قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثامنة عشرة - العدد 59-60/ صيف وخريف 2014 - 1435

الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (3)

بولتمان — محمّد مجتهد شبستري — أحمد الفرحان

حسن ناظم — علي حاكم صالح — علي الديري

عبد الله بريمي — محمّدحسين الرفاعي — علي مبروك

فؤاد مخوخ — مشتاق الحلو — علي المدن

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثامنة عشرة- العدد 59-60/ صيف وخريف 1435-2014

صاحب الامتياز ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

مدير التحرير

محمَّدحسين 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

ستّون — د. عبد الجبار الرفاعي — 4

إفتتاحية العدد

المسألة الدينية ومحطات الوعي الثلاث في الثقافة العراقية — علي المدن — 8

حوارات

معنى المعاني — محمّد مجتهد شبستري — 19

دراسات

قولٌ عن النخبة والقرآن والخطاب — د. علي مبروك — 53

تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية — ويرنرج. جينروند — 64

مسألة الهرمنيوطيقا — بولتمان — 108

من رمزية الشرّ إلى الهرمنيوطيقا — د. عبدالله بريمي — 135

هرمنيوطيقا الرموز في الأسطورة والدين — د. فؤاد مخوخ — 166

النص المقدس في ضوء العصر الهرمنيوطيقي للعقل — د. أحمد الفرحان — 184

الوظيفة المعرفية للمجاز في خطاب ابن عربي — د. علي الديري — 206

الفكر العربي المعاصر وتساؤل الهرمنيوطيقا –II– — محمَّدحسين الرفاعي — 243

أفكار للمناقشة

نظرية القراءة النبوية للعالم — محمد مجتهد شبستري — 290

ماهية الكلام الوحياني — د. آرش نراقي — 318

نقد كتب

الإنسان كائناً تأويلياً — د. عباس أمير — 350

ملحق العدد: ستون عددا ستون عاما

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين — حسن العمري — 360

مجلة تصنع مرحلة تاريخية جديدة — د. فؤاد الزرفي — 363

مشروع عبد الجبار الرفاعي — د. مشتاق الحلو — 371

برزخ المتدين العقلاني — د. حسن ناظم — 394

عبد الجبار الرفاعي: الإنسان غاية الدين ومحوره — د. علي حاكم صالح — 400

مجلة قضايا إسلامية معاصرة وفلسفة الدين — ندوة — 407

ستّـــــــون

د . عبد الجبّار الرفاعي

في ديسمبر 2012 خصّص "المعهد البابوي في روما" التابع للفاتيكان كتابَه السنوي لمواد منتقاة من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، اعترافا بالمهمة التي نهضت بها في تحديث التفكير الديني في ربع القرن الأخير، وبوصفها الدورية الأهم المتخصصة في الأديان باللغة العربية، الرائدة في اقتحام الحقول الممنوعة في التفكير الديني، واجتراح سؤال لاهوتي جديد، والعمل على كشف قصور مناهج النظر والمقولات الموروثة في ذلك التفكير اليوم، وتدشين مناهج للنظر وأدوات بديلة فيه، تواكب إيقاع الحياة الشديدة الغنى والتحوّل والتطور والتركيب.

مع هذا العدد، الذي تواصل فيه مجلةُ **"قضايا إسلامية معاصرة"** إضاءةَ النقاش حول موضوع **"الهرمنيوطيقا والمناهج الجديدة في تفسير النصوص الدينية"**، يتجاوز عمرُ المجلة ثمانيةَ عشر عاما، صدر خلالها ستون عددا متخصصا في الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، بوتيرة فصلية، بعضها مزدوج. ولعلّها لا تكشف سراً حين تصارح قراءها، أنها لا تتلقّى دعما أو رعاية من أية سلطة سياسية، أو مرجعية دينية، أو جماعة إسلامية، أو منظمة دولية، أو مؤسسة عربية. كذلك لا تحميها أية حكومة، أو طائفة، أو حزب، أو مجموعة قتالية. فضلا على أنها تفتقر إلى فريق محرّرين، ومكتب تحرير، وميزانية مستقلة. مكتبها هو كمبيوتر محمول يتنقل مع أسفار محرّرها المتواصلة. ميزانيتها ونفقاتها مما تمتلكه عائلةُ التحرير، من دون ريع للمبيع أو سواه. محرّروها عائلة: "إبن وأم وأب"، كلٌّ واحد

منهم يقطن دولة. يتولّون تحريرها كضرورة يفرضها انهيارُ منظومات القيم والوعي، وتمزّقُ الروح والقلب والعقل في ديارنا، وتهشّمُ مرتكزات الدولة الحديثة في أوطاننا، وتعبيرا عن مسؤوليتهم التاريخية في إعادة بناء الحياة العقلية والروحية والأخلاقية في مجتمعاتنا.

لم يكرّمها العراقُ، موطن انطلاق هذه المطبوعة، مع أنه بهمومه وأسئلته حاضر في جميع تفاصيلها، ورغم أن محرّرها، بعد عودته من منفاه إلى وطنه عام 2003، أوهم القرّاءَ بكتابة اسم "بغداد" على غلافيها الداخلي والخارجي، وكأنها تصدر فيها! تعضيدا للدور الفكري لبغداد المحاصرة.

لكن "**الحركة الثقافية بأنطلياس**" في لبنان، أدركت ما أنجزته هذه المطبوعة، فكرّمتها بشخص محرّرها، بمنحها درعَها الذهبي في مارس 2013، كذلك بادر د. مشتاق الحلو، وهاجر القحطاني، ومحمَّدحسين الرفاعي، من الجيل الثاني لتلامذة هذه المجلة، فأصدروا كتابا تذكاريا لتكريم محرّرها، بمناسبة بلوغه ستين عاما هذه السنة، تضمن 130 مقالة وشهادة، بأقلام زملائه وتلامذته، بحدود 800 صفحة.

افتُتح هذا العدد بمبادرة للمفكر العراقي الشاب علي المدن، وهو أحد أبرز أبناء هذه التجربة، بكتابة شهادة تتحدث عن موقع قضايا إسلامية معاصرة في مسار محطات تشكيل التفكير الديني في العراق، في المائة عام الأخيرة. كما يضم العددُ ملحقا تحت عنوان "ستون عددا ستون عاما"، تطوّع د. حاج دواق، هو وحلقة نقاشية أكاديمية من أصدقاء المجلة في الجزائر، بإعداد ندوة خاصة بهذه المناسبة. وقدّم الباحث د. فؤاد جابر الزرفي رأيَه بتقييم منجز المجلة، كذلك شارك بشهادته الباحثُ الأردني حسن العمري، ، وهو أحد الشباب من الجيل الثاني لتلامذة قضايا إسلامية معاصرة. وكتب د. مشتاق الحلو ذكرياتِه عن هذه المجلة ومحرّرِها، بوصفها تعبّر عن قراءة ثالثة للدين، بموازاة قراءة الجماعات الإسلامية والقراءة التقليدية. وننشر في ملحق العدد شهادتين، من خارج هذه التجربة، كتبهما: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم صالح، وهما من أبرز المثقفين العراقيين اليوم. تحدثا عن اسهام هذه المجلة وصاحبها في تحديث التفكير الديني.

أدركت قضايا إسلامية معاصرة لحظةَ صدورها، أنّ التفكير الديني في دنيا العرب تحتكره؛ المؤسساتُ الدينية من جهة، والجماعاتُ الإسلامية من جهة أخرى. المؤسّسات الدينية تواصل ترسيخَ التقليد والبناء على ما كان، لا ما ينبغي أن يكون، والجماعات الإسلامية لا تنتمي للتقليد روحا؛ بقدر ما تنتمي إليه شكلا وصورة وشعارا، ذلك أن مؤسّسيها وكتّابها لم يتكرّسوا بتكوين تراثي تقليدي، ولم يتسلحوا بأدوات تمكّنهم من الخوض في حقول الموروث الواسعة المتنوعة. فلا يعرفون شيئا في الغالب عن المعارف العقلية، كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام، ولم يتوغلوا في أصول الفقه ومسالك الفقهاء المتشعبة في الاستنباط الفقهي. أما خبرتهم بالتفسير، فإنها مبسّطة، لا تعدو سوى محفوظات يجري تلقينُها في أدبياتهم. وكلّ ما يتصل بالعرفان والتصوف وميراث الحياة الروحية يخاصمونه، تبعا لمنظّريهم، بلا اطّلاع على مضامينه الخصبة. ويتفننون في ابتكار شعارات تبسيطية تعبوية حالمة، ذات تأثير سحري في تجييش المراهقين والشباب.

جاء صدور هذه الدورية إيذانا بتدشين مسار جديد لتحديث التفكير الديني، كما ستوضح ذلك افتتاحية هذا العدد، يستلهم أفقا يضئ لنا ما ينبغي أن يكون، بدل أن نلبث الى ما لا نهاية فيما كان. أفق لا يدعو لإقصاء الدين، بل يشدّد على أن الدينَ هو منطلق أية عملية للنهوض والتنمية والتحديث في مجتمعاتنا، يكون رأسمالُها ومادتُها المحورية الشخصَ البشري؛ كيفيةَ تربيته وتأهيله روحيا وأخلاقيا، وأن الدين هو المنبع الأساس في بناء حياته الروحية، وتطهير حياته الأخلاقية، وحماية الكائن البشري من الاغتراب الكوني، والقلق الوجودي، والعبثية، واللامعنى.

لقد كان لمجلة قضايا إسلامية معاصرة مقاربتها لمأزق التفكير الديني في عالمنا المعاصر، سعت من خلالها لتجاوز التبسيط، والقطيعة مع حالة الغرق في الماضي وأسيجته المنيعة، فغامرت باجتراح تفسير لا يخشى توظيف معطيات العلوم الإنسانية والمعارف الجديدة في قراءة النصوص الدينية، ولا يمتنع من الإفادة من خبرة فلسفة الدين الحديثة والمعاصرة في الكشف عن جوهر الدين، ونمط التجارب الدينية. وانتقلت بدراسة وتحليل ما يرتبط بالدين وتعبيراته في الحياة من الآيديولوجيا الى الإبستمولوجيا، فلم تدرس

الدينَ بعقلية لاهوتية، ولم تنقد علمَ الكلام بعقلية كلامية. واهتمت بالكشف عن المهمة المحورية للدين في إرواء الظمأ الأنطولوجي للكائن البشري، وحرصت على ضرورة عودة الدين الى حقله الأنطولوجي، بعد أن رحّلته الجماعاتُ الإسلامية الى الآيديولوجيا، وحوّلته الى وقود يحترق في عربة السياسة، وزجّته في الدولة؛ فأفشلت الدولةَ، وأمرضت الدينَ، وأفسدت رسالَته. ولم تدرك هذه الجماعات أن الدولة ظاهرة بشرية؛ أنتجها العقلُ وتراكمُ الخبرة، كما تدلّل الوثائقُ التاريخية، إذ هي تجمع على أن نشوء الدولة سببه تعقيد الحياة الاجتماعية، وصراعات القوة والنفوذ بين البشر، وحاجاتهم إلى أسلوب للتنظيم والإدارة، ولا علاقة لذلك بالأنبياء. وبعبارة أخرى: إن البشر لم يتعرفوا على الدولة من خلال الأنبياء، كما هو الحال مثلاً مع مفهوم التوحيد، وإنما ظهر الأنبياءُ داخلَ الدولة وضمنَها. وسياق الآيات القرآنية واضح بشأن هذه القضية؛ إذ طالما أعلن الأنبياءُ دعواتِهم داخلَ التجمعات الحضرية، بعد أن عرفت الدولة وعاشت في ظل الأنظمة السياسية.

لم تلبث مجلة قضايا اسلامية معاصرة في مرحلة النقد والتفكيك، وانما انتقلت الى مرحلة البناء والتركيب، فمثلا عبرت من علم الكلام القديم الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ومن أصول الفقه الى علوم التأويل والهرمنيوطيقا وفلسفة الفقه..وهكذا.

ولم تترقب أسئلة يطرحها الآخر لتجيب عنها، مثلما كان يفعل المتكلمون، بل بادرت هي لصياغة أسئلتها الجديدة وغير المألوفة في حقل الدراسات الدينية في الحواضر التقليدية. كذلك لم تنشغل بأسئلة الفكر العربي المكررة منذ ما يُعرف بعصر النهضة، ولم تستأنف الإجابات المتداولة عنها، ببيان وشرح مختلف، وانما اجترحت إجاباتها الخاصة. إجابات ابتعدت عن الذرائعية والإنتقائية، وحاولت أن تحلّل المعرفة الدينية في ضوء التجربة التاريخية للاجتماع الإسلامي، وسياقات هذه التجربة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، وتدرس هذه المعرفة بوصفها جزءاً من التاريخ، وليست خارج مجال التاريخ، وكأنها عابرة للواقع وللزمان وللمكان.

المسألة الدينية
ومحطات الوعي الثلاث في الثقافة العراقية

علي المدن*

المحطة الأولى: مجلة "العلم"

هناك ما يبدو وكأنه تقليد تاريخي أن يكون لكل جيل مجلته، تعبّر عن ثقافة أبنائه، وهمومهم ومشاكلهم الفكرية، وتحمل أسئلة الواقع الذي يعيشونه، وأنماط التفكير السائدة في مقاربة تلك الأسئلة. في العراق، كانت مجلة "العلم" التي أصدرها هبة الدين الشهرستاني عام 1910م تمثل الاستجابة الأبرز أمام صدمة اكتشاف التفوق الغربي وتطوره الصناعي. كان "العلم" سمة هذا التفوق وعنوانه، ولذا كان أمراً متوقعا أن يختاره صاحبها اسماً لمجلته. إنها مجلة (دينية فلسفية سياسية علمية صناعية) كما كُتب على غلافها!، والهدف من إصدارها ــ كما يقول مؤسسها ــ مواجهة الحملة التبشيرية الغربية والإرساليات المسيحية، و"ترويج" الإسلام الذي وجده: (أصح الشرائع دليلاً، وأقومها سبيلاً، وأقواها قبولاً، وأوفقها مع العقل والعلم والحضارة الحاضرة، وأسبقها بياناً للمكتشفات الحديثة). وهذا يفسر لنا ما نجده على صفحاتها من اهتمام بالغ بإشكاليتين:

الإشكالية الأولى: تتعلق بفكرة "الاكتشافات العلمية"، وإثبات أسبقية الدين الإسلامي على الغرب في معرفتها، أو في حثه وعدم ممانعته من الانشغال بها، على الضد من الديانة المسيحية التي واجهت وعارضت تلك المكتشفات. وقد استولت هذه الإشكالية على مجمل ما نشر في المجلة، حتى شكّلت المواد العلمية فيها نسبة (38.9 بالمئة) من مجموع

* - كاتب عراقي متخصص في الفلسفة وعلم الكلام.

ما نشر فيها من مقالات حتى احتجابها عن الصدور[1].

الإشكالية الثانية: تتعلق بالديانة المسيحية وتناقض عقائدها مع العقل؛ نقضا لما ظنوه من استقواء هذه الديانة بالعلم ومكتشفاته، واتخاذها وسيلة للانتشار والتبشير ومعارضة المعتقدات الإسلامية. وهنا أيضا حلّت المواد المكرسة لهذه القضية على صفحات المجلة بالمرتبة الثانية بعد المواد التي تتناول الإشكالية الأولى، وانخرطت المجلة في نقد موسع، هو نفسه النقد التقليدي الموروث عن كتب الملل والنحل، للمعتقدات المسيحية وما شابهها من معتقدات وطقوس "أُلحقت" بالإسلام وهي ليس منه.

المحطة الثانية: مجلة "الأضواء"

المحطة الثانية لهذا التقليد التاريخي المشار إليه هي مجلة "الأضواء"، الصادرة عام 1960م في النجف عن جماعة العلماء. مع هذه المجلة تم تجاوز "صدمة التقنية" والتطور الصناعي الغربي، ولم يعد يشكل التفوق التكنولوجي قلقا كبيرا بالقياس لما يثيره هذا التفوق من دلالات ثقافية وتشريعية وفلسفية، خصوصا مع صعود المد الشيوعي الذي اعتبر وقتها التجسيد الأكبر لهذا التحدي. سيكون التركيز هذه المرة على قضايا أهم وأعمق، قضايا الفكر والعقيدة والعلوم الاجتماعية التي أفرزتها الحضارة الغربية، وستعلن المجلة عن نفسها كـ(جزء من حركة فكرية شاملة)، وظيفتها المشاركة في إيجاد العنصر الثاني من العناصر الثلاثة التي هي الشروط الحقيقية لنهضة أي أمة، بما فيها الأمة الإسلامية. والعناصر الثلاثة هي: وجود المبدأ الصالح، وفهم الأمة له، وإيمانها به. كتب محمد باقر الصدر في افتتاحية عددها الأول يقول: (فمسألة الأمة اليوم ــ وهي تملك المبدأ الصحيح وتؤمن به ــ أن تُقبل على تفهّم إسلامها، ووعي حقائقه، واستجلاء كنوزه الخالدة؛ ليملأ الإسلام كيان الأُمّة وأفكارها، ويكون محرّكاً حقيقيّاً لها، وقائداً أميناً إلى

[1] السالم، حمدان خضر، وأبو السعد، عدنان. "مجلة العلم فاتحة عهد الصحافة المتخصصة في العراق". الباحث الإعلامي، العدد3، 2007، ص38.

نهضة حقيقية شاملة)[2].

التصور المطروح عن المواجهة هنا يأخذ طابعا أيديولوجياً، أعني صراعاً من أجل تكريس منظومة فكرية متكاملة حول المعرفة وصلتها بالحياة والإنسان، مُشيَّدا على افتراض صحة هذة المنظومة وصوابها وحقانيتها بالجملة. ليس هذا فحسب، بل أرست المجلة مفهوماً عن العلوم الغربية على لسان كاتب افتتاحيتها ومؤسسها الحقيقي (محمد باقر الصدر)، يضعها كجزء من (الأيديولوجيا) الغربية؛ أي أن تلك العلوم والأفكار والنظريات تمثل في الحقيقة إفرازا للعقلية الغربية ونظرتها للحياة والعالم، أكثر من كونها كشفا موضوعيا عن الواقع. إن المعرفة الغربية وليدة الإطار الفكري الغربي، وهو الحجر الأساس الذي شيّدت عليه العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، تدور مداره وتتأثر به وتخضع لمقاييسه وتتجنب مناقضاته. وقد انتهت رؤية الصدر في هذا الصدد إلى تقديم توصيتين مهمتين[3]، ستتحكمان بكل ما كتبه طيلة عمره، ونجد تطبيقهما الصريح في كتابيه الشهيرين (فلسفتنا، واقتصادنا):

التوصية الأولى: (أن نكون على حظّ عظيم من الدقّة والوعي حينما نبحث عن الأفكار الأُوروبّية، لأجل أن نستطيع تعريتها عن إطارها الرسالي، والتعرّف على مدى صلتها بهذا الإطار وتأثّرها به).

التوصية الثانية: (من واجب المسلمين الواعين أن يجعلوا من الإسلام قاعدةً فكريةً وإطاراً عامّاً لكلّ ما يتبنَّون من أفكار حضارية ومفاهيم عن الكون والحياة والإنسان والمجتمع).

وهذا "الإطار الرسالي" الذي تحدث عنه الصدر هنا، هو ذاته ما سيدعوه لاحقا، وبنحو خاص في كتاب (اقتصادنا)، بالجانب أو الإطار (المذهبي). كما أنه نفسه ما سيفصّل

---

[2] الصدر، محمد باقر، الأعمال الكاملة، نشرة مركز الأبحاث- قم، ط 1 - 1429هـ، مج5، رسالتنا: ص11. والمدرسة القرانية: ص30 وما بعدها.

[3] المصدر نفسه: ص ص 36 - 37.

الحديث فيه عند تفريقه بين "العلم" و"المذهب"، وهو ما سيزيده توضيحا بما لا مزيد عليه في مقدمته الثانية للكتاب المذكور، حين ذهب للقول بإن المناهج الحديثة للاقتصاد الأوروبي (ليست نتاجاً للقوانين العلميّة)، وإنما هي (وحتى الأفكار العلمية والفلسفية)، عبارة عن "تجربة تاريخية" للإنسان الأوروبي الحديث، ولدت من "مزاجه الخاص" وتتناسب معه ومع استعداده النفسي[4]، بعد أن تخلى عن السماء، وقادته ذاتيته المفرطة لتبني رؤية احترابية صراعية مأزومة عن الحياة، وجدت تجلياتها في الكثير من النزعات العدمية والوجودية التي انتشرت في دياره وبين أبنائه. لقد رسَّخت التوصية الأولى فكرة أن النظريات الغربية حول العلوم الاجتماعية والإنسانية ما هي إلاّ "أيديولوجيا"، أو مختلطة بها، وليست علوما موضوعية عن الواقع. كما ألهمت التوصية الثانية عقول المسلمين بضرورة توليد معرفة موازية للعلوم الغربية، معرفة ذات طابع إسلامي، وهو ما سيتطور في بعض أشكاله لاحقاً فيما بات يعرف بـ "أسلمة المعرفة". ويمكن النظر لمشروع "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" (1981م) واصداراته الكثيرة ومجلته "إسلامية المعرفة" (1995م) كنموذج جيد لما كان يفكر على غراره محمد باقر الصدر.

لقد كانت مناقشات الصدر "كلّيانية"؛ تعارض منظومة فكرية بمنظومة فكرية أخرى، وإلاّ فإن توصيته بالحس التاريخي عند دراسة الأفكار الغربية، وإن كانت على مستوى كبير من الأهمية، وكذا تفسيره التاريخي لتوغل ما أسماه بالنزعة "المادية" داخل العقل الغربي، وربطها بالعقلية التجريبية التي شاعت منذ بداية التطور الصناعي، وتداعيات الروح

[4] هذه النقطة (علاقة العاطفة بالتأسيس الفكري) واحدة من أهم الأفكار التي تمسك بها الصدر في نقده للفكر الغربي، ذاهبا للقول إن الفكر الغربي يتناقض مع "مزاج وعاطفة" المجتمعات الإسلامية وعاجز عن تحفيزها، على العكس من الفكر الإسلامي الذي يعد المعبر الحقيقي عن تلك المجتمعات والممتلك لقدرات هائلة على تحفيزها وبعث النهضة فيها، لاحظ طرحه المبكر لهذه الفكرة في افتتاحية العدد الثالث من مجلة الأضواء تحت عنوان (رسالتنا يجب أن تكون قاعدة للعاطفة)، ثم عاد لها أيضا في مواطن كثيرة جدا، كما في مقدمته للطبعة الثانية من كتاب "اقتصادنا".

الفكرية التشكيكية بالآراء، والتمرّد على الدين وقيمه (لاسيما بنسختها المسيحية آنذاك)[5]، إلاّ أن النتائج (واللوازم) التي رتبها على هذا التفسير كانت من السعة بمقدار يصعب تبريره تاريخيا ومعرفيا. من تلك النتائج: اعتباره الأفكار الغربية القيمية مادية نفعية لذائذية[6]، ومنها اعتباره الأفكار والنظريات الغربية حول الإنسان والحياة والمجتمع والكون (هكذا بكلّيتها) مؤسسة على فكرة "الديموقراطية" (= الحريات الأربع)، وهذه الأخيرة لا تُقام في رأيه إلاّ على أساس فلسفة مادية خالصة[7]، ومنها اعتباره الأنموذج الإسلامي (أيضا بكلّيته) الأنموذج الوحيد الصالح لمعالجة مشاكل الإنسان المعاصر، المتوافق مع احتياجاته الروحية، والقادر على حل مشكلاته.

