتية:

1- إنّ مناقشة حضور المقاربات الأنثروبولوجيّة في القراءات المعاصرة للفكر الإسلامي يحتاج إلى بحث معمّق، ومن المتعذّر الإلمام والإحاطة بالموضوع ومن جميع الجوانب في عدد محدود من الصّفحات، بحكم إنّه يشكّل أحد المباحث الحديثة في حقل الدّراسات الأنثروبولوجيّة وكذا في حقل الدّراسات ذات الصّلة بالفكر الإسلامي.

2 – يجب أن يأخذ الفكر الإسلامي مكانته وهذا بأداء الأدوار المنوطة به مثلما كان زمن ازدهار الحضارة الإسلامية، من خلال مواجهة عوامل التقوقع والجمود والانطواء على آراء ومواقف ومقولات أصبحت مُتجاوزة في نواحٍ كثيرة، بغية مسايرة الأسئلة والمستجدّات الرّاهنة التي يطرحها المحيط السّوسيو ثقافي للمسلم المعاصر، ولاشكّ أنّ هذا الطّرح يؤدّي بنا إلى القول والجزم أنّه ليس من المنطقي الاحتفاظ ببعض الرّؤى والمواقف الموروثة عن فترة زمنيّة ومحيط سوسيو ثقافي مغاير لزماننا.

3- إنّ المقاربة الأنثروبولوجيّة تسعى إلى مُلامسة مشاكل الفكر الإسلامي المعاصر والوعي بها، ولعلّ ذلك يُشكّل لحظة حاسمة من الضّروري القفز عليها، وهذا قبل الطّموح إلى تجديد الفكر الإسلامي وتحيينه.

4- يؤدّي المنهج الأنثروبولوجي إلى إزالة اللُّبس حيال المسائل الكبرى التي يطرحها الفكر الإسلامي المعاصر، من حيث تفهّم المواقف المختلفة التي يعجّ بها هذا الفكر، كونها تمثّل تعبيرا عن المنطلقات التي تحكمها الخلفيّات الثّقافيّة حيال فهمها للفكر الإسلامي في تعاطيه مع المستجدّات المختلفة.

افكار 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 أبدا، بالرغم من الجهود المختلفة التي انفقها المبشرون، والاباطرة، والسلاطين، واستخدام كل منهم للاسلوب الذي يراه بأنه الخيار الأمثل في استئصال التعددية والاختلاف.

وبغية ترسيخ تقاليد ثقافية تتوكأ على التعددية، وتعتبر تنوع الآراء حالة طبيعية، ولا تفزع 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 خطا 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 افكارا 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

الفصل الثاني

نظرية القراءة النبوية للعالم

(1)

كلام الله وكلام البشر[1]

محمد مجتهد شبستري*

إن مقالة "القراءة النبوية للعالم" التي نشرت في العدد السادس من فصلية مدرسة، لا تشتمل على نظرية فلسفية أو لاهوتية أو علمية بشأن حقيقة الكلام الإلهي أو الوحي أو التجربة النبوية وما شابه ذلك. إنما هي نظرية حول "كيفية فهم" النص القرآني، وقد اشتملت على دعويين؛ هما:

الدعوى الأولى: طبقا لمعطيات فلسفة اللغة في القرنين الأخيرين، لا يمكن أن ننسب القرآن (المصحف الشريف) بوصفه نصا لغويا عربيا مفهوما للجميع (سواء بالنسبة إلى المؤمن وغير المؤمن) إلا للإنسان (نبي الإسلام)، واعتباره كلام فرد من أفراد الإنسانية. إن نسبة هذا النص (وإسناده الحقيقي) – بما يشتمل عليه من خصائص النص العربي – إلى الله مباشرة ومن دون واسطة، لن يقضي على إمكانية فهمه لعامة الناس فحسب، بل سيقضي

[1] نشرت قضايا إسلامية معاصرة الفصل الأول من سلسلة محاضرات (نظرية القراءة النبوية للعالم) في العدد 54/53 وتنشر في هذا العدد الفصلين الثاني والثالث، وتعقبها بمناقشة لباحث متخصص بهذا الحقل، وستنشر بقية المحاضرات في أعدادها القادمة؛ مشفوعة في كل عدد بمناقشة أو أكثر.

* ترجمة: حسن مطر.

على أصل "مفهوميته" ويجعلها أمرا مستحيلا. لكي ننسب هذا النص إلى الله (تسميته كلام الله) علينا أن نختار "حيثية" أو "مشهدا" آخر.

الدعوى الثانية: الجنس الأدبي لمعظم آيات القرآن عبارة عن الحكاية والرواية. القرآن عبارة عن قراءة موحدة للعالم تبلورت على أساس "تجربة هرمنيوطيقية نبوية". هناك أنواع أخرى من التجربة النبوية في هذا النص تم بيانها على غير صورة الحكاية والرواية. إلا أن تلك التجارب تعمل على إثراء محتوى تلك التجربة الهرمنيوطيقية وتجعلها أكثر وضوحا. إن القرآن مؤسس لقراءة توحيدية عن العالم، وليس وعاءً لحقائق إخبارية عما هو قائم في الوجود. وإن مصطلح "التجربة الهرمنيوطيقية النبوية" في هذا المقال قد أخذ من المقال في نص المصحف نفسه. وعلى حد علمي فإن هذه هي المرة الأولى التي يستعمل فيها هذا المصطلح[2] في اللغة الفارسية.

أما الدعوى الأولى فترتبط بـ"الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة" (بالمعنى الأعم المقابل للهرمنيوطيقا الدوغماتية الجزمية). وأما الدعوى الثانية فترتبط بـ"بالفنون الأدبية". الدعوى الأولى لا تمثل استمرارا لنزاع المتكلمين الأوائل في حقل الألفاظ والمفاهيم القرآنية، أو حدوثها وقدمها، أو كونها مخلوقة أو غير مخلوقة، وما إلى ذلك من المسائل. إن هذه الدعوى هي دعوى هرمنيوطيقية – فلسفية جديدة، تتعاطى مع حقيقة "الفهم" و"كيفية الفهم". واضح أن آراء وبحوث المتكلمين المسلمين الأوائل بشأن القرآن لم تطرق من زاوية الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة. لإبداء وجهات النظر الموافقة أو المخالفة للدعوى الأولى من الضروري في الحد الأدنى الإطلاع على كليات الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة، ولا يمكن الاكتفاء بمجرد الوقوف على آراء ونظريات المتكلمين المسلمين الأوائل فقط لإبداء الرأي بشأن تلك الدعوى. وللحكم بشأن الدعوى الثانية يجب الاعتماد على الفنون الأدبية فقط.

---

[2] – (تجربه هرمنوتيكي نبوي).

2 ـ نص القرآن وفلسفة اللغة المعاصرة:

بدأت بحثي في موضوع الكلام النبوي بمقال "القراءة النبوية للعالم" من خلال التركيز المباشر على نص لغوي بشري عربي اسمه "المصحف الشريف" أو "القرآن" الموجود بين أيدينا. كان هدفنا أن نحدد موقفنا من هذا النص الموجود بين أيدينا من منظور الهرمنيوطقية الفلسفية. الموضوع المطروح هو كيف يمكن فهم نص المصحف الشريف الذي هو "نص عربي"؟ ذكرت مرارا أن فهم كل "متعلق للفهم" بحاجة إلى مقدمات. إن فهم نص "لغوي بشري" إنما يكون قابلا للفهم إذا كان لدى الشخص الفاهم مقدمات بشأن هذه اللغة. وهذه المقدمات تضعها فلسفة اللغة بيد الفاهم. تطرح في فلسفة اللغة المعاصرة – سواء في بُعدها التحليلي أم بُعدها غير التحليلي – موضوعات، يمكن القول إن من أهمها مايلي:

هل لغة الإنسان عبارة عن مجموعة من الدلالات؟ هل تمثل اللغة قناة لتحقيق إنسانية الإنسان؟ هل اللغة "منزل الوجود"؟ هل الإنسان هو المهيمن على اللغة أم العكس هو الصحيح؟ ما هي أركان ومقومات تحقق اللغة؟ 1 ـ المتكلم. 2 ـ المخاطب. 3 ـ الحاضنة أو نص النص. 4 ـ أصحاب اللغة (kontext). 5 ـ مضمون اللغة. هل اللغة ظاهرة طبيعية أم هي ظاهرة اعتبارية؟ ما هي الملاكات الصائبة وغير الصائبة في اللغة؟ ما هي الفوارق والمشتركات بين لغة الإنسان ولغة الحيوان؟ نظام اللغة ومنظومتها، وبنية اللغة، والنظم الداخلي للغة ودور قواعد النحو والصرف في الدلالة. تبعية اللغة للأوضاع والوقائع التاريخية المحتملة التي تشكل أرضية (kontext) لبلورة اللغة. التلاعب اللغوي والأشكال المختلفة لحياة الإنسان. ما هو المفهوم؟ ما هو مدى صوابية نظريات المتقدمين بشأن المفهوم؟ النظريات الحديثة بشأن المفهوم، والعلاقة بين اللغة والتفكير، المفردة والمفهوم، التفكير والتكلم، والمعنى والمصداق. هل تكون المصاديق مختلفة والمعاني ثابتة؟ ما هي العلاقة بين اللغة والكلي الذهني؟ التشابه الأسري بين المصاديق واستعمال معنى واحد بشأن المصاديق المتشابهة والمختلفة. تاريخية اللغة تعود إلى تاريخية المعاني. التغيرات المفهومية لنصوص وأسباب هذه التغيرات. لا يمكن تحديد معنى عبارة معينة في لحظة

التلفظ بها أو كتابتها بضرس قاطع. دور التفسير المعاد لجملة في فهم معناها الأول؛ حيث تتغير المفاهيم على طول الفترة الزمنية، وعليه لا يمكن فهم أي جملة دون إعادة تفسيرها. العلاقة بين المعرفة واللغة والواقع. دور اللغة في تكوين الواقع ومعرفته. البنية والتركيبة البراغماتية للغة: التكلم بوصفه "فعلا قوليا"، ومختلف أنواع الأفعال القولية. المعطيات "الخطابية" و"المعيارية" في اللغة. اللغة وسيلة الارتباط الاجتماعية بين الناس. تأثير اللغة في المجتمع وما إلى ذلك.

3 ـ الفهم القرآني العام، المتكلم البشري بالقرآن:

لا يمكن مع الغفلة عن المعطيات الفلسفية للغة المعاصرة أن نقترب من فهم تفسيري للمصحف الشريف الذي هو نص لغوي عربي. قبل تفسير المصحف يجب البت بشأن المعطيات التي تم ذكرها. ومن بين المعطيات الهامة في فلسفة اللغة هي استحالة تحقق النص اللغوي دون أن يكون المتكلم بذلك النص من بني البشر، سواء اعتبرنا اللغة فعلا قوليا كما يذهب فيتغنشتاين[3] وأوستين[4]، أم قلنا بأنها منزل الوجود كما يذهب هيدجر[5]، أم اعتبرناها مجرد دلالة، أم ذهبنا إلى ما هو أبعد من الدلالة، بل حتى إذا ذهبنا في ذلك مذهب المتقدمين وقلنا بأن اللغة هي الوجود اللفظي للحقائق الخارجية. وسواء أكان بيانها للمعاني والمفاهيم طبيعيا أم اعتباريا، وسواء أكانت اللغة هي المهيمنة على الإنسان أم الإنسان هو المهيمن على اللغة، وسواء أكان فهم النص اللغوي متوقفا على محورية المؤلف أم محورية النص أم محورية الاثنين معا، على كل حال يتوقف تحقق اللغة على أن يكون المتكلم بها إنسانا. على أن لا يكون مثل المكرفون أو مسجلة الصوت، وأنه يمكن القول بشأنه: "إنه يتكلم" وإنه فاعل لفعل التكلم، وأن يفترض فيه جميع مبادئ ومقدمات التكلم – الأعم من الذهنية وغير الذهنية – وأن يكون مسؤولا عن الأقوال

[3] - Witgenstein.

[4] - Austin.

[5] - Heidger.

والكلمات التي تصدر عنه وما إلى ذلك. وبذلك فإن افتراض أن يكون هناك متكلم حقيقي (إنسان) للنص اللغوي الإنساني يعتبر من أهم مقدمات وأركان فهم ذلك النص. ومرادنا من الفهم هنا هو الفهم العام الذي يمكن حصوله للمؤمن وغير المؤمن على السواء. حيث نقول من أجل حصول مثل هذا الفهم يجب أن نفترض لنص المصحف الشريف – كسائر النصوص الأخرى – متكلما من بني البشر. نحن نقول: علينا أن ندقق كثيرا لندرك أننا لا نستطيع افتراض متكلم لغير هذا النص من غير البشر (الله مثلا) ومع ذلك يكون هذا النص مفهوما للجميع الأعم من المؤمن وغير المؤمن. كيف يمكن لغير المؤمن الذي لا يعتقد بالله أن تكون لديه هذه الفرضية أو الفهم بأن الله هو المتكلم بهذا النص كيما يتسنى له فهمه؟ إن دعوى أن هذا النص بجميع ألفاظه ومعانيه صادر عن الله مباشرة ومن دون واسطة إلى النبي، وأن النبي قام بدور نقله إلى المخاطبين كما يفعل المكرفون أو مسجل الصوت مثل ما هو دون أدنى تدخل أو تصرف، يجعل النص غير قابل للفهم بالنسبة إلى غير المؤمن. بالنسبة لغير المؤمن لا يمكن افتراض أن الله هو المتكلم ولا النبي. الله لا يمكن افتراضه متكلما، لأن غير المؤمن لا يؤمن بالله ولا يؤمن بكلامه. كما لا يمكن للنبي أن يكون متكلما؛ لأن النبي يدعي أن هذا النص ليس كلامه، إنما هو مجرد قناة لإيصال الصوت إلى المخاطبين. وعليه لا يمكن لغير المؤمن أن يفهم المصحف. وأصرح هنا أنني لا أعني بهذا الكلام ضرورة أن يكون المتكلم مرئيا ليكون كلامه مفهوما، إنما المدعى أنه لكي يكون الكلام مفهوما يجب أن يكون هناك متكلم من بني البشر، فإذا لم نفترض وجود متكلم لن يتحقق كلام بالنسبة إلى المخاطب أصلا، حتى يكون بإمكانه أن يفهمه. فنحن نقرأ نصوص المتقدمين ونفهمها، مع أننا لا نرى مؤلفيها، لكننا نفهم الجميع على قاعدة أننا نفترض لها مؤلفين (متكلمين) ونعتقد بوجودهم وتكلمهم.

4 ـ لا يمكن حصر الفهم العام للقرآن بالمؤمنين فقط:

ربما يتساءل أحدكم: نحن نتجاوز مسألة فهم المصحف الشريف من قبل الجميع – الأعم من المؤمنين وغير المؤمنين – مع الإبقاء على نظرية أن المتكلم هو الله، بأن نقول إن

المصحف لا يمكن فهمه إلا للمؤمنين الذين يستطيعون الإيمان بالله بوصفه هو المتكلم بالمصحف. فغير المؤمنين لا يفهمون المصحف إطلاقا، لكن هيهات؛ إذ يرد على هذه الدعوى إشكالان رئيسان، وهما:

الإشكال الأول: إن ما يدعى بوصفه فهما في هذه الدعوى، ليس فهما بحسب الحقيقة والواقع. الحقيقة أن ما لا يمكن فهمه من قبل الجميع، لا يمكن فهمه بأي صيغة أخرى. إن مرادنا من الفهم في هذه المحاضرات هو تلك المعرفة العقلائية التي يتم الحديث عنها في الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة (بالمعنى الأعم). فهذه المعرفة هي المعرفة التي يمكن عرضها على الآخرين، سواء كانوا من المؤمنين أم غير المؤمنين، ويمكن من خلال تحليلها إظهار كيفية بلورتها، ويمكن من خلال الاستدلال بيان أسباب الإدعاء بأن فهماً قد بلغ الحقيقة (الحقيقة الهرمنيوطيقية)، وفهما آخر لم يبلغها، وكيف يمكن الفرق بين الفهم و"سوء الفهم". فحيث لا يمكن طرح هذه المحاضرات، لا يمكن الحديث عن فهمها أيضا. ولا يمكن إفهامه من يمكن فهم كلامه ومن هو المتكلم به. في هذه الفرضية لا يمكن للمؤمن أن يتحدث لغير المؤمنين حول فهمه للمصحف الشريف انطلاقا من قاعدة عقلائية. حيث لا يمكنه بيان وتفسير مسار فهمه لهم، ولا يمكنه الاستدلال على مقدمات فهمه. إذن بناء على هذا الفرض الأخير لا يمكن أن يتحقق فهم أبدا.

الإشكال الثاني: إن نص المصحف يثبت بما لا لبس فيه حدوث حوارات ومناقشات بين النبي ومخاطبيه (المخاطبين بالقرآن) – الأعم من المؤمنين والكافرين – وكان هناك الكثير ممن يوافق أو يخالف كلام النبي. فلم يكن محتوى حوار المصحف الشريف في الكثير من الموارد خافيا على أحد. وهذا يثبت أن غير المؤمنين كانوا يفهمون المحتوى الحواري لآيات القرآن أيضا، وأن مدعيات هذا النص كانت مفهومة لجميع المستمعين.

5 ـ كيف تشكلت الدراسات الكلامية بشأن القرآن؟

هناك أسباب متعددة لظهور نظريات وأبحاث المتكلمين. الذي يتلخص من بحوث ودراسات "وولفسون، وفان إس" أنه كان لإطلاع المسلمين على نظريات وعقائد اللاهوتيين اليهود والمسيحيين حول "الكلمة وكلام" الله (تكلم الله مع موسى، وشخص

عيسى بوصفه كلمة الله) دور هام في هذا المجال. كان المتكلمون من الديانتين السابقتين يقولون للمسلمين: إن دينكم إما يفتقر إلى الأساس الميتافيزيقي الوثيق؛ إذ لا يقوم على "كلمة إلهية". أو أنه لا يتمتع باستقلالية، بل هو مجرد استمرار وإستعادة لأديانا. فأدت هذه الإدعاءات بالمسلمين لكي ينظروا في حقيقة الوحي المحمدي والكلام الإلهي النازل عليه. طبقاً لدراسات "وولفسون" و"فان إس" فإن الأبحاث المتعلقة بكلام وكلمة الله في اليهودية والمسيحية قد تركت تأثيرا كبيرا على تكوين هذه النظريات[6]. كما أشرت في موارد أخرى إلى هذه النقطة الهامة، وهي أن أمهات المسائل الكلامية في الإسلام، لم تكن لتفهم بشكل صحيح دون الالتفات إلى جذورها في الديانة اليهودية والمسيحية. ليس هذه المسائل فحسب، بل جميع ما قيل في القرآن بشأن اليهود والنصارى لم يكن ليفهم من دون الالتفات إلى جذور هذه الأمور وماضيها في هاتين الديانتين السابقتين على الإسلام. لقد حاول المسلمون أن يثبتوا أن الدين الإسلامي يستند إلى الكلام الإلهي. من النظريات التي ظهرت في هذا السياق، نظرية متطرفة تقول: إن جميع الحروف والعبارات والمعاني الموجودة في المصحف دون استثناء هي من صفات الذات القديمة بقدم الله (كلام الله النفسي)، وإن هذه الحقيقة عندما نزلت على رسول الإسلام اتخذت شكل الكلام اللفظي، وإن العلاقة بين المصحف الموجود وكلام الله النفسي هي نوع من علاقة الاتحاد. بطبيعة الحال فإن تقسيم الكلام إلى: كلام نفسي، وكلام لفظي، في اللاهوت سبق أن ظهر على يد أوغسطين (Agustin)[7].

أما المتكلمون من المعتزلة الذين كانوا أكثر عقلانية من غيرهم، وكانوا يرون أن هذه الصيغة من كلام الله غير معقولة، فقد جاؤوا بنظرية أخرى، إذ قالوا بأن المصحف الشريف إنما هو كلام الله، بمعنى أن الله قد خلق "الأصوات المقطعة" للمصحف في محل.

---

[6] - S 614 – 632 Teologie und Geselschaft im 2. And 3. Jahrhundert Hidschra band 4 – 1.

هنري أوسترين وولفسون، فلسفة علم الكلام، الفصل الثالث: القرآن.

[7] - Wort Historische Worter buch der philosophie (مقال).

فالمصحف مخلوق وليس قديما، وأن خلقه هو "صفة فعل" الله. وعليه فإن هذا المصحف الموجود بجميع ألفاظه وعباراته ومعانيه مخلوق من قبل الله بلا واسطة. سمعه محمد (ص) من جبرئيل مثلا ونقله إلى الآخرين. هذه هي نظرية (النفخ اللفظي)[8] التي جاء بها فيلون[9] الحقوقي اليهودي والعارف المفسر للكتاب المقدس في القرن الميلادي الأول، التي أراد من خلالها بيان معقولية "تكلم الله" مع الأنبياء من وجهة نظره، ومن ثم تم توظيفها فيما بعد في اللاهوت اليهودي والمسيحي ضمن تفسيرها وتأويلها بأشكال مختلفة.

كان المعتزلة يرون هذه النظرية أقرب إلى العقل من نظرية الكلام النفسي والكلام اللفظي لله، كما ذهبوا إلى القول بأن هذه النظرية حيث ترى القرآن مخلوقا مستقلا عن الكلام الإلهي المتمثل بالتوراة والإنجيل، وتمنح الوحي الإسلامي إستقلالية، يمكنها أن تكون دليلا على أصالة وصوابية الدين الإسلامي[10].

على أية حال المهم هو أن ندرك أن جميع هذه النظريات إنما جاءت في سياق التأسيس لقاعدة ميتافيزيقية للمصحف الشريف. واليوم بفضل الهرمنيوطيقا الحديثة ندرك أن هذه النظريات لا يمكن أن تكون صحيحة؛ لأنها تؤدي إلى عدم فهم المصحف. لقد كان أصحاب تلك النظريات في غفلة عن الآثار والتبعات المخربة التي تتركها نظرياتهم على فهم وتفسير المصحف. ويمكن القول إنهم على الرغم من فهم المصحف بنحو من الأنحاء، فقد كانوا ينتهون الى آراء لغوية – كلامية خاطئة بشأن متعلق فهمهم[11].

6 ـ رؤية الفلاسفة والعرفاء:

لقد كانت غاية الفلاسفة والعرفاء المسلمين الذين بحثوا نظريات الوحي والنبوة هي

---

[8] - Verbale Inspiration.

[9] - Philon.

[10] – ألبرت نصر، مدخل إلى الفرق الإسلامية، ص 70 . 73.

[11] – انظر: الشرح التفصيلي لآراء المتكلمين المسلمين في حقل الكلام الإلهي والقرآن في كتاب "نهاية الإقدام في علم الكلام" للشهرستاني، تصحيح: ألفرد غيوم، ص 268 . 341؛ وفلسفة علم الكلام، لوولفسون، فصل القرآن، وكذلك المصدر رقم 1.

إثبات الأساس الميتافيزيقي للمصحف. فقد سعى الفلاسفة إلى العثور على موضع في المنظومة الميتافيزيقية لفلسفتهم ليدرجوا فيه الوحي والنبوة. حيث تحدثوا في هذا السياق عن نظرية ارتقاء النبي إلى مرتبة العقل الفعال، أو القوة الحدسية الفذة التي ينفرد بها النبي دون غيره من الناس الاعتياديين، وما إلى ذلك من الأمور. كما ذهب العرفاء من خلال طرح نظرية "الانسجام الآفاقي" مع التجارب النبوية المتجلية في القرآن، إلى ممارسة تجارب جديدة، معتبرين الوحي النبوي هو الكشف التام. وجعلوا منه معيارا لتقييم مكاشفاتهم. اتجه الفلاسفة والعرفاء فيما يتعلق بلغة القرآن إلى نظريات من قبيل: إن للقرآن وجودا لفظيا (ظاهريا) ووجودا حقيقيا (باطنيا)، وإن هذين الوجودين متطابقان. وإن أهل الظاهر ينسجمون مع وجوده الظاهري فقط (أي يفهمونه)، في حين أن أهل الباطن ينسجمون مع وجوده الباطني (يتحدون معه)، وإن قرآن الصورة هو صورة عدمية، وما جرى على لسان النبي محمد (ص) قد تنزل من المراتب الباطنية لوجوده في مرتبة الاتحاد مع الله (مقام جمع الجمع) إلى مرتبة وجوده الظاهري، وتبلور على شكل كلام، وسمعه بحاسته السمعية وما إلى ذلك. وعليه فإن كلام محمد هو عين كلام الله. والملفت للانتباه أننا نجد جذور الأركان الرئيسة لهذه النظريات موجودة في اللاهوت والعرفان اليهودي والمسيحي أيضا[12].

إن هذه النظريات المتعلقة باللغة التي أفادها الفلاسفة والعرفاء التقليديون وأوضحها ابن عربي في الفتوحات المكية، وصدر المتألهين في الجزء الثاني من الأسفار الأربعة، تعتبر مرفوضة في تفسير مفهوم اللغة من قبل فلسفة اللغة المعاصرة. بالإضافة إلى ذلك، من

---

[12] – قام نصر حامد أبو زيد في الباب الثالث من كتابه "فلسفة التأويل" تحت عنوان: "القرآن والوجود" بدراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. كذلك فقد خص Klaus otto كتاب von Alexandrien Das Spreach verstandnis bfi philo (نظرية اللغة عند فيلو) (طبعة توبينجن 1968) بمعرفة وجود اللغة عند فيلو. وإن المقارنة بين هاتين الدراستين تثبت أن الذي يبحث بين العرفاء المسلمين بوصفه قاعدة لنظرية الظاهر والباطن وما يرتبط بها من البحوث، سبق أن كان له وجود في اللاهوت اليهودي والمسيحي.