إننا هنا أمام معارضة لفكرة بفكرة أخرى على أساس من الملائمة للطبيعة البشرية ومصلحتها من عدمه، وهذا ما نعنيه بالأيديولوجيا، أي ترتيب نتائج دون مناقشة مفصّلة، مستقلة ومستأنفة، للجهاز المفاهيمي لتلك النظريات والعلوم، ولا مصادراتها المعرفية، ولا

---

[5] انظر مثلا: الأعمال الكاملة، مصدر سابق، مج5، المدرسة الاسلامية: ص41 - 42، ص44.

[6] المصدر السابق، الإسلام يقود الحياة: ص190. المدرسة الاسلامية: ص41.

[7] المصدر السابق، المدرسة الاسلامية: صص41 - 44. يعترف الصدر أن الحريات الأربع لم تشيد في العقل الغربي على أساس فهمٍ فلسفي مادي للحياة، ولكنه يرى عدم التشييد هذا مجرد "تناقض وعجز" أو "خداع وتضليل" أو "عجلةٍ وقلة أناة"! ثم يبادر إلى طرح "تأويله" لهذا الأساس المادي، فيذهب إلى أنه ليس إلاّ (عدم الإيمان بالله واليوم الآخر)، مجادلا أن الإيمان بكون الإنسان من صنع قوة مدبرة مهيمنة عالمة، قائمة على تنظيمه وتوجيهه، يقتضي من الإنسان ذاته الخضوعَ في توجيه حياته وتكييفها لتلك القوّة الخالقة. كما أن اعتقاد الإنسان بوجود حياة خالدة وراء هذه الحياة الدنيوية، منبثقة عنها، وملونة بطابعها، ومتوقفة على موازينها، يقتضي هو الآخر أن تنظَّم هذه الحياة الحاضرة بما يتناسب وتلك الحياة الأبدية. ولكن الديمقراطية بما هي حريات أربع تؤمن بأن النظام الاجتماعي ينبثق حصرا عن العقل البشري المحدود، ولا تؤمن بوجود شخصية (أو مجموعة من الأفراد) معصومة في رأيها، يوكل إليها حل المسألة الاجتماعية وإقامة حياة صالحة للأمة عليها، فهي إذا تلغي عمليا ذلك الإيمان بالله واليوم الآخر، وليس هذا إلاّ فلسفة مادية خالصة. ومن الواضح أن هذه المجادلة تتضمن مجموعة كبيرة من "المصادرات" الخاصة بفلسفة الدين، ومعنى الإيمان بالله، وفلسفة النبوة، واليوم الآخر وغير ذلك.

آلياتها المنهاجية. لم يدخل في نقاشات "تحليلية" جدية بشأن المراجعات الغربية الهائلة حول الذات البشرية، والوعي الأخلاقي، ومفهوم الله وفلسفة النبوة، أو معنى الوحي، أو التجربة الدينية، أو علاقة الوعي بالتاريخ، أو نزعة التقديس الإنسانية، أو إشكاليات الأسلوبية الدينية ... إلخ. لقد انصب جهده على معارضة المنظومة الرأسمالية والماركسية بالمنظومة الإسلامية، وهي مهمة قضت بالاختزال من جانب، والتعميم من جانب آخر.

كان من الممكن أن تكون مطالبة الصدر بالدقة والوعي حين البحث عن الأفكار الغربية، لأجل تعريتها عن "أُطرها الرسالية/ المذهبية"، أكثر "تفهما"، بل و"قبولاً"، لو كانت عبارة عن دعوة للفحص "التاريخي ــ المعرفي" عن صحة تلك الأفكار والنظريات وقابليتها على التعمم (كما يفعله الغربيون أنفسهم باستمرار)، إلاّ أن هذا ليس ما حدث!، فقد فسرَّها متلقّو خطابه على أنها "حكم نهائي" بمحدودية تلك الأفكار والنظريات تاريخيا، وعجزها عن تفسير وتقييم الحياة الإسلامية، فكرا وممارسة، قديما وحديثا. وصار الجميع يتبارون في تسفيه تلك النظريات ووسمها بالسطحية (بل والتآمرية، بعد ربطها بالذاكرة الاستعمارية لتلك الدول). والصدر لم يساعد على ذلك نظريا فقط كما أوضحناه سابقا، بل وعمليا، عبر توصياته بإعادة تأسيس العلوم الإسلامية كما في التوصية الثانية وانخراطه القوي والفاعل جدا في ذلك التأسيس من خلال كتابيه (فلسفتنا واقتصادنا).

ما فات هذه النظرة التي أُسست عليها "مجلة الأضواء" كتجربة، هو هذه الثقة التي وضعتها الحضارة الغربية في العقل، وفي الحرية، المنفتحة وجوديا ومعرفيا على آفاق تجربة الكائن البشري، دون تعصب لاتجاه ولا معاداة لمبدأ، بل التائقة للتبصر الموضوعي المرن في واقع الفكر والحياة والكون. وهي لهذا "تجربة" غير "منغلقة"، في جميع صيغها، على "مُثلٍ منخفضة" كما تصور الصدر[8]، مضادة للقيم الدينية، ومؤسسة على الإلحاد، بل

[8] الصدر، محمد باقر، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، المدرسة القرانية: ص127، الدرس العاشر. ففي تصوره أن مشكلة الإنسان الغربي إنما هي في جعله "الحرية" هدفا أعلى "بلا مضمون ولا محتوى"، وقد عرفنا في الهامش السابق ما يراه الصدر مضمونها الحقيقي. هذا مع اعترافه (ص41 – 42) بأن الإنسان الغربي يمتلك (رصيدا عظيما) من النظريات، و (ثقافة متنوّعة في مختلف مجالات المعرفة

هي تعبير عن الجانب المعرفي الواقعي المتاح للبشرية. نعم، إن مضمونها ومحتواها "إنساني"، ولكنه ليس مضمونا حبيسا على توجه "لاهوتي" خاص، وهذا في الواقع "فضيلته" الكبرى، لأنه ملتزم بأن يبقى مضمونا نقديا لا يرضخ للمصادرات حتى ولو كانت نبيلة.

لا أنوي التوسع هنا أكثر في تحليل آراء وأفكار محمد باقر الصدر، فهذه مهمة خصصتُ لها دراستين ستنشران قريبا، وإنما قادنا الحديث عن "مجلة الأضواء" وما تمثله في تاريخ العراق الفكري والثقافي من توجهات، إلى الحديث عن الصدر وبعض آرائه ذات الصلة؛ لأن الرجل يعد المؤسس والموجّه الحقيقي لسياساتها، وذلك من خلال الافتتاحيات التي كتبها لأعدادها الأولى، والتي نقلنا عنها آنفاً.

المحطة الثالثة: مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"

أما المحطة الثالثة للتقليد التاريخي الذي افتتحتُ هذه السطور بذكره، فهو بحسب تصوري مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، صدرت سنة (1997م). وبالرغم مما يمكن ملاحظته من انطلاقة "محافظة" بعض الشيء في العددين الأولين المخصصين لدراسة "الفكر السياسي الإسلامي"، ومع معرفتي ببعض ملابسات مرحلة التدشين وقتذاك، فإنه يمكننا القول إن المجلة بدأت تشق طريقها الخاص منذ بواكيرها، حين نقد رئيس تحريرها موقفي "الاستلاب" و"التلفيق" في التعاطي مع الفكر الغربي، ليكتب في العدد الثالث منها، قائلا: (أما التوفيق الذي يحلل المركبات الذهنية المتنوعة، ويفحصها ويغربلها بدقة، ليقف على الخصائص النوعية لعناصرها ومكوناتها الأساسية، ويتعرّف على سمات كل واحدة منها، والأطار المعرفي الذي خلقت في فضائه، ثم يلاقحها بعناصر أخرى تتعادل معها في مركب متجانس، تتسق مكوناته بانسجام وتوازن، فإن هذا التوفيق لا يعمل على تناشز المفاهيم، وخلق أفكار مضطربة هجينة، وإنما يؤدي إلى تفاعل إيجابي بين مظاهر التفكير الإنساني، فيوحّد إبداعات العقل في نسق منتظم، تتناغم مكوناته في إيقاع

البشرية) وصفها بـ(تجارب البشريّة الذكيّة).

مشترك، مهما تباعدت مواطنه وتنوعت تجلياته).

إن ما يميز "قضايا إسلامية معاصرة" هو هذه الإطلالة الممتدة على تجارب قرن كامل مع الأفكار والمناهج، تجارب فيها الكثير من ضيق الأفق وسعته، والكثير من الاستلاب والرفض، والكثير من السطحية والعمق. هذه التجربة الفريدة التي أتيحت لها، جعلتها تتجاوز تلك العثرات، لتتعامل بروح نقدية منفتحة، واستيعاب أعمق لمناهج الفكر الغربي ومفاهيمه ونظرياته، مع مراجعة وفهم أشمل وأكثر واقعية لتراثنا الإسلامي. إنها إعادة لفحص واستجلاء الأسئلة القديمة، مضافا لها تلك الأسئلة الجديدة التي أفرزتها التطورات الهائلة في علوم الاجتماع والنفس والألسنيات والمناهج وغيرها، في ضوء تصور أكثر تحررا من ضغوط الهوية والمواجهة الأيديولوجية والصراع القطبي بين عالمين: (مسيحية وإسلام) أو (غرب وشرق) أو (حداثة وأصالة).

والنقطة التي ينبغي لنا التوقف عندها ونحن على أعتاب محطة جديدة من الوعي الإسلامي، هي التساؤل عن مصير أهم ما ميَّز الوعي السابق ــ أعني التوصيتين المتقدمتين ــ ماذا حل بهما؟ وكيف تم التعاطي معهما؟ يبدو لي أن المرحلة الجديدة لم تقطع صلتها بالتوصيتين بقدر ما أعادت صياغتهما بنحو مختلف. ولم تتبلور هذه الصياغة الجديدة إلاّ بعد مرور سبع سنوات من صدور المجلة، تحديدا عام 2003م. كان الهاجس المسيطر قبل هذا العام هو (إعمال العقل المسلم واسترداد وظيفته الخلاقة المبدعة، وتحرير الوعي من الأنساق المسدودة) (ع6: ص5)، "إعمالٌ" يتخطى الحواجز (الإقليمية والقومية والعصبوية والطائفية بين المفكرين في العالم الإسلامي) (ع6: ص5)، ولا يتحيَّز لقراءة على حساب أخرى، إلاّ بمقدار (صوابها وأصالتها باستلهام الكتاب والسنة، واستدعاء ما يلزم من عناصر التراث ووعيها للعصر وما يحفل به من تيارات شتى) (ع6: ص5). وهذا المستوى من الرؤى المنفتحة تمثل امتداداً طبيعياً للمرحلة السابقة، إلاّ أنها لازالت تقصر خطابها على "مفكري العالم الإسلامي"، وتتقيد بفكرة وجود "أصالة"، مهمتها "إصلاحية" تطمح لـ "إعادة بناء المعارف الإسلامية" (ع15: ص7). ومن الواضح أن هذه الأفكار تشكل جوهر التوصية الثانية التي قدمها الصدر.

أما الموقف من التوصية الأولى، فقد بقيت سياسة المجلة حذرة من "منزلقات" العلوم الإنسانية الحديثة (ع15: ص10)، معترفة بوجود "تسرب" للبعد "المذهبي" (وهذا اصطلاح صدري كما نعرف) و"مركزية غربية" داخل تلك العلوم (ع16/ 17: ص12). يقول رئيس التحرير عبدالجبار الرفاعي: (لكن تورط المتكلم الجديد في هذه المهام، ومحاولته الحراثة في أرض بكر، واستعارته لمناهج وأدوات من العلوم الإنسانية الحديثة، من شأنه أن يوقعه في منزلقات، ربما تقوده الى دروب يبتعد فيها عن نور الوحي وهدي السماء؛ ذلك أن الثقة المطلقة في معطيات فلسفة العلم والهرمنيوطيقا وغيرها، والمبالغة في تطبيقها على النص والتراث، يفضي في بعض الحالات الى تجريد الدين من مضمونه الميتافيزيقي الغيبي) (ع15: ص10). ومثل هذا القول يرد في مكان آخر، حين كتب: (نحن لا ننكر تسرب البعد المذهبي والمركزية الغربية في العلوم الإنسانية الحديثة، ولا ننكر بعض التحيزات المعرفية فيها، غير أن ذلك لا يمنعنا من الانفتاح عليها، وتوظيف ما هو صالح منها؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها ولو كانت من أهل الضلالة) (ع16/ 17: ص12).

ما سيتغير في المرحلة اللاحقة عن هذا الخطاب هو تصور طبيعة المهمة ونمط التعاطي مع تلك العلوم، فبدل أن تكون المهمة "إصلاحية" تحولت إلى "نقدية"، وبدل أن تقصر اهتمامها بالمفكر المسلم نجدها تفسح المجال للمفكر الغربي بالظهور، وبدل "إعادة بناء" العلوم الإسلامية يأتي نقد مشروع "أسلمة المعرفة"، وبدل "الحذر" من العلوم الحديثة تحث ذريعة التحيز والمركزية يتم نقد "تغويل التراث بمقولاته المطلقة". وحتى مبررات مشاركة الفكر الغربي منتجاته لا تأتي بداعي أن "الحكمة ضالة المؤمن"، بل بداعي إلزام معرفي وشغف بالحقيقة، وتحديث للعقل المجتمعي. كان العدد (23) إيذانا بإعلان كل ذلك. وسيستمر هذا الخطاب حتى العدد (53) الذي يعد نقدا ذاتيا لمسيرة الفكرة الإسلامي والجماعات المنتمية إليه، يكتب الرفاعي موضحا ما تعنيه دعوته "لإنقاذ النزعة الإنسانية في الدين": (تعني بناء فهم آخر للدين، وتأويل مختلف للنصوص، عبر قراءة شاملة لهذه النصوص، تستلهم نظامها الرمزي، وما تختزنه من معان ومداليل، لا تبوح بها

إلاّ من خلال عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي لها، وتوظيف منهجيات ومفاهيم وأدوات ومعطيات المعرفة البشرية والعلوم الإنسانية الراهنة لتفسيرها في ضوء متطلبات العصر ورهاناته) (ع53 - 54: ص13)، إنها دعوة ليست إلى إعادة العلوم الإسلامية، وإنما إلى (بناء إلهيات عقلانية مستنيرة) على أنقاض الإلهيات الكلاسيكية (المصدر: ص14)، ذات طابع أنطولوجي عرفاني في مقاربة المسألة الدينية.

مراحل ثلاث: "رومانسية، ثورية، واقعية"

إلى هنا نكون قد وصفنا ثلاث محطات في وعينا بذاتنا ووعينا بعلاقتنا بالغرب كما تعكسه أهم الدوريات "الإسلامية" الصادرة في العراق، هي في الواقع ثلاث مراحل في طبيعة تعاطينا مع إشكالية الذات والآخر، وإشكالية التراث والحداثة. فضَّلنا أن نرى فيها لا مجرد "أشكال" للنشر، بل كتمثيل لمواقف فكرية في استيعاب قضايا الفكر الديني وإشكالياته. يمكننا وصفها تبعا لأنماط وعي الدارس، فتكون: رومانسية، وثورية، وواقعية. ويمكننا وصفها تبعا لإشكالية البحث، فتكون:

1ـ تقنية؛

2ـ وأيديولوجية؛

3ـ وإيبستيمولوجية / أنطولوجية.

في كل مرة تتطابق الإشكالية مع حجم وعي الدارس ومحيطه الثقافي وتحديات العصر الذي يعيش فيه، ومع خلاصته عن مضمون "الآخر الغربي" وما يعنيه ويمثله ويشكل جوهر تجربته، تلك التجربة التي اتسع، بل وتباين وتناقض، مفهومها الذهني المستخلص من الواقع الغربي الممتد على مدار قرون. قد تتداخل، ومازالت، المراحل، لأنها تمثل فئات اجتماعية قائمة في الواقع، تختلف وتتساكن وتتقاطع تبعا لتنوع الأفهام والمصالح، ولكن التمييز يبقى قائما، بل وواجبا، علينا ملاحظته، وفحصه، وتقييمه.

ما ينتظر دعاة الوعي الأخير أكثر بكثير من أسلافهم، لأن حجم التشوّهات باتت

أكبر، والتحديات أعنف. لقد كان فيورباخ يقول إنه كرَّس نفسه لفضح استغلال الإنسان باسم الدين، وكان كيركگورد ومن لحقه من أتباع الوجودية المؤمنة يركّزون على تأمل أعماق التجربة الدينية، واليوم فلاسفة الدين يفحصون بنحو نقدي، تاريخي، معرفي، اجتماعي، نفسي، لغوي، جميع مسلَّمات الدين، ومدوناته القانونية، وتجلياته التاريخية، ومفاهيمه، ورموزه، وشخصياته ... إلخ. إن المطلوب اليوم منا أن نقوم بكل هذه الأمور مجتمعة! وهذه مهمة لا تناط بفرد، ولا بدورية، ولا بفئة اجتماعية، بل تناط بأجيال الأمة كلهم. وبحجم الكآبة البائسة التي صارت عليها المسألة الدينية في مجتمعاتنا، يجب أن تتظافر الجهود على دراستها وإعمال النظر في أبعادها كافة... وهذه ليست إلا البداية.

معنـــى المعانـــي

حوار مع:

محمدمجتهد شبستري*

○ حدث في عام 1969 م أن شددت الرحال إلى ألمانيا، مخلفا وراءك مدينة قم ومناخ العلوم الحوزوية، فما هي خلفيات القرار الذي اتخذته للخروج من قم والتوجه إلى ألمانيا؟

□ أجل، لقد بدأت دراسة العلوم الحوزوية في قم عام 1951، وأنهيتها عام 1969 م، وبذلك تكون دراستي في قم قد استغرقت ثماني عشرة سنة. وقد كانت الدروس المتداولة في حينها عبارة عن: الفقه وأصول الفقه، وعلم الكلام والفلسفة، يضاف إليها التفسير إلى حد ما. كنت أحضر جميع هذه الدروس، وكرست السنوات الثماني الأخيرة لحضور دروس خارج الفقه والأصول على يد أساتذة من الطراز الأول. الذي استهواني من بين جميع الدروس هو درس التفسير الذي كان يلقيه العلامة محمد حسين الطباطبائي. وإلى جانب الدروس الحوزوية كان لي قراءات حقوقية من خارج المنهج الحوزوي أيضا. بيد أن دراستي في الحوزة العلمية كانت قد بلغت حدا أدركت معه أني قد حصلت على ما كان بمقدوري أن أحصل عليه منها. ولذلك كنت في الأعوام الأخيرة أعاني من الملل والضجر، وكنت أجد في ما يطرق سمعي مجرد تكرار ممل للمكررات؛ لذلك كنت أخطط للانتقال إلى طهران. وحدث في تلك الفترة أن وصلتني دعوة من السيد

* - حاوره جلال توكليان ورضا خجسته رحيمي. أنديشه پويا: 14.

محمد حسين بهشتي ـ الذي كان يشغل منصب مدير المركز الإسلامي في هامبورغ ـ وقد حظيت هذه الدعوة في حينها بتأييد من مرجعين من المراجع في تلك الفترة، وهما: آية الله ميلاني وآية الله خوانساري. ومنذ ذلك الحين عقدت العزم على السفر إلى ألمانيا.

○ ما الذي دعا السيد بهشتي إلى توجيه هذه الدعوة لكم؟ وما هي جذور هذه الثقة؟

□ كانت تربطني صداقة وثيقة مع السيد بهشتي عندما كان مقيما في قم، واستمرت صداقتنا حتى عندما غادر إلى طهران، وقد كان مطلعا على طريقة تفكيري، وحين كان يروم العودة إلى إيران، وجد من المناسب أن يدعوني لأحلّ محله في هامبورغ، ولذلك قبلت الدعوة.

○ ما الذي كان يشغل تفكيرك عند وصولك إلى ألمانيا؟ وبالتالي ما الحصيلة التي خرجت بها من الإقامة في الغرب؟

□ في بداية الأمر لم أكن أعرف اللغة الألمانية. وبالنسبة إلى الشخص الذي يروم ممارسة أعمال خاصة وتجارية، أو حتى الذي يتولى مهام سياسية، قد لا تشكل اللغة الألمانية أمرا ضروريا أو عقبة أساسية، بيد أن مهمتي كانت مهمة اجتماعية، إذ تعين على أن أدير مركزا إسلاميا يتردد عليه الكثير من المسلمين وحتى أتباع الديانات الأخرى، وخاصة الديانة المسيحية. فكان يتعين على إلقاء الخطب والمحاضرات، والاستماع إليها من الآخرين، كما تعين على المشاركة في المنتديات الحوارية، والمشاركة في الاجتماعات التي يتم عقدها في موضوع حوار الأديان في مدينة هامبورغ وسائر المدن الألمانية الأخرى، وحتى البلدان الأوروبية. ولم تكن هذه الأمور ممكنة من دون إتقان اللغة الألمانية. من هنا أدركت ضرورة بذل الجهد من أجل تعلم اللغة الألمانية. وقد أمضيت في بداية إقامتي في هامبورغ عاما ونصف العام برفقة السيد بهشتي، وكان سماحته يتحمل قسطا من العمل، وفي هذه المدة حققت تقدما يسيرا في اللغة الألمانية، وبعد أن غادر السيد بهشتي إلى إيران، وألقيت جميع المهام على عاتقي، تضاعفت حاجتي إلى

تعلم اللغة الألمانية. وبعد أن أتقنت اللغة الألمانية بشكل كامل تجلّت لى أهمية مسألة أخرى؛ إذ وجدت أن المناخ السائد فى جميع الحوارات الدينية والمحافل السياسية التى شاركت فيها يقوم على التفكير النقدي. فكنت لا أقول شيئا حتى يواجهنى السؤال القائل: (ما دليلك على هذا الكلام؟)، ولم يكن للتعبد والقوالب المعرفية الجاهزة موضع من الإعراب. فى التفكير القائم على أساس النقد يقال لك قبل كل شىء: (ما المقدمات الذهنية التى تقيم عليها براهينك؟ وكيف تصل من هذه المقدمات الذهنية إلى ما تدعيه؟)، بعبارة أخرى: إن المنهج النقدي للفيلسوف (عمانوئيل كانت) كان هو المتّبع. لم يكن من المألوف عندي التفكير فى مقدماتنا الذهنية. فكان يتعين على لذلك أن أشطر نفسى شطرين، وأن أنظر إلى أحد الشطرين من زاوية الشطر الآخر. لقد كانت الدروس التى سبق لى أن تعلمتها فى إيران تقوم على الجدل، وقاعدة (إن قلتَ، قلتُ)، دون الالتفات إلى المقدمات الذهنية، من هنا لم يسبق لى أن تعرفت على هذا المنهج. ولذلك كنت أشبه بشخص يعيش فى البرزخ. فكنت أسعى إلى سبر أغواري الذهنية، وهكذا وجدت نفسى منجذبا إلى الأعمال المعرفية بشكل تلقائى. كانت جهودي منصبة على القيام بهذا الأمر كى أستطيع محاورة الآخرين. لم يكن من الممكن فى تلك الأروقة العلمية والدينية أن تقول للآخرين: (إنكم تتحدثون عن الذهن، فى حين أننا لا نقيم للذهن وزنا، وإنما نتحدث عن الوجود).. لم يكن بالإمكان التأسيس لحوار من هذا المنطلق. كان من الممتع لى أن أسبر أغواري الفكرية، وأن أعرف من أين أبدأ وإلى أية غاية أنتهى. ومن ثم فقد أكثرت من قراءة الفلسفة الغربية، وأدركت أن اللاهوت المسيحى قد اهتم فى العقود الأخيرة بهذه المقدمات الذهنية والمعرفية أيضا. الأمر الذي جعلنى أرى النمط الفكري فى علم اللاهوت المسيحى ممتعا.

بالإضافة إلى اللغة الألمانية والمنهج النقدي فى التفكير المسيحى شغل فكري موضوع آخر، وقد بدا لى بالتدريج أمرا يستحق الاهتمام، وهو موضوع الديمقراطية. كنت أرى أن لا أحد هناك يتعرض للآخرين بالأذى، وقد توافق الجميع على التعايش ضمن عقد اجتماعي- سياسي، وأن لكل فرد في هذا العقد حقوقا، وهي حقوق محددة، وإن

تعدى شخص على حقوق الآخرين سرعان ما ينكشف أمره، ويعرض نفسه للمساءلة القانونية. لقد منحنا هناك الحرية الكاملة فى الكتابة عن أفكارنا الإسلامية ونشرها بين الناس، وأن يقوم الآخرون بانتقادنا، كما نقوم نحن بانتقاد الآخرين. لم أكن أشعر بوجود نمط فكري مقولب، يفرض على بشكل مباشر أوغير مباشر، ويملى على ما ينبغى لى قوله أو عدم قوله، وما يتعين على أن أكتبه أو لا أكتبه. ولذلك كانت المقارنة تستحوذ على ذهنى دائما. إذ كنت أقارن ــ مثلا ــ بين النمط الذي يجب أن يكون عليه نظامنا الاجتماعى ـ السياسى فى بلد مسلم، وبين نمط النظام الحقوقى لهؤلاء، أو كيف يجب أن يكون. ما هى قيمنا وما هى قيمهم. ولا يعنى ذلك بطبيعة الحال أنى كنت أعتبر قيمنا بالية أو منتهية الصلاحية، وأن قيمهم حيوية. لكننى كنت أجد نفسى منساقا تلقائيا لإجراء هذه المقارنة، وكنت أسعى إلى دراسة كل ظاهرة بشكل مقارن، حتى تعززت عندي هذه النزعة في البحث المقارن تدريجيا.

○ ذلك الشاب اليافع الذي تسلل إلى الكنيسة في طهران[1]، ودخل في حوار حول الأديان مع القس الذي يرعى تلك الكنيسة، وجد نفسه الآن يعيش مرحلة فكرية جديدة، تعين عليه تجربتها داخل قلاع الكنائس والأديرة! كيف تصور لنا هذه التجربة؟

□ أجل، لقد كانت التعاليم والأديرة هناك ممتعة. وكنت أخصص جانبا من وقتى لتفقد المتاحف. إن المتاحف تجسد مراحل تطور الإنسانية وتقدمها، وكانت رؤيتى لهذا التطور ــ وكيف كانت البداية وما هى المراحل التى قطعتها الإنسانية للوصول إلى ما وصلت إليه ـ تسلحنى برؤية تاريخية. عندما كنت أقارن بين الأديرة والكنائس القديمة والكنائس والأديرة الجديدة ــ سواء على مستوى الأشكال الظاهرية، أم الأبحاث التي

[1] زار محمد مجتهد شبستري الكنيسة الانجيلية فى شارع قوام السلطنة بطهران، وهو يرتدي زي رجال الدين، حين كان تلميذا يدرس العلوم الدينية في حوزة قم.

كانت تطرح قديما وحديثا ـ كنت أعيش التجربة الواقعية لما يعنيه التطور الدينى، كنت أقول لنفسى: كما أن هذه المتاحف والأديرة تعكس تطور المجتمعات الإنسانية والأديان الكبرى فى العالم، يتعين علينا نحن أيضا أن ندرك ما الذي كنا عليه، وكيف مضينا قدما، وما هو عليه واقعنا الراهن. وتوصلت إلى نتيجة مفادها ضرورة أن تكون لنا نظرة تاريخية إلى ماضينا. وعلاوة على ذلك، كانت الطبيعة الغناء والخضراء هناك ممتعة بالنسبة لى، ومثيرة للانتباه فى الوقت نفسه، فكنت أتساءل: كيف أن هذه الطبيعة الغنّاء قد يسرت الحياة عليهم، وكيف أن طبيعتنا الجدباء قد عقّدت الحياة علينا فى بلدان الشرق الأوسط.

إن مجموع هذه المعطيات خلقت لدي نمطا فكريا مائجا ومزدحما بالأسئلة والاستفهامات الممتزجة بالمقارنات والقياس بين الأنماط المختلفة.

○ ما الفترة الزمنية التي عادت بك إلى إيران، وما الذي دعاك إلى ترك ذلك المناخ المفعم بالاسئلة والابتعاد عن تلك التجربة؟

❐ رجعت إلى إيران عام 1978 م، إذ مضى على انتصار الثورة الإسلامية بضعة أشهر. فى تلك الفترة كان ذهنى مشبعا بالأسئلة والاستفهامات المقارنة. أدركت أننا مقبلون على تغيير عظيم، وأن مجتمعنا قد تجاوز عقبات كبيرة. وعليه كنت أتساءل: ما المتغيرات التى سنشهدها على مستوى تفكيرنا الدينى ونظامنا السياسى والاجتماعى؟ كانت هذه الأسئلة تختلج فى ذهنى، وهى التى حفزتنى للانضمام الى الحراك الثوري. دعانى السيد بهشتى للانضمام إلى (جمعية رجال الدين المجاهدين)[2] التى تشكلت آنذاك، لكننى رفضت ذلك. وكنت ــ مثل جميع الناس ــ كلما اقتربنا من انتصار الثورة ازداد حماسة، وكنت أشارك فى التظاهرات والمسيرات وإلقاء الخطب والمحاضرات أيضا.

○ بمعنى أنك خرجت من القوقعة الفكرية؛ لتدخل في المعترك السياسي؟

---

[2] جامعة روحانيت مبارز.

❐ إن الالتحاق بالتيار الثوري والاهتمام بالسياسة لم يكن مرتبطا بعودتى إلى إيران، بل فى أعوام إقامتى فى أوروبا. كان المركز الإسلامى فى هامبورغ واحدا من مراكز النشاط السياسى ضد نظام الشاه. لذلك تعذر مجيئى الى إيران طوال ما يقرب من عشر سنوات قضيتها فى ألمانيا، رغم رغبتى فى زيارة إيران مرة واحدة فى كل سنة، إلا أننى لم أتمكن من العودة إلى إيران غير ثلاث مرات؛ لأن جهاز الاستخبارات[3] كان يحول دون عودتى. وكانت عودتى الأخيرة عندما أيقنت بأن جسد النظام قد تضعضع بحيث لو قدمت إلى إيران لن تكون هناك من قدرة لدى هذا النظام الهش تمنعنى من العودة إلى ألمانيا. وكانت المرّتان السابقتان قد جاءت كل واحدة منهما بعد غياب استمر أربع سنوات، كان يتم احتجازي لعدة أسابيع، ويجري حجز جواز سفري، وكانت عودتى إلى ألمانيا تواجه فى كل مرة بعض المشاكل بسبب النشاط السياسى الذي يمارسه المركز الإسلامى فى هامبورغ، لكنى أتجاوز المشكلة فى نهاية المطاف بتدخل من أحد مراجع التقليد.

○ ما الهدف الذي دفع بكم في نهاية الأمر إلى العودة إلى إيران؟ هل هو الالتحاق بركب الثورة؟

❐ السبب الرئيس وراء قرار العودة إلى إيران يعود إلى أن الأولاد قد بدؤوا يكبرون، ولم يكن واردا أن يستمروا منشطرين ومتذبذبين بين ثقافتين، فكان من الضروري أن أتخذ قرارا؛ إما بالبقاء فى ألمانيا ومواصلتهم الدراسة وتنظيم حياتهم هناك، أو العودة والاستقرار فى إيران وطنهم الأم. كان يصعب على انفصال أولادي عن إيران، كما كنت أعانى فى ألمانيا بسبب الحنين إلى الوطن، وأتمنى العودة والعيش بين أبناء بلدي. لذلك ألححت فى إبداء رغبتى بالعودة إلى إيران، لكن الإخوة لم يسمحوا لى بذلك، حتى تغلب إصراري على رفضهم، وأرسلو السيد محمد خاتمي[4] ليحل محلي في إدارة المركز

---

[3] السافاك.

[4] رئيس جمهورية ايران الاسلامية الأسبق.

الإسلامى فى هامبورغ، وأخذت أعرّفه على الجالية الإسلامية وغير الإسلامية هناك، وقفلت راجعا إلى إيران.

○ بعد العودة إلى إيران ومواجهة مناخات الثورة، ما هي الجهة أو التيار الثوري الذي كنت تجده أقرب إلى تطلعاتك؟

□ بعد العودة إلى إيران كان اصطفافى مع جبهة المتدينين المستنيرين، ورجال الدين المتنورين. بطبيعة الحال فقد كانت جميع التيارات فى تلك الفترة تعمل جنبا إلى جنب. كان رجال الدين المتنورون فى تلك الحقبة ينشطون فى جبهة واحدة مع شخصيات من أمثال؛ الأعضاء المنتسبين إلى حركة الحرية، خاصة المهندس مهدي بازركان[5].

وحتى أدعم القول بعدم وجود مثل هذه الاصطفافات آنذاك، لا بأس بذكر هذه الخاطرة:

قبل انتصار الثورة بأسابيع كان السيد محمد حسين بهشتى عائدا من زيارة آية الله الخمينى فى باريس، فالتقيته، وقال لى: كان من المقرر أن يغادر الشاه إيران قبل بضعة أيام، ولا أدري ما الأسباب الكامنة وراء تأجيل خروجه من البلد. فقلت له: ما برنامجنا لما بعد مرحلة الشاه؟ هل تم التفكير بشكل الحكومة الجديدة، التى ينبغى إقامتها بعد خروج الشاه؟ ما دستورها؟ ما حجم الدور الذي سيلعبه الدين فى هذه الحكومة؟ كيف سيكون واقع الديمقراطية فيها؟ فأجابنى: انهم مشغولون بالعمل على دراسة جميع هذه الأمور، وإنهم عقدوا لهذه الغاية العديد من الاجتماعات مع مهدي بازركان وآخرين، لغرض الإجابة عن هذه التساؤلات. لقد كان السيد بهشتى منذ بداية الأمر متأثرا بأفكار بازركان. وحتى فى تلك الفترة التى عملنا فيها سوية فى ألمانيا أقامت اللجان الإسلامية الطلابية من الإيرانيين وغير الإيرانيين فى ألمانيا اجتماعا فى مسجد آخن، وكنت مع السيد بهشتى هناك، وكان موضوع الاجتماع هو البحث في الأفكار الدينية الجديدة في عالم الإسلام.

---

[5] أول رئيس وزراء بعد انتصار الثورة.

وقد تحدث السيد بهشتى فى ذلك الاجتماع حول الأفكار الدينية الجديدة فى إيران، وذكر اسم شخصيتين فى هذا السياق، هما: المهندس مهدي بازركان والسيد راشد. وقال بأن هاتين الشخصيتين تتواجدان حاليا فى إيران، وأنهما يتبنيان هذا الطرح. كان بهشتى يتكلم بإيجابية عن مهدي بازركان.

○ هل كنتم تشعرون بانجذاب نحو الأعمال الفكرية للدكتور علي شريعتي في التعاليم الإسلامية وآرائه الدينية؟

□ أول لقاء لى بالدكتور شريعتى فى دار الشيخ مرتضى مطهري،وكان حينها يتحدث عن ناصر[6]. بعد أن غادر شريعتى سألت مطهري عن هويته؟ إذ لم أكن أعرفه قبل ذلك اللقاء، لكن أسلوبه فى الكلام وتحليله للمعلومات كان ممتعا وأخّاذا. كان مطهري يثنى عليه كثيرا. ومدحه له فى تلك الفترة يوازي انفصاله عنه والوقوف ضده ومخالفته له فيما بعد. انجذبت فى تلك الفترة لطرح الدكتور شريعتى فى تحليل مجتمع الشرك والتوحيد. وعندما كنت فى ألمانيا ما أن علمت بوجود مثل هذه الكتب حتى أرسلت إلى ناصر ميناجى مدير حسينية إرشاد بعض الرسائل وأخبرته فيها أن كتب شريعتى تمثل هنا مادة خصبة لإدارة اجتماعات الجماعة الإسلامية، وطلبت منه أن يرسل عددا من تلك الكتب إلى ألمانيا. وبالفعل فقد امتثل ميناجى لهذا الطلب، وأرسل الكثير من كتب شريعتى. كانت تلك الكتب مثل المائدة التى نزلت علينا من السماء، إذ كان لها بالغ التأثير، خاصة بالنسبة إلى الشباب. كتب الدكتور شريعتى مؤثرة فى مواجهة إعلام التيارات اليسارية. بعد فترة عزم الشباب على استنساخ هذه الكتب؛ فأرسلوا رسائل إلى ناصر ميناجى وطلبوا منه مساعدة مالية لهذا الغرض، فأرسل لهم أربعة عشر ألف مارك ألمانى. أذكر أن أحد أفراد المجموعة فى حينها، والذي كان يشغل منصب المسؤول المالى، قد أرسل إلى ميناجى رسالة مشفرة بهذا الشأن؛ يخبره فيها بوصول المبلغ المذكور، قائلا: لقد استلمنا منكم سبعة

[6] ناصر ميناجي مدير حسينية ارشاد.

زائدا سبعة. وقد حمل هذه الرسالة تاجر إيرانى مقيم فى ألمانيا، لكن فى مطار طهران عثر السافاك على هذه الرسالة فى حوزته، فأحدثت هذه الشفرة بلبلة كبيرة عند أجهزة المخابرات، وسجن على أثرها ذلك التاجر وميناجى أيضاً، ولم يتمكنوا من تخليص أنفسهم، إلا بعد جهد جهيد بذله السيد ميناجى؛ من أجل إقناع السافاك فى أن المراد من سبعة زائدا سبعة هو مبلغ مقداره: أربعة عشر ألف مارك ألمانى، وليس أي شيء آخر يمثل تهديدا لأمن السلطة!

○ مع انتصار الثورة الإسلامية كان أول مشروع قمت به هو إصدار مجلة باسم (الفكر الاسلامي)[7]. ما الغاية التي كنت تريد تحقيقها من إصدار هذه المجلة؟ هل كنت تريد مواصلة أهداف مجلة (مكتب اسلام)؟

□ بعد اندلاع الثورة كان ذهنى يمور بالكثير من الأسئلة والأمور المبهمة، وكان بمقدور تلك المجلة أن تكون منبرا للبحث فى تلك الأسئلة. فمثلا كنت أنتقد فى تلك المجلة طريقة تأسيس مجلس خبراء الدستور وبعض المواد المصادق عليها فى هذا المجلس. ولم يعترض شخص على ذلك النقد. وكنت فى تلك الفترة أتردد على بيت قائد الثورة الراحل. وذات يوم حملت معى بعضا من أعداد تلك المجلة والتقيت سماحته وأعطيته تلك الأعداد. لم يكن هناك من يخالف الانتقاد. وبطبيعة الحال توقفت المجلة عن الصدور بعد العدد الخامس عشر لأسباب مادية بحتة.

○ كان لك في مجلة (الفكر الاسلامي) انتقاد للديمقراطية الغربية أيضا، فما الديمقراطية التي أدركت ضرورتها في ألمانيا، بينما بادرت إلى نقدها في مجلة (الفكر الاسلامي)؟

[7] أنديشه إسلامي.

❐ أجل، لقد كتبت فى تلك المجلة ــ وأيضا فى مقالات نشرتها فى صحيفة كيهان بعد أسابيع من انتصار الثورة ــ بعض الانتقادات على الديمقراطية، لكن هذا الانتقاد لم يكن موجها إلى الديمقراطية؛ بوصفها منهجا للحكم (وهو ما كنت أدافع عنه على الدوام). إنما كان الانتقاد موجها إلى الديمقراطية الغربية، التى كان يمثلها أناس يعيشون الفراغ فى حياتهم.

كنت تشير فى نقدك للديمقراطية إلى آراء هربرت ماركوز وإريك فروم. وألمحت إلى أنك قد اقتربت فى أوروبا من الفكر النقدي. ألم يكن نقدك للديمقراطية يحمل نزعة اشتراكية؟

ربما تحدثت فى بعض المواضع بكلام قريب من الديمقراطية الاشتراكية، لكننى لم أنتقد الديمقراطية كمنهج للحكم أبدا. فى تلك الفترة أشرت فى مقالاتى إلى البلدان الاشتراكية أيضا، وقلت: إن الديمقراطية فى هذه البلدان قد يصل الناس فيها إلى حقوقهم على شكل أفراد ويتمتعون بحريتهم، إلا أن أغلبهم يعانى من الفراغ والخواء الداخلى. لا زال هذا هو موقفى، إذ أجد أن العدمية تمثل الآفة الكبرى التى تهدد العالم الغربى. بطبيعة الحال نلاحظ فى الآونة الأخيرة بصيصا من النور؛ يتمثل بعودة بعض الناس إلى الفطرة، إذ أدركوا ضرورة العودة إلى السماء.

من الجدير هنا التذكير بأنى لا زلت حتى هذه اللحظة لا أطيق البقاء فى الغرب لأكثر من بضعة أسابيع. حيث أذهب لحضور بعض المؤتمرات، وعند انتهائها يتعين على أن أشغل نفسى بعمل ما، وإلاّ سأعانى لا محالة من الملل والسأم. كأن الحياة فى الغرب تقولب الإنسان على العمل الدائم والدائب، فإما أن تعمل مثل الساعة، أو تتعرض لأزمة نفسية حادة لا ترجو البرء منها.

○ توليت بعض المسؤوليات السياسية بعد انتصار الثورة، من قبيل: العضوية في مجلس إدارة الإذاعة والتلفزيون، إلى التمثيل في مجلس الشورى في دورته الأولى. ما هي الدوافع التي حملتك على ممارسة النشاط السياسي؟

❐ كنت حينها فى طهران، واقترحت على أكثر من جهة وتيار أن أرشح نفسى فى قائمتها المقدمة لانتخابات مجلس الشورى الوطنى فى حينها، والإسلامى لاحقا. اتصل بى جلال الدين فارسى، الذي كان متصديا لتنظيم قائمة المرشحين للمجلس عن الحزب الجمهوري الإسلامى هاتفيا، وطلب موافقتى على تسجيل اسمى فى قائمة الحزب الجمهوري الإسلامى. كما كان هناك إصرار من مجاهدي خلق وحركة الحرية وتيارات أخرى على أن يكون اسمى فى قوائمهم. بيد أنى لم أشأ أن أحسب على أي تيار أو جهة سياسية، أو أدين لها بالولاء، لذلك عندما طلب منى أهالى شبستر[8] أن أمثلهم، وأن أكون مرشحهم فى الانتخابات، سارعت إلى الموافقة، ودخلت الانتخابات باسم أهالى شبستر، لأكون مستقلا بشكل كامل.

كان المجلس فى دورته الأولى حيوياً جدا. وبالتدريج اختلفت الأوضاع، وتباعدت الآراء، واختلفت أفكار التيارات. فى مخاض بلورة الأفكار وظهور التيارات كنت إلى جانب التيار الذي صنف فى حينها ضمن الليبراليين. فى الفترة التى كانت الحكومة المؤقتة هى الحاكمة كنت قريبا من الحكومة المؤقتة. وعندما سافر المهندس مهدي بازركان إلى الجزائر كنت برفقته. وعند العودة فوجئنا بتجمهر الناس فى المطار، وقد سدوا عليه الطريق، وكان هناك الكثير من الضجيج واللغط، اعتراضا على زيارتنا للجزائر. كانت خلاصة الضجة هى الاعتراض على قيامنا بهذه الزيارة؛ دون الإعلان عنها، وكأنهم لم يكونوا يعترضون على أصل الزيارة، وإنما على كيفيتها وصيغتها.

○ لكن كما يبدو من المقالات المنشورة في مجلة (الفكر الاسلامي)، فإنكم لم تعترضوا على احتلال السفارة الأمريكية فهل هذا صحيح؟

❐ أجل، فيما يتعلق بقضية السفارة كنت متأثرا بما قام به الشباب الجامعى، وقد تحمست لاندفاعهم. لكن بعد أن تواصلت الأحداث لأسابيع، وتحول الأمر إلى احتجاز

[8] شبستر مدينة محمد مجتهد شبستري، تقع في اقليم أذربيجان في ايران.

طويل للرهائن، تغير موقفي واعترضت. كنت أرى أن احتجاز الرهائن بهذا الشكل سيعود علينا بالضرر، لذلك عندما أحال القائد الفقيد مسألة الرهائن إلى المجلس، كنت أول من تحدث، فقلت: يجب الدخول في تفاوض مع الولايات المتحدة الأمريكية، وعبرت عن رأيي باستحالة استمرار الوضع على تلك الحالة. هنالك قام السيد محمد موسوي خوئينيها[9] وخالفني الرأي، وهيمنت على المجلس أجواء عارمة من اللغط والفوضى، ولم يعد هناك من إمكان للحديث بشكل منطقي. على الرغم من الجهود التي بذلها الشيخ هاشمي رفسنجاني ــ الذي كان يشغل منصب رئاسة المجلس ــ في الانحياز إلى جهة التفاوض، إلا أنه لم يتمكن من الصمود أمام هجمة المتطرفين، الذين اكتسحوا فضاء المجلس، ومن ثم لم يستطع طرح الموضوع. أضيف أيضا أنني قد تأثرت كثيرا عند سماعي خبر استقالة الحكومة المؤقتة برئاسة مهدي بازركان، ولم أكن أرغب بوصول الأمور إلى ما وصلت إليه، إذ كنت أرى أن التيار المعتدل الذي يصلح لإدارة الوطن هو هذا التيار، لذا فمن الضروري العمل على دعم هذا التيار. وبعد فترة من هذه الاستقالة التقيت السيد بهشتي وقال لي: إنه لم يكن بدوره يرغب في وصول الأمور إلى ما آلت إليه، وإنهم لم يرغبوا في التصدي لإدارة الأمور مباشرة، لكنهم بعد أن فوجئوا بقرار الاستقالة لم يكن أمامهم من خيار سوى التصدي لإدارة الأمور مباشرة، كي لا تخرج الأمور عن السيطرة.

○ لماذا لم تواصل حضورك في مجلس الشورى؟ ولم تترشح إلى المجلس في دورته الثانية؟ باختصار لماذا اعتزلت العمل السياسي؟

□ لقد حدثت أمور في المجلس ــ في دورته الأولى بالتحديد ــ لم يكن بالإمكان تبريرها أو القبول بها بحال من الأحوال. في واحدة من المنعطفات السياسية تم إسقاط أحد النواب (وهو على أكبر معين فر[10]) أرضا إلى جوار منصة المجلس، وجلسوا على صدره، وكانوا يكيلون الضربات واللكمات إلى رأسه، وكان الشيخ هاشمي رفسنجاني

---

[9] المدعي العام الأسبق في ايران.

[10] وزير النفط في حكومة مهدي بازركان.

ينادي عليهم من فوق المنصة أن اتركوه ولا تضربوه؛ فإنه يعانى من متاعب قلبية. عندما نظرت إلى هذه الأحداث وغيرها، رأيت أنى لا أستطيع مواصلة المشوار والعمل فى إطار هذه السياسات. وهكذا عقدت العزم على عدم الترشح لخوض الانتخابات المقبلة للمجلس فى دورته الثانية، على الرغم من إصرار بعض التيارات والجماعات؛ إلا أننى وطنت نفسى واتخذت قراري باعتزال السياسة تدريجيا. وذات يوم كنت أتحدث إلى الشيخ هاشمى رفسنجانى، فقلت له: إننى أعتزم عدم الترشح ثانية. فقال لى: لقد قدمت الكثير للمجلس، وإن المجلس يمنحك القدرة والسلطة، فلماذا تريد التخلى عن السلطة؟! فأجبته: إنى لا أفكر فى السلطة، وإنما أفكر فى أنى لا أستطيع خدمة الشعب فى ظل هذه الأوضاع. فقال لى: لا تنظر إلى شخصك فقط، بل انظر إلى كامل المجموعة التى تعمل ضمنها، ألا ترى ان هذه المجموعة قادرة على تقديم الخدمة؟ وكان يعنى بذلك مجموع المجلس والدولة والحكومة. ومع ذلك لم أقتنع، ولم أرشح نفسى، واعتزلت العمل السياسي.