ناحية الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة فإن تلك النظريات تجعل نص المصحف غير قابل للفهم (بالنسبة إلى الجميع). إن افتراض أن المصحف إنما قيل في مقام اتحاد النبي مع الله، إذا كان مفاده أن المصحف لا يمكن فهمه إلاّ بهذا القيد، فهذا يعني أن الذي لا يؤمن بالله أو بإمكان اتحاد النبي مع الله لا يستطيع فهم المصحف. إن هذه النظرية تنتهي إلى القول بأن القرآن لا يفهمه سوى الفقهاء. لاحظوا أنني لا أتحدث عن طبيعة المسألة في عالم الواقع، بل أقول إن هذه النظرية إذا كانت تشكل مقدمة لفهم المصحف، فسوف تترتب عليها تبعات ونتائج مدمرة، وإن لم تكن مقدمة لفهمه وإنما هي مجرد دعوى إيمانية، ففي هذه الحالة لن تلعب دورا في مقام الفهم، وستكون قيدا زائدا وعديم الجدوى. إن الغفلة عن فلسفة اللغة والهرمنيوطيقا الحديثة في حقل الدراسات القرآنية تخلق الكثير من المشاكل. يمكن للفرد أن ينتهج مسلكا عرفانيا دون الحاجة لاستناده إلى الميتافيزيقا اللغوية للعرفاء. إن المتكلمين والعرفاء والفلاسفة التقليديين يجعلون المصحف غير قابل للفهم بالنسبة إلى غير المؤمن.

7 ـ دور الهرمنيوطيقا الفلسفية والفنون الأدبية:

إن حل نزاع المتكلمين والفلاسفة والعرفاء في الباب التاسع لفهم المصحف الشريف إنما يكون من خلال إيضاح أن الفيلسوف أو العارف أو المتكلم لا يستطيعون تقديم إيضاح "فهم عام" بشأن المصحف دون امتلاك نظرية فلسفية مقبولة في مجال اللغة، ولا يستطيعون القيام بتفسير لهذا النص يمكن فهمه من قبل الجميع. ولا يمكن أن يتأتى هذا الإيضاح إلاّ من خلال الهرمنيوطيقا. إن دعوى المتكلم والفيلسوف والعارف هنا تشمل جميع القضايا الجزئية التي لا يمكن إقامة البرهان على صحتها أو سقمها، حيث قيل في المنطق: "الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا"، وعليه فمن دون الاستنجاد بالهرمنيوطيقا يمكن لنزاع المتكلم والفيلسوف والعارف في مجال فهم القرآن أن يمتد إلى ما لا نهاية. إن هذا النزاع لا يمكن أن يحسم إلا بعد إدراك هؤلاء الثلاثة أن "الفهم العام" للمصحف إنما يكون من خلال افتراض أن يكون له متكلم من بني البشر لا غير. إن المتكلم يسأل الفيلسوف والعارف: هناك آيات يقول فيها شخص: "نحن نزلنا القرآن"، أو يكون فيها

محمد (ص) مخاطبا لمتكلم، أو يكون السامعون فيها مخاطبين من قبل الله، وما إلى ذلك، فكيف يمكن لنا أن نفهم إذا كان قائلها الحقيقي ليس هو الله؟ إن حل هذه المشكلة سهل. وذلك أننا بعد أن نؤمن بأن لهذا المصحف متكلما من بني البشر (النبي) سندخل في حقول الفنون الأدبية والبلاغية من البيان والمعاني والبديع، فقد ثبت في هذه العلوم أنه لا يمكن من خلال الأساليب والأنواع الأدبية المستعملة في نص لا يمكن التوصل إلى تحديد من هو المتكلم أو المخاطب به حقيقة. فهل المتكلم والمخاطب في عالم الخارج شخص واحد أم شخصان؟ الشخص الواحد في النص يمكن أن يكون متكلما، ويمكن أن يكون مخاطبا، ويمكنه أن يتحدث بصيغة المتكلم وبصيغة المخاطب وبصيغة الغائب أيضا. هناك في النصوص الأدبية تلاعب فني مذهل. فلماذا لا يقوم النبي – الذي أسكره كلام الله كما يقول جلال الدين الرومي – بتزيين كلامه بأنواع البلاغة والمحسنات اللفظية المؤثرة؟ ولماذا لا يعمل كلامه على إدخال السامع في دوامة ومتاهة فينتقل به من الحضور إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى الحضور، ويجعجع به من الإنسان إلى الله، ومن الله إلى الإنسان؟ ولماذا لا يتمكن النبي – الذي امتلأ وجوده بكلمة الله (الرسالة) بفعل تجربة حيوية وصلت به إلى مرحلة اليقين، والحصول على الدافع والإمداد الإلهي (الوحي) – من التكلم بما يشبه كلام الله، وأن يخطب أو يعاتب بما يشبه خطاب الله وعتابه؟ لماذا لا يستطيع أن يتكلم بشكل يوحي بأن الله هو الذي يتحدث إلى البشر بأروع الصور الأدبية والبيانية والبلاغية؟ وإذا جاز أن يتكلم الله من الشجرة، فلماذا لا يجوز أن يتكلم من خلال الإنسان الصالح؟ أليس هذا النوع من التكلم وإيجاد التجربة "التي يقع فيها الإنسان مخاطبا لله" لدى المخاطبين للنبي هو عين القيام بالوظيفة والمسؤولية وأعباء"الرسالة"؟ أليس هذا النوع من التكلم هو عين الفصاحة والبلاغة إلى حد الإعجاز؟ ألسنا نقول: إن القرآن هو أفصح وأبلغ نص عربي على الإطلاق؟ ليس النبي فيلسوفا ليتحدث باستمرار. فإذا كان النبي ممسوسا بكلام الله، فإن كلامه سوف يكون هو الآخر ممسوسا ومضطربا أيضا. وسيتخذ النبي عندها موقفا وجوديا مغايرا ومتوهجا وعاصفا. هذه النتيجة هي "البعثة" التي تحدث عنها القرآن كثيرا بوصفها نقطة بداية النبوة والرسالة. إن الكلام النبوي لهؤلاء الناس متوهج وعاصف ومختلف على الدوام أيضا. يمكن القول: إن نتيجة "انطباق" النبي مع

الوحي الإلهي الذي لم يكن من جنس الألفاظ والعبارات والمفاهيم، هي أنواع الكلام التي نراها في القرآن. لقد تمت دراسة هذه الأنواع في الفنون الأدبية. على المتكلمين المعاصرين أن يكتسبوا معرفة أكبر بهذه العلوم. ويمكن قول الكثير في هذا الشأن. أرجو أن أوفق في مقالات أخرى إلى إيضاح نظرية اعتبار نص القرآن "قراءة نبوية" بشكل أوسع، وعندها سأتحدث في هذا الشأن بتفصيل أكبر.

8 ـ الدور الباطل والنزاع العقيم:

هناك مسألة أخرى يجب عليّ أن أفرد لها عنوانا مستقلا. يقول المتكلمون: جاء في القرآن الكريم أن هذا القرآن وحي، وهذا الكلام يتنافى مع الدعوى القائلة إن القرآن كلام نبوي. وهنا أكتفي بالتذكير بثلاث مسائل، وهي:

أولا: طبقا لما تقدم فإن هذه الآيات التي يستشهد بها المتكلمون إنما يمكن فهمها وتفسيرها إذا التزمنا بأنها من كلام الإنسان (النبي)؛ وعليه لا نستطيع القول بأن الله في هذه الآيات يقول: إن القرآن كتاب وحي، بل علينا القول: إن النبي يقول: إن القرآن كتاب وحي.

ثانيا: عندما يقول النبي: إن القرآن كتاب وحي، علينا أن نرى ما الذي يمكن أن يريده من هذه الدعوى. إن تحديد ما الذي كان يريده محمد (ص) من الوحي أمر في غاية التعقيد والصعوبة. وللتغلب على هذه المشكلة يمكننا الاستعانة ببعض آيات القرآن، والثقافة السائدة بين العرب قبل الإسلام، كذلك الاستعانة بجذور هذه المسألة في الديانتين اليهودية والمسيحية. إن نتيجة مثل هذا المقال ستكون عبارة عن نتيجة تاريخية تفسيرية يمكن توظيفها في الرد على الاستدلالات الكلامية. ونقول هنا: طبقا لما قاله أهل النظر والبحث فإن من بين المعاني التي ذكرت للوحي في اللغة العربية "الإشارة السريعة"[13]. فإن كان مراد النبي أنه يحصل على "إشارات سريعة وخفية" هي في تجربته إشارات الله،

[13] – مفردات الراغب الإصفهاني، كلمة "وحي"

Theologische Realenzyklopadie.

فعندها يبدو من الواضح أن المصحف الشريف بما يحتوي عليه من الآيات التي تزيد على ستة آلاف آية لا يمكن أن يكون مصداقا لهذه الإشارات، فآيات المصحف ليست إشارة. بل هي نصوص تفصيلية عبر عنها القرآن نفسه بأنها "لسان عربي مبين"، وهي على الرغم من إفتقارها إلى النظم التأليفي، لكن بإمكان الجميع أن يفهمها. ومن الواضح أن النص المفهوم للجميع لا يمكن أن يكون مجرد إشارة سريعة. إذن ينبغي القول إن مراد محمد (ص) من الإشارة الإلهية تكلم الله معه على شكل إشارة (بواسطة جبرئيل أو ...؟). إن هذا التحليل يثبت أن معنى كون القرآن وحيا عند محمد (ص) هو أن الآيات القرآنية التي يتلوها قد تبلورت بمساعدة الوحي (الإشارات)، وإن النبي يتكلم في المصحف من خلال الاستعانة بالوحي. وقد عبرت عن هذه الحقيقة في مقال "القراءة النبوية للعالم" بأن القرآن – طبقا لمدعى القرآن نفسه – كان ثمرة للوحي وليس الوحي نفسه.

ثالثا: علينا أن ندقق النظر في هذه القضية، وهي أن جميع هذه الآيات المذكورة لم تقل إن القرآن ليس كلام محمد. إن البحوث التي لا تحظى بدقة كبيرة لا يخفى فيها المعنى الدقيق للمصطلحات والتعبيرات المختلفة غالبا، وتتم الغفلة عن اختلافاتها فحسب، بل تكون الدعاوى المنسوبة إلى القرآن مصحوبة بالكثير من التسامح. أجل جاء في القرآن أن القرآن وحي، وأن الله أنزله على قلب رسول الله، وأن النبي قبل نزول القرآن لم يكن يعرف ما الكتاب وما الإيمان، وأن النبي لا ينطق عن الهوى، وأن جبرئيل قد توسط في نزول القرآن، وأن القرآن كان له وجود سابق في اللوح المحفوظ وما إلى ذلك. إلا أن الملفت أيضا أننا إذا دققنا النظر في هذه الآيات لا نجد ما ينفي أن يكون المصحف الشريف في الدرجة الأولى كلاما نبويا قاله النبي نفسه ولا يتنافى معه. والأهم أن هذه الآيات المذكورة إذا لم نعتبرها كلام محمد (ص) (الإنسان) فإنها لن تكون قابلة للفهم. في البحوث الكلامية غير الدقيقة نجد غفلة عن المعاني المختلفة للوحي والقرآن والكتاب وكلام الله وبعض المفردات الأخرى ذات الصلة، وكأن جميع هذه الألفاظ مرادفة لبعضها. إن ما يذكر في نص المصحف بشأن إحدى هذه الألفاظ يتم سحبه على الألفاظ الأخرى، وفوق ذلك تتم الغفلة عن المعاني المختلفة لكل مفردة في مختلف

موارد المصحف أيضا، وإن هذا الغياب للدقة – خاصة في البحوث الكلامية الأخيرة في المجتمع – قد أحدث الكثير من الابهام واللغط. وإن هذه المشاكل تنشأ بالدرجة الأولى من أن بعض الباحثين يغفلون عن هذه القضية، وهي أنه طبقا لاعتبار القرآن كلام محمد، لا يكون بالإمكان بعد ذلك القول إن الله يقول في القرآن كذا وكذا، بل يجب القول إن النبي هو الذي يقول هذه الأمور، رغم أن كلامه يتبلور ضمن إشارة إلهية. إن هذه الغفلة تؤدي إلى الدور الباطل، وتلبس نزاعا عقيما ثوب المحق. علاوة على ما ذكرته في مقال "القراءة النبوية للعالم" سأذكر في المستقبل شواهد تاريخية أخرى من النص القرآني تثبت أن هذا النص هو كلام النبي. إن "البعثة" و"الإشارة" فعل الله وكلامه "في اللغة الإلهية"، والقراءة التوحيدية للعالم (القرآن) في المصحف هي فعل النبي وكلامه الذي نطق به في قالب اللغة العربية.

9 ـ "كلمة وكلام الله" في الأديان الإبراهيمية:

إذا نظرنا برؤية دينية لا يبقى هناك أدنى تردد أو شك في وجود "حقيقة" باسم "كلام الله" (Getteswort) في الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام. فقد ورد الحديث عن "كلام الله" أو "كلمة الله" في التوراة حوالي 300 مرة[14]، وتحدث القرآن الكريم عن "كلام الله"، و"كلمة الرب" و"كلمات الله" وما إلى ذلك كثيرا. إن للمتكلمين والمتألهين والعرفاء من اليهود والمسيحيين والمسلمين في مسألة حقيقة وماهية كلام الله وكلمته أقوالا وبيانات في غاية الروعة. بالإضافة إلى الأنبياء هناك دعاوى صدرت عن بعض الناس العاديين من أصحاب النفوس الطاهرة بأن الله قد تحدث إليهم وكلمهم. من هنا يعتبر الأدب العرفاني واللاهوتي في الأديان الإبراهيمية كنزا قيّما في إحتوائه على هذه الدعاوى. تحدث العرفاء والمتألهون في هذا الموضوع "كلام الله"، وقالوا: إن لغة الله تختلف عن "لغة الإنسان"، فهي ليست من جنس الألفاظ والعبارات والمفاهيم الجارية

[14] – المدخل (Wort Gottes).

على لسان البشر، وعليه لا يمكن لكلام الله أن يكون من هذا النوع[15]. لقد وجد الأنبياء وغيرهم من الناس الطاهرين لغة الله لا في الألفاظ والعبارات والمفاهيم، بل في عجائب عالم الوجود الأعم من "الأنفس والآفاق". من الممكن لنبي أن يسمع كلام الله على شكل ألفاظ وعبارات أو أصوات، إلا أنه في الوقت نفسه يعيش تجربة أن حقيقة كلام الله ليست من جنس ما يسمع. إن لغة وكلام الله حيث لا تحتوي على ألفاظ ومفاهيم وعبارات، كما هو الحال بالنسبة إلى "لغة الإنسان وكلامه"، فإنها لا تبتلي بمحدوديات لغة الإنسان، فلا يمكن لأقسام وأنواع كلام الله أن يحدها حد. ابتداء من "الإشارة السريعة والخفية" (الوحي)، إلى "التجلي" و"الإشراق"، و"المناجاة في قلوب العباد"، و"الرؤيا النبوية الصادقة"، و"الشعور الباطني لدى الإنسان بوجود الله"، و"تجربة تسبيح الكائنات"، و"اعتبار جميع الظواهر آية"، واعتبار "جميع الكون بمنزلة كتاب الله المفتوح" (كتاب التكوين)، و"صوت الضمير"، و"الإلزامات العقلية الحتمية والقطعية" وما إلى ذلك من الأنواع الكثيرة التي ذكر ابن ميمون بعضا منها في كتاب "دلالة الحائرين" في موضوع النبوة، مستندا في ذلك إلى الكتاب المقدس، تعتبر من كلام الله. وقد أدى الاهتمام الواسع بهذه الآراء في العقود الأخيرة إلى ظهور النظريات البديعة في باب فهم الوحي وتفسيره[16]. طبقا للوصف

---

[15] – المصدر أعلاه والمدخل (Sprache) من ذلك المصدر.

(Sprache Gottes und der menschen Luis Alonso Schokel) كل الكتاب. وانظر أيضا إلى معنى الوحي عند ابن عربي في مقال "المفاهيم المختلفة للكلام الإلهي عند المتألهين المسلمين" لنا في كتاب "الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة". حيث ذكرت هناك رأي ابن عربي في الفتوحات المكية، وقوله: إن الوحي ليس من جنس "العبارة"، وإنه متحد مع الفهم والإفهام والمفهوم. مجتهد شبستري، محمد، مقال: "جمال كلام الله وإتساع آفاق الإنسان" في كتاب "نقد القراءة الرسمية للدين"، وفي فصل اللاهوت البروتستانتي المعروف بـ "لاهوت الكلمة" (wort the ologi) تحظى نظرية "الله بوصفه كاتبا" بجاذبية خاصة. حيث تم التعبير عنها بعبارة (Juhann Georg Hamann). أنظر:

Gott als schriftst steller 1998.

[16] – لقد أظهرت النظريات الصادرة عن الفلسفة التحليلية بشأن لغة الدين آراء بديعة وعميقة حول لغة النصوص المقدسة في الأديان الإبراهيمية ومعنى الوحي. الذي يلفت الانتباه من الآراء أكثر من غيره

الذي يقدمونه لكلام الله، لا يمكن لمن يخاطبهم النبي أن يجربوا كلام الله – الذي ينزل عليه – من دون واسطة، ولا يمكن لهم أن يسمعوه أو يفهموه. وأقصى ما يمكن لهم أن يقدروا عليه هو أن يفهموا كلام النبي الذي يعرضه عليهم بفعل الإنبعاث عن كلام الله والإعلان عنه وإبلاغه للمخاطبين. يمكن لمثال بسيط أن يلقي ضوءا على هذه المسألة حيث نقول: لو أن شخصا أشار بيده إلى أمر ما، ليفهم شخصا آخر مفهوما بعينه، ثم قام هذا الشخص الثاني إلى صياغة هذا المفهوم المشار إليه في قالب لفظي صوتي شفهي أو تحريري يرسله إلى شخص ثالث، ففي مثل هذه الصورة إن هذا الشخص الثالث يسمع ويفهم كلام الشخص الثاني، وليس الشخص الأول؛ لأن الشخص الأول لم يصدر عنه كلام من جنس الألفاظ والكلمات أبدا. قد يقال مثلا: عندما يقرأ علينا شخص شعرا لحافظ الشيرازي، فإن ذلك الشخص الذي قرأ عليّ الشعر وإن لم يكن هو حافظ الشيرازي، إلاّ أنني عن طريق هذا الشخص أسمع كلام حافظ وأفهمه، دون كلام قارئ ذلك الشعر. فلماذا لا يقال الشيء نفسه بالنسبة إلى الأنبياء، حيث ينقلون إلينا كلام الله الذي عاشوا تجربته، وإننا من خلال الأنبياء نسمع كلام الله بحذافيره. علينا أن نلتفت إلى وجود خطأ كامن في هذا التشبيه، وهو أن كلام حافظ الشيرازي هو من جنس كلام البشر، بمعنى أنه مؤلف من ألفاظ وعبارات ومفاهيم يمكن لمن يسمعها أن ينقلها كما سمعها. أما طبقا لما يقوله العرفاء والمتألهون فإن كلام الله لا يحتوي على ألفاظ وعبارات ومفاهيم، بل إن فهم الأنبياء لكلام الله ليس من نوع فهم الناس لكلام بعضهم بعضا، في هذه الصورة لا يمكن نقل كلام الله كما هو بحذافيره وتفاصيله. وهذه مسألة في غاية الأهمية.

هو ما يقوله عدد من الفلاسفة والمتكلمين البارزين من اليهود والمسيحيين؛ إذ يرون الوحي قبل أن يكون مشتملا على مسائل إخبارية يفسرونه ويفهمونه على أنه "هاديا" لمسار الإنسان التاريخي. وبعبارة أخرى: إنهم يفهمون "الوحي" من خلال متابعة تأثيره، وليس من خلال محتواه، وإن لهذه الرؤية جذورا واضحة بين العرفاء من المسلمين. ومن بين هؤلاء محيي الدين بن عربي وهو من عرفاء المستوى الأول. وقد ذكرت هذا الرأي لابن عربي في مقال "المفاهيم المختلفة للكلام الإلهي عند المتألهين المسلمين". وسأعمد في البحوث الآتية إلى تعميق وتوضيح هذه النظرية بشكل أكبر.

10 ـ الإصغاء لكلام الأنبياء سماع لكلام الله:

طبقا لما تقدم فإن المخاطبين للنبي لا يستطيعون إدراك وفهم كيفية وماهية كلام الله مع النبي مباشرة وبلا واسطة، لكنهم يستطيعون من خلال سماع كلام النبي والتدبر فيه بدقة أن يفهموا التأثير الذي تركه كلام الله على النبي بعد أن أنزله عليه. إن التدبر في السنخ والنوع الأدبي – اللغوي لكلام النبي، والآثار الاجتماعية – التاريخية المترتبة على النبوة هو وحده الذي يثبت ما الذي فعله الله بالنبي في سياق كلامه معه. مثلا: هل علّمه حكمة بواسطة لغة إلهية (من قبيل الحكم المروية عن الأنبياء)؟ هل أطلعه على ضرورة القيام بعمل معين (من قبيل إطلاع إبراهيم إلى التضحية بابنه)؟ هل بعثه لينقذ قوما من مخالب الأسر والعبودية، وأن يأتي لهم بشريعة (من قبيل إنقاذ موسى لبني إسرائيل ومجيئه لهم بشريعة التوراة)؟ أم أنه زوده بنظرة ليرى عالم (الطبيعة والإنسان والتاريخ والمجتمع) برؤية إلهية توحيدية، ويرى جميع الظواهر "تجليا" من تجليات الله، وأن يتحدث عن "توحيد كامل"، وأن يبدع ثقافة جديدة، وأن يضع تاريخ الإنسانية على سكة جديدة؟ (كما هو رأينا بالنسبة إلى نبوة نبي الإسلام، حيث نرى المصحف الشريف قراءة توحيدية – نبوية عن العالم). نعيد القول هنا ونؤكد أن تحديد موضوع ما صنعه الله في كلامه مع النبي إنما يتيسر من خلال دراسة الجنس الأدبي لكلام ذلك النبي. هذا الأمر لا يتأتى من خلال البرهان العقلي ولا البرهان النقلي. يقول المتألهون والعرفاء إن الناس يستطيعون أن يسمعوا كلام الله من خلال كلام الأنبياء. إن سماع كلام الله إنما يتيسر لنا من خلال الاستماع إلى كلام الأنبياء. واضح أن المراد من السماع هنا ليس هو السماع بحاسة الأذن، بل المراد هو أن يخوض الشخص تجربة أن يكون مخاطبا من قبل الله[17].

---

[17] – انظر مقال "جمال كلام الله وإتساع آفاق الإنسان" في كتاب "نقد القراءة السائدة للدين" لكاتب هذه السطور.

عمد أحد أصدقائنا الناقدين إلى الاستناد إلى بضعة أسطلا كتبناها في بابا تاريخية واجتماعية اللغة البشرية وإلزامتها في واحد من مقالاتنا (مقال الديموقراطية والإسلامية في كتاب تأملات في القراءة الإنسانية للدين) واستنبط منها نظرية تحت عنوان "الكلام السماوي"، ونسبها لصاحب هذه السطور، ومن

11 ـ الوحي المحمدي ليس من قبيل الألفاظ والعبارات والمفاهيم:

لقد سعيت دائما وفي جميع أبحاثي السابقة إلى فتح ثغرة في جدار فهم وتفسير نص المصحف، دون التأسيس لنظرية فيما يتعلق بالتجربة النبوية أو الكلام السماوي أو كلام الله. نعم عبّرت أحيانا في بعض كتاباتي عن الوحي بالتجربة النبوية. و ذكرت في مقال: "جمال كلام الله وإتساع آفاق الإنسان" في كتاب "نقد القراءة الرسمية للدين" أمورا يمكن أن تكون تعريفا لكلام الله[18]. على الرغم من أن مقال القراءة النبوية للعالم لم يكن نظرية بشأن حقيقة كلام الله، لكني إستندت هناك إلى بعض آيات القرآن لإثبات أن الكلام الإلهي النازل على نبي الإسلام هو الذي يسمى بـ"الوحي". يمكن القول: يفهم من القرآن أن الوحي كان سببا لتكلم النبي في المصحف، أو أن المصحف يشتمل على كلام الله، أو أن المصحف ثمرة الوحي، وما إلى ذلك من التعبيرات. لكن لا يمكن القول: إن المصحف هو عين كلام الله. في ذلك المقال قلت إنه طبقا للقرآن، فإن النبي (ص) كان يمر بتجربة أن الله هو الذي يجعل النبي قادرا "بشكل خاص" ليخوض تجربة أن كل العالم إنما هو آية الله، ويقرأ هذا العالم قراءة "توحيدية". يمكن – من خلال الاستناد إلى مزيد من آيات القرآن، وتحليل أعمق لمفردات من قبيل: "الاصطفاء"، و"الوحي"، و"الإنزال"، و"تنزيل الكتاب"، و"الكتاب"، و"القرآن"، و"ترتيل الله"، و"تفصيل الكتاب"، و"تعليم الله

ثم بادر إلى نقدها (فصلية: مدرسة، العدد السادس "أحمد النراقي، مقال: "ماهية الكلام السماوي في فكر مجتهد شبستري").

علي التصريح بأنه لا يمكن استنباط مثل هذه النظرية من تلك الأسطر القليلة أبدا، ولم أكن بصدد بيان مثل هذه النظرية إطلاقا. وإنما أشرت هناك إلى مجرد تاريخية واجتماعية اللغة البشرية، وقلت: حيث أن نص القرآن من جنس لغة الإنسان، لا يمكن في مقام الفهم والتفسير اعتباره أمرا يتجاوز التاريخ، واستثناءه من الإلزامات التاريخية للغة الإنسان. وكان يجدر بهذا الناقد المحترم إذا أراد أن ينسب لي نظرية في باب حقيقة كلام الله أو أن يعمل على نقدها، أن يراجع في الحد الأدنى مقال "جمال كلام الله وفتح آفاق الإنسان" في كتاب "نقد القراءة السائدة للدين" لارتباطها بهذا الموضوع. ولا أدري كيف أفسر هذا الأمر.