○ غادرت المجلس بهذه الرؤية، وانتقلت إلى الجامعة، وقد أخذت القرار بالابتعاد عن السياسة. وبطبيعة الحال فإننا منذ هذه المرحلة نجد أنفسنا أمام (مجتهد شبستري) جديد. حين بدأت تطرح أفكارا جديدة مغايرة لتلك التي كنت تطرحها قبل انتصار الثورة. وهو المسار الذي بدأ مع تأليفك لكتاب (الهرمنيوطيقا؛ الكتاب والسنة)!

□ أجل، كما ذكرتم فإننى بعد أن اعتزلت النشاط السياسى، وجدت نفسى منحازا إلى العمل فى الجامعة. وحتى عندما كنت فى المجلس كنت أمارس التدريس فى كلية الإلهيات والمعارف الاسلامية أيضا. فمنذ أن رجعت من ألمانيا دعانى الفقيد الراحل الشيخ باهنر[11] .الذي كان يرأس كلية الإلهيات آنذاك للتدريس، بيد أني بعد اعتزال

[11] محمد جواد باهنر أول رئيس وزراء بعد الحكومة المؤقتة لبازركان.

العمل السياسى كرست نشاطى على التدريس فى الجامعات. حتى طلبت منى وزارة العلوم أن توقع عقدا معى بشكل رسمى، بعد ذلك بسنوات تم توظيفى فى الجامعة، حين عادلوا دراستى الحوزوية بشهادة الدكتوراه، ومنحونى صفة أستاذ مساعد، ثم باحث علمى، حتى بلغت رتبة الأستاذية. مارست تدريس الفلسفة الإسلامية فى فصل دراسى مختصر. بيد أنى كرست اهتمامى بعد ذلك على علم الكلام الإسلامى والإلهيات المقارنة بين الإسلام والمسيحية. وقد مارست تدريس الكثير من الفصول الدراسية فى المعرفة الدينية المقارنة، وفى بعض الفصول مارست تدريس العرفان المقارن بين الإسلام والمسيحية؛ فى مراحل البكلوريوس والدكتوراه. حتى أجبرت على التقاعد من جامعة طهران عام 2007. أشرفت على عشرات الأطروحات العلمية على مستوى الماجستير والدكتوراه.

الكتاب الأول الذي ألفته فى هذه المرحلة الجديدة من حياتى هو الكتاب الذي أتيتم على ذكره (الهرمنيوطيقا؛ الكتاب والسنة). حيث تعمدت استخدام مصطلح (الهرمنيوطيقا)، ولم أستعمل كلمة التفسير أو التأويل؛ لأننى أردت التعريف بعلم الهرمنيوطيقا، وأن تكون هناك صدمة تؤدي إلى التعرف على معنى الهرمنيوطيقا. لم يكن هذا المصطلح قد طرق مسامع الكثيرين فى تلك الفترة. استمر تواصلى العلمى مع الخارج إلى هذه اللحظة. وأحيانا أسافر إلى الخارج عدة مرات فى السنة؛ لإلقاء المحاضرات فى الجامعات الأوروبية أو البلدان العربية، وأتعلم الكثير من النقاشات والحوارات التى تدور هناك، وأعود إلى إيران حاملا الكتب والمقالات التي تثير إعجابي.

○ متى وكيف بدأت بطرح البحوث الهرمنيوطيقية؟ وما نسبة هذه المرحلة من حياتك الفكرية إلى واقع إيران ما بعد الثورة؟

❐ عندما انتصرت الثورة أدركت بالتدريج وجود عدم تناغم وانسجام فى تفكيرنا التفسيري للدين. فقد حدثت أمور، وتم طرح أفكار متعارضة من قبل بعض الأفراد فى مختلف المراحل. وشعرت أن هذه التعارضات إنما هى تعبير عن فقدان نظرية منسجمة في باب تفسير النصوص الدينية من جهة، كما تعبر عن ضعف الوعي السياسي

والاجتماعى من جهة أخرى. فباستثناء بعض الفتاوى لم يكن من الواضح؛ ما الأسس التى يجب إدارة المجتمع على أساسها. وهكذا فقد تزامن انتصار الثورة بالتباس (عدم المفهومية) اللغة التقليدية لديننا. ففى مقام التفكير لم يكن من الواضح ما الذي يتعين علينا قوله بالضبط، وما الذي يجب فعله على وجه التحديد، وأما فى مقام العمل فكانوا يعملون بشكل قاطع وحازم ويمضون قدما. الأمر الذي خلق الكثير من الأزمات. علما إن البحوث الهرمنيوطيقية إنما شقت طريقها فى الغرب، عندما حدث عدم فهم للسنن والتقاليد القديمة، وذلك عندما أخذ الجيل الجديد يدرك أنه لم يعد يفهم اللغة التقليدية لأسلافه. ولا بد من التذكير هنا بأن عدم الفهم يختلف عن الرفض. فالرفض يحصل عندما تقيم الدليل على بطلان نظرية ما؛ فترفضها وتنبذها على هذا الأساس، أما عدم الفهم فيحدث عندما نشهد تغيرا فى منظومة القيم ويختل التعقل؛ فتغدوا القيم والمعتقدات السابقة غير مفهومة، هنا ندخل فى دوامة من الذهول والحيرة والشعور بالضياع، إذ نجد أنفسنا فى متاهة، ونبدأ بالتساؤل: إذا كنا نعيش مع هذه المعتقدات والقيم، فما الذي كانت تعنيه تلك القيم والمعتقدات فى الأزمنة الماضية؟ فى هذه المناخات يمثل عدم فهم الوضع السابق (حالة هرمنيوطيقية)، بمعنى أنها تدخل فى (مقام فهم وتفسير آخر). حدث هذا الأمر عبر عدة مراحل من التاريخ الأوروبى. وكانت المرة الأولى التى حدثت بظهور الأخلاق العقلانية، والعقلانية الفلسفية فى اليونان، حيث تعرضت المعتقدات الأسطورية لعدم الفهم. وفقدت اللغة الأسطورية والتفكير الأسطوري معناه. فى هذه المرحلة تم طرح فهم وتفسير التقاليد والموروثات الأسطورية؛ وذلك لأنهم لم يكونوا قادرين على التخلى عن تلك السنن؛ لأنهم كانوا قد عاشوا معها، ولا يسع الإنسان أن يحشر التقاليد فى حقيبة ثم ينبذها. من هنا كان الطريق الوحيد يكمن فى إلباس التقاليد معان جديدة. وقد شكل ذلك أول تحول هرمنيوطيقى فى أوروبا. وأفضت الحداثة إلى خلق حالة هرمنيوطيقية أخرى. ومنذ أن تعرف العالم الإسلامى على الحداثة واجه المسلمون حالة من عدم المفهومية تجاه بعض التقاليد الدينية الماضية، وبدا من الضروري أن يحدث تحول تفسيري فى لغة الأخلاق السياسية القديمة، ولغة الفقه أيضا. بمعنى أن بعض البلدان الإسلامية شهدت حياتها السياسية ظهور الأنظمة البرلمانية، ومنظومة الاستفتاء والانتخابات وكتابة الدساتير،

وهى سياسات عقلانية، تحمل معها قيمها الخاصة. أحدث ذلك تغييرا كبيرا فى حياة الناس، دون أن يشعروا بذلك، حين شهد الناس منظومة سياسية جديدة، تدعو إلى الفصل بين السلطات، وإلى تحكيم رأي الجماهير، وما إلى ذلك من الأمور التى ارتضاها الناس، مع أنها لم تكن موجودة فى التقاليد الإسلامية، بينما كانت موجودة فى عهد المشروطة مثلا.

○ ما الذي كان يجب أن يحدث في المشروطة [الثورة الدستورية] ولم يحدث من وجهة نظرك؟ ما مشكلة ذلك القانون من الناحية الحقوقية؟

□ الذي عنيته؛ أننا فيما هو أبعد من التدوين الحقوقى للدستور، يتعين علينا أن ندرك ماهية هذا الدستور قبل أن نباشر كتابته. إن أكثر الذين باشروا عملية كتابة الدستور من خلال التلفيق بين السياسة والفقه، لم يسألوا أنفسهم عن معنى كتابة هذا الدستور والاستجابة لرغبة الناس فيما يتعلق بنسبته إلى لغة المواريث الماضية.

كانت اللغة الدينية التقليدية الماضية تقوم على الطاعة، من قبيل؛ إطاعة المحكوم للحاكم، وإطاعة الرعية للراعى. كان فى المشروطة أخلاق سياسية خاصة، تختلف عن الأخلاق السياسية الماضية. وحين يقوم الدستور وسيادة الشعب على أخلاق سياسية جديدة، تجب إعادة قراءة وتفسير اللغة الدينية التقليدية من جديد، وخلق لغة جديدة، وتقديم تفسير جديد للأحكام الاجتماعية الدينية، ليتناغم مع قيَم المشروطة وما شاكلها. لكن بدلا من تقديم هذا التفسير، شهدنا نوعا من الإقحام العملى. فقد كتبوا الدستور، ومنحوا الناس حق الانتخاب، لكنهم وضعوا فيه مادة تقول: يجب أن يكون كل شيء تابعا لأحكام الفقه الموجود. هنا حصل لبس وعدم فهم! فهل يتعين على الناس إطاعة ما يتوصل إليه الحاكمون، أو إن المعيار هو التصويت والانتخاب فى إطار الحياة السياسية، واتباع رأي الأكثرية؟ هناك ــ من أمثال الشيخ فضل الله النوري ــ من أدرك أن القول بالقيم السياسية والأخلاقية للمشروطة يعنى القضاء على القيم التقليدية الماضية التى كانت تقوم على الطاعة. لذلك صرحوا بأنهم يرفضون هذه القيم الجديدة. أما الفقهاء الذين

وافقوا على دستور المشروطة، ومنهم من اعتزل السياسة لاحقا، فلم يلتفتوا إلى هذا اللبس وعدم الفهم.

تكررت هذه الظاهرة فى تجربة الثورة الإسلامية أيضا، فقالوا: حصلت ثورة، والثورة مفهوم غربى، لم يكن فى لغتنا التقليدية الإسلامية شىء باسم الثورة. فإن مصطلح الثورة يمثل تحولا وتغييرا خاصا فى المجتمع، وهو مصطلح يستعمل فى العلوم السياسية الحديثة. وإن للثورة قيمها الخاصة. إن الثورة تستتبعها أو تواكبها قيم لم تكن موجودة فى تقاليدنا الماضية. فقد ذهبنا إلى القول بالثورة والدستور والتصويت للدستور وسيادة الشعب، فى حين إن جميع هذه المفاهيم غربية وحديثة، وهى لذلك تستدعى أخلاقيات مختلفة. وإن عدم تشريح كيفية التوفيق بين هذه الأخلاق والقيم الجديدة، والإصرار على العمل السياسى، وإن كان يؤدي إلى محو صورة المسألة، لكنه ترك غموضا كبيرا، ولم يتم التفكير فى الخروج من مأزق عدم الفهم القائم. وإن جميع التعارضات والتحول فى المواقف، من قبيل: تغيير اسم مجلس الشورى الوطنى إلى مجلس الشورى الإسلامى، والكلام بشأن نسبة الجمهورية والإسلامية إلى المشروعية والمقبولية ــ الذي تفاقم فى السنوات اللاحقة ــ قد نشأ عن تجاهلنا لعدم الفهم الذي حصل فى حقل اللغة الدينية. ولكى نخرج من مأزق عدم الفهم توجهت إلى هرمنيوطيقا نصوصنا الدينية، علنى أجد حلا لعقدة المشكلة.

تجدر بنا الإشارة هنا إلى أن البعض قد انتقد المتنورين الدينيين وقال: إن الديمقراطية والأمور السياسية ظاهرة اجتماعية تنشأ عن التوافق والممارسة العملية، وليست حصيلة البحوث الهرمنيوطيقية والفلسفية التى تخوضون فيها. وإن مشاكلنا فى بلوغ الديمقراطية لا تعود إلى عدم الخوض فى هذه البحوث النظرية.

أنا لا أتحدث هنا بوصفى عالما فى حقل الاجتماع ــ وبطبيعة الحال يجب على عالم الاجتماع أن يضطلع بدوره ــ ولكنى أتحدث بصفتى عالما دينيا، وأنظر إلى عدم فهم اللغة الدينية فى هذه الوتيرة المتسارعة من المتغيرات، منذ عصر المشروطة وحتى الثورة الإسلامية، وأسعى إلى التوصل إلى لغة دينية لا تعاني من انعدام الفهم. إن العالم الإلهي لا

يستطيع الجلوس مكتوف اليدين فى انتظار حصول التغيير والتحول الاجتماعى للوصول إلى حل لعدم مفهومية اللغة الدينية.

○ مما جاء في مقالك (القراءة النبوية للعالم ـ 15) قولك: (إنني لم أكسب من المعرفة خيرا، وإنما أجد نفسي أهلا للفهم، وإن الفهم يعيدني إلى ذاتي، ويمنحني شيئا من الطمأنينة والسكينة) .. إلى أي تحول في تفكيرك وذهنيتك ترمز هذه النقلة لديك من المعرفة إلى الفهم بالتحديد؟

❐ كما يقول الشاعر الإيرانى الشهير حافظ الشيرازي:

(كل من لا يستطيع أن يفهم سر الجمال فى شعري، فهو مجرد مدع لا يفهم شيئا من حقائق الفن والجمال، حتى إذا كان هذا المدعى رساما ماهرا من بلاد الصين، وكان مبدعا فى فنه)[12].

قبل سنوات نشر لى حوار تحت عنوان (الحياة بوصفها شيئاً يستحق الحياة). وقد أوضحت فيه رؤيتى عن الحياة، فقلت: إننى منذ البداية لم أستطع هضم الأطر التى تتم إقامة التعريفات على أساسها. فلم أكن أهضم تعريف (الماهية) أو تعريف (الذات). ولم أستطع التفكير على هذه الشاكلة. كنت على الدوام أشعر أن فى نفسى ميلا إلى مواجهة (المفاهيم) والمعانى. وكان يطيب لى عند مواجهة الأشياء أن أعرف ما الذي تعنيه، وعندما أواجه الناس كنت أرغب في معرفة ما الذي يعنوه بالنسبة لي. عندما أسمع

---

[12] - (هركو نكد فهمى زين كلک خيال انگيز..نقشش به حرام ار خود صورت گر چين باشد).. بيت من قصيدة لحافظ الشيرازي، ويعني: (كل من لا يستطيع أن يفهم سر الجمال في شعري، فهو مجرد مدعٍ لا يفهم شيئا من حقائق الفن والجمال، حتى إذا كان هذا المدعي رساما ماهرا من بلاد الصين، وكان مبدعا في فنه).

الكلمات كنت أحاول فهم المعانى التى تحملها لشخصى. حتى عندما أواجه الثقافات والعلم والفلسفة والفن، فإن جميع هذه الأمور كانت تشدنى إليها، وأقول لعلها تساعدنى على فهم حياتى وقدرتى على مواصلة الحياة، وتحفظنى من السقوط فى متاهة (انعدام القيَم). كانت هذه النزعة هى الغالبة عندي على الدوام، لذلك لم أتمكن من البقاء حبيسا داخل تلك الأطر. كنت أقرأ الكتب الفلسفية، وأفهمها وأضع الكثير من التهميشات عليها، لكن ما أن أغلق الكتاب حتى أقول فى نفسى؛ إنها مجرد نظريات تقال فى عالم التفلسف، فى سياق الضوابط المنطقية والموازين المعرفية، لكنها لا تحدد لى موقفى، بمعنى أنها لا ترشدنى إلى ماهية الحياة، وما هو سر وجودي؟ وهذه مسائل داخلية. فى الواقع إن ما يسمى فى الخارج حقيقة طبقا للموازين العقلية يجب أن يصدق من خلال الموازين التى أمتلكها، بحيث تقنعنى أو تثير جذوة فى وجودي وكيانى، وهذا بأجمعه هو الذي عنيته من الفهم، وليس معرفة ماهية العالم أو ما هي الموضوعات المطابقة للواقع.

○ بمعنى أنك تتحدث عن نوع من الحقيقة الأنفسية؟

❐ إذا أردتم تسمية ذلك حقيقة أنفسية فلا مشكلة. وعلى كل حال فقد كنت أشعر بهذه الحالة فى نفسى، ولا زلت أستشعرها. ولذلك حيثما توجهت ــ سواء عندما كنت فى إيران أو مدة إقامتى فى أوروبا ــ كنت أجالس علماء اللاهوت والفلاسفة، وأستمع إلى كلماتهم، وأمعن النظر فى أعمال الفنانين، واهتم بالعلوم فى حدود وسعى ومقدرتى. لكننى كنت أنظر إلى جميع هذه الظواهر من زاوية المفاهيم والمعانى التى يمكن أن تحملها لى هذه الظواهر. عندما كنت مشغولاً قبل ثمانية عشر عاما بكتابة (الهرمنيوطيقا؛ الكتاب والسنة) كانت المسألة التى تشغلنى هى مسألة فهم المعانى. إذ كنت أسعى الى أن أرى كيف يمكن لى أن أفهم نصوص الدين الإسلامى؛ بوصفى مسلما يعيش فى العصر الحديث. كنت أتصور أن هذا الفهم الهرمنيوطيقى يجب أن يدخل حتى فى فهم النصوص السماوية، كى نصل إلى تعاليم وننظم حياتنا على أساسها. وكما يقول العلامة الطباطبائى فى كتابه (القرآن فى الإسلام): (كى نحصل من القرآن على برنامج حياة). فى الأعوام اللاحقة حين كتبت سلسلة مقالات (القراءة النبوية للعالم)، لم أكن أسعى إلى فهم

ماهية العالم من خلال النص القرآنى، وما الذي يجب على فعله. وبمرور الوقت حدث عندي تحول داخلى، أدى ذلك إلى حدوث تغيير فى إقامة النسبة بينى وبين النصوص الدينية. وكانت ماهية هذا التحول هو أننى بدأت أشعر بالتدريج أنى إذا أشرت إلى نفسى فإنى فى الحقيقة أشير إلى فهم عنى، وليس إلى ذاتى وماهيتى. إن الإدراك الذي أحمله عن نفسي هو عين فهمي لذاتي، لا أني فرد من نوع، وذلك النوع هو الإنسان.

○ هل تعني ما يعبر عنه بالوجود؟

□ أي تلك (الصيرورة). إن هذه التجربة التى تعززت عندي بمرور الوقت، قد ظهر تأثيرها فى نسبتى إلى النصوص الدينية، ومعقولات ومنقولات التقاليد الدينية التى ترعرعت فى كنفها. وأدركت أن نوع ونمط تفكيري بشأن تقاليدنا الدينية التى شغلتنى سنوات كثيرة من عمري قد تغير. وبدأت أتساءل: ما الذي تعنيه لى تقاليدي الدينية؟ ما الذي يعنيه القرآن لى؟ ما الذي تعنيه معتقداتى؟ ما الدور الذي تلعبه هذه الأمور فى فهمى لذاتى؟ ما نسبتى إلى هذه الأمور، أو ما النسبة التى يمكن لى أن أقيمها مع هذه الأمور؟ ما النسبة التى أقيمها معها على المستوى العملى؟ وجدت نفسى وجها لوجه أمام سلسلة من الظواهر الموجودة فى تقاليدي الدينية، وإن تلك الظواهر تقدم لى بعض المفاهيم. وهكذا كان الأمر مع النصوص والحوارات والنماذج الدينية أيضا. حيث حصلت نسبة بينى وبين هذه المعانى والمفاهيم، وهى نسبة وارتباط حواري هرمنيوطيقى. وبعد سنوات من البحث للكشف عن المفاهيم السماوية، وجدت أن رغبتى تجاه التقاليد الدينية كانت عبارة عن نشاط هرمنيوطيقى.

كنت لسنوات أنظر إلى القرآن والسنة، وسيرة رسول الله (ص)، والفلسفة الإسلامية وغير الإسلامية، والفقه، والكثير من العلوم الأخرى من هذه الزاوية، وأسأل نفسى: ما نوع العون الذي يمكن لهذه الأمور أن تقدمه لى فى العثور على ذاتى وعلى العالم من حولى؟ فأنا لا أبحث عن مجرد (التوحيد) المطروح فى القرآن فقط، وإنما أحاول البحث عن جميع الحقائق الموجودة في نصوص الأديان الكبرى في العالم. وأتوقع من هذه النصوص

أن تملأ الفراغ القائم فى وجودي. وعليه فإن لجوئى إلى القرآن هو للاستعانة به فى مسار العثور على المعانى من جهة، والتعرف على نسبى وقرابتى من التقاليد الدينية التى ترعرعت فى كنفها من جهة أخرى.

لم يكن الهدف من رجوعى إلى النص الدينى هو الحصول على معرفة بشأن الوجود، وعليه لا يصح أن يقال لى: عليك أولا أن تثبت الحجية المعرفية أو الوثاقة التاريخية لنص القرآن، ثم تناوله بالفهم والتفسير. فأنا إذ أتحدث بشأن الوحى القرآنى ــ كما ذكرت فى مقالة القراءة النبوية للعالم، الحلقة: 14 / 15 [13] ــ إنما أقول: كيف تم تفسير الوحى فى القرآن نفسه، ولا أدعى ما الذي يعنيه الوحى أو دليل الحجية من الناحية الفلسفية. قبل بضعة أشهر اقترح على عدد من الأصدقاء أن أتباحث مع أصحاب الرأي والدراسة بشأن الحجية المعرفية للوحى والوثاقة التاريخية للقرآن؛ فقلت لهم: أنا من خلال عملى فى القرآن لا أروم البحث فى المعرفة الوجودية أو القوانين والتشريعات، حتى تكون هناك حاجة إلى إجابتى عن الحجية المعرفية للوحى أو الوثاقة التاريخية للنص. إنما الصحيح أن يدار هذا البحث بين مصطفى ملكيان والأساتذة فى قم، أو غيرهم من الذين يتقدمون فى بحوثهم على أساس الوصول إلى المعرفة الوجودية في النص.

○ ما الذي عنيته من ملء الفراغ القائم في وجودك بالضبط؟

□ هذه عبارة عن تجربة. إن علماء النفس يقسمون الناس على قسمين، فهناك من الناس من هم (باطنيون)، وهناك من هم (ظاهريون). وإن ذلك (المعنى التام) الذي إن وجد تغدو الحياة مفعمة به، ويزدهر الباطن، ويبدأ بالظهور التام بالتدريج. وكأن الفراغ القائم فى الوجود يبدأ بالامتلاء، وتحل (الطمأنينة) و(الهدوء) بوصفهما من النعم فى وجود الإنسان. عندما يوجد المعنى التام الذي تكون قيمته ذاتية، لا يكون مشروطا أو مقيدا، ولا يكون مقدمة لشيء آخر، وعندها لا أقف على شفير السقوط في العدمية أو ما

[13] تواصل مجلة قضايا اسلامية معاصرة نشر (القراءة النبوية للعالم)، وأهم المقالات والآراء النقدية عليها في باب (مناقشات).

يسمى بانعدام القيم، وإنما أكون مزدهرا ومفعما بالنشاط والحيوية والحركة. إن المعانى التامة (تتوالد)، وهى تنتج المعانى والمفاهيم بشكل متسلسل، ويغدو وجودك الباطن وكأنه مصنع لإنتاج المفاهيم! ولو أشرت إلى العرفان عندنا، وجب علىّ القول: إن هذه الحالة الباطنية هي ذاتها التي تم التعبير عنها في مقالات شمس التبريزي بـ(ازدهار الباطن).