18 _ ؟

للنبي"، و"عدم الحاجة إلى استعجال النبي بالقرآن قبل انقضاء وحيه"، ومختلف معاني الوحي في القرآن، والكثير غيره في القرآن مما يرتبط بالوحي والنبي، وكذلك مزيد من البحث في مفهوم الوحي في ثقافة العرب والروايات التاريخية التي تعكس كيفية نزول الوحي على النبي - إبداء آراء تفصيلية بشأن تفاصيل "تجربة الإقدار" تلك، وذلك "الإمداد الإلهي الخاص". الذي يساعد على فهم الموضوع فيما يتعلق بهذا الشأن هو رأي المتألهين والعرفاء بشأن الاختلاف الجذري بين كلام ولغة الله وكلام ولغة الإنسان. يمكن القول: إن تجربة نبي الإسلام للإمداد الإلهي الخاص - الذي أشرنا إليه في نظرية القراءة النبوية للعالم - كانت تجربة لنوع من كلام الله، في هذه التجربة كانت الإشارة (الإمداد) الإلهية هي عين الكلام. إن الأنس الذهني القائم عندنا فيما يتعلق بكلام الإنسان هو الذي يؤدي بنا إلى الوقوع في هذا الخطأ، حيث نقيس لغة الله وكلامه على كلام الإنسان ولغته، ونعتبر كلام القرآن قائما بـ "الألفاظ" و"المفاهيم". بيد أن كلام الله لا يتألف من الألفاظ والمفاهيم، وعليه فإن "الوحي المحمدي" لم يكن من جنس الألفاظ والعبارات والمفاهيم. أجل إن المسلمين يعتقدون بوجود كلام الله، لكن هذا الكلام لا يكون بالضرورة عبارة عن ألفاظ وعبارات ومفاهيم، وسيكون لنا عودة إلى هذا الموضوع. إن فن تفسير القرآن يكمن في أن يعمد المفسر إلى تفسيره، بحيث يرى المخاطبون أنهم غير مخاطبين من قبل المفسر، بل يرون أنهم مخاطبون من قبل كلام الله الذي يشتمل عليه المصحف أو يشتمل على نتيجته. إذن يجب التمييز بين ما هو إلهي وما هو بشري في القرآن. وقد أخذنا هذا التمايز في القراءة النبوية للعالم بنظر الاعتبار. وسوف نتحدث عن هذا الموضوع ونشرح كيف يمكن التمييز بالتفصيل.

12 ـ كيف يتبلور التفسير غير الجزمي للقرآن؟

كان المسلمون حتى هذه اللحظة يفسرون القرآن تفسيرا دوغماتيا جزميا. يقوم التفسير الدوغماتي على فهم عقائدي خاص يعيق تكامل العملية التفسيرية لهذا النص. فالمصحف الشريف - كما تقدم - نص مفهوم للجميع. التفسير غير الجزمي للمصحف (التفسير الحر) لن يؤثر سلبا على "الخطاب الديني" لهذا الكتاب، بل يفتح الطريق أمام

خطابه الديني ليكون أكثر تنقيحا وعقلانية. هذه هي نفس الدعوى التي ذكرتها في مقال القراءة النبوية للعالم إذ قلت إن فهم القرآن وتفسيره لا يتوقف على اعتباره كتابا سماويا. وعليه فإن مقالة القراءة النبوية للعالم تعتبر تفسيرا غير جزمي من هذه الناحية.

شرحت في هذا المقال جانبا من المفاهيم المسبقة لهذا التفسير غير الجزمي الذي أجملته واختصرته في ذلك المقال. وفي المستقبل سأعمد إلى بيان سائر المفاهيم السابقة لهذا التفسير، وعندها سنبين كيفية تبلور هذا التفسير غير الجزمي.

الفصل الثالث

المفاهيم المسبقة للتفسير غير الجزمي للقرآن (2)

مقتضيات الفهم ومقتضيات الإيمان

تثار في اللاهوت والعرفان المتعارف في الأديان الإبراهيمية موضوعات هامة حول الكتب المقدسة، ويمكن تقسيم تلك الموضوعات إلى أربعة أقسام رئيسة، وهي:

1. هل يقوم الله بخلق الكلام أو هو يمارس التكلم بنفسه؟

2. ما هي حقيقة تلك الحادثة التي وقعت عند نزول الوحي على موسى (ع) أو عند نزوله على محمد (ص) أو على سائر الأنبياء؟

3. كيف فسر اليهود والمسيحيين العهد القديم والعهد الجديد (الكتاب المقدس) وكيف فسر المسلمون القرآن الكريم؟

4. ما هي قيمة هذه التفاسير في العصر الراهن من الناحية الفلسفية والعلمية أو اللاهوتية؟ وما هي نقاط قوتها وضعفها؟

السؤال الأول والثاني يرتبطان بالفلسفة واللاهوت والكلام، أما السؤال الثالث فيرتبط بعلم التاريخ والتفسير، وأما السؤال الرابع فهو من جهة يرتبط بالهرمنيوطيقا الفلسفية، ومن

جهة أخرى باللاهوت والكلام.

إن الذي أوضحه في فصل "الكلام النبوي" من بحث القراءة النبوية للعالم[19]، والقسم الأول من القراءة النبوية للعالم[20] بحث يرتبط بالسؤال الرابع. لست بصدد القول إن الله يخلق الكلام ويمارس التكلم أم لا؟ كما لست بصدد تحديد حقيقة الأحداث الخاصة التي تسمى بالوحي. ولست بصدد كتابة تاريخ تفسير القرآن، ولست في مقام تقييم ونقد التفاسير التي كتبت حتى هذه اللحظة. إنما أنا بصدد البحث في موضوع محدد حول القرآن، يتلخص في: ما هو المفهوم أو المفاهيم المسبقة التي يمكن من خلالها في العصر الراهن فهم القرآن وتفسيره – بوصفه نصا عربيا – تفسيرا عقليا (مفهوما من قبل الجميع)؟ في هذا الإطار مفهوم وافتراض كلامي مسبق وسائد بين المسلمين، وقد عملت على نقده؛ إذ رأيته يحول دون التفسير العقلاني (الحر) للقرآن، ويشكل عقبة دون تكامله. تذهب هذه النظرية السائدة الى: ان المصحف الشريف (القرآن) بجميع ألفاظه وحروفه ومفاهيمه قد صدرت من الله وأُنزلت على نبي الإسلام، وإن النبي قام بتلاوة ما نزل عليه – كما يفعل أي قارئ للقرآن – على مخاطبيه، وادعى أن ما يتلوه هو عين كلام الله، وأنه ليس له أي دور في صياغته.

أما أنا فأدعي أنه من غير الممكن – طبقا لهذا الفهم أو الفرضية المسبقة – فهم القرآن بوصفه كلاما لقائل. ومرادي من الفهم هو التفسير العقلاني الذي يمكن للجميع فهمه. فهو فهم يسعى ويجهد، أولا: إلى تحصيل المعاني القرآنية ليتمكن من التعمق والتأمل فيها بالحد الممكن، وثانيا: يكون عقليا، بمعنى يستطيع كل ذي عقل أن يفهمه مباشرة أو من خلال المفسرين. في هذا المقال سنعمد أولا إلى شرح وتوضيح هذا الفهم التفسيري العقلاني بشكل أوسع، لننتقل بعد ذلك إلى مرحلة الاستنتاج.

---

[19] - Hermeneutik, Herausgeegeben von Axel Bahler, 2003 s 99 – 121.

[20] – يمكن قراءة تفاصيل ومراتب ومستويات الفهم التفسيري في المصدر أدناه:
Oliver R. Scholz Verstehen and Rationalitat s 235 – 314.

أنواع الفهم التفسيري العقلاني:

من المسائل الممتعة للغاية في الهرمنيوطيقا الحديثة هي مسألة البحث في الأنواع المختلفة للأفهام، ومتعلق الأفهام، وأهداف الأفهام المرتبطة بالظواهر اللغوية، التي يعبر عنها جمعيا بالأفهام التفسيرية. لقد أحصى أحد الفلاسفة البارزين في هذا الحقل في مقال قيّم للغاية سبعة عشر نوعا من أنواع الفهم التفسيري. حيث أوضح أن هناك إمكانية أن نأخذ نصا مكتوبا ونفسره سبعة عشر تفسيرا مختلفا، تبعا لسبعة عشر هدفا مختلفا. فكل فهم تفسيري نحصل عليه من خلال التمسك بواحد من تلك الأهداف، يرتبط بحيثية من حيثيات النص، ويكون مضمونه مختلفا عن مضمون الأفهام الأخرى التي يمكن الحصول عليها من ذلك النص[21]. بيد أن هذا المقال لا يتسع لمثل هذا الأبحاث التفصيلية والمعقدة. لكنني مع ذلك أجد نفسي مضطرا إلى توضيح مسألة تتعلق بمسار تبلور هذا النوع من الفهم التفسيري العقلاني، الذي يحصل بهدف فهم نص بوصفه كلاما مكتوبا لقائل، وبوصفه ارتباطا[22] بين المتكلم والمخاطب. واضح أن بحثنا حول فهم القرآن في هذه الدراسات ينشأ من هذه الحيثية، دون الحيثيات الأخرى. وسؤالنا هو: ما هو الفهم والفرضية المسبقة التي يمكن من خلالها فهم هذا النص – من حيث كونه إتصالا بين قائله والمخاطب به – بوصفه كلاما كان في بدايته قولا شفهيا، ثم تحول بعد ذلك إلى نص مكتوب.

كيف يتبلور الفهم التفسيري العقلي لنص بوصفه كلاما شفهيا مكتوبا؟

من أهم المسائل في فلسفة اللغة هي: ما هو المراد من التعبير بـ"الفهم"، عندما نقول: إننا نفهم الكلام أو القول المكتوب؟ للإجابة عن هذا السؤال هناك نظريتان عامتان في فلسفة اللغة.

النظرية الأولى: يجب قبل كل شيء تحديد حقيقة "المعنى". وبعد هذه المرحلة نصل

---

[21] - Hermeneutik, Herausgeegeben von Axel Bahler, 2003 s 99 – 121.

[22] - communication.

إلى مقام فهم المعنى من كل كلام. يفترض أنصار هذه النظرية أن كل شخص يتكلم أو يكتب بلغة معيّنة (كالعربية أو الفارسية أو الإنجليزية أو الألمانية...) يقوم من خلال العلم بقواعد الدلالة في تلك اللغة إلى اتخاذها أداة لإيصال المعنى المراد إلى المخاطبين. طبقا لهذا يكون فهم الكلام عبارة عن فهم المعاني التي يريد المتكلم بيانها.

النظرية الثانية: يجب دراسة وتحليل حقيقة المعنى منذ بداية مسار تبلور الكلام وتكوين الفهم، قبل التنظير بشأن حقيقة ذلك المعنى. فليس المعنى شيء آخر غير ما نفهمه من كل قول ملفوظ أو مكتوب. قبل فهم الكلام لن يكون هناك من معنى أبدا. المعنى أمر "متأخر ولاحق" يتحقق بعد حصول الفهم، وليس أمرا سابقا يراد بيانه.

طبقا للنظرية الثانية لا يمكن القول مثلا: إن الفرد الذي يلقي خطابا باللغة العربية يتخذ هذه اللغة وسيلة وأداة لإيصال المعاني التي يريدها إلى المخاطب. بل ينبغي القول إنه من خلال خطابه يمارس فعلا قوليا أو تلاعبا لفظيا، يبرز "ما يفهم" الذي هو عين المعنى، من خلال انضمام الفهم الذي يدخل بدوره جزءا في عملية التلاعب اللغوي. النظرية الثانية التي تنظر إلى اللغة بنظرة هرمنيوطيقية إنما دخلت في فلسفة اللغة بعد أن اتضح أن النظرية الأولى لا يسعها أن توضح الكثير من المسائل المرتبطة بموضوع المعنى وفهم المعنى. وهذا المقال لا يتسع للتفصيل في هذه المجادلات بين الآراء المعقدة، بيد أني وجدت من الضروري أن أذكر هذه المقدمة لأتمكن من الدخول في الموضوع التالي، وهو كيفية تبلور الفهم التفسيري العقلاني للنص بوصفه كلاما مكتوبا لمتكلم. إن الفهم التفسيري العقلاني للقول المكتوب يتكون على هيئة "مسار" يمكن توضيح مستوياته ومراتبه المختلفة. وفيما يلي سنعمد إلى تحليل هذا المسار في الفهم عبر تسعة مستويات أو مراتب. وإن بعض هذه المستويات والمراتب يرتبط بالحقائق الفيزيقية، وبعضها يرتبط بذهن المتفهم، وبعضها يرتبط بالقواعد والتعاقد في الحياة الاجتماعية والظروف الخارجية الحاصلة منها، التي يعيشها المتكلم والمخاطب على السواء.

يمكن إيجاز هذه المستويات والمراتب المختلفة على النحو الآتي:

1 .الفهم الإدراكي لجملة أو جمل مترابطة ببعضها يتم عبر سماعها أو قراءتها. في

هذه المرحلة يتم إدراك (فهم) حقيقة فيزيقية مسموعة الصوت أو مقروءة الخط. وهذا الإدراك هو المستوى الأول من فهم الكلام. فلو أن شخصا لم يسمع العبارة بشكل صحيح مثلا، سيقول: "لم أفهم تماما ما الذي قلته"، أو إذا لم يتمكن من قراءة جملة في رسالة سيقول مثلا: "إن خط هذه الرسالة غير مقروء ولذلك لم أفهمه".

2 .فهم ما يسمع أو يرى بالعين مثلا على الورقة يشكل سلسلة من "العلامات" ذات الدلالة. واضح أن جميع الأصوات التي تسمع، أو النقوش التي ترى بالعين ليست من جنس "العلامة" التي تدل على مدلول معين. في حين أن علامات الكلام المكتوب تندرج في هذا النوع.

3 .إن ما يفهم بوصفه من العلامات إنما هو علامة من نوع اللغة الإنسانية. وهي علامات توافق الناس على استعمالها للتواصل فيما بينهم. فهذه علامات تم التوافق والتواطؤ عليها بالنسبة إلى لغة من اللغات الإنسانية. وإن هذه المعاني إنما تكون علامة بمعنى أن دلالتها على المدلول تنشأ من القصد والتوافق واستعمال الناس لها في صلب الحياة الاجتماعية والتاريخية. هذه المعاني ليست علامات طبيعية، الدلالة "الطبيعية" هي التي تكون دلالتها قطعية وحتمية متى ما تم إدراكها، دون أن تكون هذه الدلالة مسبوقة بقصد وتوافق واستعمال، فمثلا حرارة جسد الإنسان المرتفعة علامة طبيعية على إصابته بمرض، دون أن تتوقف دلالتها على قصد أو توافق ومواضعات. إن فهم هذا المستوى والمرتبة فهم لهذه الحقيقة، وهي أن الفرد يستعمل جملة أو جمل معينة في مسار الفعل القولي (إبراز الذات) بوصفها علامة. من المهم هنا أن نلفت الانتباه إلى هذه المسألة الهامة للغاية، وهي أن العلامات اللغوية الإنسانية إنما تكتسب هويتها بوصفها علامة، إذا تم استعمالها من قبل الإنسان فقط وعلى نحو توافقي. بمعنى أن نفس هذه العلامات لو صدرت عن حيوان لن تحتوي على أي دلالة، ولن تكون علامة أبدا. فمثلا لو قال ببغاء: "السلام عليكم" لن يذهب أي شخص إلى اعتبار هذا الصوت المسموع كلاما، ولن يراه "تحية" حقيقية تترتب عليها جميع اللوازم المترتبة فيما لو صدر هذا الصوت عن إنسان.

4.فهم هذه العلامات التي هي من جنس اللغة البشرية، تمثل نموذجا ومثلا عن اللغة

العربية أو الفارسية أو الإنجليزية. بمعنى أن ما يسمعه المستمع هو كلام باللغة العربية أو الفارسية مثلا أو كتابة باللغة الإنجليزية.

5ـ إن فهم معنى جملة أو جمل تقال بلغة معينة كاللغة العربية أو الفارسية أو الإنجليزية مثلاً أو تقرأ، تبرز هذه المرحلة من فهم المعنى والمفهوم الدلالي، وهذه المرحلة هي مرحلة علم دلالات الألفاظ وتطورها[23]. في هذه المرحلة المرتبطة بفهم المعنى تكون "القواعد اللغوية" هي الدليل الرئيس. إن القاعدة اللغوية هي التي تحدد أن هذه الجملة في اللغة العربية أو الفارسية او الإنجليزية مثلا تدل على هذا المعنى. وإن النزاع المعروف بين الوضعيين[24] وغيرهم حول ما هي المسألة التي تحمل مفهوما وما هي المسألة التي لا تحمل مفهوما أصلا، يرتبط بهذه المرحلة من الفهم. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الموضوع الهام والذي يرتبط بالتطور المفهومي في اللغات.

6 .إلا أن تبلور المفهوم والمعنى من الجملة أو الجمل في الكلام المكتوب لا يتم بسهولة على الدوام، وإن العلم بقواعد اللغة لا يشكل حلا للمشاكل دائما. أحيانا تؤدي الانحرافات اللغوية إلى بعض التعقيدات، فإذا ابتلى السامع أو القارئ بهذه الانحرافات عليه أن يقوم بمجهود آخر كي يستطيع تجاوز الضباب الناجم عنها.

7 .فهم جزئيات ما يقال في الكلام المكتوب، فقد نفهم من الكلام المكتوب حادثة وقعت، إلاّ أن تفاصيل تلك الحادثة لا يمكن الحصول عليها من هذا الكلام. فلو قال شخص مثلا: "إن طالبا حصل يوم أمس على جائزة تقديرية من الجامعة المستنصرية ببغداد". فإننا لا نستطيع تحديد هوية ذلك الطالب من هذا الكلام، وما هو الحقل الذي أبدع فيه فاستحق تلك الجائزة، ومن هو المسؤول الرفيع في تلك الجامعة أو المسؤول الحكومي الذي سلمه تلك الجائزة. لكي نفهم هذه التفاصيل الضرورية والهامة في حصول الفهم الأكمل، علينا الرجوع إلى المعطيات الخارجة عن حدود ذلك الكلام.

---

[23] - semantics.

[24] - positivists.

8 .فهم ما قام به قائل الكلام أو كاتبه من فعل. فكل متكلم يمكنه من خلال كلامه أن يقوم بأنواع الأفعال. فيمكنه أن يترجى، ويمكنه أن يصدر أمرا، ويمكنه أن ينذر، ويمكنه أن يدعو، أو يخبر، أو يستفهم، أو يمزح، أو يروي، أو يهدد، أو يرغب، أو يمسرح، أو يظهر الأسى، أو الفرح، وما إلى ذلك. وإن فهم الفعل الذي قام به المتكلم من خلال كلامه، يعتبر من أهم أجزاء فهم كلامه. وهذا الفهم هو غير الأفهام التي أوضحتها في المستويات السابقة. فمن الممكن أن تتحقق جميع تلك الأفهام، لكن في الوقت نفسه لا يتضح للسامع ما الذي يقوله المتكلم. لنوضح ذلك من خلال هذا المثال البسيط: إنك تستيقظ في صبيحة يوم من أيام فصل الربيع، وتستعد إلى الخروج من المنزل، فتقول لك زوجك: "إن السماء تمطر". فإذا سمع شخص ثالث هذا الكلام فإنه سيفهمه على جميع المستويات التي سبق ذكرها، ومع ذلك لا يفهمه بشكل كامل. إذ يمكن القيام من خلال هذه العبارة بمختلف الأفعال. فمن الممكن أن تكون الزوجة أرادت من قولها ذلك أن تبلغ زوجها بضرورة أن يأخذ المظلة معه ليقي نفسه من المطر (وهذا إنذار). وربما كانت تريد أن تبلغه أنه ما دامت السماء ماطرة فلا يمكن لزوجها اصطحاب الأسرة للنزهة (وهذا إظهار للأسى). وقد تريد القول أن السماء لحسن الحظ قد امطرت بعد انحباس طويل (وهذا إظهار للفرح والغبطة). من هنا فإن بإمكان الزوجة أن تبدي معاني متنوعة من خلال "هذه الجملة الواحدة". وإن الفهم الكامل لمعنى كلام الزوجة بالنسبة إلى الشخص الثالث يتوقف على أن يحيط بنص نص الكلام[25]، بمعنى أن يعلم الظروف والأجواء التي صدر فيها هذا الفعل القولي، وإلى أي شيء يرمي، وما هي الخلفيات التي توافق عليها الزوجان سابقا، وهل كانا قد اتفقا على الخروج من أجل النزهة إذا كان الجو صحوا؟ وهل جرت العادة أن يأخذ الزوج مظلته إذا مطرت السماء؟ وهل هذان الزوجان من هذا الصنف من الناس، الذي يفضل أن لا يكون الربيع جافا وأن يكون زاخرا بالأمطار. خلاصة الأمر: ينبغي بهذا الشخص الثالث أن يكون محيطا بخفايا حياة الزوجين بأدق تفاصيلها الخاصة.

منذ أن تأسس علم الظواهر في حقل اللغة، بدأ الفلاسفة يعيرون أهمية بالغة لدراسة

[25] - context.

الكلام بوصفه "فعلا" من الأفعال. إن الآراء الأخيرة التي صدع بها فيتغنشتاين[26] والنظريات المتينة التي جاء بها أوستين[27] في حقل فلسفة اللغة قد أحدثت إلى حد ما نقلة كبيرة في عصرنا. حيث اتضح أن فهم الكلام إنما هو فهم لفعل إنساني (نشاط إنساني) مرتبط أرتباطا تاما بسائر الأفعال (الأنشطة الإنسانية)، وإن جميع مقدماته وأركانه متبلورة في صلب الحياة الاجتماعية – التاريخية للإنسان، وإن كان المتكلم الإنساني بمعنى من المعاني هو الذي يبدأ صياغة هذا المسار. إن دراسات هذا المستوى وهذه المرتبة من فهم الكلام قد اتسعت في العقود الأخيرة إلى حد كبير، وقد أبرز بعض الفلاسفة المشهورين من أمثال وليم ألستون[28] دراسات قيمة ودقيقة بشأن هذه المرحلة من الفهم وتطويرها، مما لا يتسع المجال لذكره هنا.

9. إن هذه المرتبة من الفهم ترتبط بمعنى يفهم على المستوى العملي من قول شفهي أو تحريري، وإن كان إطار الكلام لا يدل عليه. فمثلا إذا قال لي شخص: "هل يمكن لك أن تجلب لي كأسا من الماء؟" يكون قد أدى كلامه في إطار السؤال، لكن معنى كلامه على المستوى العملي هو الطلب والرجاء. فهو يقول في الحقيقة: "أرجو أن تجلب لي كأسا من الماء". إن بساطة هذا المثال يجب أن لا تؤدي إلى تصور أن هذا المعنى الواقعي والعملي يفهم دائما على مثل هذه البساطة، بل في كثير من الموارد يكون فهم هذا المعنى مصحوبا بالكثير من التعقيدات والصعوبات[29].

هذا هو مرادنا من الفهم التفسيري العام (العقلاني) الذي أشرنا له في المحاضرات السابقة. إن ما ننشده هو هذا المسار الذي أوضحناه باختصار. لو سألنا شخص: ما هو مرادكم من إفادة الكلام للمعنى؟ قلنا: إن ما يظهر على مختلف مستويات ومراتب فهم

---

[26] - Witginstein.

[27] - Austin.

[28] - William P Alston.

[29] – يمكن قراءة تفاصيل ومراتب ومستويات الفهم التفسيري في المصدر أدناه:
Oliver R. Scholz Verstehen and Rationalitat s 235 – 314.

الكلام، هو نفسه ما يبرزه الكلام من المعاني. إن تحقق الفهم والوصول إلى المعنى لا يعدو أن يكون مجرد ملف.

الكلام المفهوم للجميع لا يظهر إلاّ في عالم الإنسان:

نصل الآن إلى لحظة الاستنتاج من المطالب السابقة. لو آمنا بهذا الأساس وقلنا بأن تحقق المعنى هو تحقق مسار الفهم الحاصل في عالم البشر ومن خلال البشر وفي صلب الحياة الاجتماعية – التاريخية للبشر، فسوف نؤمن بأن الكلام المفهوم كما يمكن لنا أن نتصوره هو ذلك الشيء الذي يحصل في عالم البشر ومن خلال البشر وفي صلب الحياة الاجتماعية .التاريخية للبشر، وليس شيئا آخر. فإذا افترض بعض الناس أن هناك حقيقة أخرى لا توجد في عالم البشر، ولا تنشأ من خلال الناس، بل في عالم آخر (كأن "تخلق" مثلا) وتفيد معنى، فعلى هذا البعض أن يدرك أن تلك الحقيقة أيا كانت لا يمكن أن تكون من سنخ إفادة الكلام للمعنى الذي عملنا على توضيحه حتى الآن. لأن هذا السنخ لا يمكن أن يحصل إلاّ في العالم الذهني لأفراد البشر. وعندما لا تكون تلك الإفادة للمعنى من هذا السنخ، لا يعود من الممكن القول بأن العبارات ذات المعنى (على ما نفهمه من إبداء الجمل للمعنى) تؤدى في عالم آخر (غير بشري) بنحو ما، وأنها تنقل بواسطة النبي إلى عالم الإنسان. يستحيل تصور إيجاد مثل هذه الجمل ذات المعنى في عالم غير عالم الإنسان، وعن طريق متكلم غير بشري. وهذا هو ما عبرت عنه في المقال السابق قائلا: "إن تحقق اللغة البشرية (بمعنى الكلام المشتمل على معنى) لا يمكن إلاّ عن طريق متكلم من بني البشر".

مقتضيات الفهم ومقتضيات الإيمان:

عندما نؤمن بعدم إمكان تصور ظهور الجمل الموجودة في القرآن بوصفها كلاما يشتمل على معنى مفهوم لنا نحن البشر، في عالم غير عالم الإنسان وعن طريق غير الإنسان، لا يسعنا أن ندعي أن نبي الإسلام قد نقل هذه الجمل ذات المعنى من عالم آخر إلى عالم الأذهان البشرية، وإنه قال: إن هذه الكلمات هي ذاتها كلمات الله وليست من

كلامي في شيء. ولو عززنا من قوة الشبهة وافترضنا أن النبي قد صدر عنه مثل هذا الادعاء، فإننا سوف نتساءل: ما هي الفائدة من هذه الدعوى غير المقبولة وغير المفهومة أصلا؟! أفلم يكن النبي يريد من وراء هذا الكلام دعوة الناس إلى الله؟ طبقا لأي فرضية كان بإمكان المخاطبين أن يفهموا مثل هذا الكلام؟ يبدو أن ليس هناك من سبيل سوى القول بأن هذه الجمل ذات المعنى قد وجدت في هذا العالم البشري ومن خلال الإنسان فقط. إن المتسالم عليه في الدين الإسلامي أن آيات القرآن قد تليت بواسطة محمد (ص) على الناس، وإن هذا النص قد صدر عن النبي شفاهيا، قبل أن يتحول إلى نص مكتوب. هل هناك من طريق أمام المسلمين – في مقام الفهم الذي هو مسألة عقلانية – غير القول بأن القرآن كلام النبي محمد (ص)؟ بطبيعة الحال فإن هذا المدعى مقتضى مقام الفهم العقلاني، إلا أن هؤلاء يستطيعون في مقام الإيمان أن يتبنوا عقيدة أن نبي الإسلام قد أدى هذا الكلام بتأثير تكليم الله بشكل مباشر أو غير مباشر، أو من خلال أي مدد إلهي آخر تم التعبير عنه في القرآن نفسه بالوحي، ولم يكن من سنخ الجمل ذات المعنى. لكن بقطع النظر عن هذا الإيمان الديني لا شك من الناحية التاريخية في أن نبي الإسلام قد خاض تجربة عميقة في مجال مخاطبة الله له. في هذه الصورة فإن هذه العقيدة ستكون من مقتضى إيمانهم. أما ما أذكره في بحوثي فيرتبط بالكلام المشتمل على معنى، وكيفية فهم القرآن في عالم الإنسان وبالنسبة إلى المخاطبين. ما يقوله الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون بشأن الوحي المحمدي خاصة (على نحو القضية الجزئية)[30]، لا يرتبط بهذا الموضوع. فنحن لا نمتلك دليلا على إبطال نظرياتهم، ولا نمتلك دليلا على إثباتها أيضا، بيد أنه إذا كانت نتيجة أي منها تجعل المصحف الشريف (القرآن) بوصفه "كلاما لمتكلم" غير مفهوم بالنسبة لنا نحن البشر، لن يسعنا القبول بها، بل سنضطر إلى نفيها وإنكارها. حيث أن الاعتقاد السائد بين المسلمين – والذي سبق أن شرحته بدقة – يجعل المصحف غير مفهوم

[30] – لمعرفة آراء الفلاسفة والمتكلمين المسألمين بشأن الوحي أنظر: موسى ملايري، تبيين فلسفي وحي از فارابي تا ملا صدرا (بيان فلسفة الوحي من الفارابي إلى صدر المتألهين)، انتشارات كتاب طه، وكذلك انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، الفصول المرتبطة بالكلام الإلهي والتكلم.

للناس، فلا نستطيع أن نقبله. في ختام هذا المقال نذكر بهذه النقطة، وهي أنه إذا عمد شخص إلى دراسة المصحف الشريف بوصفه مجرد "نص مكتوب" وليس بوصفه "كلاما لمتكلم" قد يتغير شطر من الحسابات المرتبطة بفهمه العقلاني. ففي مثل هذا التوجه قد لا يبدو تحديد المتكلم بالنص ضروريا، ويكون من الممكن فهم النص حتى من دون ذلك. لكن ينبغي عدم تجاهل هذا الموضوع الأساسي، وهو أنه إذا كان الفرض أن نفهم المصحف بوصفه كلاما لمتكلم (كلام الله أو كلام النبي) كما هي الصيغة السائدة للفهم بين المسلمين، فليس هناك في هذه الصورة من مندوحة سوى القول بأن الكلام الشفهي لهذا المصحف المكتوب هو كلام نبي الإسلام.

ماهية الكلام الوحياني
عند محمد مجتهد شبستري
ـ 2 ـ

د. آرش نراقي*

تشتمل نظرية محمد مجتهد شبستري فيما يتعلق بماهية الكلام الوحياني على إبهامات وتعقيدات كثيرة، سواء من ناحية المدلول، أو من حيث البناء الاستدلالي. لا غرو في أن القارئ المنصف يذعن بأن البحث بشأن طرق ارتباط الله بالإنسان – وخاصة فيما يتعلق بماهية ما يسمى بـ"الكلام الوحياني" – يعتبر من أعقد الموضوعات في حقل الإلهيات. من هنا فإن الخوض في هذا المجال إنما هو خوض في ابهامات ومتاهات موحشة ومظلمة. بيد أنه ليس هناك من شك في أن تظافر الجهود في تحليل ونقد هذه الأبحاث يمكن له أن يقلل إلى حد ما من الابهامات والتعقيدات الموجودة في هذا النوع من النظريات. وإن الغاية التي أرمي لها في هذا المقال هي بيان بعض النقاط المختصرة بشأن ما كتبه مجتهد شبستري في الآونة الأخيرة تحت عنوان "القراءة النبوية للعالم (2): الفرضيات المسبقة لفهم التفاسير الحرة للقرآن"[1]. يصرح شبستري قائلا: يجب عدم اعتبار كلامه – خاصة فيما يتعلق بمقال "القراءة النبوية للعالم" – مجرد ناظر إلى "كيفية فهم" نص القرآن، ولا ينبغي أن نستنتج من كلامه نظرية فلسفية أو كلامية أو علمية بشأن حقيقة الكلام الإلهي أو الوحي.

---

* باحث وأستاذ فلسفة إيراني في جامعة (Moravian College) بولاية بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأميركية. ترجمة: حسن مطر..

[1] – يمكن العثور على أصل هذا المقال على الموقع الآتي:http://www.cgie.org.ir

باعتقادي إن حصر دائرة البحث والدعوى يعتبر خطوة مدروسة، تساعد صاحب النظرية في الدفاع عن نظريته بشكل أدق وأوضح، كما يساعد ذلك النقاد على النظر بدقة في جوانب النظرية وأبعادها المختلفة. بيد أن الحقيقة هي أن ما يدعيه شبستري عمل يتخطى أن يكون مجرد ادعاء متواضع. ومن وجهة نظري فإن هذه هي الحقيقة، إذ لا يمكن لشخص أن ينظر في ماهية الوحي القرآني، إلاّ بعد أن يكون قد أشبع ذهنه حول إمكانية الوحي وأنواعه وأقسامه. وقد التزم شبستري في أقواله بالقضايا الآتية:

1 . إن الفهم الموروث للوحي – أي الفهم الذي يكون فيه الكلام الوحياني هو كلام الله – لا يمكن أن يكون مقبولا من الناحية العقلية. فهو يستدل صراحة على نفي الفهم الموروث – وليس على مجرد إطلاق الفهم الموروث على الوحي القرآني – فقط. ويرى أن الفهم التقليدي للوحي – وليس مجرد إطلاقه على الوحي القرآني فقط – ممتنع. ودليله الرئيس في هذا الخصوص هو أن "كلام الله" – وليس مجرد اعتبار القرآن مصداقا لكلام الله – لا يمكن تعقله.

2 . هناك من الناس – وخاصة الأنبياء – من يمكن أن يتصف بصفة بحيث تجعله أهلا لأن يتمتع بالرعاية الإلهية، ويكون مؤيدا من عند الله. وبالتالي فإنه يحصل على مكانة خاصة يمكن لنا من خلالها أن نعتبر كلامه كلام الله. من هنا فإن ما ندعوه كلام الله إنما هو في واقع الأمر "كلام النبي". (ولنطلق على هذا الفهم للوحي "النموذج الشبستري"). فإن شبستري يستدل صراحة على إمكان ومعقولية هذا النموذج.

3 . الوحي القرآني، مصداق لـ "النموذج الشبستري".

وعليه فإن مدعى شبستري بشأن الوحي القرآني (القضية الثالثة) يقوم على نفي الفهم الموروث للوحي (القضية الأولى)، والاعتقاد بإمكان "النموذج الشبستري" للوحي (القضية الثانية). والحقيقة هي أن علينا أن ندرك إدعاءاته بشأن الوحي على مستويين مختلفين (رغم أنه لا يفصل بين هذين المستويين بشكل واضح):

المستوى العام، أو مستوى التنظير الفلسفي – اللاهوتي بشأن ماهية الوحي والكلام الوحياني.

المستوى الخاص، أو مستوى التنظير النقلي – الكلامي بشأن ماهية الوحي القرآني.

من هنا نقول: على الرغم من رغبة شبستري في حصر بحثه على المستوى الخاص، إلاّ أنه حيث ينتهي إلى ضرورة تصديق القضية الثالثة من خلال الجملة القائمة على صدق الفقرتين الأولى والثانية، لا مندوحة له من البحث في المستوى العام المتمثل بصدق الفقرتين الأولى والثانية.

سوف أسعى في هذا المقال إلى إثبات أن الاستدلال الذي أقامه شبستري في مقال "القراءة النبوية للعالم 2" لإثبات القضية الأولى – أي نفي الفهم الموروث – لا يؤدي إلى النتيجة التي ينشدها أبدا، وعليه تبقى دعواه في هذا الخصوص على حالها من الافتقار إلى الدليل.

ما هو سبب استحالة الوحي اللغوي؟ ولماذا لا يستطيع الله أن يتكلم؟ إن استدلال شبستري في مقال "القراءة النبوية للعالم 2" في نفي الفهم الموروث، يستند إلى فلسفة اللغة. ويمكن العثور على جذور استدلاله ضمن المدعيات الآتية[2]:

---

[2] – قد تم استخراج جميع هذه المدعيات من مقال "القراءة النبوية للعالم (2)"حيث يقول مجتهد شبستري: "قبل تفسير المصحف يجب البت بشأن المعطيات التي تم ذكرها. ومن بين المعطيات الهامة في فلسفة اللغة هي استحالة تحقق النص اللغوي دون أن يكون المتكلم بذلك النص من بني البشر، سواء اعتبرنا اللغة فعلا قوليا كما يذهب فيتغنشتاين، وأوستين، أم قلنا بأنه بيت الوجود كما يذهب هيدجر، أم اعتبرناها مجرد دلالة، أم ذهبنا إلى ما هو أبعد من الدلالة، بل حتى إذا ذهبنا في ذلك مذهب المتقدمين وقلنا بأن اللغة هي الوجود اللفظي للحقائق الخارجية، وسواء أكان بيانها للمعاني والمفاهيم طبيعيا أم اعتباريا، وسواء أكانت اللغة هي المهيمنة على الإنسان أم الإنسان هو المهيمن على اللغة، وسواء أكان فهم النص اللغوي متوقفا على محورية المؤلف أم محورية النص أم محورية الاثنين معا، فعلى كل حال يتوقف تحقق اللغة على أن يكون المتكلم بها إنسانا. على أن لا يكون مثل المكرفون أو مسجلة الصوت، وأن يمكن القول بشأنه: "إنه يتكلم" وإنه فاعل لفعل التكلم، وأن يفترض فيه جميع مبادئ ومقدمات التكلم ــ الأعم من الذهنية وغير الذهنية ــ وأن يكون مسؤولا عن الأقوال والكلمات التي تصدر عنه وما إلى ذلك. وبذلك فإن افتراض أن يكون هناك متكلم حقيقي (إنسان) للنص اللغوي الإنساني يعتبر من أهم مقدمات وأركان فهم ذلك النص. ومرادنا من الفهم هنا هو الفهم العام الذي يمكن حصوله للمؤمن وغير المؤمن على السواء. حيث نقول من أجل حصول مثل هذا الفهم يجب أن

أ ـ "لا يمكن أن نحصل على نص بلغة بشرية دون أن يكون في البين متكلم من بني البشر".

ب ـ "إن تحقق اللغة البشرية، يتوقف على وجود متكلم من البشر".

ج ـ "إن افتراض أن يكون هناك متكلم حقيقي (إنسان) للنص اللغوي الإنساني يعتبر من أهم مقدمات وأركان فهم ذلك النص" و"لكي يكون الكلام مفهوما يجب أن يكون هناك متكلم من بني البشر، فإذا لم نفترض وجود متكلم لن يتحقق كلام بالنسبة إلى المخاطب أصلا حتى يكون بإمكانه أن يفهمه".

إن هذه المدعيات تختلف عن بعضها تماما، وليس من الواضح أبدا أن يكون صدقها بأجمعها على نسق واحد. فإن القضية (أ) ناظرة إلى "تحقق نص" خاص، والقضية (ب)

نفترض لنص المصحف الشريف ـ كسائر النصوص الأخرى ـ متكلما من بني البشر. نحن نقول: علينا أن ندقق كثيرا لندرك أننا لا نستطيع افتراض متكلم لغير هذا النص من غير البشر (الله مثلا) ومع ذلك يكون هذا النص مفهوما للجميع الأعم من المؤمن وغير المؤمن. كيف يمكن لغير المؤمن الذي لا يعتقد بالله أن يكون لديه هذه الفرضية أو الفهم بأن الله هو المتكلم بهذا النص كيما يتسنى له فهمه؟ إن دعوى أن هذا النص بجميع ألفاظه ومعانيه صادر عن الله مباشرة ومن دون واسطة إلى النبي، وأن النبي قام بدور نقله إلى المخاطبين كما يفعل المكرفون أو مسجل الصوت مثل ما هو دون أدنى تدخل أو تصرف، يجعل النص غير قابل للفهم بالنسبة إلى غير المؤمن. فبالنسبة لغير المؤمن لا يمكن افتراض أن الله هو المتكلم ولا النبي. فالله لا يمكن افتراضه متكلما لأن غير المؤمن لا يؤمن بالله ولا يؤمن بكلامه. كما لا يمكن للنبي أن يكون متكلما؛ لأن النبي يدعي أن هذا النص ليس كلامه، وإنما هو مجرد قناة لإيصال الصوت إلى المخاطبين. وعليه لا يمكن لغير المؤمن أن يفهم المصحف. وأصرح هنا أنني لا أعني بهذا الكلام ضرورة أن يكون المتكلم مرئيا ليكون كلامه مفهوما. وإنما المدعى أنه لكي يكون الكلام مفهوما يجب أن يكون هناك متكلم من بني البشر، فإذا لم نفترض وجود متكلم لن يتحقق كلام بالنسبة إلى المخاطب أصلا حتى يكون بإمكانه أن يفهمه. فنحن نقرأ نصوص المتقدمين ونفهمها مع أننا لا نرى مؤلفيها، ولكننا نفهم الجميع على قاعدة أننا نفترض لها مؤلفين (متكلمين) ونقول بوجودهم وتكلمهم.

دعوى بشأن "تحقق اللغة البشرية" بشكل عام، والقضية (ج) بشأن إقتضاءات "فهم النص". وفيما يتعلق بنفي الفهم الموروث، علينا أن نخرج القضية (ج) من دائرة البحث؛ لأن أصل الدعوى في الفهم الموروث هو إمكان "تكلم الله"، وأما مسألة فهم ذلك الكلام وفرضياته التمهيدية، فتعود إلى المراحل التالية. كما أن القضية (ب) سواء أكانت صادقة أم كاذبة، لا تدخل شرطا ضروريا في نفي الفهم الموروث؛ إذ يمكن لأنصار الفهم الموروث – في الحد الأدنى لتطوير البحث – أن يذعنوا بأن "تحقق" اللغة البشرية كان برمته نتيجة وثمرة للجهود البشرية. بمعنى أن الناس هم الذين ابتكروا مختلف أنواع اللغات البشرية على امتداد تاريخهم دون تدخل من أي كائن آخر. وليس هناك في الفهم الموروث ما ينفي هذه الدعوى. وعليه فإذا كان هناك بين الإدعاءات الثلاثة المتقدمة ما يمكنه أن يشكل قاعدة لنفي الفهم الموروث، فهو القضية (أ). إذن لنطلق على القضية (أ) من الآن فصاعدا تسمية "الدعوى المحورية" في الاستدلال اللغوي عند شبستري:

الدعوى المحورية: "لا يمكن أن نحصل على نص بلغة بشرية دون أن يكون في البين متكلم من بني البشر".

فيما يتعلق بهذه الدعوى لا بد من الإجابة عن سؤالين هامين، وهما:

أولا: ما الذي تعنيه هذه الدعوى؟

ثانيا: لماذا يجب القبول بهذه الدعوى؟

الحقيقة أن معنى هذه العبارة غير واضح أبدا. وفي تصوري فإن أفضل تفسير يمكن أن نقدمه لهذه العبارة هو كالآتي (ولنطلق على هذه القراءة تسمية الصورة المبينة "للدعوى المحورية" أو باختصار "الصورة المفسرة"):

الصورة المفسرة: ليس هناك من كائن (مدرك) – غير الإنسان – يمكنه توظيف اللغة البشرية لتبادل المعلومات.

فإن قبلنا هذا الكلام، عندها يمكن لنا أن نستدل على نفي الفهم الموروث على النحو الآتي:

1. إذا كان الفهم الموروث للوحي صادقا، فعندها يمكن لله أن يتكلم مع الإنسان.

2 ـ إذا تمكن الله من التكلم مع الإنسان، فعندها يمكن لله أن يوظف اللغة البشرية لتبادل المفاهيم.

3 ـ ولكن ليس هناك من كائن (مدرك) ـ غير الإنسان ـ يمكنه توظيف اللغة البشرية لتبادل المعلومات. ("الصورة المفسرة")

4 ـ الله كائن من البشر. وعليه:

5 ـ لا يمكن لله أن يوظف لغة البشر لنقل الأفكار والمعاني. (النتيجة الحاصلة من 3 و4) وعليه:

6 ـ لا يمكن لله أن يتحاور مع البشر. (النتيجة الحاصلة من 2 و5) وعليه:

7 ـ إن الفهم الموروث للوحي غير صادق.

بيد أننا نتساءل: لماذا يجب القبول بالقضية الثالثة، أو "الصورة المفسرة"؟

في حدود قراءتي وفهمي لكلام شبستري أجد أنه لم يقدم دليلا على دعم هذه الدعوى. وبطبيعة الحال فإنه يرى أن "الدعوى المحورية" أو "الصورة المفسرة" من بين "المعطيات الهامة في فلسفة اللغة"، ويعتقد أن علماء اللغة والفلاسفة مجمعون على قبول هذه الدعوى. فهو يذكر بالتحديد فيتغنشتاين وأوستين وهيدجر، ويبدو منه أنه يعتبر كلمات هؤلاء مؤيدة لمدعاه. وللأسف الشديد فإنني لا أعلم بوجود مثل هذا الإجماع بين علماء اللغة والفلاسفة، وخاصة فيما يتعلق بالفقرات الواردة في آراء هؤلاء الفلاسفة اللغويين الثلاثة، فلا أعلم أيا من آرائهم تحكي عن استحالة أن يتخذ كائن غير الإنسان اللغة البشرية لتبادل المفاهيم. ربما لو أن شبستري قد عمد إلى توضيح الأدلة على كلامه بشكل دقيق، لكان الحكم في هذا الخصوص أيسر. وعلى كل حال فإن الكلمة الفصل في البحث الفلسفي هو البرهان، وليس شهرة الأفراد. من هنا يجب على صاحب النظرية أن يشرح بدقة الدليل أو الأدلة التي يسوقها كل من فيتغنشتاين وأوستين وهيدجر (أو أي شخص آخر) وتثبت صدق مدعاه.

في حدود علمي فإن أهم شرط في توظيف لغة ما هو أن يكون المستخدم لها (أولا) على معرفة بقواعد تلك اللغة، و(ثانيا) أن يعلم كيفية توظيف تلك القواعد. وإذا افترضنا

وجود الله، وأنه عالم وقادر مطلق، فعندها ما الذي يحول دون هذا الإله العالم والقادر ودون معرفة تلك القواعد اللغوية التي تواضع عليها البشر، وأن يبقى عاجزا عن معرفة كيفية توظيف تلك القواعد واستعمالها بالشكل الصحيح لإفادة المعاني والمفاهيم؟ في حدود علمي ليس هناك دليل يمنع من تحقق هذا الأمر. بل إننا إذا انطلقنا من المنطلقات اللاهوتية الثابتة في الأديان التوحيدية التي يكون الله فيها عالما وقادرا مطلقا، فعندها لا مندوحة لنا سوى الإذعان والتصديق بأن باب الإمكان هنا مفتوح على مصراعيه.

كما توجد هناك أدلة أخرى يسوقها شبستري في طيات كلامه، وهي ناظرة بشكل خاص إلى الوحي القرآني، ولكن يمكن تعميمها على أي نص سماوي آخر أيضا. ويمكن تلخيص جوهر تلك الأدلة ضمن العناوين الآتية:

1 . إن "الفهم" ظاهرة عامة. بمعنى أنها معرفة يمكن لنا أن نشرك فيها المؤمن وغير المؤمن.

2 . لو انحصر فهم النص (الوحياني) بالمؤمنين فقط، وعجز غير المؤمن عن فهم ذلك النص، فعندها لن يكون ذلك الفهم عاما، ولذلك لا يمكن فهمه بالمعنى الواقعي والحقيقي للكلمة.

3 . لو افترضا أن قائل ذلك النص (الوحياني) هو الله، فعندها سيعجز غير المؤمن عن فهم ذلك النص.

4 . وعليه فإن فهم النص (الوحياني) منوط بأن نعتبر قائله من بني البشر.

طبقا لهذه الدعاوى، يبدو أن شبستري يفترض صدق القضايا الآتية:

5 . إذا كان النص (الوحياني) مفهوما للجميع، فإن قائله سيكون لا محالة من البشر.

وحيث أنه يعتقد:

6 . أن النص (الوحياني) مفهوم للجميع. إذن:

7 . يجب أن يكون المتكلم بالنص الوحياني بشرا[3].

[3] – لقد أعدنا صياغة شكل هذا الاستدلال اعتماداً على العبارات الآتية: "[...] إن الفهم العام الذي يمكن حصوله للمؤمن وغير المؤمن على السواء. حيث نقول من أجل حصول مثل هذا الفهم يجب أن نفترض لنص المصحف الشريف ـ كسائر النصوص الأخرى ـ متكلما من بني البشر. نحن نقول: علينا أن ندقق كثيرا لندرك أننا لا نستطيع افتراض متكلم لغير هذا النص من غير البشر (الله مثلا) ومع ذلك يكون هذا النص مفهوما للجميع الأعم من المؤمن وغير المؤمن. كيف يمكن لغير المؤمن الذي لا يعتقد بالله أن يكون لديه هذه الفرضية أو الفهم بأن الله هو المتكلم بهذا النص كيما يتسنى له فهمه؟ إن دعوى أن هذا النص بجميع ألفاظه ومعانيه صادر عن الله مباشرة ومن دون واسطة إلى النبي، وأن النبي قام بدور نقله إلى المخاطبين كما يفعل المكرفون أو مسجل الصوت مثل ما هو دون أدنى تدخل أو تصرف، يجعل النص غير قابل للفهم بالنسبة إلى غير المؤمن. فبالنسبة لغير المؤمن لا يمكن افتراض أن الله هو المتكلم ولا النبي. فالله لا يمكن افتراضه متكلما لأن غير المؤمن لا يؤمن بالله ولا يؤمن بكلامه. كما لا يمكن للنبي أن يكون متكلما؛ لأن النبي يدعي أن هذا النص ليس كلامه، وإنما هو مجرد قناة لإيصال الصوت إلى المخاطبين. وعليه لا يمكن لغير المؤمن أن يفهم المصحف". وأيضا: "[...] إن ما لا يمكن فهمه من قبل الجميع، لا يمكن فهمه بأي صيغة أخرى [...] قد يقول أحدكم: نحن نتجاوز مسألة فهم المصحف الشريف من قبل الجميع ـ الأعم من المؤمنين وغير المؤمنين ـ مع الإبقاء على نظرية أن المتكلم هو الله، بأن نقول إن المصحف لا يمكن فهمه إلا للمؤمنين الذين يستطيعون الإيمان بالله بوصفه هو المتكلم بالمصحف. فغير المؤمنين لا يفهمون المصحف إطلاقا. ولكن هيهات؛ إذ يرد على هذه الدعوى إشكالان رئيسان، وهما: الإشكال الأول: إن ما يدعى بوصفه فهما في هذه الدعوى، ليس فهما بحسب الحقيقة والواقع. فالحقيقة أن ما لا يمكن فهمه من قبل الجميع، لا يمكن فهمه بأي صيغة أخرى. فإن مرادنا من الفهم في هذه البحوث هو تلك المعرفة العقلائية التي يتم الحديث عنها في الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة (بالمعنى الأعم). فهذه المعرفة هي المعرفة التي يمكن عرضها على الآخرين سواء أكانوا من المؤمنين أم غير المؤمنين، ويمكن من خلال تحليلها إظهار كيفية بلورتها، ويمكن من خلال الاستدلال بيان أسباب الإدعاء بأن فهما قد بلغ الحقيقة (الحقيقة الهرمنيوطيقية)، وفهما آخر لم يبلغها، وكيف يمكن الفرق بين الفهم و"سوء الفهم". فحيث لا يمكن طرح هذه البحوث، لا يمكن الحديث عن فهمها أيضا. ولا يمكن إفهامه من يمكن فهم كلامه ومن هو المتكلم به. في هذه الفرضية لا يمكن للمؤمن أن يتحدث لغير المؤمنين حول فهمه للمصحف الشريف انطلاقا من قاعدة عقلائية. حيث لا يمكنه بيان وتفسير مسار فهمه لهم، ولا يمكنه الاستدلال على مقدمات فهمه. إذن بناء على هذا الفرض الأخير لا يمكن أن يتحقق فهم أبدا.