○ هل بوسعك أن تذكر لنا أمثلة لتلك المعاني التامة؟

❐ إن المعانى التامة متنوعة. فأحيانا يتجلى المعنى التام فى تجربة أن (العالم عدم فى عدم). أو تجربة أنك فى حضرة (المطلق)، وأحيانا يتجلى ذلك فى تجربة العشق، وأحيانا فى (إدراك العالم الخالص)، وأحيانا فى تجربة العدم، وأحيانا فى تجربة الاتحاد مع الوجود، وما إلى ذلك. جميع هذه التجارب هى من المعانى التامة التى يخوض الفرد تجربتها، وهى تحتوي على قيمة فى ذاتها، فهى مطلقة وغير مشروطة أو مقيدة. بطبيعة الحال فإن هذه التجارب المفاهيمية جارية ومتحركة وغير ثابتة، إلا أنها عندما تأتى وتنحسر تخلف رمادا دافئا يحافظ على حرارة أتون باطن الفرد، حتى يتجلى معنى تام آخر فيسجر جذوة الأتون مجددا. إن هذه المعانى تذكر الإنسان على الدوام بمعنى المعانى. وإن التعايش مع هذه التجارب عبارة عن (تذبذب). إنه تذبذب بين (الكينونة) و(العدم). وفى هذا التعايش يكون الله الذي هو (معنى المعانى) عبارة عن (طيف)، يبدأ من (الإله المتعين للإنسان) إلى (الإله المطلق وغير المتعين). وبطبيعة الحال فإن معنى المعاني لا يمكن تجربته بشكل تام أبدا، ولكنه يحدد اتجاه المسار دائما.

○ استخدمت في سلسلة مقالات (القراءة النبوية للعالم) مصطلح (الرواية)، وقمت بقراءة زمنية للأحكام الاجتماعية في القرآن. وقد استفدت في هذه المقالات من فلسفة اللغات الحديثة أكثر من أي شيء آخر. كيف بدأ عندك هذا المسار العلمي؟

❐ منذ أمد طويل كنت عندما أقرأ بعض آيات القرآن أشعر وكأن هناك متكلماً يروي تجربة. وكان هذا الشعور يشتد عند قراءتى للآيات التى تتحدث عن تسبيح الكائنات بشكل أكبر. وأوضحت هذا الشعور فى حوار نشر لى قبل سنوات. وعلى المستوى الشخصى كنت أعيش تجربة؛ أن مواجهة هذا النوع من الآيات يساعدنى فى البحث عن المعنى، ويعمل على تنميتى من الداخل. وقد عملت هذه المواجهات مرارا على إيجاد هذا الحدس عندي، فكنت أقول: ربما كان نص القرآن عبارة عن فهم للمعانى التامة، ومن ثم فإنه يؤدي إلى فهم معنى المعانى الذي هو (الله). وفى مقالة (القراءة النبوية للعالم، الحلقة: 1) أسميت الفهم الموجود فى القرآن (تجربة نبوية هرمنيوطيقية). إلا أننى تعمقت فى هذه المسألة أكثر، وقلت لنفسى: إننا لو واجهنا الفهم فى القرآن، سنجد أن هذا الفهم إنما ينكشف لنا من خلال اللغة البشرية. حفزنى هذا التأمل فى النصوص الدينية نحو المزيد من التحقيق فى اللغات البشرية التى تأتى المفاهيم والمعانى فى إطارها، فخرجت من هذا التعمق بنتيجة مفادها؛ أن الإنسان عندما يتكلم أو يكتب ويكون لكلامه معنى، تكون هناك فى الواقع حادثة هى التى تفيد ذلك المعنى، وعليه إذا كنا نفهم الكلمات، فإننا فى الواقع إنما نفهم نشاطا بشريا. وعندما تتبعت جذور هذه المسألة وجدت أن لها فى الفلسفات اللغوية التجريبية الراهنة مساحة طويلة وعريضة. يقول الكثير من فلاسفة اللغة: إن التكلم يعبر عن نوع من "النشاط البشري"، ينبغى أن نقاربه مقاربة أنثروبولوجية. وهذه الرؤية تقف على الطرف المواجه للرؤية التى كانت ولا تزال تقول: إن اللغة البشرية "وسيلة" معدة مسبقا لكى يعمل الإنسان على توظيفها للتعبير عن معانى ومفاهيم معدة مسبقا. أما فى النظريات اللغوية التى تنظر إلى اللغة بوصفها نشاطا بشريا، فلا يكون هناك شخص يستعمل اللغة بوصفها آلة وأداة لإيصال المعانى إلى الآخرين، وإنما هو يقوم بنشاط من صميم وجوده، فيجب علينا أن نحلل هذا النشاط ونسبر غوره للوقوف على حقيقته. بعد أن فتحت هذه الكوّة، قلت لنفسى: كلما كانت هناك ظاهرة لغوية، كان هناك نشاط بشري. وعليه ما النشاط البشري الذي تحقق بالنسبة إلى هذه النصوص الدينية؟ طبقا للاعتقاد السائد والمشهور؛ فإن الألفاظ والعبارات القرآنية قد نزلت من قبل الله إلى نبي الإسلام (ص). وكل همّي أن أفهم كيفية تحقق هذا النشاط الإنساني، وأين

يمكن العثور عليه، وما معناه؟ وقد نشأت هذه الأسئلة من اعتقادي بأن تحقق اللغة البشرية فى كل مجال عبارة عن تحقق لنشاط بشري. ومنذ سنوات بعيدة وأنا أرى أننا إذا أردنا أن نفهم النصوص الدينية بشكل صحيح، فلا يمكن أن نغفل أو نتجاهل الأبحاث الفلسفية الحديثة فى مجال اللغة.كان لدي إصرار على إدخال أبحاث فلسفة اللغة المعاصرة ذات الرؤية التجريبية والإنثروبولوجية فى الدراسات الإلهية. بينما كان لأسلافنا قواعدهم اللغوية الخاصة فى تفسير وفهم هذه النصوص. لقد كانت قواعد أسلافنا اللغوية قواعد ميتافيزيقية .وليست شيئا يتحقق بين الناس (كما هو الحال عند العرفاء وبعض الفلاسفة) . أو أنهم كانوا ينظرون إلى اللغة بوصفها أداة معدة سلفا، لغرض إيصال معانٍ هى الأخرى معدة سلفا أيضا. ومع أخذ أبحاث فلسفة اللغة بجدية، بدأ طرح مفهوم النص ومعرفة لغة النص وما إلى ذلك بجدية أيضا. فإذا كان لديك نص لغوي، يجب أن يكون لديك نظر إلى النص أيضا، ويجب أن تسأل نفسك: ما الذي يعنيه النص أساسا؟ وما إلى ذلك من الأسئلة. إن هذه علوم جديدة لا يمكن أن نحصل ــ من دون استخدامها وتوظيفها ــ على فهم وتفسير النصوص الدينية في عصرنا الراهن.

○ ألم يكن كتابنا المقدس (القرآن الكريم) ينظر إليه من قبل الأسلاف بوصفه نصا؟

□ لم يكن نصا بالمعنى الذي نفهمه فى الوقت الراهن من النص. إن النص اللغوي ظاهرة ذات جذور تاريخية. وهو يوجد فى العالم البشري. إن النصوص التى تصنع التاريخ تحتوي على مفهوم مركزي وسلسلة من المعانى الجزئية والفرعية. إذا أردنا أن نفهم المعانى الجزئية وجب علينا البدء من المعنى المركزي الموجود فى النص، والعكس صحيح أيضا، حيث نستطيع الوصول إلى المفاهيم والمعانى الجزئية والفرعية من خلال المعنى المركزي. وهذا هو الذي يسمى بـ"الدائرة الهرمنيوطيقية". وسنكون فى حالة ذهاب وإياب مستمر فيما يتعلق بالنص. فى الماضى لم تكن هذه الأبحاث موجودة عندنا، ففى مباحث الألفاظ من علم الأصول يتم تناول الدال والمدلول وأحوالهما وأحكامهما فقط، وهذه الأمور تندرج ضمن الأبحاث الدلالية، وليست من الهرمنيوطيقا في شيء. في

الأزمنة السابقة لم تكن هذه الهرمنيوطيقا موجودة، إذ كان التفكير يقتصر على أن المرء عندما يواجه كلاما مكتوبا أو مسموعا فإن المعانى ستنطبع فى ذهنه من خلال الدلالات، والفهم لا يعدو هذا الشيء ببساطة. وبعد أن شرح الفيلسوف (كانت) تأثير النشاط الذي يقوم به الذهن البشري فى معرفة الظواهر الخارجية، تفطن بعض الفلاسفة من أمثال شلاير ماخر إلى هذه المسألة الهامة للغاية، وهى؛ أننا فى فهم النصوص نواجه سلسلة من المقدمات غير التجريبية الكامنة والخاصة عند المفسر، وهى تلعب دورا مؤثرا فى فهم النصوص. فهؤلاء أدركوا أن الدوال والمداليل ليست هى وحدها التى توجد الفهم، وإنما الفاهم نفسه يلعب دوراً فى حصول الفهم. إن إدراك هذه الحقيقة شكل منعطفا تاريخيا فى فهم النصوص، ومن ورائها العلوم الإنسانية بأسرها، الأمر الذي أدى فى نهاية المطاف إلى ظهور مختلف أنواع الهرمنيوطيقا وغيرها.

ذكرت فى مقالة (القراءة النبوية للعالم، الحلقة: 15) إن المجموعة المدونة من القرآن الموجودة حاليا بين أيدينا، وإن كانت مؤلفة من النصوص المختلفة من السور الطويلة والقصيرة، لكنها تعتبر "نصا واحدا". يمكن تقسيم أجزاء هذا "النص الواحد" على ثلاثة أقسام، هى:

أولا: الآيات التى تحكى عن "الحياة فى العالم الوحيانى"، وإن جميع الآيات التى تتحدث عن الظواهر الطبيعية، من قبيل: "آيات الله"، و"كلمات الله" و"وحى الله" و"أفعال الله" وما إلى ذلك، تعود إلى هذا القسم. وفى هذا القسم نشاهد فهما تفسيريا (Existensial) عن عالم الطبيعة: تجربة نبوية وهرمنيوطيقية. وقد اعتبرت هذه الأمور دليلا على وجود حياة للعالم الوحيانى فى القرآن.

ثانيا: الآيات التى شكلت "فهما روائيا" (Narratives verstehen) فى الأفعال وردود الأفعال الصادرة عن الله والإنسان. وهذا القسم يستغرق أكثر من ثلثى النص القرآنى. وحيث أن هذا الفهم الروائى يحمل نبرة الاعتراف فى حضرة الله والشهادة، فإنه يحكى عن صراع وجودي (Existensial). والقضايا فى هذا القسم من القرآن تدخل فى دائرة "الرواية"، وليست من الإخبار عن الواقع في شيء. وهذا يعني أن المتكلم بالقرآن في هذا

القسم لا يريد بيان كيفية حقائق العالم، وإنما يخبر عن سلسلة من الأحداث التى حدثت تباعا وتحدث، وسوف تستمر فى الحدوث مستقبلا.

ثالثا: آيات الأخلاق والأحكام. المسألة التى هى فى غاية الأهمية؛ إن وحى نبى الإسلام (ص) الذي تحدث عنه القرآن اعتبر فى نص القرآن أمرا واحدا مستمرا ومتواصلا إلى حد ما، وليس وحى هذه الآية أو تلك الآية فى هذا الزمان أو فى ذلك الزمان. ومن الأدلة على هذا المدعى، آية تكررت فى القرآن بلفظ واحد، وهى: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ)[14]. ومضمون هذه الآية هو أن الوحى الذي ينزل إلى (نبى الإسلام) لا يعدو حقيقة واحدة، وهو أن الله واحد، وهذه الحقيقة الوحيانية لا تقتصر على هذا الزمان أو ذلك الزمان، ولا هذه الآية أو تلك الآية. ويبدو أن هذا هو واقع الحياة الوحيانية التى كان يعيشها نبى الإسلام.

المسألة الهامة الأخرى أننى قرأت آيات الأحكام الاجتماعية فى محيطها مقيدة بزمانها. فعندما آمنت بأن كل ما يظهر فى اللغة البشرية إنما يحكى عن "نشاط بشري"، كان من الطبيعى أن أتساءل عن سبب ممارسة الفرد لهذا النشاط عندما يمارس النشاط اللغوي. فمثلا يمكن مواجهة الأمر والنهى الصادر عن أي شخص على نحوين؛ فتارة نتساءل: ما معنى عباراته الآمرة، وما معنى عباراته الناهية؟ وتارة أخرى نتساءل: لماذا يصدر مثل هذا الأمر أو هذا النهى؟ بمجرد أن نسأل هذا السؤال فإننا نروم فى الحقيقة الوصول إلى حقيقة وأسباب نشاطه اللغوي. إن الاتجاه الذي يسلكه علماء الأصول فى باب الأوامر والنواهى القرآنية، يهتم بتوضيح معانى صيغة الأمر والنهى. وعليه فإنهم إنما يفكرون فى الدلالات اللغوية لألفاظ الأمر وألفاظ النهى، ويعملون على بيان لوازمها.

أما الذي أقوله أنا فهو: لو أن شخصا فى القرآن أمر أو نهى فى محيط حياة الناس الاجتماعية، فعلينا أن نفهم: لماذا أمر، ولماذا نهى؟ ما الهدف الذي كان ينشد الوصول إليه؟ ما هو السياق الأخلاقي الذي شكل إطارا لصدور ذلك الأمر أو ذلك النهي؟ ما

[14] الكهف: 110؛ فصلت: 6.

المجتمع البشري الذي توجه له بالأمر أو النهى؟ ما خصائص ذلك المجتمع؟ أنا أنظر من هذه الزاوية، إن هذا التفسير هو تفسير فى اطار المكان والزمان. ولو أنك نظرت من هذه الزاوية ستمثل أمامك مسألة الفهم التفسيري، وهى متقدمة على مسألة دلالة الألفاظ والعبارات. بمعنى أنه لا يعود بإمكانك الوقوف عند حدود فهم معنى صيغة الأمر والنهى، إنما عليك التقدم خطوة إلى الأمام، كى تصل إلى الأهداف والاتجاهات. إن ظاهر الكلام (الذي يؤكد عليه الأصوليون) لا يقول لك إطلاقا: لماذا قال المتكلم هذا الكلام، وما الهدف الذي كان يريد الوصول إليه من خلال قوله لهذا الكلام؟ وإنما عليك هنا أن تقوم بعملية تفسيرية. وإذا أردت أن تفسر وتبين سبب إصداره لذلك الحكم، فعليك حينها أن تدخل فى حقل جديد. هذا الحقل الجديد عبارة عن التعرف ــ فى حدود الإمكان ــ إلى حياة الشخص الآمر، وأن تتعرف كذلك على حياة وحالات المجتمع الذي كان يعيش فيه الآمر. ينبغى التعرف الى المناخات الثقافية وغير الثقافية السائدة فى ذلك المجتمع. عندها يمكنك أن تفهم ما السبب الذي دعا ذلك الشخص إلى إصدار ذلك الأمر أو النهى، وما الهدف الذي أراد بلوغه؟

عندما تضع النص فى إطاره الزمنى، وتصل إلى الأهداف الأخلاقية المحددة للآمر والناهى، يمكنك حينها أن تتخذه منهجا لك، وتقول: أريد الوصول إلى الهدف الأخلاقى ذاته الذي كان ينشده قائل هذا النص. إن هذا التفسير ــ كما ذكرت آنفا ــ هو تفسير فى اطار المكان والزمان. أما علماء الأصول فلا يتعدون الدال والمدلول، فيقولون على الدوام: إن المدلول المطابقى أو التضمنى أو الالتزامى لصيغة الأمر أو النهى مثلا هو هذا أو ذاك، المعنى لا يتغير؛ وعليه يكون الحكم الصادر أبديا وسرمديا. إنهم فى الحوزة يسلكون طريقا آخر، إنهم لا يسلكون طريق التفسير الذي يأخذ المكان والزمان بنظر الاعتبار، وإن أكثر فقهائنا يتصورون أننا إذا سلكنا هذا الطريق فإن الفقه والتفقه سوف يتعرضان إلى مشكلة كبيرة. لذلك يرون المصلحة فى عدم طرق هذا الباب.

أما إذا سألتمونى عن سبب توجهى إلى هذا النوع من التفسير، فجوابى هو: إننى إنسان أعيش في هذا العصر، وإن الفجوة الزمنية والتاريخية التي تفصلني عن الماضي أصبحت

معروفة بالنسبة لى، وإن آيات الأحكام الاجتماعية بالنسبة لأمثالى لا يمكن تفسيرها إلا في سياق التعرف الى زمانها ومكانها.

○ هل تريد القول بأن الزمان والمكان قد تغيرا بشكل تتغير معه حتى القيم البشرية على مدى ألف سنة مثلا؟

□ لا أقول إن ماهية الناس تغيرت، ولا أقول بأن جميع القيم البشرية قد تغيرت، و لذلك لا بد من العمل على تفسير يواكب الزمن، فإن طرح المسألة بهذا الشكل يشوه ما أقوله تماما. وإنما أقول: إننى بصفتى فردا يعيش فى هذا العصر أدرك الفجوة التاريخية التى تفصلنى عن الماضى، وقد آمنت ببعض القيم المختلفة عن قيم العصور الماضية، ومن هاتين المقدمتين؛ فإن التفسير المقبول عندي هو التفسير الذي يستند إلى الزمان والمكان.

○ على كل حال فإن النص إذا كان منذ الماضي وحتى هذه اللحظة قد أعطى لبعض التفسيرات مساحة أوسع من تلك التي أعطاها لتفسير خاص، ألا يشكل ذلك ـ من الناحية الهرمنيوطيقية ـ دليلا على أن التفسير الغالب كان أكثر انساجما مع النص؟

□ كل تفسير يبصر النور لم يكن موجودا فى السابق. إن التفسيرات التى تشير إليها لم تكن موجودة، وإنما ظهرت لاحقا. فمثلا التفسير المعرفى للقرآن الذي تعرض له العلامة الطباطبائى فى كتابه (الميزان)، أو إيزوتسو فى كتابه (الله والإنسان فى القرآن) وكتبه الأخرى، لم تكن موجودة قبل القرن العشرين، لكنها فرضت نفسها بعد أن أوجدها أصحابها. فهل يمكن القول: إن هذه التفاسير إنما لم يكتب لها الوجود قبل القرن العشرين؛ لأن النص القرآنى لم يكن يسمح للأساليب المعرفية بأن تقول كلمتها؟ وفى عالم المسيحية قام مارتن لوثر قبل قرون بتقديم تفسير عن الكتاب المقدس مغاير جدا للتفسير الكاثوليكي، والآن أضحت البروتستانتية جزءا كبيرا من المسيحية. من هنا ينبغي

على كل من يحتج على ما قمت به أن يشير إلى المحظور الأخلاقى فى نشاطى أو أن يبين محظوره الهرمنيوطيقى.

لكن طبقا لهذا الكلام، قام بعض الأفراد المنتسبين إلى التيار التنويري بانتقادك، وقال إن مثل هذه التعريفات لا يمكن أن تنتسب إلى التعبد.

يشكل "الإيمان" أساسا لتديننا نحن المسلمين. وتم تعريف الإيمان فى العالم الإسلامى بصيغ مختلفة ذكرتها فى كتابى (الإيمان والحرية)[15]، ولا مجال لذكرها هنا. وإذا نظرنا من خارج الدين ــ من الزاوية الاجتماعية مثلا ــ فى عصرنا لا أحد يتحدث عن "ذات الدين". فكيف ساغ لبعض المنتقدين المستنيرين ــ الذين لا يعتقدون بالذات ــ أن ينتقدونى قائلين إن الدين يعرف بالتعبد فقط، ويحددون للدين – فى واقع الأمر– ذاتا!

كما انتقد هؤلاء النقاد ما ذكرته مرارا من أن نبى الإسلام (ص) والقرآن كان يسير فى اتجاه المطالبة بتوفير العدل لجميع الناس فى عصره، فيرون ذلك مجانبا للصواب، ويرموننا بالمصلحية أحيانا. فى حين أنى لا أنطلق من منطلقات التقية أو التورية، وأرفض ما يقوله هؤلاء؛ من أن القرآن لا تفوح منه غير رائحة العنف والقسوة. وأرى نبى الإسلام (ص) شخصا لم يحد عن "المسار التوحيدي" أبدا، وإن رسالته تلخصت فى الدعوة إلى "التوحيد"، وسار من الناحية الأخلاقية على طريق بسط العدل فى عصره. وأنا فى قولى هذا لست مصلحيا ولا مجاملا، وإنما هذا هو اعتقادي الحقيقى. وهذا هو معنى التأسى الوارد فى قوله (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)[16]، إذ يتعين علينا المضى على المسار نفسه من أجل تحقيق العدالة.

○ ما نسبة التدين ـ الذي تتحدث عنه ـ إلى العقلانية، هل هو تدين عقلاني؟ أم هو نوع من المعرفة التجريبية؟

---

[15] – أصل العنوان فى الفارسية (ايمان وآزادي).

[16] – الأحزاب: 21.

❐ فى التعاطى مع تعاليم الدين الإسلامى أجد نفسى فى المسار العقلانى "المتفهم". إن هذا المسار العقلانى المتفهم (العقلانية الهرمنيوطيقية) كما هو عقلانى، كذلك هو حالة من التجربة أيضا. إن التجربة هى مواجهة المعنى التام والانسجام والتناغم معه. إن العقلانية الهرمنيوطيقية ذات طابع منظوري (Perspective)[17] دائما. فالبحث يدور حول أنك إذا فسرت نصا ما، هل تفسره بشكل صحيح، أم أنك تفسره بشكل غير صحيح. إن التفسير الصحيح يعنى أنك تستطيع إثبات صحة تفسيرك من خلال القواعد الهرمنيوطيقية. وكون تفسيرك صحيحا لا يعنى أنه وحده التفسير الممكن. إننى من خلال التعاطى مع النصوص الدينية بالنسبة إلى ديانتى التقليدية أو الأديان الكبرى الأخرى، إنما أبحث عن المعانى والمفاهيم. وإننى فى هذا النوع من البحوث أسعى إلى العثور على المعانى من الموروث الدينى الذي وصلنا على شكل نصوص مكتوبة. ومن خلال هذا التعاطى أحصل على فهم يمكن لى بيانه إلى الآخرين، وأستطيع الدفاع عنه أيضا. ويسمى هذا الأمر فهما (عقلانيا) هرمنيوطيقيا.

❍ ذكرت بأن همك ينحصر بالابتعاد عن انعدام القيم، وهذا ما سعى إليه المفكرون المستنيرون في الدين المسيحي، من أمثال؛ تيليش وبولتمان، حين دعوا إلى اللاهوت الجديد؛ ليضفوا معنى إلى الحياة. فهل تريد القيام بالشيء نفسه أيضا؟

❐ لو سألتم: لماذا أرتب الآثار على تلك التجارب المفهومية؟ ولماذا أواصل هذه الجهود الهرمنيوطيقية فيما يتعلق بالنص؟ فإن جوابى ــ علاوة على ما ذكرتموه ــ هو أننى نشأت وترعرعت وسط الموروث الدينى الإسلامى، وإن تعاليم هذا الموروث الدينى مترسخة في نسيج من هو مثلي. وأنا بوصفي شخصا يتعاطى مع كل شيء من خلال

[17] – المنظور: مظهر الموضوع كما يتبدى للعقل من زاوية معينة، ورؤية الأشياء وفقا لعلاقتها الصحيحة أو أهميتها النسبية.

الاتجاه المفهومى، لا أستطيع أن أمر على موروثى الدينى بلا مبالاة. وإذا لم أحصل على فهم ومعرفة فيما يتعلق بموروثى الدينى أكن مثل شخص لا يعرف أبويه، وهذا أمر لا أستطيع تحمله على المستوى الشخصي.