إن هذا الاستدلال يشتمل على هيئة وصورة غير سليمة، إلا أن الإشكال الأهم الذي يرد عليه هو أنه يقوم على مقدمات واضحة البطلان والكذب.

خذ لذلك مثلا القضية الثانية؛ فطبقا لهذه القضية، إذا عجز غير المؤمنين عن فهم النص الوحياني، عندها لا يمكن اعتبار فهم المؤمنين لذلك النص فهما أصلا[4]. ولكن ما الذي أعطى لفهم غير المؤمنين هذه المنزلة والمكانة المعرفية الممتازة؟ فهل إذا عجز بعض المؤمنين عن فهم فقرات من النص الوحياني، أو اعتقدوا أن بعض معاني النص مغلقة بالنسبة لهم، يمكن لنا أن ندعي عدم عمومية فهمهم، وعدم اعتبار فهم النص من قبل غيرهم فهما حقيقة؟ أم أن هذا الامتياز حكر على غير المؤمنين فقط؟ وهل يمكن على هذا الأساس القول (مثلا): لو أن بعض المؤمنين عجزوا عن فهم كتاب "لماذا أنا مسيحي"؟ لبرتراند راسل، أو "مستقبل وهم" لسيغموند فرويد ــ أو أي كتاب آخر كتب على خلفية إلحادية، وعلى قاعدة افتراض عدم وجود الله – كان عدم فهمه من قبل المؤمنين لأنهم يعتقدون بوجود الله، كافيا في عدم اعتبار فهم الملحدين له فهما أصلا؟ ومن ناحية أخرى ألا يمكننا طبقا لهذه القاعدة أن ندعي بأنه حيث يعجز الكثير من الناس عن فهم ماكبث لشكسبير، أو ديوان صائب التبريزي، أو الأوذيسة لهوميريوس، فإن فهم علماء البلاغة والأدب لهذه النصوص الأدبية لا يكون فهما عاما، ولذلك لا يمكن اعتبار فهمهم فهما بالمعنى الحقيقي للكلمة؟!

ويبدو أيضا أن القضية الثالثة لا تصمد أمام النقد أيضا. إذا ما هو المبرر لافتراض عدم تمكن غير المؤمنين – الذين لا يعتقدون بوجود الله – من فهم النص الوحياني الذي

---

[4] – "قد يقول شخص: نحن نتجاوز مسألة فهم المصحف الشريف من قبل الجميع ــ الأعم من المؤمنين وغير المؤمنين ــ مع الإبقاء على نظرية أن المتكلم هو الله، بأن نقول إن المصحف لا يمكن فهمه إلا للمؤمنين الذين يستطيعون الإيمان بالله بوصفه هو المتكلم بالمصحف. فغير المؤمنين لا يفهمون المصحف إطلاقا. ولكن هيهات؛ إذ يرد على هذه الدعوى إشكالان رئيسان، وهما: الإشكال الأول: إن ما يدعى بوصفه فهما في هذه الدعوى، ليس فهما بحسب الحقيقة والواقع [...]".

يفترض أن يكون المتكلم به هو الله؟ لماذا يستنتج من المقدمة القائلة بأن غير المؤمنين الذين لا يعتقدون بوجود الله، يعجزون عن فهم النص الوحياني الذي يتكلم به الله؟ لنفترض أن الله أمر الناس بالإحسان للوالدين في قالب لفظي من قبيل: (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)، لما يتعين علينا أن نفترض أن الملحدين يعجزون عن فهم هذه العبارة؟ نعم، صحيح أن شبستري لا ينسب هذه العبارة إلى الله، ولكن هذا لا يمنع من فهم هذه العبارة، والحكم بشأنها. فإن الإيمان بالله قد يكون مقدمة للتصديق بمضمون النص الوحياني، ولكنه ليس مقدمة لفهمه بحال من الأحوال، فالفهم شيء والتصديق بمضمون الفهم شيء آخر.

زبدة القول: إن نظرية شبستري بشأن ماهية الوحي القرآني تقوم على نفي الفهم الموروث للوحي، الذي يكون فيه الله قادرا على محاورة الناس، ويمكن فيه اعتبار الكلام الوحياني عين كلام الله. بيد أن الأدلة التي ساقها شبستري على نفي الفهم الموروث للوحي في مقال: "القراءة النبوية للعالم (2)"، وكذلك كتاباته السابقة، لا تتمتع بالإستحكام الكافي، كما أنه يبدو عاجزا عن تعزيز ودعم النتيجة التي يدعيها بشأن الفهم الموروث للوحي[5].

[5] – لمزيد من الاطلاع بشأن انتقاداتي على التفسيرات الأخرى لأدلة شبستري، انظر: "ماهية الكلام الوحياني في فكر مجتهد شبستري"، فصلية مدرسة، العدد السادس. ذكر شبستري في مقاله الأخير في إشارة منه إلى ذلك المقال: عمد أحد أصدقائنا الناقدين إلى الاستناد إلى بضعة أسطر كتبناها في باب تاريخية واجتماعية اللغة البشرية وإلزامتها في واحد من مقالاتنا (مقال: حاكمية الشعب والإسلام في كتاب تأملات في القراءة الإنسانية للدين) واستنبط منها نظرية تحت عنوان "الكلام الوحياني"، ونسبها لصاحب هذه السطور، ومن ثم بادر إلى نقدها (فصلية: مدرسة، العدد السادس "آرش نراقي، مقال: "ماهية الكلام الوحياني عند محمد مجتهد شبستري").

علي التصريح بأنه لا يمكن استنباط مثل هذه النظرية من تلك الأسطر القليلة أبدا، ولم أكن بصدد بيان مثل هذه النظرية إطلاقا. وإنما أشرت هناك إلى مجرد تاريخية واجتماعية اللغة البشرية، وقلت: حيث أن نص القرآن من جنس لغة الإنسان، لا يمكن في مقام الفهم والتفسير اعتباره أمرا يتخطى التاريخ، واستثناءه من المشروطية التاريخية للغة الإنسان. وكان يجدر بهذا الناقد المحترم إذا أراد أن

ينسب لي نظرية في باب حقيقة كلام الله أو أن يعمل على نقدها، أن يراجع في الحد الأدنى مقال "جمال كلام الله واتساع آفاق الإنسان" في كتاب "نقد القراءة الرسمية للدين" لارتباطها بهذا الموضوع. ولا أدري كيف أفسر هذا الأمر.

الحقيقة هي أن شبستري قد جد في مقال: "حاكمية الشعب والإسلام" في طرح نظريته بشأن الوحي والدفاع عنها. وقد رأيت أن نشر ذلك المقال يعني أنه مؤمن بصدق واعتبار تلك المدعيات. وبالمناسبة فإن الأدلة التي ساقها في ذلك المقال فيما يتعلق بنظرية الوحي أقوى وأفضل بكثير من تلك الأدلة التي ساقها في مقال: "جمال كلام الله واتساع آفاق الإنسان"، للأسف الشديد فإن شبستري قد اكتفى في مقاله: "جمال كلام الله ..." بعرض الدعاوى، دون أن يقيم أدلة كافية على تعزيز تلك الادعاءات. بينما الكلام الذي ذكره في خصوص الوحي في مقال: "حاكمية الشعب والإسلام" واضحة وكافية، وطبقا لما ذكرته بالتفصيل في مقال: "ماهية الكلام الوحياني ..." يبدو أن تلك الادعاءات واضحة البطلان والكذب.

فلسفة الدين

تمهيد تاريخي موجز[1]

د. عبد الجبار الرفاعي

الفلسفة والدين في الغرب الحديث[2]

لم يغادر التفكير الفلسفي بحثَ وتحليل قضايا الدين والمقدس والإله، منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم. فليس هناك فيلسوف لم يتناول هذه القضايا ويعالجها؛ اثباتا أو نفيا. وفي وقت مبكر صنف الفلاسفةُ مباحثَهم، في "الحكمة النظرية" إلى[3]: الإلهيات،

---

[1] مقدمة الجزء الأول – تحت الطبع – من؛ "موسوعة فلسفة الدين"، اعداد وتحرير: د. عبدالجبار الرفاعي. وهي موسوعة يصدرها "مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد" في عدة أجزاء، تتناول: التجربة الدينية، الوحي والإيمان، الهرمنيوطيقا، لغة الدين، التعددية الدينية، المعرفة الدينية، الدين والعلم، علم الكلام الجديد، الدين والأخلاق.

2 لم نشأ الحديث عن العلاقة العضوية للفلسفة بالدين في مؤلفات ومباحث الفلاسفة الاسلاميين؛ لأن "فلسفة الدين" تبلورت في صيغتها الأخيرة في سياق الفلسفة الغربية الحديثة، ونحن في صدد التعريف بذلك.

3 لما كانت الفلسفة عند القدماء اسماً تندرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف الى نوعين رئيسيين :

الأول– الفلسفة النظرية، او الحكمة النظرية: هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس، بحصول العقل بالفعل.

الثاني– الفلسفة العملية، او الحكمة العملية: هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق.

الرياضيات، الطبيعيات..فدرسوا في الإلهيات بالمعنى الأعم الوجودَ المطلق، أي البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود. فيما درسوا في الإلهيات بالمعنى الأخص وجودَ الله، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل.

كانت الإلهيات الطبيعية تستخدم مناهج البحث العقلية في الدفاع عن الإلهيات بالمعنى الأخص والبرهنة عليها. اما الفلاسفة الإسلاميون، من الكندي الى صدر الدين الشيرازي، فقد استوعبت الالهيات بالمعنى الأخص، وما يتصل بها من مباحث النبوات

وبكلمة اخرى:الحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي علينا ان نعلمها ونعملها تُسمى حكمة عملية، بينما الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي علينا ان نعلمها وليس علينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية.

ويندرج تحت الحكمة النظرية:

أ- الالهيات: وتسمى العلم الإلهي، والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة)، والفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، ذلك أنها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والإلهيات. وتعتبر الالهيات لدى القدماء اشمل وأوسع من غيرها من العلوم، مضافاً إلى انها برهانية ويقينية اكثر من غيرها. وتنقسم الالهيات الى:

1- الأمور العامة: وهي العناوين والأحكام والصفات التي لا تختص بموجود دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتصف بها الموجود بما هو موجود، ولا يشترط ان يكون الموجود المتصف بها له ماهية معينة. وهي مثل: الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما ان يكون حادثاً او قديماً، وكل موجود إما ان يكون واجباً او ممكناً. ويُعبَّر عنها بـ "الاحكام العامة للوجود"، و"الالهيات بالمعنى الأعم

2- معرفة الله؛ ويدور البحث فيها حول وجود الباري، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، ومايرتبط بذلك من مسائل. وتسمى بـ "الالهيات بالمعنى الأخص"، في مقابل "الالهيات بالمعنى الأعم".

ب- الرياضيات: وتسمى العلم الأوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلَّم المعرفة بين "الالهيات"، و"الطبيعيات".

ج- الطبيعيات: وتسمى العلم الأدنى، والفلسفة الدنيا، لأنها تقع في ادنى المراتب في سُلَّم المعرفة، وفوقها تقع "الرياضيات"، فيما تكون "الإلهيات" العلم الاعلى. وهي تبحث في احوال الاجسام الطبيعية.

انظر: د. عبدالجبار الرفاعي .مبادئ الفلسفة الاسلامية. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2007، ج1: ص 12 – 16.

والوحي وغيرها، مساحةً واسعة من مؤلفاتهم.

اقترن اللاهوت الطبيعي باسم القديس توما الاكويني (1224 – 1274)، الذي يؤكد على امكانية الاستدلال العقلي على كافة المعتقدات اللاهوتية، من دون حاجة للاستعانة بالوحي. و اللاهوت الطبيعي يقابل اللاهوت الوحياني؛ وهو اللاهوت النقلي الذي يتخذ من الوحي طرقا للوصول الى المعتقدات. غير أن اعتماد العقل في إثبات المعتقدات يعود الى ما هو أقدم من عصر توما الاكويني، فالفلاسفة اليونان استخدموا الأدلة العقلية في البرهنة على وجود الله.

ان قضايا الإله والدين والمقدس ما زالت حاضرة بكثافة في آثار الفلاسفة الغربيين، منذ العصر اليوناني حتى اليوم. ولا تتطابق رؤيتهم عادة لهذه القضايا مع آراء الكنيسة ولاهوتها، ذلك انهم يفكرون فيها ويتأملونها في سياق مفاهيمهم للوجود والمعرفة والقيم. فمثلا يعترف بنيدكت سبينوزا (1632 – 1677)، لصديقه هنري أولدنبرج السكرتير الأول للجمعية الملكية في لندن، بقوله: "انني أعتنق رأيا عن الإله والطبيعة، يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا أعتقد أن الإلهَ هو – كما يقولون – العلةُ الباطنة للأشياء جميعا، ولكني لا أعتقد أنه العلة المتعدية..وأنا أقول: إن كثيرا من الصفات التي يرون، ويرى جميع الآخرين، الذين أعرفهم على الأقل – انها من صفات الإله – أرى أنها أشياء مخلوقة. ومن ناحية أخرى، فإن الأشياء التي يرون أنها مخلوقة – بسبب تحيزاتهم – أرى أنها صفات للإله، ولكنهم يسيؤون فهمها، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق. وهذا ما فعله كلٌّ من أعرفهم"[4].

ورغم أن حضور ما يتصل بالله والدين كان لافتا في الفلسفة الحديثة، لكن الفيلسوف إيمانويل كانت (1724 – 1804) كان أول من قدَّم صياغةً فلسفية معمقة هامة للدين. اذ "كان يشعر أن الثقافة الغربية تعاني من آلام محنة، تتصل باعتقادها التقليدي في الله،

4 جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ترجمة: فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، 1973، ص 103.

وأن حلا فلسفيا وسيطا صادقا قد أصبح ضرورة ملحة"[5]. ففي كتابه "نقد العقل المحض" اقترح نظريةً في المعرفة؛ لا تقوم على أساس ميتافيزيقي، وناقش كافة البراهين الميتافيزيقية على وجود الله. وفند اللاهوتَ الطبيعي الذي كان سائدا في عصره. وشدد على عدم امكان معرفة الله نظريا. لكنه دافع عن الأساس الأخلاقي للدين والاعتقاد بالله، في كتابيه: "نقد العقل العملي"، و"الدين في حدود مجرد العقل". وحين نفى كانت الاعتقادَ النظري بالله، رأى الاعتقادَ الأخلاقي راسخا لا يتزعزع. فإن: "مفهوم الله لا ينتمي أصلا الى الفيزياء، أو الى العقل النظري، بل الى الأخلاق"[6]. الايمان عند كانت يتأسس على الأخلاق، التي يحكم بها العقلُ العملي. بمعنى "إن الأخلاق انما تقود على نحو لابد منه الى الدين.. الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها الى الدين..بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها"[7]. الانسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي.

ليس من الخطأ توصيفُ فلسفة كانت بمجموعها بأنها "فلسفة دين"؛ لا لأن بعضَ مؤلفاته تناولت وجودَ الله والدين، مثل: "بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق" (1762)، و "البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله" (1763)، و "الدين في حدود مجرد العقل" (1792)، بل حتى مالم يكن كذلك من مؤلفاته، يتضمن فلسفةً للدين، فثلاثيته النقدية؛ "نقد العقل النظري" (1781)، "نقد العقل العملي"، (1788)، "نقد ملكة الحكم" (1790)، يشتمل النقدُ الأول منها على بيان "اخفاق المحاولات النظرية للبرهان على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح المناقشة الخلقية؛ بديلا لتلك المناقشات، والثالث يركز على النظام والجمال والغائية في الكون"[8]. وينتهي النقد الكانتي الى تفنيد حجج الرافضين لوجود الله، وأيضا تفنيد حجج المثبتين لوجود الله؛ من خلال العقل

5 المصدر السابق، ص 230.

6 المصدر السابق، ص 276.

7 إيمانويل كانت. الدين في حدود مجرد العقل. بيروت: جداول، 2012، ص 11، 12، 45.

8 د. أديب صعب. المقدمة في فلسفة الدين. بيروت: دار النهار، 1994، ص 78.

النظري. لكن النتيجة التي يخلص اليها في "نقد العقل العملي"، هي التسليم بوجود الله؛ ذلك "ان قانون الواجب؛ وهو ضروري مطلقا في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري ان يمتثل ويخضع"[9].

اما جورج ويلهم فردريك هيغل (1770 – 1831) فقدم تفسيرا آخر، ترتكز فلسفته للدين فيه على "ان أساس الأشياء هو الحياة، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية الى مستوى الحياة اللانهائية"[10]. ويقوم هذا التفسير على أساس فلسفة الروح لديه، فهو يرى "ان الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح، وفي الروح تتعين الفكرة الى أقصى درجة، وتصل حقا الى واقعها وواقعيتها العقلية، فالفكرة المنطقية والطبيعية هما شرطان لتحقق الروح. وقد أخذ هيغل في استخلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل مظاهر الفكر، فأنشأ لذلك فلسفة الحضارة الانسانية. ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة، أي الروح الذاتية، بل سعى الى دراسة الروح في ضروب نتاجها الخارجي، أي في أعمال الجماعات الإنسانية؛ من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة، وهو ما يكون الروح الموضوعية؛ ثم في ألوان تحققها العليا، التي تشعر الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي، مثل؛ الفن والدين والفلسفة، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة"[11].

في ضوء مفهومه للروح المطلقة، رأى المطلقَ بوصفه روحا. وكونُ "المطلق هو الروح، تلك هي الغاية التي يهدف اليها العلمُ كله، بل وكلُّ التاريخ..من هنا يقول هيغل: ان المتناهي ليس شيئا، انه ليس الحق، بل مجرد عبور وتجاوز لذاته، والروح ابطال للمتناهي، والمتناهي مجرد رؤية ناقصة للامتناهي..الروح -كما يقول هيغل- تتحرر تحررا مطلقا من الحد، ومن الغير؛ في نهاية الأمر، كيما تصل الى الوجود المطلق بذاته، وتصبح

9 عبدالرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. بيروت:المؤسسة العربية للدراسات،1984،ج2:ص 281.
10 المصدر السابق. ص 573.
11 المصدر السابق. ص 589.

بهذا لا متناهية حقا"[12]. الروح المطلق يتجلى بثلاثة أنماط متنوعة في الفن والدين والفلسفة. فهو يتجلى حسيا في الفن، ورمزيا ومجازيا في الدين، وفكريا مجردا في الفلسفة. ويميز هيغل بين الروح المطلقة بوصفها كلا، باطنةً ومتطورةً في وعي الإنسانية، وبين إله الألوهية الديني. لكن عدم تنبه بعض الباحثين للفرق بين الله والمطلق الهيغلي؛ أفضى الى الكثير من الالتباس وسوء الفهم.

تنوعت الآراء حيال فلسفة هيغل الدينية، فوصفها البعض بأنها "لاهوت مقنّع"، أو "صورة مقنّعة من صور الفلسفة المسيحية". ولعل تفسيرَه للروح المطلقة في فلسفته يشي بتطابقها مع وحدة الوجود الصوفية. وكان هيغل أول من اتخذ "فلسفة الدين" عنوانا لسلسلة محاضرات على تلامذته، في السنوات 1821، 1824، 1827، 1831. وصدرت سنة 1832؛ بعنوان: "محاضرات في فلسفة الدين"[13].

---

12 المصدر السابق. ص 289 – 290.

13 المؤلفات حول فلسفة الدين دشنها شلاير ماخر؛ بكتابه "عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين". الذي صدر نهاية القرن الثامن عشر (1799). وان كان بعض الباحثين يرجع بداية التأليف في فلسفة الدين الى اللاهوتي الألماني ح.ل. فون موزهيم (1694 – 1755)؛ بكتابه: "المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد"، الصادر سنة (1737). وتناول فردريك ويلهم شلنج (1775 – 1854) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه "محاضرات في الوحي والأساطير"، الصادر سنة (1843). وهكذا تناول جون ستيوارت مل (1806 – 1873) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه "ثلاث مقالات في الدين" صدر بعد وفاته سنة (1874). وفي سنة (1880) أصدر ج. كيرد كتاب: "مدخل الى فلسفة الدين". وفي سنة (1882) أصدر لوتزه كتابا صغيرا هاما، هو: "فلسفة الدين". كما أصدر بون كتاب: "فلسفة الالوهية" سنة (1887). وفي (1888) نشر مارتينو كتاب: "دراسة الدين"، في مجلدين. كذلك نشر في العام نفسه فون هارتمان كتاب: " فلسفة الدين". وفي (1893) أصدر إ. كيرد كتاب: "تقييم الدين". وفي (1894) صدر كتاب "أسس الاعتقاد" تأليف: بالفور. وفي سنة (1901) أصدر هوفدينج "فيلسوف دانماركي" كتابه: "فلسفة للدين". وفي عامي (1901 – 1902) القى وليام جيمس مجموعة محاضرات، نشرت تحت عنوان: "تنوعات الخبرة الدينية". وفي (1905) أصدر سنتيانا (1863 – 1963): "العقل في الدين"، وهو الجزء الثالث من كتابه: "حياة العقل". وفي العام نفسه نشر ج.ت.لاد كتاب: "فلسفة الدين". كما أصدر و.إ. هوكنج سنة (1912) كتابه: "معنى الله في الخبرات الدينية". كذلك صدر في هذا العام كتاب دوركايم: "الصور الأولية للحياة الدينية". وفي (1913) نشر جوزيا

وترسم لودفيغ فويرباخ (1804 – 1872)، خطى استاذه هيغل في تكريس فلسفته لدراسة الدين واللاهوت، كما أكد هو ذلك. وهو ما تشير اليه عناوين مؤلفاته؛ "حول الفلسفة والمسيحية" (1839)، "جوهر المسيحية" (1841)، "جوهر الايمان حسب لوثر" (1844)، "جوهر الدين" (1845)، "محاضرات في جوهر الدين" (1851). لكن موقف التلميذ ابتعد عن أستاذه، حين أرجع اللاهوت الى الإنسان؛ حين شدد على ان "سرُّ اللاهوت هو علم الانسان (الانثروبولوجيا)"[14]. بمعنى ان فويرباخ يعزو ما يتصف به الله من كمال الى الإنسان، "فالإنسان هو لنفسه الإله الحقيقي الوحيد..وان التفكير النظري في الله، لا يتفق فحسب مع رغباتنا الذاتية، بل ان هذا التفكير لا يزيد على كونه أقنمة لتلك الرغبات"[15]. ويزعم فويرباخ أن أستاذه هيغل أول من أضاء له الطريق بوهج ساطع، "وكانت بذرة النزعة الانسانية الملحدة كامنة في الفلسفة الهيغلية"[16].

استعار كارل ماركس (1818 – 1883) من فويرباخ مفهومه للاغتراب الديني وإلحاده، إلاّ أن ماركس وجه نقدا قاسيا له، في كتابه: "أقوال تتعلق بفويرباخ" (1845). فرفض أولا ديالكتيكه؛ الذي وصفه بأنه "استاتيكي وليس ديناميكيا، لأنه يفصل الفكر عن الوجود"، مضافا الى رفضه ثانيا رؤيتَه للإنسان، ذلك "انه ينظر الى الانسان من ناحية

رويس في مجلدين: "مشكلة المسيحية". وفي (1917) صدر الكتاب الهام لرودلف أوتو "فكرة القدسي: ". وفي (1923) نشر س.أ. بينيت : "دراسة فلسفية للتصوف". وفي (1926) نشر وايتهد: "الدين في تكونه". ولف تينانت في (1928 – 1930): "اللاهوت الفلسفي"، في مجلدين. وفي (1932) صدر كتاب: "منبعا الأخلاق والدين" لهنري برغسون.

وفي (1939) أصدر ج.إس. بيكسلر: "دين من أجل العقول الحرة". وفي العام نفسه أصدر يونغ : "علم النفس والدين". وفي (1950) نشر اريك فروم : "التحليل النفسي والدين"...هذه ببليوغرافيا منتقاة لما صدر في الغرب حول فلسفة الدين حتى منتصف القرن العشرين. انظر: د. محمد عثمان الخشت. مدخل الى فلسفة الدين. القاهرة: دار قباء، 2001، ص 50 -54.

14 جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ص 373.

15 المصدر السابق. ص 338.

16 المصدر السابق. ص 338.

النوع الطبيعي، فاصلا اياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فإنسان فويرباخ هو تجريد محض، لأنه مفصول عن تاريخه، وعن مجرى الأحداث السياسية والاقتصادية"[17]. كذلك أدان ماركس الروحَ المطلقة الهيغلية. وربطَ الدينَ ميكانيكيا بالاقتصادِ، ونمطِ تطور وسائل الانتاج وطبيعةِ الملكية والعمل والصراع الطبقي. ورسمَ موازنةً "بين الدين والملكية الخاصة؛ الأول يؤلف الاغترابَ النظري للإنسان، والثاني يكون اغترابَه العملي، أو انشقاقَه مع واقعه الخاص"[18].