○ وعليه فهل تحولت النصوص الدينية بالنسبة لك إلى موضوع للبحث والدراسة؟

□ أجل، هو كذلك. بيد أنه بحث تفضى نتائجه إلى تقديم المعانى والمفاهيم التى أبحث عنها، ويستجيب لاهتماماتى الوجودية. وأجد نفسى منسجما ومتناغما مع المفاهيم التامة التى أحصل عليها من نصوص الدين الإسلامى. لا أقول: ما داموا يقولون: (إن أ هى ب)؛ إذن (أ هى ب)، فإن التناغم مع المعانى الوجودية شىء آخر بالمرة. ومن وجهة نظري فإن الرسالة الجوهرية للنصوص الرئيسة فى الإسلام لا تكمن فى القول (إن أ هى ب) وما إلى ذلك، كى أعتقد بهذه القضية أو لا أعتقد بها، بل إن هذه النصوص تقذف بالمعانى، وما على المسلم إلا أن يتناغم مع تلك المعانى، ومن وجهة نظري هذه هى حقيقة الإيمان.

○ ما فرقك عن الفنان الذي يسعى إلى العثور على مفهوم حياته من داخل فنه، كما هو الحال بالنسبة إلى فان كوخ أو موسيقار متخصص في حقله الفني؟

□ لست مصرا على المقارنة والتمييز. تجربتى الخاصة تجعلنى أرى نفسى بمثابة النهر الجاري، إن الماء يجري فى هذا النهر باستمرار. بيد أن هذه المياه تنبع من مصدر؛ وكأنه منبع الخير والبركة والرحمة. أو كأنى شخص يتضح الطريق أمامه على الدوام؛ كى يمضى قدما. هذه الحالة تمنحنى الأمل، وتعطينى تفاؤلا بأن الطريق لن يكون مغلقا. هذه هى حكايتى. وإن هذه الأوضاع تقترن أحيانا بنوع من الفلاح والتجربة الباطنية النورانية. فإن كان هناك فنان يشعر بهذا الشعور، لن أكون مختلفا عنه.

○ هل تعتبر نفسك صاحب مشروع؟

□ هذا ما أخالفه تماما؛ إذ إنى لا أتفق مع من يعتبر الذي يبحث عن نمط للحياة صاحب مشروع! أي مشروع؟! يقوم بعض الأصدقاء بذكر بعض الأسماء ويقحم اسمى بين أسمائهم، ويقول: إن هؤلاء أصحاب مشروع، عنوان هذا المشروع هو التنوير الدينى. فى الحقيقة انا منذ سنوات أسعى جاهدا كى لا أصنف ضمن التنوير الدينى؛ طبقا للمصطلح الراهن، لا أرى نفسى مجددا فكريا، ولا أنا من أصحاب المشاريع. كل ما هنالك أن لدي اهتماماتى التى ذكرت لكم فى هذا الحوار بعض شذراتها، وهى شذرات لم تنبثق عن التنوير أو التجديد، بل هى اهتمامات وجودية صادرة عن إنسان مرهف، لا يشغله سوى البحث عن المعانى. وقد يكون هذا الإنسان مستنيرا أيضا. إن اهتماماتى فلسفية وكلامية؛ لأن مهمتى هى العثور على المعانى، ومن ثم فأنا أبحث عن "معنى المعانى" الذي هو الله. وفى الحقيقة فإن اهتمامى ينحصر فى فهم حقيقة "الله". ربما كنت أسعى إلى لاهوت تفهيمى، أنا أعتبر سيري هذا "نزعة إلى الفهم الدينى". وكما يقول حافظ الشيرازي: (أنا ما أنا عليه، وللآخرين رأيهم).

○ كيف تقيم الجهود التي قام بها تيار التنوير الديني أو التجديد الديني في العقود الأخيرة، وهل تراهم نجحوا في جهودهم؟ إذ هناك بعض الناقدين من غير المتدينين وجدوا أن جهود هذا التيار هي جهود عقيمة. وهناك من المتدينين من انتقد هذه الجهود على أنها تؤدي إلى إضعاف التدين، فما رأيك في ذلك؟

□ إن الجهود الكبيرة لذلك التيار من المنظرين الذين صنفوا فى مجتمعنا بالمستنيرين أو المجددين فى حقل الدين (سواء أولئك الذين وافقوا على هذا التصنيف، أم أولئك الذين لم يوافقوا على هذا التصنيف من أمثالى)، كانت من وجهة نظري ناجحة تماما. فقد نجح هؤلاء فى أن يبدعوا حوارا دينيا جديدا ــ إلى جانب الحوار الدينى التقليدي ــ يستفيد من الأفكار الجديدة، ويدعو إلى المحافظة على "حرمة الإنسان". وإن هذا الحوار

حاضر حاليا فى المحافل الحوزوية وغير الحوزوية بشكل مؤثر، أصبحت أذهان آلاف المتدينين مشغولة بالأسئلة الجادة التى يثيرها هؤلاء الأفراد. فى العقود الأخيرة صدرت كتب ومقالات كثيرة فى موضوع تفسير النصوص الدينية والإسلام، وانسجام هذه الموضوعات أو عدم انسجامها مع حقوق الإنسان والديمقراطية، وما إلى ذلك فى بلدنا، وهى بأجمعها نتاج جهود المنتسبين إلى هذا التيار. وهل كان هؤلاء الأفراد يرومون شيئا آخر غير هذا؟!

إن هذه الغاية قد تحققت إلى حد كبير. وإن هؤلاء قد تحملوا بعض الأعباء والتبعات حتى تمكنوا من فتح كوّة فى الجدار، ومن ثم أبدت الجمهورية الإسلامية الإيرانية مرونة، وأضحت تتحمل كلمات هؤلاء. رغم أن الأوضاع السياسية لم تكن رحيمة معهم.

مناسب هنا أن أروي لكم خاطرة قصيرة: قبل بضعة أعوام، أقيم اجتماع فى المركز الثقافى لمدينة (إسن) فى ألمانيا، لأحياء ذكرى الفقيد الدكتور نصر حامد أبو زيد، وقد حضر الاجتماع ما يقرب من أربعين شخصية، من ذوي الاهتمام بالمسائل الدينية الجديدة فى العالم الإسلامى، كما كان من بين الحاضرين زوجة الفقيد، ومن إيران حضرت أنا والدكتور عبد الكريم سروش. قال البروفيسور فيلد ــ وهو من أساتذة جامعة بون ــ فى كلمته التى ألقاها فى هذه المناسبة: إن النقمة التى حلت بنصر حامد أبو زيد؛ ومنها فصل زوجته وتطليقها منه قسراً، هى من نتائج الشريعة الإسلامية! وبدأ هجوما كاسحا على الإسلام وتعاليمه. فهمشت على كلامه هناك، وقلت له: إن هذا الكلام غير دقيق، يجب الوقوف عنده، إنما الحقيقة تعود إلى كيفية تفسير الشريعة، وما إذا تم تحمل هذا التفسير أو لم يتم تحمله. وها نحن فى هذا الاجتماع شخصيتان إيرانيتان، وما نشرناه فى بلدنا مشابه لما نشره الفقيد نصر حامد أبو زيد؛ من حيث الغرابة وإثارة الجدل، ومع ذلك لا تزال زوجاتنا فى بيوتنا، ولم يجبرن على الانفصال عنا! صحيح أننا أثرنا كلمات تجاوزت الخطوط الحمر التقليدية، بيد أن الجمهورية الإسلامية لم تضق ذرعا بنا، بل تحملت رؤانا العلمية. وعليه فإن المسألة تعود إلى تفسير الشريعة، ومقدار تحملها من قبل الحكومات.

أعود إلى سؤالكم وأقول: إن المفكرين الإيرانيين لم يخفقوا فى جهودهم العلمية أبدا، بل قاموا بحل الكثير من المعضلات الفكرية فى الحقول الدينية، وعملوا جاهدين على جعلها منسجمة مع حقوق الإنسان. هناك من يقول من الأصدقاء: إن هذا التيار لا يقدم إجابات عن التساؤلات التى يطرحها الباحثون عن الحقيقة، لذلك فإنهم يعتبرون هذا التيار غير ناجح فى نشاطه. يجب القول إن هؤلاء الأفراد من وجهة نظري ــ فى الحد الأدنى ــ لم يكونوا بصدد الإجابة عن السؤال القائل: (ما هى الحقيقة؟). بل يجب طرح هذا السؤال على أناس آخرين. أما هذا التيار فقد عاش أفراده وترعرعوا فى صلب المجتمع الدينى، وكانوا بصدد الترويج لحرمة الإنسان وكرامته، وسعوا إلى أن يستفيد المتدينون من المعارف الحديثة؛ بما يتواكب مع حقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وما إلى ذلك، وقد حققوا نجاحات كبيرة فى هذا المجال. إن هذه الجهود – خلافا لما ينسب لنا– ليست استنباطا واستخراجا للديمقراطية وحقوق الإنسان من القرآن، وإنما هى عبارة عن إدخال حقوق الإنسان والديمقراطية فى صلب حياة المسلمين وواقعهم الاجتماعى. إن مستقبل مجتمعنا سوف يثبت أن البذور التى غرسها هؤلاء الأفراد في حقل ثقافته الدينية كانت تبشر بنتائج وثمار طيبة.

قولٌ عن النخبة والقرآن والخطاب

د . علي مبروك*

كان المشهد لافتاً حقاً...وجوهٌ لامعة من النخبة الزاهرة في سماء القاهرة، يتحلقون، ببزاتهم الإفرنجية الأنيقة، حول فضيلة الإمام "شيخ الأزهر" الذي وقف، بردائه التقليدي اللامع، يُلقي بيانه الذي فاض بكلامٍ ـ يستحق كامل التقدير والثناء ـ حول وجوب احترام حريات الاعتقاد والتفكير والتعبير والإبداع والبحث. لكنه، ورغم حرارة بيانه وحسمه، فإنه يبقى من قبيل الاختيار للأيسر، الذي يبدو أن لا أحد في مصر يمارس سواه؛ والذي لا يعرف معه الجميع ـ للأسف ـ إلاّ الاشتغال بما يصطخب على السطح، وإهمال ما يرقد تحته في العمق. ويتجاهل الجميع ـ أو حتى يجهلون ـ أن عالماً جديداً لن يخرج من بين ركام الخرائب التي تخلَّفت عن عصر مبارك، إلاّ بالاشتغال على ما يرقد في العمق كامناً تحت السطح الصاخب. لكنه وحين يدرك المرء ـ بعد أن يشكر للشيخ بيانه النبيل ـ أن الأصل المهدّد للحريات العامة هو ـ في العمق ـ الخطاب الذي تقوم على حراسة أصوله المتخفية، المؤسسةُ نفسها التي يقف الشيخ الجليل على رأسها، فإنه لن يفهم حبور النخبة بالبيان إلا بوصفه جزءاً من تقاليدها في التعيُّش على البيانات وحلو الكلام، وذلك كبديل مريح عن القيام بعملٍ معرفي نقدي تبدو مصر في مسيس الحاجة إليه؛ لكن نخبتها تتفلَّت منه، أو أنها حتى لا تقدر عليه.

---

* - أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة.

ضرورة الاشتغال على ما يرقد في العمق "قواعد توجيه دلالة النصوص":

وقف الشيخ الجليل يستدعي من نصوص القرآن ما يستند إليه في تقرير مبدأ حرية الاعتقاد، بعد ما بدا من انزعاج النخبة لتضييق الإسلامويين عليه، فإنه نسي أن ما يتهدد هذا المبدأ ليس نصوص القرآن، بقدر ما هو نمط الخطاب الديني السائد، الذي يجعل من نفسه ديناً، وليس مجرد قولٍ فيه. وإذ المشكلة ــ والحال كذلك ــ ليست في نصوص القرآن، بل في الطريقة المستقرة التي رسَّخها الخطاب للتفكير فيها، فإن ذلك يعني أن حلّ المشكلة لا يكون أبداً في استعادة نصوص الدين السمحة، والاكتفاء بالتأثير على الجمهور بسمو بلاغتها. بل الحل يكمن في تفكيك البنية المعرفية العميقة للخطاب الديني المهيمن الذي يوجّه النصوص؛ لكي تنطق بما يريده منها، ولو كان هذا الذي يريده منها يتعارض مع ما يسعى خطاب القرآن لتثبيته. وبالطبع فإن الخطاب يمارس هذا التوجيه لدلالة النصوص من خلال جملة قواعد يفرضها، ويُلزم بالتعامل معها وكأنها من مسلمات الدين، التي لا يجوز حتى مجرد التفكير فيها؛ وذلك من قبيل الناسخ والمنسوخ والإجماع والعبرة بعموم اللفظ وغيرها من القواعد التي باتت لرسوخها من قبيل ما يستحيل أن يكون موضوعاً لتفكيرٍ أو سؤال.

ومن هنا فإنه إذا كانت ظروف مصر الراهنة قد فرضت على الأزهر أن يلعب دوراً سياسياً يؤديه عبر استدعائه من القرآن لنصوص السماحة والمودة، التي يدبّج بها بيانات التهدئة وترطيب الأجواء، وجمع شمل الفرقاء، فإن المرء يتمنى لو أنه يتجاوز ذلك؛ إلى الوعي بدورٍ معرفي يساهم به في دعم الاتجاهات الساعية إلى التفكيك المعرفي النقدي لبنية الخطاب الديني المهيمن، وتعرية مضمونها الآيديولوجي، والكشف عن آلياتها المعرفية التي ترسخ بها سيادتها التي تستعصي على أي تحدٍ. فمن دون هذا التفكيك لن يكون النص قادراً على النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه؛ حيث البنية الراسخة هي أشبه ما تكون بالشبكة التي يجري اصطياد النص في أحابيلها، فيعجز إلاّ عن النطق بالدلالة التي تظل معها الوظيفة الإيديولوجية للبنية فاعلةً، ولو كان ذلك عبر إسكات الدلالة التي تتوافق مع نظام الخطاب القرآني.

وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى الكيفية التي قرأ بها حاملو الخطاب من المفسرين آية عدم الإكراه في الدين، التي اتكأ عليها شيخ الأزهر في التأكيد على مبدأ حرية الاعتقاد. ويأتي المثال مما أورده القرطبي في تفسيره لهذه الآية؛ حيث يعدّد وجوه اختلاف العلماء في قراءتها، والتي تكاد تنتهي ـ وللغرابة ـ إلى أنها آية للإكراه والإجبار، وليس العكس.

فقد "قيل هي منسوخة؛ لأن النبي قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم، ولم يرضَ منهم إلا الإسلام، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها آية (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين)، وروى هذا عن ابن مسعود، وكثيرٍ من المفسرين"[1]. وتبعاً لذلك فإنه لا مجال لتفعيل حكم عدم الإكراه؛ ابتداءً من أن الآية التي تنطق به هي موضوع للنسخ، الذي هو ـ حسب أحد الآباء المؤسسين للخطاب الأشعري المهيمن ـ "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطابٍ آخر، على وجهٍ لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع الحكم بعد ثبوته"[2]. وهكذا فإن اعتبار آية عدم الإكراه منسوخة يعني أن حكمها قد بات مرفوعاً، ولم يعد فاعلاً؛ لأن معنى النسخ يعني رفع الحكم بعد ثبوته؛ وبمعنى أنه النفي الكامل لدلالة عدم الإكراه عن الآية.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لم يختلف كثيراً عند من قالوا إنها "ليست منسوخة"؛ حيث إنهم قد قيّدوا حكمها، فجعلوه مخصوصاً مُقيداً، وليس عاماً مطلقاً. فقد مضوا إلى إنها: "إنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، فإنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية"[3]. وهكذا فإنهم لم يكتفوا بتخصيص حكم الآية بأهل الكتاب، بل جعلوه مشروطاً بأدائهم للجزية؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان إكراههم إذا لم يؤدّوها. وبحسب هؤلاء، فإن "الذين

---

[1]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 4 (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط 1، 2006، ص 280.

[2]- الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر (مكتبة الخانجي بمصر) القاهرة 1950، ص 339.

[3]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 4 (سبق ذكره) ص 281.

يُكرَهون هم أهل الأوثان، فلا يُقبل منهم إلا الإسلام، فهم الذين نزل فيهم (يا أيها النبي جاهد الكفار)"[4]. وإذن فإن القول بأن الآية ليست منسوخة في حق أهل الكتاب فقط، ولكن عدم نسخها في حقهم ليس مطلقاً، بل موقوفٌ على شرط أداء الجزية، وأما في حال أهل الأوثان، فإنها منسوخة مطلقاً. وعلى أية الأحوال، فإن ثمة من سيبلغ إلى حدّ اعتبار تلك الآية منسوخة في حق الجميع، بما فيهم أهل الكتاب؛ حيث إن آية "(لا إكراه في الدين) نزلت، ولم يُؤمَر يومئذ بقتال أهل الكتاب، ثم إنه نسخها، فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة"[5]. وهكذا فإن الأمر قد انتهى إلى المحاصرة الكاملة للآية؛ لكي لا تنطق إلاّ بما يقوله الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن.

وإذا كان إخضاع الآية لقاعدة النسخ ـ سواء كانت منسوخة على قول البعض، أو غير منسوخة على قول آخرين ـ قد آل إلى تثبيت دلالة الإكراه، فإن قراءتها بقاعدة "سبب النزول" سوف تؤول إلى تثبيت الدلالة ذاتها تقريباً.

ومن هنا فإن الأقوال الثلاثة التي أوردها "القرطبي" كسببٍ لنزول الآية تتضافر جميعاً في توجيه دلالتها نحو تثبيت الإكراه. ويتفرع ذلك عن حقيقة أنها تجعل حكم عدم الإكراه منحصراً في أفرادٍ محددين، شهدوا وقائع بعينها؛ وعلى النحو الذي يؤدي إلى أن حكمها يتعلق فقط بمن نزلت فيهم، ولا يتجاوزهم إلى من سواهم.

فقد روى ابن عباس: أن هذه الآية قد "نزلت في الأنصار، (حيث) كانت تكون المرأة مقلاتاً (أي لا يعيش لها ولد)، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوّده، فلما أُجليت بنو النضير، كان فيهم كثيرٌ من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله تعالى (لا إكراه في الدين)"[6]؛ وبما يعنيه ذلك من أن حكم عدم الإكراه يتعلق بهذه الطائفة المحددة المخصوصة من أبناء الأنصار المتهودين، الذين كانوا هناك في لحظة بعينها، وأما كل من

[4]- المصدر السابق، ج 4، ص 281.
[5]- المصدر السابق، ج 4، ص 281.
[6]- المصدر السابق، ج 4، ص 281.

سواهم فإنهم ليسوا من المشمولين بفاعلية هذا الحكم، الذي يتوقف عن الاشتغال مطلقاً بعد زوال سبب نزوله لغياب الطائفة التي يتعلق بها.

وهناك من جعل نزولها، لا في الأنصار، بل في "رجلٍ منهم (أبو حصين) كان له ابنان، فقَدِم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهم الابنان، فدعوهما إلى النصرانية، فتنصَّرا، ومضيا معهم إلى الشام، فأتى أبوهما إلى رسول الله مشتكياً أمرهما، ورغب أن يبعث رسول الله من يردهما، فنزلت (لا إكراه في الدين)، ولم يؤمر يومئذٍ بقتال أهل الكتاب"[7]. وإذ يبدو، هكذا، أن حكم عدم الإكراه ينبني على عدم ورود الأمر بعدم قتال أهل الكتاب، فإن ما قيل من ورود الأمر بقتالهم في سورة براءة لاحقاً، لن يكون له من معنى إلا إسقاط حكم عدم الإكراه. وثمة أخيراً من مضى إلى أنها نزلت "في السبي متى كانوا من أهل الكتاب لم يُجبروا إذا كانوا كباراً، وإن كانوا مجوساً صغاراً أو كباراً أو وثنيين، فإنهم يُجبرون، لأن من سباهم لا ينتفع بهم مع كونهم وثنيين، ألا ترى أنهم لا تؤكل ذبائحهم ولا تُوطأ نساؤهم، ويدينون بأكل الميتة والنجاسات وغيرها، ويستقذرهم المالك لهم، ويتعذر عليه الانتفاع بهم من جهة الملك، فجاز له الإجبار"[8]. وإذن فإنه النزول بمن يشملهم حكم عدم الإكراه إلى مجرد سبايا أهل الكتاب، مع اشتراط أن يكونوا كباراً، وأما غير هؤلاء فإن الإكراه في حقهم واجب، لكي يتيسر الانتفاع بهم من جهة المِلك. وهكذا فإن قراءة آية عدم الإكراه بواسطة قاعدتي النسخ وسبب النزول تؤول إلى فتح الباب أمام الإكراه؛ من خلال ما يتيحانه من اشتغال آليات تخصيص الدلالة وقصرها على فئة مخصوصة، لا تتجاوزها إلى غيرها.

ولعل أغرب ما جاء في تفسير هذه الآية هو ما قيل من أن معناها: "لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف: مجبراً مُكرهاً"[9]، بمعنى أن قوله تعالى (لا إكراه في الدين) يعني أن الله

---

[7]- المصدر السابق، ج 4، ص 281.

[8]- المصدر السابق، ج 4، ص 281.

[9]- المصدر السابق، ج 4، ص 281.

نفسه ينفي وصف الإكراه عن فعل إجبار المرء على تغيير دينه؛ لأنه يقرر أن الفعل لا يكون إكراهاً طالما أنه يتعلق بتغيير الدين إلى الإسلام بالذات. فارتباط الفعل بالدين ـ ولو كان فعل إجبارـ ينفي عنه وصف الإكراه. هنا يتجاوز الأمر تخصيص الدلالة أو قصرها على فئة بعينها إلى نفي دلالة عدم الإكراه بالكلية. فإن آية (لا إكراه في الدين) تعني ـ حسب هذه القراءةـ أن الله يقرر بنفسه أن الإجبار على تغيير الدين ليس إكراها، لأن الله ينفي عن الفعل ـ ولو كان جبراًـ وصف الإكراه طالما أنه يكون على الدين.

وهكذا فإن الخطاب يقوم بإحكام قيوده حول النص، وبكيفية لا يكون معها قادراً على النطق خارج ما تقتضيه التحديدات الصارمة لتلك القيود. ولقد بدا أن صرامة تلك التحديدات تبلغ إلى حد أنها لا تسمح للنص إلاّ بالنطق بما يريد الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن. وتظل هذه القيود التي تتمثل في قواعد وآليات معرفية (كالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والتخصيص والقصر وغيرها)، بمثابة الطرق التي تمرّ عبرها كل عمليات فهم النص وقراءته. بل إنه يجري النظر إلى أي فهم يتحقق من خارج هذه الطرائق على أنه من "عبث العابثين وزيغ الزائغين، وجراءة القائلين على الله بغير علم"[10]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الأزمة ليست في "القرآن"، بقدر ما هي في "الخطاب"، الذي يحدّدـ وعلى نحوٍ خفي ـ كل عمليات التلقي القرائي له. ويعني ذلك وجوب تفكيك هذا الخطاب على النحو الذي يسمح للقرآن بإنتاج الدلالات المنفتحة التي تتفق مع نظام خطابه؛ وبما يؤشر عليه ذلك من الصراع جلياً بين الخطاب وبين القرآن. إذ الحق أن نوع الدلالة التي يوجّه الخطاب إلى انتاجها، إنما تبقى ـ بحسب ما بدا في قراءة آية (لا إكراه في الدين)ـ من قبيل الدلالة ذات الطابع الإقصائي المغلق، في مقابل ما يبدو أنها الدلالة المنفتحة التي يدور عليها خطاب القرآن.

حين يقفز الشيخ الجليل فوق كل ذلك، الذي فرضه الخطاب من قيودٍ أصبحت تراثاً

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

تقوم مؤسسته على حراسته، وتستهدف كل من يقوم على تفكيكه بالقصف والإدانة، ويستدعي النص القرآني معزولاً عن السياقات التي فرضها الخطاب لقراءته وفهمه، فإن ذلك يعني أنه لا يبغي إلاّ دغدغة مشاعر سامعيه من نخبة الأفندية القاهرية، الذين لم يكن أمامهم إلاّ أن يُظهروا حبورهم ببلاغة الشيخ الناعمة، بعد أن أزعجهم الإسلامويون بغطرستهم وبلاغتهم الخشنة.

المقاربة الأداتية للحداثة تطلب من الحداثة "قوتها" من دون "عقلانيتها":

لقد كان حاضراً في خلفية المشهد الذي تصدَّره شيخ الأزهر الجليل، ذلك الصعود الكاسح لجماعات الإسلام السياسي على العموم؛ وبرز منهم بالذات، أولئك الذين يجعلون من أنفسهم وكلاءَ حصريين للسلف، بما يدور عليه خطابهم من وجوب مراقبة الأفراد وزجرهم، (وبما يعنيه ذلك من تصور السبيل إلى الخروج من المأزق المصري الراهن يقوم في ضرورة مراقبة المجتمع، وليس السلطة التي أرهقته باستبدادها وفسادها؛ وهو ما يكشف عن غياب أي فهم لطبيعة الأزمة المصرية، ويؤول ــ وللمفارقة ــ إلى تكريس السلطوية المنفلتة ذاتها التي تردت بمصر إلى ما تعيشه من تأزمٍ خانق). وحين أفزع هذا الصعود نخبة الأفندية القاهرية (المبعثرة على المقاهي والفضائيات)، فإنهاــ وقد وجدت نفسها وحيدة في الميدان ــ راحت تتلفت بحثاً عن سندٍ، لم تجده إلاّ في السلطة الرمزية للشيخ الجليل الذي تجاوب معها في محنتها. فما الذي كان بمقدور هذه النخبة أن تفعله؛ وهي التي لا تعرف إلاّ العيش في ظل راعٍ يسند رؤاها، أو حتى يفرضها على القطعان البائسة من جمهورٍ تعيس. فإنها، وإذ تبلورت عند مطالع القرن التاسع عشر كمجرد مطية لدولة حداثة الجنرال أو الباشا، قد اعتادت أن تجد سندها في تلك الدولة (بما هي أداة إكراه وقهر). وبالطبع فإنه لم يكن لهاــ مع التوعُّك الراهن لتلك الدولة ــ أن تعوّل على المجتمع؛ وكيف لها أن تعوّل عليه، وهي التي أرادت له ــ ومنذ البدءــ أن يكون، بل وأن يظل، تقليدياً أو حتى وديعاً وجاهلاً؛ لكي تسهل سياسته ويترسخ إخضاعه، فأخلص لها وحافظ على تقليديته، أو حتى على جهله ووداعته.

وبالطبع فإن للمرء أن يتساءل: لماذا، إذن، انزعجت هذه النخبة حين جاء تعبير

المجتمع عن نفسه في الانتخابات البرلمانية والرئاسية الأخيرة، مؤكداً على استمراره تقليدياً كما أرادت له؟ فما الذي فعلته له لكي لا ترى منه هذا الذي أزعجها، أو حتى أفزعها؟

كان المطلب الرئيس للمؤسس الأول لما يُقال إنها الدولة الحديثة (أعني محمد علي باشا) هو ـ وببساطة بالغة ـ أن يبني قاعدة للقوة، يكون مركزها مصر، ليتمكن من تحقيق طموحه في وراثة إمبرطورية آل عثمان المتداعية. ولأنه بدا أنه ليس ثمة من وجود للقوة إلا عند جيرانه الأوروبيين على الضفة الأخرى من البحر، فإنه قد راح يعبر البحر الفالق ساعياً (بابتعاث البعوث، واستقدام أهل الاختصاص عند الفرنجة)، إلى الإمساك بعناصر قوتهم (سلاحاً وتقنية وتنظيماً). وهكذا كان الانشغال بامتلاك أدوات القوة ونتاجاتها (المادية الصلبة)، وليس أسبابها وأصولها (النظرية والفكرية الناعمة). وبالطبع فإن ذلك هو ما يناسب انشغال رجل السياسة، الذي ينصبُّ على النقل العاجل للملموس والجاهز، وليس على تأسيس النظر الذي يقف وراءه. ولقد كان على النخبة، التي اصطنعها الباشا على عينه، أن تصوغ خطابها على النحو الذي يلائم هذا المطلب الرئيس لدولته. وهكذا فإنها وقد اصطنعت خطاباً يؤسس لكيفية اشتغال دولة الباشا، فإن المرء يلحظ أن جوهرية الطابع الأداتي لهذا الخطاب قد كانت كاملةً؛ وبمعنى أن الخطاب لم يقف عند حدود المقاربة الأداتية للحداثة وحدها، بل وقارب المجتمع على نحو أداتي أيضاً. وهكذا فإنه قد ظل، وللآن، يطلب من الحداثة "قوتها" من دون "عقلانيتها"، بمثل ما كان ـ ويظل ـ يطلب من المجتمع "قوة عمله" من غير "أنوار وعيه". ومن هنا فإن هذا الخطاب لم يجاوز حدود السعي إلى تركيب قشرة حداثية هشّة (تُستعار جاهزة) فوق بنية تقليدية ضاربة الجذور، وتنتمي إلى أفق تفكير يغاير بالكلية ذلك الأفق الذي جعل إنتاج الحداثة ممكناً.

وغنيٌّ عن البيان أن الحرص على إبقاء المجتمع تقليدياً في الأسفل إنما يرتبط، وعلى نحو جوهري، بتصوره كمجرد أداة لتشغيل عناصر القوة المُستفادة من الحداثة. وفي كلمة واحدة، فإنه فيما كانت الحداثة "مصدر" القوة، فإن المجتمع كان أداة تشغيلها. هكذا شاءت دولة الباشا، وهكذا تجاوب معها الخطاب؛ ومن هنا فهما معاً (أعني الدولة

والخطاب) لم يعرفا إلاّ محض تفريخ الإكراه والعسف (وعلى النحو الذي يطفح به سطح المشهد الراهن، من دون تمييز بين ليبراليه وإسلاميه). ورغم السقوط المدوي لدولة الباشا (ولكل ما تناسل منها)، فإن أداتية الخطاب قد ظلت (بجناحيها الحداثي والتقليدي) تعيد إنتاج نفسها الى الآن.

الحق أن نظرة على المشهد المصري الراهن، تكشف عن أن الجميع على سطحه لا يزالون يمارسون على النحو الأداتي نفسه. ولسوء الحظ، فإن جماعات الإسلام السياسي التي اختارها المجتمع لإدارة شؤونه في الانتخابات الأخيرة، هي ــ وللمفارقة ــ الأكثر رسوخاً في الاشتغال بالمنطق الأداتي للخطاب، وذلك إبتداءً من حقيقة أن خطاب هذه الجماعات هو محض نسخة معاصرة من رؤية دينية تقليدية مهيمنة؛ تنبني على مفهوم الفاعل الأوحد، الذي يقف بالبشر عند حد كونهم مجرد أدواته التي يفعل بها؛ والتي ارتبطت هيمنتها بأسباب سياسية راحت تتخفى وراء قداسة الدين. ولعل قراءة لما قام به أحد أكبر الأحزاب السلفية؛ من استبدال شعاره بصور مُرشّحاته من النساء في لافتات دعايته الانتخابية، لمما يكشف عن امتداد رؤيته للمرأة كأداة للرجل (كفرد) في الفضاء الخاص، إلى كونها أداة له (كحزب) في الفضاء العام.

وحين يُضاف إلى ذلك أن المُخاصم الأكبر للحداثة "سيد قطب" قد تسامح ــ في "معالم في الطريق"ــ مع الجانب الأداتي (العلمي التقني) منها، (وإلى حدّ ترخيصه بالنقل عنها)، فإن بإمكان المرء أن يدرك مدى عمق تجذُّر "الأداتية" في بنية خطاب تلك الجماعات. ومن هنا ما يلزم التأكيد عليه من أن هذا الخطاب لا يمثل خروجاً من المأزق الراهن، بقدر ما يمثل تكريساً له.

وبالطبع فإنه يبقى لزوم التنويه بأنه، وحتى على فرض أن نظرية "الفاعل الأوحد"ــ وهي الجذر العميق لأداتية الخطاب (في وجهيه التقليدي والحداثي)ــ قد تبلورت إفراداً لله بالفعل، فإن ما أدّت إليه من تخفي المستبدين والطغاة وراء الله، وذلك من خلال تخليصهم من مسؤوليتهم عن أفعالهم الباطشة، ووضعها على كاهل الله الذي سيكون هو المسؤول وحده عن أفعالهم لأنه هو خالقها، ليكشف عن أن الديني (النبيل) قد أصبح قناعاً للسياسي

(الرذيل). ولعل مرويات التاريخ لم تقصد بما حفظته من توجُّه أحدهم بخطابه للحسن البصري قائلاً: "يا أبا سعيد...هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأكلون أموالهم، ويقولون: إنما أعمالنا تجري على قَدَرِ الله"، إلاّ الكشف عن الدور السياسي الفظ الذي تغطي عليه نظرية الفاعل الأوحد؛ حيث يردّ الملوك أفعالهم الباطشة إلى ما يقولون أنه قَدَرُ الله (وفعله) ليتحللوا من مسؤوليتهم عنها. ورغم أن الشيخ البصري لم ينخدع بهذا التلاعب، وأصرّ على إثبات أن أفعال هؤلاء الملوك الباطشة من صنعهم؛ ليؤكد مسؤوليتهم عنها، ولو كان ذلك على حساب نظرية "الفاعل الأوحد"، فإن ما جرى بعد ذلك يكشف عن أن "مراوغة الملوك" في التخفي وراء الفاعل الأوحد، قد استحالت إلى قاعدة راسخة تستعصي على الإنكسار. وفضلاً عما تتيحه هذه النظرية من تحصين الملوك ضد المساءلة، فإنها تنطوي على السعي إلى طرد الناس من ساحة الفعل السياسي؛ وعلى النحو الذي يُجليه ما مضى إليه "حجة الإسلام" الكبير ـ أبوحامد الغزالي ـ من أن فعل تعيين الناس للحاكم هو من قبيل الفعل المنسوب إليهم على المجاز، وليس فعلهم على الحقيقة. ولأن ثمة من سيذهب إلى القطع بأن هذا الذي مضى إليه "حجة الإسلام" إنما يتسق مع اعتقاده في أن الله هو الفاعل على الحقيقة، فإن ما سيصرح به "الحجة الكبير" من أن "القوة" أو ـ بلفظه ـ "الشوكة" كانت هي المُحدّد لكل ما جرى بخصوص السياسة في الإسلام، لمما يكشف عن أن فعل "الله" إنما يجرى استدعاؤه، في هذا السياق، ليشتغل كمجرد قناعٍ لإخفاء فعل "القوة".

ولسوء الحظ فإن هذه النظرية (عن الفاعل الأوحد) تظل، بجانبيها المتعلقَين بتحصين الملوك وطرد الناس من ساحة السياسة، تمارس الى الآن هيمنة لا يمكن تحديها على نحو جدي. ويرتبط ذلك، لا محالة، بحقيقة تحوّلها من "قصد سياسي" إلى "معتقد ديني". وغنيٌّ عن البيان أن هذا "المعتقد الديني" ذا الأصل السياسي كان هو الذي يقف وراء ما جرى في "ميدان التحرير"، في الليلة نفسها التي تنحى فيها مبارك، حين رفع الإسلاميون شعارهم: "الله وحده هو الذي أسقط النظام". وهنا فإن "المعتقد الديني" كان يعود إلى "أصله السياسي". لكنه كان يعود على نحو راح يتوافق مع ما استقر عليه خطاب النخبة

(الحديثة!) من النظر إلى المجتمع على أنه مجرد أداة؛ وفقط فإنه كان يجري التحوّل به من أن يكون أداة لدولة الباشا ونخبته، إلى أن يكون أداة لله أو لهم، بوصفهم وكلاءه بالأحرى. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان المصريون هم "الأدوات" التي أسقط الله بها مبارك عن السلطة، فإنهم سيكونون "أدواته" التي سيرفع بها الإسلاميين ليأخذوا مكانه. لكن يبقى أنه حين يكون الله هو الذي رفع الإسلاميين إلى السلطة من خلال أدواته، فإن من سيحاولون إنزالهم عنها، لن يكونوا ـ بحسب ما قال أحد دعاتهم أخيراً ـ إلا خوارج معاندين لحكم الله، ومستحقين لذلك لجزاء المفسدين في الأرض نفسه (من التقتيل والصَلب من خِلاف).

وهكذا يظل الخطاب (حداثياً وتقليدياً) يتنزَّل بالناس إلى مرتبة "الأدوات" ويرفض أبداً إنزالهم منزلة "الذوات" التي لها أن تقرر وتختار. وهنا يقوم المأزق الذي يجابه فيالق الإسلاميين الساعين إلى وراثة الدولة الراهنة، التي يثور عليها الناس؛ وأعني من حيث لن يسمح لهم خطابهم الراسخ إلا بإعادة إنتاج هذه الدولة من جديد، ولو كان ذلك من خلال استبدال براقع القداسة، بزخارف وإكسسوارات الحداثة.

وأخيراً فإنه إذا كان خطاب "الأداتية" ـ الذي يقوم على النظر إلى البشر كمحض "أدوات"، لا "ذوات" ـ قد تبلور ـ في القديم والحداثة ـ كمطلبٍ وحاجة سياسية، وجعل منه فقيه السلطان (ووريثه المثقف الحديث) مبدأً وأصلاً ثقافياً يمارس حضوراً راسخاً يستعصي على الغياب، فإنه لن يكون ممكناً من غير تجاوز تلك الأداتية (في حقلي الممارسة والخطاب)، بناء العالم الذي يطمح الناس إليه، ويبذلون من أجله الدماء. بل إنها ـ وهي الثابت الذي يقوم عليه الخطاب ـ ستظل منتجة لموجاتٍ جديدة من الاستبداد والعنف.

وبالطبع فإنه يلزم التنويه بأن هذا التجاوز يبقى في حاجة إلى نوعٍ من الاشتغال (المعرفي النقدي) المجاوز لما يزدحم به المشهد المصري الراهن من الصخب السياسي والآيديولوجي الزاعق، الذي لا يزال مشغولاً بالمضمون على حساب النظام؛ وهو أصل الأزمة وجذرها الغائر.

تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية (1)
مـن البدايـات إلـى عصـر التنويـر*

ويرنرج. جينروند

2. مدخل

لا يتماثل تاريخ الهرمنيوطيقا كعلم مع تاريخ مصطلح "هرمنيوطيقا" نفسه. فعلى الرغم من أن الكلمة الإغريقية "hermeneia" هي الأساس الذي يستند عليه تعبيرنا الحديث، إلا أن النشاط الذي يشير إليه مصطلح الهرمنيوطيقا قديم قدم تفكير البشر في طرق لتفسير أساليب التعبير اللغوية والصورية وغيرها من أشكال التعبير لدى الإنسان، وبالتالي فإن هذا النشاط ليس محدوداً بالثقافة الإغريقية الكلاسيكية وتراثها الغني، بل أنه يمكن ملاحظة نشاط هرمنيوطيقي في الثقافات كلها حيثما وجد من الناس من يتفكر في إيجاد سبل للفهم. ومع ذلك، فإن مصطلح "هرمنيوطيقا" لا يمكن أن تتم دراسته في الموروث الغربي من دون الالتفات إلى أصله الإغريقي.

يشير الفعل hermeneuein أصلاً في اللغة الإغريقية إلى أبعاد أكثر عمومية من الاتصال اللغوي، مثل التعبير وترجمة اللغة، وهي أبعاد لم تعد مرتبطة باستخدامنا للـ

---

* النص مترجم من كتاب: Jeanrond,Werner G.,*Theoloogical Hermenutics: Development and Significance*, (SCM Press, 1994).

الأرقام الموجودة في متن النص تشير إلى أرقام الحواشي الختامية الموجودة في أصل الكتاب الذي اقتبس منه هذا المقال. ترجمة: زهراء طاهر.

"هرمنيوطيقا." إلا أن البعد التأويلي هو أحد الأبعاد التي أشار إليها الفعل وهو المسؤول عن التطور الحديث الذي طرأ والذي قادنا إلى المعنى العالمي تقريباً لـ"هرمنيوطيقا" وهو: نظرية تفسير النص.

يرتبط تطور النشاط الهرمنيوطيقي في الثقافات الغربية بشكل خاص في سعي كل من المسيحية واليهودية لإيجاد نماذج للتفسير تكون ملائمة للكتاب المقدس. ظهر في كل من الموروث المسيحي واليهودي اهتمام بالهرمنيوطيقا، ولطالما احتاج كلٌ منهما إلى معايير تُعتمد في تفسير ملائم للنصوص المقدسة. كان لابد لهذه النصوص التأسيسية في موروث كلٍ من الدينين أن تُفسر بطريقة تحفظ بأفضل قدر ممكن تجلي مشيئة الرب والذي يسود اعتقاد باحتواء هذه النصوص المقدسة له. وعلى هذا النحو فإن الحاجة للهرمنيوطيقا في سياقها اللاهوتي الأصلي انبثقت من الاهتمامات العملية لهذه المجتمعات الدينية.

ولغرض فهم تاريخ الهرمنيوطيقا الغربية لعله من المفيد التمييز بين ثلاثة مراحل كبرى في تطورها:

1. تأثير الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية والنظرية الأدبية الإغريقية؛

2. انبثاق النظريات المسيحية واليهودية في تفسير الكتاب المقدس؛

3. تأثير عصر التنوير الذي أدى إلى توسيع دائرة التفكير الهرمنيوطيقية إلى أبعد من السياقات الدينية الرئيسية التي حتى الآن كانت موضوعها الأساسي.

وأول من جنى ثمار هذا الوعي الحديث للهرمنيوطيقا هو فريدرك شلايرماخر (1768_ 1834). فتحت إسهاماته في الهرمنيوطيقا أفقاً جديداً في تطور هذا المجال.

2.1. تأثيرالفلسفة الكلاسيكية الإغريقية والنظرية الأدبية الإغريقية على تطور الهرمنيوطيقا الغربية.

لم تسهم الحضارة الإغريقية الكلاسيكية بإعطائنا مصطلح "هرمينيوطيقا" وحسب،

وهو منذ القرن السابع عشر يشير عموماً إلى "نظرية تفسير النص"، بل وأدت هذه الحضارة إلى ظهور تراث مهم ذي أثر هرمنيوطيقي خاص. إن السياق الذي ظهرت فيه الهرمنيوطيقا اليونانية كان الحاجة الثقافية لتحديد معنى ودور ووظيفة للنصوص الأدبية في المجتمع الإغريقي القديم، وخاصةً ملاحم هومر. يمكن القول أن النقد المتصل بهومر هو مهد النظرية الأدبية: فقد وفر هذا النقد نطاقاً واصطلاحاً وأساساً منهجياً للنقد الأدبي مستقبلاً لدى الغرب.

ظهر النقد المتصل بهومر استجابة للحاجة إلى تفسير أعماله في مجتمع اتفق على اعتبار الإلياذة والأوديسة نصوصاً أساسيةً في تثقيف الشبان وإرشاد الناضجين[1]. وكذلك لدورها التعليمي في الحياة العامة والخاصة في الثقافة الإغريقية الكلاسيكية فإن تفسيرها كان موضع اهتمام لدى العامة .تماماً كما كان تفسير الكتاب المقدس في الموروث اليهودي.

أدت متطلبات إرشاد الناس في قراءتهم وفهمهم لهذه النصوص المهمة ومع الوقت إلى تطوير وتحسين مجالي النحو ونقد النص، بالإضافة إلى استبصار عميق لعملية التواصل الأدبي بشكل عام (انظر فن الشعر poetics لأرسطو).

انبثق منهجان متمايزان في التفسير النقدي ، بالرغم من إمكانية تطبيقهما في الوقت نفسه غالباً، وهما: التفسير الرمزي، والتفسير النحوي. بالإمكان تعقب تراث كل من هذين التفسيرين في تاريخ الهرمنيوطيقا حتى يومنا الحاضر وسيكونان موضوع نقاشنا في الصفحات القادمة. ولكن ينبغي أولاً توضيح السمات العامة والتضمينات الأساسية لكلا المنهجين.

يحاول التفسير النحوي بلوغ معنى النص من خلال دراسة الروابط والأدوات اللغوية داخله، بينما يبحث التفسير الرمزي عن معنى خفي فيه بمساعدة مفتاح تفسيري مصدره

[1] Cf. H.D.F. Kitto, *The Greeks* (Harmondsworth: Penguin, 1957), 55.

خارج النص.

كان السؤال الأهم لأي قارئ لأعمال هومر في العصر القديم هو: هل يخبر النص عن قصصٍ تحتاج إلى الفهم والملائمة بقدر ما تتيح ذلك الدراسة الفعلية للنصوص، أم يتعين تطبيق معايير من خارج النص؛ لغرض بلوغ تقييم أفضل للأحداث والشخصيات والقصص التي يصورها النص؟ يؤكد المنهج الرمزي من جهة على الفكرة الأخيرة هذه؛ لأن هذا النهج لا يمكن أن يتفق مع فكرة أن النص نفسه سيزود القارئ بالمعلومات الكافية والمنظور المطلوب للوصول إلى فهم مناسب. لقد دافع هذا المنهج عن فكرة أن المفتاح إلى النص ينبغي أن يوجد خارجه. وفي المقابل، فإن التفسير النحوي يبحث عن المفتاح إلى معنى النص في النص نفسه. وقد انبرى هذا المنهج في الدفاع عن النص أمام القراء الذين يخضعونه لمنظوراتهم التحليلية العشوائية.

إلا أن كلا المنهجين أقر بوجود فجوة بين القارئ والنص، أو الفارق الهرمنيوطيقي إن صح التعبير، وعمل كلاهما باتجاه تأسيس سبل لسد هذه الفجوة. إن إدراك هذه الفجوة هو بداية الهرمنيوطيقا كلها.

بالأخذ بالاعتبار نوعية الدور الذي لعبته النصوص الهومرية في المجتمع الإغريقي يمكننا وبشكل مباشر الإمساك بزمام البعد الاجتماعي والسياسي الممكنين في تفسير النص. إن النقاش الدائر حول السبل الملائمة لتفسير النصوص التأسيسية في أي ثقافة لا يحدث في فراغ خالٍ من الاتجاهات. إن هذا النقاش يكون مضطراً للتصارع مع اتجاهات متضاربة، بل ويحتمل وجود اتجاهات متنازعة تدور في المجتمع وهكذا أيضاً في التفكير الهرمنيوطيقي.

إن التطور في التفسير الرمزي لنصوص هومر رُوج له من قِبل مفسرين لاحقين قدموا قراءة رمزية لفقرات من النصوص،كان تفسيرها الحرفي يثير الريبة في سياق ثقافي مغاير للسياق الذي ظهرت فيه، خاصةً فيما يتصل بالنواميس الخلقية والأعراف. وما دامت النظرة إلى النصوص الهومرية على أنها ملهَمَة بوحي إلهي، وبعيدة عن أي نقد مستقل، فإن وجود هذا الشكل من الريبة لم يكن أمراً مقبولاً.

من هنا أثبت المنهج الرمزي كونه أداة مفيدة جداً للحفاظ على نزاهة النص وعقلانيته، بعيداً عن الفجوة الثقافية والهرمنيوطيقية. هذا النهج في تفسير النصوص (المقدسة) سمح للقارئ بأن يبحث عن سبل لفهم المعنى، دون أن يركن إلى الرسالة الحرفية، التي كان من الممكن أن تبدو سخيفة أو بغيضة له.[2]

ويستمر هذان النهجان في تفسير النص الأدبي في تحديد التطور الحاصل على الهرمنيوطيقا منذ ذلك العهد، حتى مع تغير السياقات الدينية والثقافية وظهور نصوص تأسيسية جديدة.