ولم يتحقق حلم ماركس باختفاء الدين، مع تطور وسائل الإنتاج والتحولات في شكل الملكية، ونمط الانتاج. ولم تنجز وعودُه للبشرية؛ بأن "الغاءَ الدين – بوصفه سعادة الناس الوهمية – شرطٌ من شروط سعادتهم الحقيقية"[19]. ذلك ان الحياة المعاصرة يسودها؛ نضوبُ المعنى، وتفشي العدمية، وشيوعُ التشاؤم، وانطفاءُ التفاؤل والأمل، وذبولُ جذوة الحياة، وفشلُ المتع الحسية في إرواء الظمأ الأنطولوجي العميق للروح..وهي بمجموعها تحيل الى المتطلبات العميقة للروح البشرية، وحاجاتها الأبدية للوصال مع المطلق. ولعل ذلك هو السبب الرئيس لانبعاث الدين في المجتمعات المعاصرة، و"انتقام الله لنفسه"، بعد أكثر من قرن من وفاة ماركس. ان فهم ماركس وتفسيره للدين يختزل الانسانَ في احتياجاته المادية، من دون ان يستطيع استبطانَ اعماق النفس البشرية، ومتطلباتها الروحية المزمنة. وهو ما وعاه وعالجه معظمُ الفلاسفة واللاهوتيين ممن سبقوا ماركس أو من جاءوا بعده. كذلك اختفت الذاتُ الفردية في الماركسية، وكأن ليس هناك سوى المجتمع، من دون ان تتنبه الماركسية الى ان "الذات البشرية بطبيعتها؛ باطنية، داخلية، عميقة، تنطوي على أسرارها، وتتخصب وتغتني بمنابع إلهامها، وديناميكيتها الجوانية، وتتحقق على الدوام حين تشرع بوجودها وتجاربها الخاصة. ولا يمكن لنا اختراق هذه الحياة واكتشاف مدياتها، إلا بحدود ما تبوح به هي. يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده،

17 د. عبدالرحمن بدوي.موسوعة الفلسفة . ج2: ص 214.
18 جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ص 359.
19 المصدر السابق. ص 359.

ويموت بمفرده، ويتألم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويجتاحه بمفرده أيضا؛ القلق، واليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والجنون...الخ. لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلاّ عندما تتحقق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقق من دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل الى الامتلاء إلاّ بالفعل وحده. الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرية، حيث لا حرية تنطفئ الذات. والحرية ليست أمرا ناجزا، قبل أن نشرع باستعمالها، وجود الحرية يعني ممارستها. والحرية لا تتحقق بعيدا عن مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية تنتفي الذات، ولا تغتني الذات وتتسع وتتكامل إلاّ بالحرية"[20]. وكانت مواقفُ فلسفة فردريك نيتشه (1844 – 1900) من الدين واللاهوت والقيم عنيفةً وجذرية، وقد تركت مطالعتُه لمؤلفات آرثر شوبنهور (1788 – 1860) أثرا واضحا في مواقفه من الدين واللاهوت. لقد أعلن نيتشه عن "موت الله"، وشن حربا شرسة على المسيحية؛ متهما اياها بمعاداة الحياة. كذلك رفضَ القيمَ والأخلاق التي تدعو لها، ووسمها بأنها أخلاق للعبيد.

ولم تغادر الفلسفةُ الغربية قضايا الدين واللاهوت حتى الآن، فمع فلاسفة القرن العشرين، ومختلف التيارات الفلسفية التي سادت في هذا القرن، كالوجودية والوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والبنيوية والتفكيكية، نعثر على تأويلات ومواقف متنوعة لما يتصل بالميتافيزيقا والظواهر الدينية. مضافا الى انفتاح العلوم الانسانية على دراسة الظواهر الدينية، وتحليلها لغويا، وهرمنيوطيقيا، ونفسيا، وانثروبولوجيا، واجتماعيا، والكشف عن منابعها، وتمثلاتها، وتعبيراتها المتنوعة في الحياة البشرية. والتوسع في دراسات مقارنة الأديان، والتعرف على منابعها المشتركة، وجوهرها الواحد، وما تنشده من غايات، ببناء كون قدسي؛ يمثل مأوى للإنسان، والكشفِ عن الوشائج العضوية بين المقدس

20 د. عبدالجبار الرفاعي. دعوة للخلاص من نسيان الذات . مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 56/55 (صيف وخريف 2013).

والمثيولوجيا في حياة المجتمعات البشرية.

فلسفة الدين

في نهاية القرن الثامن عشر ظهر مصطلح فلسفة الدين، وهي نوع من الفلسفة تعتمد العقلَ في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا تتوخى الدفاعَ عن هذه المعتقدات وتبريرها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون، وإنما تهتم بشرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأةِ المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية. وبكلمة موجزة؛ فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحا وتفسيرا وبيانا وتحليلا، من دون ان تتكفل التسويغ او التبرير أو الدفاع او التبشير. و"تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية. بالإضافة الى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الايمان فيها، وعلاقة الأخير بالعقل"[21].

ولا علاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين والباحث والدارس في هذا الحقل أو عدم إيمانه، كما هو حال المتكلم واللاهوتي في اللاهوت وعلم الكلام. ذلك ان الباحث في فلسفة الدين يفترض ان يكون محايدا؛ يتحرى الموضوعية، وما يقود اليه العقل والأدلة في بحثه، فهو لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية، مثلما لا يعنيه نفيها. ولا يتوقف تفكيره عند حدود أو سقف معين لا يتخطاه في بحثه، كما يفعل اللاهوتي والمتكلم، الذي ينطلق من مسلمات اعتقادية، ولا يكف عن التدليل عليها، من خلال الأدلة النقلية والعقلية. فيلسوف الدين باحث يتحرى الحقيقة، كما هو الباحث في أي حقل من حقول

21 عادل ضاهر. فلسفة الدين، في:الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير: د. معن زيادة. بيروت: معهد الانماء العربي، 1988، مج2: ص 1000.

الفلسفة. ربما يكون فيلسوف الدين مؤمنا، مثل؛ إيمانويل كانت، كيركغورد، بلانتنغا..وربما يكون ملحدا، أو لا أدريا. يقول جون هيك: "فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. اذاً؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها"[22].

فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، مثل؛ فلسفة العلم، فلسفة القانون، فلسفة التربية...الخ. فهي لا تختص بدين معين، أو أديان خاصة، وإنما هي بمثابة فلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين. لكن نشأة فلسفة الدين في الغرب؛ كانت سببا لأن تتداول العقائد والمقدس والظواهر الدينية في المسيحية واليهودية، لذلك اهتمت بدراسة مفاهيم؛ الخلاص، التضحية والقربان، التعميد، التجسيد، التثليث. بموازاة دراسة الظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما.

يصنف بول ريكور الاتجاهاتِ الأساسيةَ في فلسفة الدين، حتى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي، الى خمسة اتجاهات[23]:

1- اتجاه الوجود ـ معرفة الله؛ و يشتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطو وتوما الاكويني، مسار متأثر بهيغل، آخر متأثر بهوسرل، والأخير متأثر بهايدغر.

---

22 جون هيك. فلسفة الدين . ترجمة: طارق عسيلي. بيروت: دار المعرف الحكمية، 2010، ص 3. اعادة صياغة الترجمة طبقا للنص الانجليزي الأصلي في: Hick, John, H., Philosophy of Religion, 3rd ed. (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice – Hall Inc., 1983), p. 1.

23 مصطفى ملكيان. فلسفة الدين: المجال والحدود. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع50/49 "شتاء وربيع 2012).

2- اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية؛ و يشتمل أيضا على مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر تتمحور قضيته الأساسية حول سؤال: هل يخضع كلام المتألهين للضوابط المنطقية والمعرفية نفسها؛ المعتبرة في علمية أي كلام آخر؟

3- الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية؛ وهو ايضا على ثلاثة مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، المسار المتأثر بعلم النفس بشكل عام، وبالتحليل النفسي بشكل خاص.

4- اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني؛ المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

5- اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين.

فلسفة الدين بوصفها فلسفة فإنها تستند الى المنهج العقلي؛ ورغم تعدد المناهج في البحث الفلسفي، إلا أن منهج التحليل اللغوي "المنهج التحليلي" هو الأكثر تداولا. ذلك "ان الأثر الذي تركته الفلسفة الوضعية، ومن بعدها فلسفة فتجنشتين التحليلية على الفلسفة الأنجلو - أميركية، بعامة، انسحب بطبيعة الحال، على فلسفة الدين. ان هذا واضح من كون جزء كبير من الأدبيات المتعلقة بفلسفة الدين تطغى عليها أسئلة تدور حول مشكلة المعنى في الدين، وطبيعة اللغة الدينية، و(منطق) الخطاب الديني، وغير ذلك من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقي والميتا - لغوي والمفهومي"[24]. وتُبحث في فلسفة الدين القضايا المشتركة بين الأديان، مثل: ماهية الدين؛ مفهوم الدين، مناشئ وبواعث الدين، أفق انتظار البشر من الدين، أثر الدين في حياة الفرد والمجتمع، الدين وإنتاج معنى لما لا معنى له في حياة الإنسان، حدود الدين؛ وهل انه شامل، أي دنيوي وأخروي، وما حدوده الدنيوية، أو انه للآخرة خاصة، مجالات الدين، جوهر وصدف الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، الثابت والمتحول في الدين، تطور الدين.

24 عادل ضاهر . الفلسفة والمسألة الدينية. بيروت: دار نلسن، 2008، ص 14.

وجـود الله؛ طبيعـة وجـوده، بـراهين وجـود الله، صـفات الله، أفعـال الله، مفـاهيم الله والإلوهية في الأديان، طبيعة علاقة الانسان بالله.

مشـكلة الشـر؛ كيـف ان الشـر بكافـة أشـكاله؛ الألـم الجسـدي، والنفسـي، والأذى الأخلاقي، سواء نتج عن الأسباب والكوارث الطبيعية، أو ظلم الإنسان، يطرح بوصفه تحديا لقدرة الله القادر على كل شئ، ولمحبته، ورحمته التي تتسع لكل شئ[25].

الايمان والعقل والقلب؛ هل الايمان منبعه العقل والقلب معا، أو العقل فقط، او القلب فقط؟ وهل يتعزز الإيمان بالعقل، أو ان العقل يقوّض الإيمان، كما يشدد على ذلك كيركغورد ودعاة النزعة الايمانية؟

التجربة الدينية؛ بيان ماهية التجربة الدينية، أنماط التجربة الدينية، امكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو شوق ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشف وإشراق وانخطاف للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدس وغيره؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوهر الدين؟ الوحي والإيمان؛ حقيقة الوحي، وهل هو نقل الحقائق الالهية للبشر، أو هو تجسيد للإله في الإنسان؟ هل الوحي تجربة نبوية خاصة بالأنبياء، أو انها تتحقق لسواهم؛ بالتسامي والارتياض الروحي، مثلما يعتقد بعض المتصوفة والعرفاء، وان كان هذا النوع المكتسب من النبوة – حسب تسميتهم – هو نبوة إنبائية، وليست نبوة ابلاغ ودعوة لله؟

المعجزات والكرامات والخوارق؛ طبيعتها، أثرها في الايمان الديني، شيوعها في مختلف الأديان، وهل هي استثناء أو خرق للقوانين الطبيعية، أو انها محكومة بقوانينها الخاصة، المحجوبة عن البشر؟

الخلود والبعث والقيامة؛ مصير الانسان بعد الموت، مفهوم الموت؛ وهل هو انعدام للشخص البشري، أو انه انتقال من نشأة الى نشأة؟ مفاهيم الموت والخلود والبعث المتنوعة

25 جون هيك. مصدر سابق. ص 61 – 83.

في الأديان، ومفهوم التناسخ في بعض الأديان وعلاقته بالخلود والبعث، مفهوم القيامة والجزاء الأخروي، والخلاص، والنيرفانا.

الدين والعلم؛ هل ينتميان الى حقل واحد، أو ان كلا منهما ينتمي الى حقل مستقل؟ هل الدين يتغذى ويترسخ بالعلم؛ أي رغم انه بموازاة حقل العلم، لكن العلم يدعم الدين، ويضيف له على الدوام – مع تقدمه – براهين وتفسيرات وآفاقا جديدة؟

المعرفة الدينية؛ هل المفاهيم الدينية ذات معنى، أو انها تفوق المعارف البشرية وتختلف عنها؟ ما العلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية؟ هل المعرفة الدينية ثابتة أو متغيرة؟ هل المعرفة الدينية تتطور وتتكامل؛ تبعا لتطور وتكامل المعارف والعلوم البشرية؟

الدين والأخلاق؛ هل الأخلاق تنشأ من الدين، أو ينشأ الدين من الأخلاق، أو ان أحدهما جزء من الآخر، أو لا علاقة بينهما، أو انهما يلتقيان أحيانا في موارد، فيما يفترقان في موارد أخرى؟

التعددية الدينية؛ هل الأديان تجلٍّ متنوع لحقيقة الله الواحدة، بمعنى ان هناك حقيقة تتعدد السبل اليها؛ تبعا لتعدد وتنوع الأديان، ومن ثم فالكل مشمولون بالنجاة والخلاص، أو ان هناك ديانة واحدة حقة وما سواها باطلة، فمن لا يعتنقها لا أمل له بالنجاة؟ وهل التعددية الدينية هي؛ تعددية على مستوى المعرفة، أو تعددية على مستوى النجاة، أو تعددية على مستوى التعايش؟

لغة الدين؛ هل لغة الدين عرفية، بنحو تكون افادتها للمعاني بأساليب اللغة المتداولة نفسها في استعمال المجتمعات البشرية للغة، أو انها لغة رمزية، كما يقول بول تيليش: "إن لغة الإيمان هي لغة الرموز...الإيمان إذا ما فهمناه على أنه حالة من الهم الأقصى؛ فإنه ما من لغة له سوى الرموز"؟[26].. هل لغة الدين لغة تماثلية، كما يقول توما الاكويني، بمعنى

26 Excerpted from Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, 1957). pp. 43 – 54

أن صفة الخير لا يتطابق معناها حين نحملها على الله وعلى البشر، ذلك أن نحو الخيرية مختلف، لكنه غير مباين، وإنما هو مشكك. هل لغة الدين لا معنى لها، اي خالية من المعنى، أو هي بمثابة ألعاب لغوية، كما تقول الوضعية المنطقية؟

الهرمنيوطيقا؛ يعرفُ الانسانُ بوصفه "كائناً هِرْمِنيوطيقيّا"، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود - أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية - محوّلاً إياه إلى عالَمه الخاص الداخلي؛ لكي يُدرِكه ويفهمه"[27].

الهرمنيوطيقا حين تُستخدم في تأويل النصوص الدينية، تحرر الدينَ من سجن الماضي، وتمنحه طاقة اضافية جديدة للحضور في العصر. لا أحد من فلاسفة الدين لا يعتمد الهرمنيوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية. كلهم هرمنيوطيقيون، يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صياغة مفاهيم الدين. حين تغيب الهرمنيوطيقا، يلبث المفسر غارقا في التفسيرات التراثية؛ وقتئذ يفتقر الدين لإنتاج معنى جديد يمنحه لإنسان هذا العصر. تتخشب اللغة عادة في عصور الانحطاط، ويتفشى فيها التكرار، وتنضب دلالاتها، إثر الاستعمال التراثي لها، وتراكم طبقات دلالية؛ تنتمي الى مختلف مراحل مسيرة المجتمع التاريخية. واذا تجمدت اللغة يتجمد الفكر، تحديث الفكر يقترن بتحديث اللغة. الهرمنيوطيقا تفتح أفقا بديلا لإنتاج المعنى وإثراء الدلالة وتجديد اللغة؛ بعبور الطبقات الدلالية التي راكمها الماضي، واستلهام روح ومقصد المعنى المحجوب، الذي يعد به النصُ المقدس انسانَ الغد. تفتقر المكتبة العربية الى كتابات جادة في فلسفة الدين؛ ما عدا مؤلفات قليلة جدا[28]. وبعض الترجمات، التي بدأها د. حسن حنفي بتعريب: "رسالة في اللاهوت والسياسة"، لإسبينوزا، ونشرها عام 1971. وصدّرها بمقدمة موسعة؛ تتناول

27 د. جوزيبي سكاتولين. قراءة هِرْمِنيوطيقية للنص الصوفي. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 58/57 (شتاء وربيع 2014).

28 من أعمقها كتاب د. عادل ضاهر "الفلسفة والمسألة الدينية"، الصادر سنة 2008. وهذا الكتاب هو الجزء الثاني في سلسلة أصدرها د. عادل ضاهر، وقبله كان قد أصدر عام 1990 كتابه "الأخلاق والعقل"، وهو الجزء الأول.

النقدَ التاريخي للكتب المقدسة، وضرورةَ إعادة قراءتها في أفق العصر ورهاناته. يبدأ سبينوزا بهذه العبارة: "رسالة في اللاهوت والسياسة؛ وفيها تتم البرهنة على ان حرية التفلسف، لا تمثل خطرا على التقوى، أو على سلامة الدولة، بل ان في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها، في آن واحد"[29].

وتعريب د. فتحي المسكيني لكتاب كانت: "الدين في حدود العقل"، الذي صدر سنة 2012 ببيروت[30].

ولعل كتاب محمد اقبال "تجديد التفكير الديني في الاسلام" هو أول دراسة جادة في فلسفة الدين؛ يؤلفها مسلم في العقد الثالث من القرن العشرين[31].

توظف معظمُ الكتابات الجديدة بالعربية حول الدين العلومَ الانسانية الغربية، وتستند الى مفاهيمها ومناهجها في دراسة الدين والظواهر الدينية. لكن قلما نجد تفكيرا فلسفيا في الدين والظواهر الدينية. ولعل ذلك يحيل الى الموقف المتوارث المناهض للفلسفة؛ منذ الغزالي ومن اقتفى أثره، في تفسيقِ وتبديع وتكفير هذا اللون من التفكير، وإضفاءِ المشروعية على التفكير الكلامي فقط، الذي لا يتخطى الأنساقَ اللاهوتية للأشعري وابن تيمية والغزالي، ومقلديهم، وحتى لو حاول بعضُ الباحثين استعارةَ مناهج ومفاهيم من معطيات علوم اللغة والمنطق والفلسفة الغربية الراهنة؛ فإنه يستخدمها لتبرير وتسويق ما قاله السلف. موهما البعض بأنه يعمل على "احياء روح الدين". وهكذا يصدر بين الحين والآخر كتاب، يعيد شرح "مقالات" الأشعري وابن تيمية والغزالي، ومن نهج نهجَهم من المتكلمين، وفجأة ينخرط جماعةٌ من الكتاب بالثناء عليه وتبجيله، وخلعِ الكثير من

29 سبينوزا . رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971، ص 107.

30 إيمانويل كانت. الدين في حدود العقل. ترجمة: د. فتحي المسكيني. بيروت: جداول، 2012.

31 يتألف كتاب محمد اقبال من ست محاضرات ألقاها في مدراس بالهند عام 1928، ثمّ أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام». ترجم الكتاب الى العربية عباس محمود، وصدر في القاهرة عام 1968.

الألقاب على الكتاب والكاتب.

لا أعرف لماذا يتضامن بعض الباحثين في الدراسات الإسلامية مع هؤلاء المؤلفين، ويوهموننا بأن كتاباتهم؛ انما هي ابتكار لـ"فلسفة الدين" في الإسلام اليوم. بينما ليست تلك الكتابات سوى محاولات لتقويض وإجهاض أي مسعى جديد للتفكير الفلسفي في الدين.

لا يمكننا تحديث التفكير الديني في الاسلام إلاّ بالخلاص من الأنساق اللاهوتية المتوارثة، التي يجري فيها خلط وتلبيس؛ بين الله وتصور البشر لله، بين المقدس وتصور البشر للمقدس، بين الدين ومعرفة البشر للدين. وفضح العنف والظلم والتعسف والطغيان؛ الذي ظل على الدوام يستغل صورةَ الله، ويمارس العدوان ويسفك الدماء باسمه.

فلسفة الدين تعدنا بالكشف عن النظام المعرفي السائد في القرون الأولى للإسلام، والذي أنتج لاهوتَ المعتزلة والأشاعرة والشيعة، وكيف إن هذا النظام المعرفي انبثق عن العقلانية والفضاء المعرفي لعصره، وتلك العقلانية لم تعد معبرة عن نمط وجودنا وفهمنا للحياة والكون اليوم.

فلسفة الدين تتيح لنا قراءةَ تاريخنا الروحي، ومعرفةَ كيفيةِ انتاج المعنى في هذا التاريخ، والعلاقةِ بين السلطة وإنتاج المعنى. وتمنحنا أفقا تأويليا بديلا؛ يتيح لنا تجاوزَ الأفق التأويلي التاريخي للدين؛ الذي أنتجه أفقُ انتظار السلف، ورؤيتهم الكونية، وكينونيتهم الوجودية. لكل عصر تأويله للدين، والتأويل له عمر لا يتخطى العصر الذي أنتجه، ولولا هذا التأويل لا يمكن ان تتسع مقاصد وأهداف الدين وتمتد الى ما هو خارج محيطها وسياقها التاريخي الذي ظهرت فيه.

فيلسوف الدين لا يكف عن البحث والتحليل والتفكير الحر، لشرح وبيان المعتقدات والمناسك والشعائر والتجارب الدينية؛ والتوغل عميقا في اكتشاف ما هو جوهري في الدين، والتعرفِ على أعماق التجارب الدينية، وتنوعها؛ تبعا للأديان والمجتمعات والأشخاص. فيلسوف الدين يتبصر بعمق التجربة التاريخية للدين، ليكتشف ان معظم حروب الأديان تعود الى التوظيف البشري للدين خارج حقله.

تعدنا فلسفة الدين ببيان أنماط التمثلات البشرية الزمنية المتغيرة للدين، وما يلابسها من تشوهات واكراهات وتعصبات وعنف، تتصل عضويا باستغلال الدين واستخدامه قناعا لانتهاك قيم الحرية والانسانية والعدالة، واداة للتسلط والتعسف والاستغلال في حياة المجتمعات.

ان شغف الانسان بالتفتيش عن المعنى لا يتوقف مادام حيا، ولا ينجز ذلك الا الامتلاء الأنطولوجي. فلسفة الدين تتيح لنا التعرف على المنابع العميقة للدين التي يرتوي بها الظمأ الأنطولوجي للروح البشرية.

موسوعة فلسفة الدين

ظهر في تاريخ الاسلام علماء موسوعيون؛ صنفوا موسوعات متخصصة في المعارف والفنون المتداولة في عصرهم، تحولت في فترات لاحقة الى مراجع محورية؛ في التفسير وعلوم القرآن، والحديث، والرجال، والفقه، والفلسفة، وعلم الكلام، والتصوف، واللغة وآدابها، والتاريخ، والجغرافيا، والعلوم والفنون المتعارفة لديهم.

وربما ألف بعضُهم موسوعةً في غير واحد من العلوم؛ كما هو ابن سينا، الذي دوّن "القانون" في الطب، و"الشفاء" في الفلسفة. ولم يعرف تاريخنا تأليفا موسوعيا جماعيا، ينهض به فريق من الخبراء المتخصصين، مثلما شاع اليوم، في اعداد دوائر معارف وموسوعات وقواميس ومعاجم عامة أو متخصصة.

في هذا العصر صدرت بعض الموسوعات ودوائر المعارف العربية العامة والمتخصصة، بجهود جماعية وفردية. لكن لم تظهر حتى اليوم موسوعة تهتم بـ"فلسفة الدين"، رغم ضرورة تدشين الدراسة والبحث في هذا الحقل البالغ الأهمية والراهنية في

الدراسات الفلسفية والدينية[32]. ولاشك ان "فلسفة الدين" حقل لم يتعرف عليه معظمُ دارسي الفلسفة والدين العرب الا قريبا، وحتى الآن لا نعثر الا على كتابات محدودة فيه، وتفتقر المكتبة العربية الى المراجع الأساسية في هذا الحقل، اذ لم تترجم النصوص الأساسية لفلاسفة الدين الغربيين في فلسفة الدين، من الألمانية والفرنسية والانجليزية.

أخذ "مركز دراسات فلسفة الدين"، على عاتقه؛ بإمكاناته المادية الشخصية المتواضعة، اعدادَ وتحرير "موسوعة فلسفة الدين"، بالعربية؛ وهي محاولة أولية، وخطوة على الطريق الطويل. تضم هذه الموسوعة مجموعة بحوث ومقالات وحوارات جادة في قضايا فلسفة الدين، مترجمةً عن الألمانية والفرنسية والانجليزية والفارسية، بموازاة مساهمات قليلة مما هو مدون بالعربية. ولم نشأ اللجوءَ للنصوص المترجمة، لولا عدم توافر كتابات عربية في هذه الموضوعات حتى هذه اللحظة.

نتمنى على مراكز الأبحاث والكليات وأقسام الدراسات المتخصصة بالفلسفة والأديان؛ الاهتمامَ بفلسفة الدين، واستيعابَها في اطار برامجهم في البحث والتعليم، والمبادرةَ لتأسيس دائرة معارف شاملة في هذا المضمار، يساهم في تصنيفها مجموعةٌ من خبراء الفلسفة والأديان؛ بغية ان تنتقل الدراسات الدينية بالعربية الى آفاق رحبة، تحررها من التكرار الممل، والمتون العتيقة، وشروحها المعاصرة التبسيطية الهشة. تتألف "موسوعة فلسفة الدين" من أجزاء عدة؛ يتناول كل منها القضايا الرئيسة في فلسفة الدين. الجزء الأول منها عبارة عن: "تمهيد لدراسة فلسفة الدين"، يتضمن نصوصا عدة تعالج؛ علاقة الدين والفلسفة، مفهوم فلسفة الدين، موضوعاتها، مجالاتها، مفهوم الدين، علاقة الدين والعقل، الايمان والعقل، وما له علاقة بذلك. أنجز هذه النصوص فلاسفةُ دين ومفكرون وباحثون خبراء في فلسفة الدين؛ تتعدد مواطنُهم اللغوية وأديانُهم ومذاهبُهم، لكنهم

32 استوعبت بعض موضوعات فلسفة الدين "الموسوعة الفلسفية العربية"، شارك في كتابتها مجموعة من الباحثين الخبراء، وترأس تحريرها: د. معن زيادة. وأصدرها "معهد الانماء العربي" في ثلاثة مجلدات، قبل أكثر من ربع قرن في بيروت.

يلتقون في مقاربة المسائل الدينية من منظور فلسفي، ويفكرون فيما هو مشتركٌ في الأديان، وعابرٌ للحدود الاعتقادية والإثنية والتاريخية والجغرافية والرمزية.

غير ان المحرر لا يذهب الى وجود كتابة تتحرر من أفق انتظار كل إنسان ورؤيته الكونية، وكينونيته الوجودية، كما تقول الهرمنيوطيقا، الا ان تكوينَ وموهبة المفكرين والباحثين المنشورة مساهماتهم في الموسوعة، ونمطَ عقلانيتهم التي تنتمي الى العالم الحديث، ومنطقَ تفكيرهم، وأدواتِ بحثهم، ومنطلقاتِهم، ووجهتَهم في البحث، وحريتَهم..كلُّ ذلك يجعل النصوصَ المنشورة في هذه الموسوعة معبرةً عن رؤية علمية، تصدر عن عقلانية الحداثة، ورؤياها الحرة الفسيحة، الجسورة، ومغامرتها في المراجعة والنقد، بل شجاعتها في تقويض وإبطال مفاهيمها ومواقفها، وعبورها؛ لحظة اكتشاف تهافتها.

تتسع "موسوعة فلسفة الدين" في الأجزاء القادمة لموضوعات؛ التجربة الدينية، الوحي والإيمان، الهرمنيوطيقا، لغة الدين، المعرفة الدينية، الدين والعلم، التعددية الدينية، علم الكلام الجديد، الدين والأخلاق.

نود التنويه الى ان الرؤى والآراء والمفاهيم والمواقف المنشورة في هذه الموسوعة تعبر عن فهم ووجهات نظر واجتهادات كتابها، وليس بالضرورة تمثل المواقفَ والرؤيةَ الخاصة للمحرر.

مجلة قضايا إسلامية معاصرة

مشروع تنويري يتسع لإستيعاب اللاهوت الوجودي

د . قحطان جاسم*

صدر العدد الماضي 55-56 من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الخاص بالذكرى المائتين للفيلسوف الوجودي الدانماركي سورن كيركگورد في نهاية عام 2013. وتضمن العديد من المقالات والبحوث المترجمة والمكتوبة التي تتناول حياته، وفكره وفلسفته. وتمحورت مواد العدد باتجاهاتها الرئيسية حول قضية راهنة ذات أهمية استثنائية، أعني، علاقة الإيمان بالفرد، ثم ما تتشعب عن هذه العلاقة من قضايا تخص الوجود الانساني ونشاط الإنسان وتصوراته عن ذاته والآخر والحياة والمجتمع.

وكان لاختيار المجلة لكيركگورد، كما أشار رئيس تحرير المجلة د.عبدالجبار الرفاعي، في كلمة الافتتاحية استمرارا و" جريا على تقاليدها؛ بتجاوز تكرار المكررات وشرح الشروح"، وعللّ احتفاء المجلة بكيركگورد بأنه: " الفيلسوف المختلف الخارج على الأنساق الفلسفية، واللاهوتي الخارج على دوغمائية الإيمان الكنسي، والأديب الرؤيوي الخارج على صنعة الشعر والفن، والفيلسوف المتعدد المتنوع الخارج على الموضوعات الجاهزة (...)، الذي تمحورت كتاباته على دراسة الإنسان من الداخل، وطرح قضايا لم يهتم بها التفكير الفلسفي من قبل"ص9. وبذلك تواصل مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" مشروعها التنويري، الذي لا يهتم بالفكر الإسلامي فقط، بل يتخطاه الى

* -شاعر وباحث عراقي مقيم في كوبنهاغن.

الفكر العالمي، وينهل بذلك من كلّ مصادر المعرفة البشرية، لإضاءة قضية معقدة، بل ازدادت تعقيدا في العقود الأخيرة، أعني؛ العلاقة بين الدين والفرد، والفرد والله. ثم المحاولات الحثيثة لإلغاء الطابع الفردي عن الدين، وزج الدين في أمور السياسة، وتشابك هذا التداخل الى حد التماهي بين المجالين، أي بين المجال الإلهي و الدنيوي. وهي محاولات لها دوافع متنوعة، أقل ما يقال عنها إنها تصب في الصراع على المصالح والسلطة والنفوذ والثروة، أي باختصار كلّ ما يخص الدنيا وليس الدين.

ثم ما آل اليه هذا التشابك بين المجالين؛ من محنة بنيوية وفكرية في المجتمعات الإسلامية، الى درجة صار يهدد وجودها ومستقبلها الانساني. ومن هنا جاء السؤال المحوري في هذا العدد وهو: كيف يمكن فهم العلاقة بين الإنسان و الله، وفيما إذا كانت هذه العلاقة تنحصر في الفرد، أم إنها تخص الجماعة وحدها، في محاولة لتسليط الضوء على إشكاليات تغييب الفرد في هذه العلاقة، وما يترتب عليه هذا التغييب للفرد في فهم ما هو ديني ووجودي وإنساني. وقد كان لاختيار الفيلسوف الدانماركي سورن كيركگورد – الذي اعتبر نفسه كاتبا دينيا– محورا للعدد الماضي أهمية كبيرة في إضاءة قضية الفرد والدين والعلاقة بينهما، لما لهذا المفكر من جهود كبيرة لجعل الفرد محور فكره وفلسفته وأدبه. إضافة الى أنه وعلى العكس من كل الفلاسفة والمفكرين، الذين أعطوا الظواهر الخارجية أهمية حاسمة في الفعل الوجودي للإنسان واختياراته، فإنه كما أشار د.قحطان جاسم في دراسته: "رأى أن الأفكار وكل أشكال التعبير والفكر وأفعال الإنسان إنما تعبر عن الضمير والإيمان والفعل الإنساني وإن كل هذه الأشكال إنما تتجلى دوما عبر الوجودي الذاتي للفرد، وانه لا يمكن الحديث عن أي معنى للقضايا الاخلاقية والنفسية و الدينية، إلاّ من خلال الفرد الملموس فقط". ص25

ورغم مرور مائتي عام على رحيل كيركگورد إلاّ ان الاهتمام بأفكاره وتصوراته ما يزال يشغل العالم برمته. وينبع هذا الاهتمام من أن فلسفته لم تطرح فكرا تجريديا، بل طالبت برؤية الإنسان في نشاطه وفعله الوجودي والإنساني، فقد رأى كيركگورد في الفعل الإنساني واختياراته عنصرا رئيسيا في تحديد توجهات الإنسان واختياراته ومواقفه.

كما جعل من الفرد، وكل ما يعتريه ويواجهه من؛ قلق، يأس، أمل، حب، كراهية، موت، معاناة، عاطفة، ايمان وغيرها، جوهرا أساسيا تقوم عليه كل فلسفته وفكره.

نسيان الذات

تساوقا مع إطروحة الذات وأهميتها لدى سورن كيركگورد؛ تأتي الافتتاحية للعدد، التي كتبها عبد الجبار الرفاعي، لتلقي الضوء على واحدة من القضايا المعقدة والعصيبة، وأعني بها؛ غياب الذات في أدبيات الجماعات الإسلامية. وقد أعطى الدكتور الرفاعي "الذات" تعريفا واضحا و محددا، لكي لا يكون ثمة خلط وتزييف للمفاهيم. فهي ليست كما كتب: (الذات المشتركة، أيّ الذات القومية، أو الذات الحضارية، أو ذات الأمة، أو ذات الجماعة"، بل " الأنا الخاصة"، و" الذات الفردية"، و" الهوية الشخصية"، التي هي قوام الحياة الباطنية للكائن البشري). ص4. وبهذا جعل حدودا فاصلة بين الذات الجمعية التي تقيم عليها الحركات الشمولية بكل توجهاتها الفكرية، كياناتها العملية والفكرية، وبين "الذات" الإنسانية التي هي مصدر كل الاختيارات والإرادات الانسانية وفعل الحرية. ويعلل الرفاعي ذلك بقوله: "لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلاّ عندما تتحقق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقق من دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل الى الامتلاء إلاّ بالفعل وحده". ص5

والذاتي هنا مرتبط ارتباطا وثيقا بالحرية" حيث لا حرية تنطفيء الذات (....)، وجود الحرية يعني ممارستها. والحرية لا تتحقق بعيدا عن مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية تنتفي الذات، ولا تغتني الذات وتتسع وتتكامل إلاّ بالحرية".ص 5

لكن أدبيات الجماعات الإسلامية، كما يشير الرفاعي، تتجاهل كل ذلك، " وتتعاطى مع الفرد من حيث هو عضو في الجماعة، ليس له وجود حقيقي مستقل خارج إطارها". ص5 . أي ان الفرد غير موجود خارج أنسقتها العملية والفكرية. وهذا التعارض الذي يطرحه الرفاعي بين الذات والاختيار وفعل الحرية ، مقابل تصورات الجماعات الاسلامية عن الإنسان بوصفه حشدا، ودوغما جماعيا، يتطابق كليا مع تصورات كيركگورد، وتأكيده المتواصل على أن الانسان يولد ويعيش ويموت كفرد و ذات، وان

قضية الحشد والجماعة هي وهم يخلقه الانسان لجزعه وخوفه الدائم وعدم ثقته بمحيطه. أما الإنسان الحر، الإنسان المطمئن الى ذاته، فهو الفرد الذي يسعى الى تحقيق المحبة، وإرساء أسس التراحم والإخاء، وينظر الى الآخر كذات معتبرة لها قيمة عليا، لأنه يرى الى ذاته بوصفها قيمة عليا. وقد خاض كيركگورد صراعا مريرا ضد الدين الجماهيري، الذي سعت اليه الكنسية في عصره، واعتبره تدينا وليس إيمانا، لأن الإيمان في تصوره يتطلب معاناة و عاطفة، وهما أمر ذاتي وليس جماعيا، الإيمان حسب تصوره يتحدد؛ بفعل الاختيار الحر والفردي للشخص. وقد لاحظ د.الرفاعي ببصيرة ذلك، وأشار الى أن الجماعات الإسلامية تقوم بعملية " تنميط" للأعضاء (...)، ويتمحور هذا (التنميط) حول صهر الذات في المجموع، ومحو ما يشي بخصوصيتها، وهويتها المتميزة" ص5 . ثم ما يترتب عليه من نتائج خطيرة؛ ذلك ان الاعضاء في الحركات الإسلامية يغرقون في المصالح الأنانية الشخصية والتظاهر الديني المزيف، ومن ثم "يتورطون في ارتداء أقنعة شتى، تعلن عن سلوك خارجي لشخصية تجسد ما تمليه تعاليم الجماعة، فيما تخفي هذه الشخصية داخلها قناعات ومعتقدات ورؤى تنفي ما تبدى من سلوك لها".ص6. أي باختصار تعيش حالة من الكذب والخداع باسم الدين، ومن ثم خلق شخصية ذات وجهين تعيش حالة من الانفصام الشخصي، لا يهمها سوى مصالحها الانانية الخاصة، بينما هي تلهج باسم الله في كل محفل. وهذا يقود بدوره الى أن الجماعات الاسلامية تضع نفسها حكما على كل من يخالف أفكارها أو سلوكها، بل انها تقوم بمحاربته، وحتى استبعاده من صفوفها " كلّ شخص يستفيق، فيعود الى ذاته" ص6، شأنها شأن كل الحركات الشمولية التي لا تطيق الإنسان – الفرد الذي يطرح أسئلة العقل. وهذه الحركات تقبل كل ما تجده مطابقا لأطروحاتها وتصوراتها وسلوكها وترفض، حسب الرفاعي: "الثروة الفلسفية، ومدونة التصوف والعرفان في الإسلام، وتتهمها بالهرطقة والخروج عن الدين، وتحذر أتباعها من الإطلاع عليها والنظر فيها، وهو موقف تتضامن وتلتقي فيه تلك الجماعات بأسرها، لا تشذ عنه أية جماعة" ص6 . وهي جماعات مهتمة بالشعارات والضجيج لأنها مشغولة ومهتمة بكسب الأتباع، وتهييج الحشد الذي يخلق أنماطا من السلوك تُعلي وتمجد كلّ ما يجعل الناس في حالة غياب وعي فكري وتحولهم عبر

شعارات مكررة تعبوية إلى "بشر مسطحين، شخصياتهم مجوفة، لا تستطيع ان تعثر على بصمتها الخاصة، وصوتها الخاص". ص7. أي شخصيات بلا ذات أو سمة خاصة بها تميزها عن الذوات الأخرى في الفعل والفكر. وهذا ما يسميه كيركگورد الفرد" الضيق الأفق"، أي الانسان الذي يقوم بما يمليه عليه الآخرون، ولا يقوم بفعل أو عمل انطلاقا من إدراكه الذاتي بمسؤولية الاختيار وحرية الفعل.

ان هذا الغياب للذات، والسعي لتهييج الجمهور عن طريق الشعارات الجماعية، يخلق فردا مرتعبا مهزوزا، ويقود كما يشير الرفاعي عن حق: "الى تفشي التعصبات، والنزعات الفاشية". ص7 . وهو الأمر الذي نلاحظه في العديد من البلدان الإسلامية، بحيث تحول الانتماء الى جماعة اسلامية معينة، بحد ذاته، إلى إقصاء مسبق لكل جماعة إسلامية، بل وأية جماعة سياسية او فكرية أخرى قد تكون مخالفة في أطروحاتها لها. وهو يعلل ذلك بدقة بأن: " أية جماعة بشرية خارج إطار هذه الجماعة، لا تتبنى القيم السائدة في معتقدات وسلوك الجمهور، لن تجد من يقبلها، وتنفي معتقداتها وقيمها". ص7 . من هنا فإن هذه الحركات منهمكة بتعزيز مواقعها، لا على أسس القيم الدينية التي تنطلق منها، والمواعظ الأخلاقية التي تزدحم منشوراتها بها، بل من مصالح ضيقة وأهداف ايديولوجية مرسومة مسبقا، يجري فيها تغييب مشكلات الحاضر، ويتم عوضا عن ذلك تقديم مقولات جاهزة نكوصية، تفسر الواقع في ضوء النصوص، بدلا من أن تجري اختبار النصوص في ضوء تحولات الحياة الغنية، "وفي سياقات كهذه لا يستفيق وعي الناس، ولا يستطيعون مواجهة ذواتهم، ويغطون في حالة من الذهول عن حاضرهم ومصيرهم، وينخرط الناس في أزمات ومعضلات ومتاعب المجتمع، ولا يكفون عن الاستغراق فيها كلّ يوم، والتورط في كلّ ما هو خارج ذواتهم". ص8 . الى درجة انهم يكفون عن طرح السؤال المهم والجوهري : (ما فائدة أن يغدو العالم سعيدا إن لم أكن أنا قبل ذلك سعيدا؟ وما فائدة أن يغدو العالم جميلا إن لم أكن أنا قبل ذلك جميلا؟! "مافائدة أن تربح العالم وتخسر نفسك" حسب السيد المسيح ؟!) ص8. وللخروج من محنة التشرذم والصراعات التي تواجهها المجتمعات الاسلامية يدعو الرفاعي في ختام مقالته الهامة الى التأكيد، من

بين أمور أخرى، على دراسة (هذا اللون من التفكير الديني غير النمطي، من أجل استكشاف تجاربنا الدينية (....)واكتشاف؛ أوهام، وثغرات، وتبسيط أدبيات الجماعات الإسلامية، وما أشاعته من ثقافة وتربية دينية بعيدة عن مقاصد الدين وأهدافه الإنسانية؛ وما تكتوي به بلداننا اليوم، بعد حمى الربيع العربي، واختطاف الجماعات الإسلامية لأحلام الشباب بالحرية، وهيمنتها على المجال العام، وتفشي موجة تدين مفرغة من روح الدين، ومشبعة بشتى أنواع التعصبات والكراهيات، يجري فيها تزوير حقيقة الإيمان، ومسخ جوهر الدين، وتشويه الحياة". ص11

الفرد والإيمان عند كيركگورد

وإذا كان د. الرفاعي قد أشار الى الخطوط العامة لأهمية الذات، وما آل اليه غيابها في الحركات الإسلامية؛ من غياب الفعل الحر للفرد، وتحول هذه الحركات الى حركات ذات آيديولجية شمولية، تقصي الآخر المختلف، وتسعى لإلغائه، عن طريق العنف والفكر، فقد تناولت دراسة الباحث العراقي د. قحطان جاسم مسألة "الفرد والإيمان في فكر وفلسفة كيركگورد". وهي الدراسة التي تعتمد المصادر الرئيسية المكتوبة باللغة الدانماركية الأم. أشار جاسم في بداية الدراسة الى انشغال كيركگورد بسؤالين رئيسيين؛ ماذا يعني ان تكون إنسانا؟ ثم علاقة هذا الانسان بالله؟. وهذان السؤالان يترددان بصورة وأخرى في كل أعمال كيركگورد. وقد اقتصر الكاتب على تناول الخطوط العامة لتصورات كيركگورد عن الإنسان، ثم "مناقشة الأفكار الرئيسية التي تنبع من هذه الرؤية، لفهم بعض جوانب فلسفته، التي تتمحور حول إيمان هذا الفرد". ص22

ولم يفت الكاتب ان يشير الى الصعوبات التي يعاني منها الباحث في دراسة نصوص كيركگورد؛ لطبيعة التركيب واحتمالات التأويل، كما انه حذر من تجزئة مفاهيمه، أو نزعها من سياقاتها المتنوعة، عند دراستها. ص22. وناقش جاسم التضاد بين فكر وفلسفة كيركگورد وبعض مجايليه من الفلاسفة، ومنهم هيجل، و تتلخص أهمها في قضيتين: أن هيجل رأى في الظواهر الخارجية عاملا حاسما في تحديد السلوك الانساني ومسار التاريخ ونتائجه، أما كيركگورد، ورغم أنه لم ينكر تماما وجود هذا الفرد في التاريخ ومحيطه

الإنساني، فقد شدد على أن اختيارات الفرد، و التحولات الانسانية تنبع من الفرد وعالمه الداخلي، واختياراته هي في المآل الأخير العنصر الحاسم لتقرير اتجاهات هذه التحولات. اما القضية الثانية فتتعلق بالديالكتيك. فبينما رأى هيجل فيه محور صراع وإطار تناحر، لكنه في النهاية ينحو منحى إيجابيا، ليمارس دورا في الظواهر الموضوعية الموجودة خارج الإنسان، فإن معنى الديالكتيك عند كيركگورد، هو "فن إدراك ثنائية الوجود وغموضه، فن إيضاح مسألة من خلال التأكيد على عناصرها المتعارضة". ص26

وإذا كان معظم الفلاسفة ومنهم هيجل قد انشغلوا بالموضوعية والتاريخ والأفكار المجردة التي تقع خارج الإنسان فإن كيركگورد بنى فلسفته وتصوراته على " الذاتية والفعل الملموس للإنسان في الوجود. فالفعل الإنساني الوجودي للذات الإنسانية، وعالم أعماقها الداخلية، الذي يتجلى عبر فعالياتها ونشاطاتها وموقفها من نفسها أولا، ثم الآخرين، والله؛ هي التي تمثل حجر الأساس في فكر كيركگورد".ص 28

ان هذا التأكيد على أهمية الذات هو الذي أدى بكيركگورد لخوض صراع مرير ضد مؤسسة الكنيسة والقسس، وتدخل الدولة في شؤون الدين، ورأى أن هذا التزاوج بين الدين والكنيسة يتسبب بأضرار كبيرة لقضية الدين. وانطلاقا من ذلك، فقد شنّ هجوما على مساعي الكهنة للحفاظ على مصالحهم باللجوء الى كسب الأتباع والتبشير بدين جماهيري. فحسب كيركگورد ان الجماعة والحشد لا علاقة لها بالإيمان، لأن الإيمان فردي وذاتي. وأن علاقة الفرد بالله لا تتم عن طريق الجماعة بل من خلال الفرد وحده. ورأى ان الكنيسة قد قامت "بتحويل المسيحية، كإيمان وفعل إنساني وجودي فردي، إلى مجموعة من التعاليم والنظم وإلى مؤسسة". وهو الأمر الذي يشبه ما تقوم به جماعات الاسلام السياسي التي أشار لها د. عبدالجبار الرفاعي في الافتتاحية. من هنا فكيركگورد يميّز بين التدين والدين والإيمان. ولهذا نراه يشدد في العديد من مؤلفاته ومقالاته على الإيمان بوصفه معاناة وعاطفة سامية، لا يصلها الاّ قلّة قليلة، و أكّد على أهمية الفرد واختياراته وحريته في هذا الإيمان، وحثّه على أن يبحث عن الحقيقة بنفسه. ولهذا استهجن الفرد" الضيق الأفق" الذي يجد راحته في إطار الجموع والحشد. الإيمان عند

كيركگورد: "فعل وجودي، وليس إجراءات إنسانية تقوم بها الجماعة، لإثبات وجود الله عبر الأدلة الطقوسية والإيمانية. إنه إيمان من الأعماق، وليس عبر مظاهر تدّين جماعية، يعلن عنها عبر اللباس أو السلوك الجماعي".ص47. ويمكن القول ان أفكاره تلخص البحث عن الإنسان وحريته، وعن؛ إيمان ذاتي، فردي. كما انها تشكّل نقدا صارما واحتجاجا شديدا ضد رجال الدين؛ لتحويلهم"الدين الى مجال وأداة للحصول على السلطة والمنافع والنفوذ والثروة".ص 49.وكان هدفه الدائم كما يكتب هو في إحدى مقالاته: "انني أريد الحقيقة، وحيثما ستكون الحقيقة سأكون معها". ص 50

أما أهم الملاحظات التي يمكن أن نؤشرها على دراسة جاسم، انها لم تتوسع في مناقشة مفاهيم هيجل والتضاد مع كيركگورد، ولم تلق الضوء على جذور هذا التناقض الذي يعود حسب ما توصلت اليه الدراسات الجديدة الى الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت، علاوة على تجنبه الخوض في بعض نصوص كيركگورد الأخرى المهمة، التي كان بإمكانها أن تلقي الضوء على جوانب أخرى من تصوراته عن الفرد والأيمان الفردي.

الحب والإيمان عند كيركگورد

تعالج دراسة د.حسن يوسف طه، أستاذ الفلسفة وعلم الجمال، أكاديمية الفنون –ـ مصر، قضية الحب والإيمان عند كيركگورد، أو علاقة ما هو أرضي بما هو ورائي. والنقطة التي يسعى الى الإجابة عنها، بعد استهلال الدراسة بالعديد من الاستشهادات من كيركگورد، كما يشير الكاتب هي: "علاقة الحب وقفزة الإيمان".ص91. وتضمنت الدراسة علاوة على الاستهلال، عناوين ثانوية؛ "جنونية النشأة، الاغتراب مفتاح لفهم كيركگورد، عشق الوحدة، الذات ورحلة المحبة والإيمان روجينا أولسن وقفزة الإيمان عظمة الإيمان عند إبراهيم، المفارقة جنون عقلي ونفور قلبي، الاختيار عند كيركگورد، وخاتمة". توزعت بين الصفحات 88-151

يشير الكاتب في بداية المقال في استنتاج مسبق: "في اعتقادي أن كلّ فلسفة كيركگورد انطلقت وتبدت وأخذت قيمتها من ذلك الحب". ص 91، ويضيف "أن كيركگورد أنطلق من خلال ذاته؛ تعمقها، تأملها، عايشها، لقد وقف أمام ذاته في المرآة،

لقد كان صادقا إلى أبعد حد ممكن،... والحب هو الذي يشعل تلك الذات ويحركها ويؤججها، والحب الكيركگوردي يبدأ من نشأته ليصل إلى حبيبته ثم يصل إلى السماء"ص 91. وفي ضوء ذلك يبدأ الكاتب دراسته من تتبع الحياة الخاصة لسورن كيركگورد، بوصفها منطلقا لفهم عالم أفكاره، أو كما يشير؛ مستشهدا بكيركگورد: "ان مؤلفاته ليست سوى تعبير عن حياته الخاصة". ص92. وهو الأمر الذي حذر منه كيركگورد مرارا، وطالب بدراسة نصوصه، وخاصة التي لا تحمل اسمه عليها، مستقلة عنه. ولهذا أبدى كيركگورد غضبا شديدا عندما قام ب. ل. موللر في مجلته "جئا" عام 1845 بتوجيه نقد لكتاب كيركگورد "مراحل على طريق الحياة"، حيث كتب موللر: أنه يمكن الكشف عن علاقة كيركگورد بريجينا في الكتاب. كما أن الارتهان الى بعض الاستشهادات أو النصوص لا يساعد على استنتاج مفاده تطابق حياة ومؤلفات كيركگورد، لأن الأمر أكثر تعقيدا من ذلك، رغم انني لا أعدم وجود آثار لحياته في مؤلفاته.

يشير د.حسن يوسف طه، فيما يخص الإشارة الى علاقة كيركگورد بأبيه وتربيته الدينية الى أنه "نشأ نشأة جنونية".ص93 . ويكرر ذلك: "وكانت تربيتي جنونية".ص94. لم أفهم ماذا يقصد من ذلك! ويبدو أن ترجمة المفردة من الألمانية، أي من لغة ثالثة أربكته إذ الكثير من الدراسات تشير الى أن آثار" كآبة شديدة " خلفها الأب عليه، وليس جنونا كما يشير الكاتب.حتى يخيل للكاتب أن "الجنون(أفسد) حبه لريجينا أولسن". ص9

ويضيف الباحث: ان تأثير علاقته بريجينا، وخطبته منها، ثم انفصاله عنها بفكره. وإذا كان الأب قد ترك تأثيرا دينيا عليه، فقد كان حبه لريجينا حسب رأي د. حسن يوسف بمثابة: "وسيلة للوصول الى المطلق". ص93

يستشهد حسن يوسف بالمفكر المصري د. زكريا إبراهيم؛ مشيرا الى أن كيركگورد لم يعرف، "الصبا والشباب والرجولة كغيره من الناس، وإنما عاش طوال حياته معذبا، يحيى في عالم الفكر، ويحلق في سماء الدين". ص94 . بيد أن هذا التصوير لحياة كيركگورد غير دقيق. فقد عاش كيركگورد طفولة، رغم كآبة ابيه وصرامته الدينية، كما تقول المؤلفات الصادرة عن حياته، حياة هادئة مستقرة، مليئة بالمحبة، و بطفولة تتسم

بالمرح والسخرية. كما انه مارس اللهو في شبابه ودخل الحانات ودور البغي كأقرانه الشباب، وهي الفترة التي ترك فيها بيتهم. وهذه الفترة هي التي أطلق عليها كيركگورد فيما بعد في مؤلفاته مفهوم: " الجمالي" او "المرحلة الجمالية"، والتي بدأها أولا في كتابه أما- أو عام (1843)، ثم طوّرها في كتابه "مراحل على الطريق"، عام (1845). رغم أن د. حسن يوسف يتدارك الأمر فيضيف فيما بعد؛ "فقد تعلم كيركگورد من والده معنى المحبة الأبوية". ص94-95، إضافة الى ما لحقه عبر خوض تجربة روحية خاضها مع ريجينا. ومن هنا كان لهذين العنصرين ؛ الأب وريجينا دور حاسم في إيمانه الذي ارتبط " في نظره بعناصر القلق والحصر والتمزق الداخلي، وظن كيركگورد أن الإيمان لا يكون حقيقيا، إلاّ بقدر ما يقترن به من هذه العوامل النفسية". ص95. وفي ضوء ذلك، كما يشير الكاتب، فقد "واجهت كيركگورد مشكلة الإيمان، وخيّل إليه أنه لا سبيل إلى إثبات حقيقة الإيمان إلا بإنكار عالمي العقل والمنطق". ص95 . وهنا أود أن أتوقف قليلا عند هذه النقطة، التي وجدتها تتكرر لدى العديد من الكتّاب العرب عن كيركگورد. ان كيركگورد لم ينكر العقلانية، لكنه أشار الى أن السعي لمناقشة قضية الإيمان وإثباتها عن طريق العلم غير ممكنة؛ لأن الإيمان، قضية روحية، وانه سيتوقف عن أن يكون إيمانا في اللحظة التي نحاول إثباته علميا أو عبر الأدلة. وهو يشير كمثال على ذلك الى ما يسميه: "المفارقة" المتمثلة بالمسيح، فهو من جهة إنسان، عاش وتعذب كما بقية البشر، أي أنه ؛ دنيوي، يعيش في التاريخ، إلاّ أنه من الجهة الأخرى؛ إبن الله، فهو إذن، ما ورائي، لانهائي وغير زمني. وهذا الأمر لا يمكن إثباته علميا. وكل محاولات العثور على دلائل لإثبات حقيقة وجوده هي عبث ولا طائل منه. من هنا فكيركگورد لم ينكر العلم والعقل، لأن كيركگورد استخدم عقله ومعارفه للتدليل على أفكاره ومنطقها في المحاججة حول موضوع " المفارقة"، إلاّ إنه رفض استخدام العقل والمنطق في اثبات هذه "المفارقة" وشتّان ما بين الاثنين..

ويذهب د. حسن يوسف الى أن لوالد كيركگورد دورا في حالة الاغتراب التي عاشها كيركگورد، وهذا الاغتراب كان "مفروضا عليه؛ إما بحكم النشأة، أو بحكم

التكوين النفسي" . ص96 . ويعرّف الكاتب الاغتراب "هو حالة من الانفصال؛ انفصال عن العالم الذي نعيش فيه، أو انفصال عن الذات التي تسكننا". ص 96. ويضيف الكاتب: "لكي نتمكن من فهم كيف سادت الذاتية المضطربة والمغتربة عند كيركگورد، وأظن أن تلك المقولة، أقصد الاغتراب الذاتي، هي مفتاح لفهم كيركگورد في كل كتاباته وكل سلوكه"ص96. وتماشيا مع مفهوم الاغتراب يسوق د. حسن يوسف آراء أخرى؛ تشدد على العزلة التامة لكيركگورد، حين يكتب إنه "عاش وحيدا ومات وحيدا، وقضى حياته القصيرة في عزلة رهيبة، لا يصاحبه فيها سوى ذاته". ص99. وإن خبرات كيركگورد لا تتعدى "محيط الأسرة ..وعدد ضئيل جدا من الأصدقاء، وفترة قصيرة حاول فيها الانغماس في الحياة الحسية، لكنها كانت مشاركة سطحية". ص102 . وهذا التصوير الأحادي الجانب والمبالغ فيه، ليس صحيحا تماما. فالمعروف عن كيركگورد جولاته اليومية في شوارع كوبنهاغن، وأحاديثه الى العامة والمارة، اضافة الى مناوشاته مع النخبة. صحيح انه اختار العزلة، وهي عزلة مطلوبة لكاتب منتج بهذه الغزارة، يرى في نفسه صاحب مهمة فكرية كبيرة. وكان لشعبية كيركگورد وعلاقاته بالعامة، وهم الذين قاموا بتشييع جنازته، رغم أن كيركگورد في حياته هاجمهم وانتقدهم بشدة، وطالبهم أن يعوا حريتهم و اختياراتهم، هؤلاء الذين نقل حكاياتهم وقصصهم في أكثر مؤلفاته، وجعلها أمثلة حيّة ترسم واقع الإنسان في عصره. ناهيك عن الخبرات والمعارف الواسعة والعميقة التي يمتلكها كيركگورد، بحيث أنه كان مطلعا على معارف عصره والفلسفة الاغريقية واللاهوت، ومعرفته لبعض اللغات. وكانت مكتبته تحتوي على الفي عنوان، بما فيها القرآن. إن استخدام الكاتب لمفهوم "الاغتراب الذاتي" كمفهوم سايكولوجي؛ لإلقاء الضوء على فكر وحياة كيركگورد، يعاني من قصور كبير، خاصة وأنه لم يناقش الإشكالات أو الاعتراضات المطروحة من قبل عديد من الباحثين حول مفاهيم كهذه، التي تقلل من عبقرية كيركگورد ومعارفه وتجربته الحياتية وتحصرها في نطاق نفسي ذاتي.أما استنتاج الباحث عند مناقشته لمسألة الحب والإيمان وهي العنوان الرئيسي للدراسة؛ فيقول إن "كيركگورد في الحب انتقل من ذلك الحب الآني أو اللحظي الى الحب السرمدي، و كيركگورد يرفض تماما المحبة أو الحب الآني؛ لأنه يعني الحب

للذاتية، بينما الحب الجدير بالمديح هو الحب الذي ينكر الذات". ص113 . وهو الآخر استنتاج قسري، إذ لا يمكن قراءة كيركگورد من خلال نص أو مقطع منزوع من سياقه. علاوة على أن كيركگورد يطرح احيانا آراء؛ يمكن القول عنها مركبة في نفس المؤلف، أو قابلة لتأويلات متنوعة. ولهذا فإن كتابه "صنائع الحب" أو " أعمال الحب" كما يترجمه الكاتب، يؤكد على ثلاثة عناصر في هذا الحب: الذاتي، والآخر، ثم حب الله أو المطلق. إذ إن كيركگورد يقول: إنه لا يمكن تحقيق، أو الوصول الى الحب المطلق دون حب الذات و الآخر. ويمكن الرجوع الى كتابه "صنائع الحب" لنكتشف ذلك. في الصفحة 151 من كتابه يفتتح كيركگورد الفصل باستشهاد من رسالة يوحنا من الكتاب المقدس، التي تقول: "كيف يمكن للإنسان أن يحب الله، الذي لا يراه، ويكره أخاه الذي يراه يوميا؟" فكيركگورد يؤكد هنا على أولوية حب الآخر كمدخل لحب الله، كما أنه يشير في هذا الفصل على ان حب الآخر ينبغي ان يكون حبا بلا مقابل، وهو الحب الذي يقود الى حب الذات والله، وإن هناك ديالكتيكية لهذا الحب؛ رغم أنه يجعل حب الله تتويجا لهذا الحب. وإذا راجعنا عناوين ومحتويات الكتاب، فسنرى انه قسمها على قسمين، وتشتملان على 18 خطبة . وإذا كان القسم الأول يؤكد على الفكرة، فإنه ينتقل في القسم الثاني الى الفعل. فكيركگورد يتابع هنا منهجه الوجودي، بالانتقال من فكرة الحب المجردة عن الله والإنسان، الى فكرة الحب الفعلية في الوجود عبر العمل. وكتابه الهام هذا عن الحب يستخدم حاليا في العديد من المراكز العلمية التدريبية؛ لحل إشكالات الخلافات والصراعات بين الأطراف المتنازعة. من هنا فإن مفهوم كيركگورد عن الحب لم يبق عند حدود الفهم التجريدي، ليحصره بحب ما ورائي، حب يلغي الفعل الإنساني الذاتي إزاء الذات والآخر- الإنسان وإزاء الله المطلق. كنت أتمنى على الكاتب أن يقف طويلا عند هذا الكتاب ككل ويقوم عليه تحليله في موضوعة الحب والإيمان بدلا من اللجوء الى التجزئة في الاستشهادات من مصادر غير رئيسية، وهو الأمر نفسه الذي حدث مع إشارته الى كتاب "خوف ورعشة"، الذي يترجمه الى "خوف وقشعريرة". إذ يعتمد على مصادر ثانوية لمناقشة محتويات الكتاب.

إن الملاحظات أعلاه لا تقلل من أهمية الجهود التي بذلها د. حسن يوسف عن مفكر كبير ككيركگورد، يتجنبه حتى البعض من أبناء وطنه من الباحثين. والبحث يمثل بحد ذاته جرأة علمية يحمد عليها الباحث؛ لقلة المصادر المكتوبة أو المترجمة عنه وله في اللغة العربية. كما إني لا أريد الاسترسال في مناقشة الدراسة بتفاصيل أكبر، إلاّ إني أود ان أجمل بعض الملاحظات على الدراسة عموما، لعل فيها ما يمكن الإفادة منه:

1. يبدو لي أن الدراسة هي تلخيص، وهي للأسف تلخيص غير موفق، لأطروحة الدكتوراه التي كتبها الباحث عن كيركگورد وبيردیائیف.

2. استخدام الكاتب للعديد من المفاهيم دون تحديدها وتعريفها، من بين تلك المفاهيم، " قفزة الإيمان"ص 91، ص 102، ص 111 . " نشأة جنونية"، ص 93، " الذاتية الجوانية "ص 90، "فكرة المفارقة" ص 99، ص 121-122، " التناقض الظاهري" ص 108، " ملكة العبث" أو اللامعقول" ص 108. وهي مفاهيم ذات أهمية كبيرة واستخدمها كيركگورد في العديد من كتبه، لكي تقدم فهما يخص سياقها، مما يضع القاريء أمام حيرة عن معنى تلك المفاهيم والسياق الذي استخدمت فيه.

3. غياب المصادر عن بعض الاستشهادات المذكورة، ثم استخدام استشهادات من مصادر ثالثة مترجمة عن لغة ثالثة أو مؤلفة؛ مما يضعف البحث، وقد بدا ذلك واضحا في ضعف أو تشوش بعض المقاطع المنقولة.

4. توسع الدراسة دون مبرر، وتضمينها ثيمات خارجة عن الموضوع، وقد بدا ذلك واضحا من التكرار في الموضوعات و تشوش بنية الدراسة.

5. لم يجر التركيز على عمل بحد ذاته من مؤلفات كيركگورد، وخاصة مؤلفاته " أعمال الحب" او " صنائع الحب"، وكتاب " خوف ورعشة"، و " تكرار"، ناهيك عن كتابه الأهم " أما- أو. وهي كتب كان من الممكن ان تضيء أفكار كيركگورد بصورة أعمق، وترسم للقاريء صورة اوضح عن علاقة الحب والإيمان جدلية الأرضي والألهي، ثم نظرته الى الحب الذاتي والآخر و الله، وكيف رأى في هذا الحب جوهرا أساسيا للإيمان.

النصوص المترجمة

تضمن العدد أيضا بعض النصوص المترجمة، منها مقالة عن كيركگورد لهيرمان ديم، مترجمة عن الألمانية، للمترجم والناقد العراقي أسامة الشحماني، بعنوان: "العقيدة وجدلية الوجود لدى سورن كيركگورد". وتصب المقالة في ذات الجهود للكشف عن فلسفته وموقفه من الايمان والوجود. ومما جاء في المقالة: "لم تكن إماطة اللثام عن كلّ تلك المحاولات الملتبسة هي ما عني به وتناوله بالنقاش وحسب، وإنما انصرف أيضا لنتاج التوليفة المكثفة الجامعة بين اللاهوت والفلسفة، وبين الخطاب العقائدي ونتائج البحوث التاريخية".ص130 . وقد سهلت ترجمة الشحماني المتمكنة من صياغة الأفكار بلغة سلسة ومرنة في طرح الأفكار المعروضة عن كيركگورد دون صعوبة. ومما له أهمية في هذا الخصوص؛ ما يشير اليه ديم في مقاله في معرض نقده لهرالد هوفدنع عن كيركگورد: "من هنا حوّلها الى موضوعة شعور شخصي ليس إلاّ ".ص131 . وكأنه يرد بصورة غير مباشرة على أطروحات د. حسن يوسف، فيما يخص محاولته في تفسير كيركگورد من خلال مفهوم الاغتراب و العزلة، أي التفسير الانفعالي السايكولوجي.

كما تضيف ترجمة زهراء طاهر لنص"حب الذات وحب الجار" غنى مهم الى موضوعة الحب وحب الآخر. وهي الترجمة الصحيحة كما وردت في مؤلفات كيركگورد. وقد كانت ترجمة زهراء موفقة، وبلغة واضحة وسلسة، أضافت وسهلت متعة القراءة. وقد تبعتها بترجمات مختلفة لبعض المقتطفات الطويلة لنصوص كيركگورد، أو نقدا لها، كتبها انتوني ستورم. منها مناقشة ستورم لأهم كتب كيركگورد " أما – أو" و " شذرات فلسفية"ص248-264، و" ومراحل في درب الحياة" ص263-275 ثم "الفرد المنفرد" ص276-285. وتبدو جهودها الكبيرة؛ بما تحمله هذه النصوص من تعقيدات لغوية وفكرية وفلسفية، وتنوع التأويلات التي تتضمنها مفاهيمه. الأمر الوحيد الذي يمكن قوله عن ترجماتها: هي أنها اختارت لكاتب واحد، وهو أنتوني ستورم، وكان بالإمكان تنوع وإغناء وجهات النظر، لو انها اختارت مؤلفين مختلفين، فتغني بذلك التصورات المطروحة عن كيركگورد وأفكاره.

وكانت الترجمة الوحيدة لأحد نصوص كيركگورد عن الدانماركية، هي الترجمة التي نقلها قحطان جاسم، والتي تناولت موضوعة" الكنيسة والدولة"، والنقد الشديد الذي وجهه كيركگورد ضد المؤسسة الكنسية والقسس.

وتضمن العدد أيضا العديد من المقالات الأخرى، كتبها باحثون ايرانيون متخصصون في مجالات متنوعة، وقام بترجمتها الى العربية حسن الهاشمي. فقد ناقشت د.نعيمة بور محمدي مراحل "الحياة الثلاث في تفكير كيركگورد، التي تتعلق بالجانب الجمالي والأخلاقي والديني". وأشارت الباحثة بحق " الى أن هذه المراحل، وإن كانت تكاملية و تراتبية، بيد أن تواليها ليس ضروريا. بمعنى أنه يمكن للفرد أن يرزح طوال عمره في مرحلة التذوق وعبادة الجمال، أو أن يكون الشخص أخلاقيا طوال حياته، دون أن يبلغ المرحلة الدينية".ص152، إلاّ أن ترجمة حسن هاشمي لمفهوم الجمالي الى " تذوق " و" مرحلة التذوق" في سياق المقال لم تكن دقيقة، وتنزع عن المفهوم طابعه الفلسفي والجمالي. رغم أن هذا لا يلغي الجهود الكبيرة التي بذلها المترجم في إيصال أفكار كيركگورد الى القاريء العربي. ولمحمدي دراسة أخرى تتناول "اللاهوت العاطفي عند كيركگورد"ص215-264 ، وهي تميز بين النزعة العاطفية للإنسان والنزعات العاطفية في اللاهوت، إذ تشير الى أن اللاهوت العاطفي هو اتجاه في اللاهوت مثل سائر الاتجاهات البديلة الأخرى، من قبيل : اللاهوت العقلي، واللاهوت التجريبي، واللاهوت العملي، يمنح اللاهوت مضمونا واقعيا. إن المشاعر والعواطف الإنسانية في الاتجاه اللاهوتي العاطفي تشكل جزءا ضروريا وكافيا" ص215. و تبين في المقال "الدور المعرفي والوجودي والنفسي لعواطف الإنسان ومشاعره في اللاهوت عند كيركگورد"ص216، وتتوصل الى "الموقع الهام والأصيل للمشاعر والعواطف الإنسانية في اللاهوت عند كيركگورد ". ص228

اما مقال الباحث رضا اكبري الموسوم"النزعة الإيمانية عند كيركگورد" ص286-339، فقد سعى للإجابة عن سؤال: "هل يمكن التوصل الى الإيمان عن طريق الأدلة الآفاقية أم لا؟ ص288 . ويعرف الباحث المسألة الآفاقية مستشهدا بكيركگورد: "هل

المسيحية على حق". إلاّ أنني لم أتوصل الى معنى دقيق الى هذا التعريف. والمقال يناقش قضية من القضايا المهمة التي تجد صداها في العديد من كتب كيركگورد، وهي العلاقة بين الايمان والواقع، وفيما إذا كان يمكن إثبات الإيمان عن طريق الوقائع الموضوعية والدلائل الملموسة، أم أنه ايمان روحي خالص. ويستخلص الباحث أن تركيز كيركگورد على المسيحية؛ بوصفها النموذج الديني الوحيد المقبول: "يثبت ان رؤيته ليست دينية شمولية" ص338 ولهذا يطرح أسئلة نقدية يتركها مفتوحة دون إجابات محددة، وهي: "ما هو الدليل القائم على القبول بالنموذج المسيحي؟ وهل يمكن الإصرار على النموذج المسيحي في الوقت الذي تنتشر فيه محتلف النماذج الأخرى؟ ص338

ويتناول د.عباس أسكوئيان مسألة "الموت والإيمان عند كيركگورد" ص340-377. وتنطلق دراسة أسكوئيان من تحليل فكرة الموت من كتاب كيركگورد "المرض حتى الموت" دون ان ينسى العروج على كتبه الأخرى التي تتضمن فكرة الموت، فكما يشير الباحث الى انه"لا يمكن الاكتفاء في بحث نظرية كيركگورد بشأن الموت بمجرده في هذا الكتاب"ص341 ؛ لأن هناك العديد من المفاهيم المهمة التي ترتبط بفكرة الموت وتتفرع عنها موجودة أيضا في مؤلفات أخرى لكيركگورد.ص341-342. وهكذا يتابع الباحث منهجه في مناقشة فكرة الموت؛ بتحليل تصورات كيركگورد في بعض كتبه. فهو يرى من هذا المنطلق ان كيركگورد عندما "يتحدث عن الموت لا نواجه معنى واحد من معاني الموت" (...) ويضيف ان كيركگورد يرى: " أن ميزان تطور شخصية الإنسان يرتبط ارتباطا مباشرا بمدى اهتمامه بظاهرة الموت، بل ان ازدهاره وتبرعم شخصيته إنما هي ثمرة رؤيته الخاصة الى الموت".ص341

ويناقش كمال طيرشي من جامعة الجزائر كتاب كيركگورد: " الرجعى" وترجمته الصحيحة هي "تكرار" . وهي بمثابة قراءة في كتاب كيركگورد "تكرار"، الذي صدر تحت اسم مستعار كونستانتين كونستانتيوس عام 1843.

ويعود الباحث محسن طلائي ماهاني في دراسته "مقولة الإيمان عند كيركگورد"ص389-407 الى إعادة صياغة لبعض مفاهيمه حول هذه الموضوعة التي

يضيؤها من جوانب أخرى. وتُختتم هذه الدراسات الشيقة التي تغلغت في عالم كيركگورد ومفاهيمه الفكرية والأدبية والنفسية والروحية بدراسة قصيرة لإلياس رضائي" المشيئة الإلهية الشاملة وحرية الإنسان واختياره في فلسفة كيركگورد. "ص408-415

وقد ضم العدد أيضا مقالين أحدهما للباحث العراقي د.عباس أمير من جامعة القادسية . وهي مراجعة لكتاب د.عبدالجبار الرفاعي " إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين" ص416-423، الذي صدر عام 2013. وهو يتناول العلاقة بين الانسان والدين، والإنسان – الفرد والله. ويجد الكاتب ثنائية وارتباطا وثيقا بينهما. ويؤكد على ان مؤلف الرفاعي هو حلقة من "مشروع علمي حثيث، شرع به صاحبه منذ انشغاله واشتغاله على فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد وقضايا إسلامية معاصرة" ص423. ويضيف إنه محاولة " في تحرير مساحات شاسعة من وعينا، احتلها ماكرون، مُردُوا على سفك البهاء الديني وطمس إجاباته البدئية، واستبدال الذي هو أدنى – ذواتهم القاصرة، بالذي هو خير –.ذات النص، ومعناه الذي يهدي للتي هي أقوم".ص423

وتكتب د.ريتا فرج عن أهمية مجلة" قضايا إسلامية معاصرة" في تحديث التفكير الديني منذ صدور عددها الأول "إشكاليات الفكر السياسي الإسلامي".ص424. وتثمن تمّيز المجلة بتحررها من سلطة السلف و"بأفكارها المتخصصة والدقيقة والعميقة والجسورة في أزمنة الانغلاق اللاهوتي. فقد غامرت حين تطرقت الى المسكوت عنه في الدين والتراث والثقافة".ص427

وأود أن اقول في ختام عرضي للعدد المخصص برمته الى فكر وفلسفة المفكر الدانماركي سورن كيركگورد، إنه تأكيد آخر على انفتاح المجلة على التيارات الفكرية المتنوعة وتسامحها حيال المختلف، وسعيها لفتح الباب أمام تجليات التلاقح الفكري الإنساني. كما أود أن أكرر الدعوة التي وجهها د. عبدالجبار الرفاعي الى الهيئات والمؤسسات الأكاديمية للسعي الى إبداء الاهتمام بمؤلفات كيركگورد وتحفيز البحث العلمي حولها وإدراجها ضمن المناهج العلمية، خاصة المؤسسات المتخصصة بالفلسفة..والعلوم الإنسانية والاستفادة منها في العديد من التطبيقات العملية. إذ لا تقتصر

أهمية كيركگورد على فلسفته الوجودية الدينية التجريدية، كما يعتقد البعض، بل إن أفكاره لها تطبيقات ميدانية عديدة منها؛ حقل الفلسفة، الفن، علم النفس، التربية، علم الاتصال، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا، السياسية، خصوصا في شؤون الخلافات والمصالحة بين المنازعات الأثنية والطائفية التي تعج بها بلداننا. ويمكن كمثال أن يتحول كتابه "صنائع الحب"، في ظل أوضاع بلداننا المشحونة بالصراعات والخلافات الفكرية والإنسانية الى كتاب مرجعي ومرشد فكري وعملي للمصالحة والصفح بمختلف النزاعات الدينية والمذهبية والأثنية.

صدر حديثا عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد سلسلة تحديث الـتفكير الديني:

1- قوة الدين في المجال العام يورغن هابرماس وآخرون
ترجمة: فلاح رحيم

2- الهرمنيوطيقا، الكتاب والسُّنَّة محمد مجتهد شبستري
ترجمة: حيدر نجف مراجعة: د. عبدالجبار الرفاعي

3- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين مصطفى ملكيان
ترجمة: د. عبدالجبار الرفاعي وحيدر نجف

4- إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين د. عبدالجبار الرفاعي

5- تأملات في القراءة الإنسانية للدين محمد مجتهد شبستري
ترجمة: حيدر نجف مراجعة: د. عبدالجبار الرفاعي

تحت الطبع:

1- تنبيه الأمة وتنزيه الملة الشيخ محمد حسين النائيني
ترجمة: د. مشتاق الحلو مراجعة وتقديم: د. عبدالجبار الرفاعي

2- فلسفة الدين عند كيركگورد وبيردیائیف د. حسن يوسف طه

تحت الطبع:

1- تمهيد لدراسة فلسفة الدين إعداد وتحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وهو الجزء الأول من: "موسوعة فلسفة الدين"، التي يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في عدة أجزاء.

وتتناول: التجربة الدينية، الوحي والإيمان، الهرمنيوطيقا، لغة الدين، التعددية الدينية، المعرفة الدينية، الدين والعلم، علم الكلام الجديد، الدين والأخلاق.

تبارك هيئة تحرير مجلة قضايا اسلامية معاصرة لمدير التحرير محمد حسين الرفاعي حصوله على شهادة "الماجستير في علم الاجتماع"؛ ومنحه أعلى تقدير تناله رسالة في الدراسات العليا في تاريخ "معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية" ببيروت، منذ تأسيسه عام 1951 حتى اليوم.

محور الأعداد القادمة:

الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Specialized magazine on intellectual concerns of contemporary Muslim

57-58th, 2014 - 1435

سعر العدد

• لبنـــان 7000ل.ل • سوريـــا 125ل.س • الأردن2.5دينار • الكـويت 2دينار
• العـــراق 5000دينار • الامارات العربيـــة 25درهماً • البحريـــن 2.50 دينار
• قطـــر 20ريالاً • السعـــوديـــة20 ريالاً • عمـــــان 2ريال • اليمـــن350ريالاً
• مصر 10جنيهات • السودان 100دينار • الصومـــال150 شلناً • ليبيـــا 5 دنانير
• الجزائـر 25 ديناراً • تونـس 2.5دينار • المغرب 30درهماً • موريتانيا450 أوقـــية
• تركيا 15000ليرة • كـنـــــدا 18دولاراً • امريكا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً (أو ما يعادلها).