2.2. النظريات اليهودية والمسيحية في تفسير الكتاب المقدس

2.2.1. الهرمنيوطيقا اليهودية

يتخذ الكتاب المقدس مكانة جوهرية بالنسبة للإيمان اليهودي وهويته الثقافية. فالكتاب المقدس يحتوي على نظام الحياة الذي مُنح من مصدر إلهي (التوراة)، وكذلك يحوي سرداً من الوحي الإلهي لعلاقة إسرائيل بيهوذا، الإله. إن الاستجابة للنص المقدس هي استجابة لنداء الله. وعلى هذا النحو، فإن طبيعة "الوحي" في النص اليهودي تختلف بشدة عن الاعتقاد الإغريقي بالوحي الإلهي المتصل بنصوصهم التأسيسية. في حين فهم الإغريق كلمات البشر على أنها من الوحي، فقد فهم اليهود التوراة على أنها كلمة الله[3]. إضافة إلى أن التوراة تعرض الحقيقة الكاملة لحياة البشر. ونتيجة لذلك أصبح التفسير الجاري لنصوص التوراة ضرورة لكل مهتم بترجمة معنى هذه النصوص، أي فهم إرادة

[2] Cf. Gerhard Ebeling, 'Hermeneutik', in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= RGG), vol. 3, 3rd edn (Tübingen: J.C.B. Moh [Paul Siebeck], 1959), 242-62, here 245; and J.C. Joosen and J.H. Waszink, 'Allegorese', in *Reallexikon fü Antike und Christentum*, vol.1 (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950), 283.

[3] Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975), 19.

الله، تبعاً لحالة شعب الله.

إلا أن هذه المهمة لم تكن سهلة على الدوام؛ لأن هذه النصوص لا تكون واضحة ومتماسكة دائماً. إن الفجوة الحاصلة بين النص الذي يكون صعباً غالباً، واهتمام القارئ بالوصول إلى معنى متماسك ومستوعب ومعقول، وفرت جميعها الطاقة التي نبع منها الفكر الهرمنيوطيقي اليهودي[4]. وهكذا فإن الهرمنيوطيقا اليهودية جاءت استجابة لمتطلبات روحية وثقافية لإسرائيل، ولم تأت أبداً في سياق تمرين فلسفي بحت.

ومع ظهور المسيحية، كانت الهرمنيوطيقا اليهودية مكونة على وجه التقريب من أربعة مناهج مختلفة، بالرغم من تداخلها: التفسير الحرفي، التفسير المدراشي، تفسير pesher، والتفسير الرمزي.[5]

التفسير الحرفي: يمكن النظر إلى هذا التفسير على أنه من المناهج الأساسية في تفسير نصوص التوراة. ينبغي فيه على القارئ أن يسبغ قيمة إسمية على ما تقوله النصوص. تم انتهاج هذا النوع من التفسير بصورة خاصة فيما يتعلق بالتشريع التثنوي Deuteronomistic legislation. كما أن الخاصية العددية للتوراة، تفيد بالطبع من نهجٍ مماثل. إلا أن هذا النهج في التفسير لم يُثبت على الدوام كونه معقولاً تماماً، ولا مرغوباً دائماً. في بعض الأحيان أبطل الفهم الإجمالي لعلاقة الله المميزة مع الشعب أي تفسير حرفي لفقرة ما، وهكذا أجبر القارئ على وضع النص ضمن منظور أوسع.

التفسير المدراشي: المنظور اللاهوتي الأكثر عمومية هو العنصر المميز لهذا التفسير. غالباً ما كان يتم تطبيق هذا الأسلوب في التفسير في مدارس الحاخامات. يسعى هذا النهج إلى الولوج إلى النص المفرد، للكشف عمّا يسمو عن المعنى المباشر والواضح، ويتكون

---

[4] Cf. Gershom Scholem, *Über einge Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1970), esp. 'Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum', 90-120.

[5] For the following Longenecker, op. cit., 28ff.

من سبعة قواعد تُنسب إلى الحاخام هيلل (القرن الأول قبل الميلاد) وقد تم تصحيحها لاحقاً. أكدت القواعد على أهمية السياق للنص والحاجة إلى الأخذ بالاعتبار التشابهات النصية، وذلك في سبيل تفسير أكثر ملائمة للنص المقدس. إن الحاجة الرئيسية لمثل هذه القواعد نبعت في ظل مخاوف من كون التفسير الروحاني منفتحاً على سوء الاستخدام. كانت النظرة متمثلة في أن موروثاً مبنياً على نصوص تأسيسية معينة يتطلب المحافظة عليه في وجه أي سوء فهم مقصود أو غير مقصود لهذه النصوص.

تفسير Pesher: وهو تفسير تميز به على وجه الخصوص مجتمع Qumran، ويدعي متبعوه معرفة خاصة بالأسرار الإلهية، وبالتالي امتيازاً معيناً في سياق تفسير مدراشي مغاير. يتجه هذا التفسير إلى تطبيق النبوءات الإنجيلية على أحداث جارية أو معاصرة[6].

التفسير الرمزي: محاولة لتفسير الكتاب المقدس من خلال فهم المعنى الروحاني للنص، بالاستعانة بمنظورات لا تكون مشتقة من النص، ولا تكون حتى مكونة له في العادة. يكون فهم النص بدلاً من ذلك رمزياً. يشير النص إلى ما هو أبعد منه، أي إلى حقيقة أعمق. استخدم هذه الطريقة وحسنها المفكر اليهودي فيلون السكندري(حوالي 25 ق.م . 50 م) وذلك ليظهر للحضارة الإغريقية ــ الرومانية المحيطة به توافر العقلانية والوضوح والارتباط بالمعاصر في الكتاب المقدس وفي التفكير اليهودي ككل. وبناء على ذلك "فقد تهيأ [فيلون] ليفسر بشكل رمزي أي شيء قد يحط من كرامة كلمة الله التي أوحى بها: أي شيء غير معقول في روايات الخلق، أي شيء مستهجن في المقاطع التشريعية، أو شيء تافهٍ في السرديات التاريخية في الأسفار الخمسة (التوراة)[7]. بمنأىً عن اهتماماته العملية والأبولوجيتيكية، استخدم فيلون التفسير الرمزي انسجاماً مع اعتقاداته

[6] Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. 1 trans. John Bowden (London: SCM, 1974), ppf.; and Geza Vermes, Post- Biblical Jewish Studies (Leiden: rill, 1975), esp. 'The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting', 37-49.

[7] Longenecker, op. cit., 46.

اللاهوتية، وذلك للحفاظ على سمو الله؛ عندما تتحدث النصوص الإنجيلية بلغة تجسيدية عن الله[8]. كان تأثير فيلون على كلٍ من مفكري اليهودية والمسيحية عظيماً، وبالرغم من أنه لم يكن عالمياً كما يمكن ملاحظته من الغياب النسبي للتأويل الرمزي في القرن الأول في فلسطين.

نظرتنا المقتضبة إلى مناهج التأويل اليهودية القديمة أظهرت لنا استراتيجيتين مترابطتين في الهرمنيوطيقا لديها:

(1) الذهاب إلى ما هو أبعد من المعنى الحرفي، وخلق تكامل بين تأويل النص المقدس وإطار لاهوتي أوسع.

(2) التأسيس لمجموعة من القواعد التي ترشد وتحوي في الوقت نفسه نطاقاً من التفسيرات في المجتمع، وعلى هذا النحو تكون المحاولة لحماية تماسك المجتمع وهويته الدينية. هذه الاستراتيجيات وغيرها من العمليات الهرمنيوطيقية الممكنة كانت توضع جنباً إلى جنب بشكل متكرر فيما إذا تطلب التركيز الإجمالي للنشاط التفسيري ذلك. على سبيل المثال إن كان التركيز على تشريع فإن الطبيعي أن يتم اللجوء إلى استراتيجية مدراشية دقيقة تتسم بالحَرفية أكثر؛ ويمكن لوعي ذاتي ملهم أن يوجه المفسر إلى تفسير Pesher؛ ويمكن لاهتمام لاهوتي متطور جداً، وخاصة في سياق أبوليجيتيكي أن يكتشف ضرورة السمو فوق النهج المدراشي إلى المزيد من الترميز للنص.

2.2.2. الهرمنيوطيقا المسيحية المبكرة

يمكننا أن نفهم ونقدر إعلان يسوع الناصري لمملكة الرب، بشكل ملائم فقط، من خلال اتخاذ النقيض لخلفية من المسالك المتنوعة في التراث اليهودي في ذلك الوقت. إلا

[8] Thomas H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14 (Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1983), 36ff.

أنه وعلى العكس من التيار السائد في هذا التراث، فإن عظة يسوع الايسكتلوجية [متعلقة بنهاية العالم] في الإنجيل، تهتم أكثر بالاستجابة العملية لوجود الله ودعوته، من النقاش حول أكثر الاستراتيجيات ملائمة لتفسير الكتاب المقدس[9]. وعلى الرغم من ذلك، ولأن إعلان يسوع وتجلي مملكة الرب قد تم النظر إليهما على النقيض من خلفية التفسير التشريعي والسلطوي أحياناً للتوراة في مدارس الفريسيين وتأثيرهم الخاص على الممارسة الدينية، فمن الممكن تبرير الرجوع إلى هرمنيوطيقا يسوع الإنجيلية المتضمنة، وذلك من خلال استجابته العملية لنصوص الكتاب المقدس.

طالب يسوع أتباعه باستجابة عملية وكلية لنداء الله، كما تمثلتا في حياته وعظته، والتي استلهمها من فهمه للنصوص المقدسة. من الواضح أنه تبنى تفسيراً غير حرفي للكتاب المقدس، وفقاً للشهادة الواردة في الإنجيل (متى 5: 17 وما بعدها؛ متى 15: 1-20؛ مرقس: 2: 23-28؛ لوقا 13: 10-17؛ إلخ..). إن المكانة الهرمنيوطيقية ليسوع، إن صح التعبير، يمكن تحديدها أكثر في الموروث المدراشي. ولكن ما تم التركيز عليه في هذا التراث، وكذلك عظة يسوع وانتقاده لمتطلبات أي تأويل تشريعي لنصوص التوراة، قد تعرضت للتشويه من قبل العديد من حواريه فيما بعد. إن المصرح بمملكة الرب، كان يتم تقليصه في بعض الأحيان، ليصبح موضوعاً لجسد جديد من النصوص المقدسة، التي استدعت بحد ذاتها وجود تفسير ملائم لها.

ومن هنا، تبدى المشكل الهرمنيوطيقي للمسيحيين الأوائل بشكلين:

(1) ذو خلفية يهودية في معظمه، فقد أعادوا تفسير نصوصهم العبرية الآن؛ في ضوء تجاربهم مع يسوع، وفي ضوء تصريحه، وموته وبعثه.

(2) مع الوقت قاموا بتجميع جسد ثانٍ من النصوص المقدسة أكثر قانونية؛ أي معياريةً، وهو العهد الجديد، والذي احتاج بدوره إلى استراتيجيات تفسير تكون ملائمة.

[9] Ebeling, 'Hermeneutik', 246.

يقود عملية إعادة التفسير التوراة العبرية هذه الآن منظور جديد، وهو أن الله قد أنجز وعوده التي أعطاها لإسرائيل، وذلك في شخص يسوع. وهذا من وجهة النظر اليهودية منظور خارج النص، عمل على تشكيل التفسير المسيحي "للعهد القديم" منذ ذلك الحين.

غالباً ما تُطلق صفة طيبولوجيا typological (علم دراسة الرموز) على التفسير الرمزي "للعهد القديم".[10] يقوم هذا المنهج في الأساس على قراءة التوراة العبرية بناء "على افتراض مسبق بأن العهد القديم كله ينطوي في تفسيره على أبعد مما ورد فيه."[11]. "ظهر هنالك سعي لإيجاد الميزات والنبوءات المتعلقة بقدوم المسيح في العهد القديم، وبما أن حياة المسيح كانت معلومة مسبقاً، فإن العثور على هذه الميزات والنبوءات كان أمراً يسيراً."[12]

المشكلة مع هذا النوع من التفسير هو مزاعم الحصر والعشوائية التي مال به إلى تجاهل الكثير من متطلبات النص. فبدلاً من الانكباب على النصوص الفعلية للتوراة العبرية وفهمها أيضاً على النقيض من مقاصدها التواصلية، فإن المفسرين الرمزيين دفعوا بهذه النصوص إلى مجال ضيق؛ بناءً على افتراضاتهم اللاهوتية المسبقة، حتى يمكنهم حينها الزعم بأن تفسيرهم للتوراة تمثل النهج الشرعي الوحيد لفهم هذه النصوص. وبهذا فإن تجربة دينية مختلفة قادت إلى سيطرة جذرية جديدة على النصوص، وحتى وقت طويل فإن كلاً من المسيحيين واليهود كان يضعف أحدهما تفسير الآخر للتوراة العبرية، بالرغم من أنهما طبقا نهجين متشابهين في التفسير، كما سنرى الآن بالتفصيل.

---

[10] Cf. James Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments* (London: SCM, 1966), 103- 48, esp. 139f. See also Leonhard Goppelt, *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Reprint (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

[11] Robert M. Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd edn (Philadelphia: Fortress, 1984), 37.

[12] Ibid., 36.

إن انبثاق العهد الجديد سلط الضوء على السؤال الهرمنيوطيقي في المجتمعات المسيحية بصورة أكثر دراماتيكية. وخاصة في ظل التهديد الذي شكلته الغنوصية (العرفانية) Gnostics وتفسيرها الخاص على الحركة المسيحية. ركز علماء اللاهوت المسيحيون على تأسيس لائحة بالأسفار canon وإيجاد المبادئ الملائمة لتفسيرها. وأظهر نطاق الاستراتيجيات التفسيرية الفعلية المتبعة من قبل المفكرين المسيحيين نفس الاختيارات المطبقة في الهرمنيوطيقا اليهودية. وكما في الهرمنيوطيقا اليهودية فإن السؤال الحاسم بالنسبة للمفسرين المسيحيين كان يدور حول اتباع نهج حرفي أو رمزي في التفسير. وهكذا، فإن التنافس المتزايد بين المفكرين المسيحيين واليهود لم يؤثر بأي شكل في تناول مبادئ الهرمنيوطيقا. على العكس من ذلك فإن اثنتين من كبريات مدارس التفسير واللاهوت في المسيحية، مدرسة الاسكندرية، والتي كانت تميل إلى الرمزية أكثر، ومدرسة أنطاكية، التي انتهجت أسلوباً نحوياً ـ تاريخياً، تدينان بالتوالي في ميولهما الهرمنيوطيقية إلى موروثات يهودية محلية في الهرمنيوطيقا.

كما يظهر من نزاع القديس إيرينئوس (ت. حوالي 202 ب.م) في مواجهة الهرمنيوطيقا الغنوصية، فإن إظهار الغنوصية المسيحية "الحقة" لم يكن ممكناً على أسس هرمنيوطيقية خالصة. إن كلاً من "الغنوصية الزائفة" (وفقاً للإيرينئوس)، أي الغنوصية (الأدرية)، و "الغنوصية الحقة"، أي الأرثوذوكسية المسيحية، عملتا على توظيف التفسير الرمزي للكتاب المقدس، ولكن بالطبع مع اختلاف النتائج. إذن فقد شعر إيرينئوس بالحاجة إلى إتمام مطلبه الهرمنيوطيقي في تفسير ملائم بمعيار كنائسي: فيما لو كان المفسر ذو السمعة الطيبة يتماشى في عمله مع كنيسة محلية، تكون بدورها جزءاً من موروث بابوي، فإنه يطمأن إلى أنه سيفسر النص وفقاً للعرف المسيحي المقبول. أطلق إيرينئيوس على هذا العرف، الذي ينفرد بتمثيله الموروث البابوي الكنسي، تسمية "لائحة أسفار الحق" (regula veritatis). وهكذا، ووفقاً لإيرينئوس فإن جمعاً من المفسرين المسيحيين الشرعيين هم الوحيدون المخولون بتقديم الإطار الضروري لتفسير مسيحي

أصيل[13]. بينما كان إيرينيئوس منشغلاً في دحض التأويل الغنوصي من خلال جدل متصل بفهم النصوص المقدسة نفسها، فإن المفكر الأبولوجيتيكي الراديكالي تيرتوليان (حوالي 160 .بعد 220) استبعد قطعياً جدوى أي تأويل غير مسيحي للكتاب المقدس. لا يمكن أن يوجد أي تفسير حقيقي إطلاقاً خارج إطار الكنيسة. بالإضافة إلى ذلك فقد أصر على أن الكتاب المقدس ملكية حصرية للكنيسة. بالتالي فإن الغنوصيين لا يمتلكون أي حق شرعي أبداً ليشغلوا أنفسهم بتفسير الكتاب المقدس من الأساس[14]. هنا لم تعد وظيفة المعيار الكنائسي تكميلية، بل الأحرى القول أنها أصبحت أساساً للتمييز بين التأويل الأصيل وغير الأصيل.

إن أكثر التطورات نسقاً في الهرمنيوطيقا المسيحية حدثت في كل من الاسكندرية وأنطاكية، حيث تمتعت نظرية التفسير والممارسة اليهودية بتراث مثمر وواسع. في الاسكندرية استمر تأثير التراث الهرمنيوطيقي لفيلون على المفكرين المسيحيين. اقترح إكليمندس الاسكندري (توفي حوالي 214) أنه ولكون الكتاب المقدس يتحدث باللغة الغامضة للرموز، فإن المطلوب هو وجود تفسير رمزي، إلا أنه لم يكن قد قدم رؤية ذات نسق لمنهج مماثل[15].

كان أول من أخذ على عاتقه هذه المهمة التنظيمية هو أوريجانوس (حوالي 185-

[13] Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses*. Sources Chrétiennes (Paris, Cerf), I (=SC 263-4) 1979; II (293-4) 1982; III (34) 1974; IV (100) 1965; and V (152-3) 1969. Cf. Norbert Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburg and Munich: Pustet, 1966), 206.

[14] Cf. Tertullian, *De Praescription Haereticorum*, 37. English excerpt 'Heretics Have No Right to the Scriptures' in J. Stevenson, ed.' *A New Eusebius: Documents illustrative of the history of the Church to A.D. 337* (London: SPCK, 1983), 181.

[15] Cf. R.M. Grant, op. cit., 55.

254) في كتابه الكبير في اللاهوت[16] On First Principles. يناقش أوريجانوس بشكل ملحوظ الهرمنيوطيقا في الجزء الرابع وفي الجزء الأخير من كتابه. بعد التطرق إلى مواضيع لاهوتية مهمة، مثل؛ الله، الكون، والخلاص البشري. ينتقل أوريجانوس إلى نقاش حول منهجه الهرمنيوطيقي. وهكذا فإن فكره الهرمنيوطيقي شكل منهجه التفسيري.

بالنسبة لأوريجانوس فإن الكتاب المقدس جاء بوحي من الله، ويرى بأن تحقق نبوءات إسرائيل في شخص يسوع المسيح هو الإثبات الواضح لهذا الوحي. نقطة البداية هذه تتطلب إذن تفسيراً رمزياً عند قراءة نصوص الكتاب المقدس.

بالرغم من الانشغال الشامل لأوريجانوس في نقد النصوص لغرض تحضير نسخة نقدية يمكن التعويل عليها من النصوص المقدسة، وبالتالي يصبح بالإمكان تفسيرها لاهوتياً، فإن النقطة الحاسمة في دراسته هي انكشاف المعنى الروحاني للنص[17]. يحتوي الكتاب المقدس على السر الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه إلا بالرموز، ولا يمكن فهم الرموز بشكل صحيح، لو تم أخذها بالاعتبار حرفياً. وبالتالي فإن منهجاً رمزياً فقط كفيل بتزويدنا بالمفتاح المطلوب لفك السر المستودع في النص[18]. نظرياً، ميز أوريجانوس بنية ثلاثية للمعنى النصي: حرفي، أخلاقي، وروحاني. إلا أنه في التطبيق، ميز فقط بين "الحرف" و"الروح". كما أنه مثل إيرانيئوس أقر بالحاجة إلى أن يكون المفسر موجهاً من قبل كنيسة ...[19].

في أنطاكية، حيث المفكرون المسيحيون متأثرون بالموروث اليهودي المحلي في التفسير، تقدموا بنظرية في تفسير الكتاب المقدس كانت مهتمة في الأساس بالتفسير

---

[16] Origenes, *Peri Archon/ De Principiis/ Von den Prinzipien*, ed. And trans. Herwig Görgemanns and Heinrich Karpp (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).

[17] *Peri Achon* IV 2,4 and IV 3,5.

[18] Ibid., IV 2,6.

[19] Ibid., IV 3,14.

الحرفي، وبالتالي أكدت على الدراسة النحوية والنصية للكتاب المقدس. رأى عالم اللاهوت الأنطاكي ثيودور المصيصي (حوالي 350 ـ 428) مخاطر الهرمنيوطيقا التي نادى بها أوريجانوس في تجاهل المدرسة الاسكندرانية لواقعية القصص المذكورة في الكتاب المقدس. إذن أصر الأنطاكيون على "الحقيقة التاريخية للوحي. لم تكن لهم نية في تبديد هذه الحقيقة التاريخية في عالم من الرموز والظلال. كانوا يميلون إلى النهج الأرسطوطاليسي أكثر من النهج الأفلاطوني. في حين يستعمل الاسكندريون كلمة "نظرية" كمعادل للتفسير الرمزي، فإن المفسرين الأنطاكيين يستخدمون الكلمة في التعبير عن معنى للنص أعلى أو أعمق من المعنى الحرفي أو التاريخي، ولكنه مبنٍ بقوة على الحرف"[20]. وفي مقابل الاسكندريين، فإن الأنطاكيين رفضوا وجود معنى خفي في الكتاب المقدس. بدلاً من ذلك فقد اعتقدوا أن معاني النص تشير إلى وقائع فعلية، واضحة ومفهومة لكل قارئ مهتم بالبحث. وهكذا، فإن نبوءات اليهود لا تحوي إشارة رمزية بل فعلية إلى المسيح. يتحدث النبي بمصطلحات حقيقية وبوعي عن قدوم المسيح.

بناءً على هذه القراءة الحرفية للكتاب المقدس فإن علماء اللاهوت الأنطاكيين أعادوا دراسة النصوص واحداً واحداً؛ لأجل التحقق من تلك النصوص، التي هي وحي إلهي، وتلك التي ليست كذلك؛ لغرض إقصائها من لائحة الأسفار المسيحية للكتاب المقدس. أي غياب يتم تشخيصه لأي مرجعية نبوية أو مسيحية أو كريستولوجي، فإنه يوفر السبب الكافي للإقصاء من النص موضع البحث من لائحة أسفار الكتاب المقدس.

إذن تتبنى كل من المدرستين الأنطاكية والاسكندرانية إطارين نظريين مختلفين في الهرمنيوطيقا: عمل الأنطاكيون على دراسة الرسالة المفتوحة للنص، وقيموا الخاصية الروحية للنص على نحو حرفي، في حين أن الاسكندرانيين كشفوا المعنى الروحي للنص؛

[20] R.M. Grant, op. cit., 66. However, the Antiochene system of reading was occasionally open to engage in allegorical interpretation as well. Cf. J.C. Joosen and J.H. Waszink, 'Allegorese', op.cit., 294f.

من منظور معرفة لاهوتية إجمالية. بالرغم من أن أياً من هذين الإطارين الفكريين لم يتم تطبيقه على الإطلاق بشكل خالص في الكنيسة المبكرة، إلا أن هذين الموقفين الهرمنيوطيقيين يدلان على القطبين الفكريين الذين تم بينهما ـ بعد الهرمنيوطيقا الإغريقية واليهودية ـ تطوير نظرية التفسير المسيحية بشكل أكبر في القرون التي تلت.

2.2.3. الهرمنيوطيقا عند أوغسطين

أوغسطين (354 ـ 430) هو من مزج هذين الموروثين في الهرمنيوطيقا في تركيبة واحدة. لكونه عانى من تأثير ترويج الغنوصية لانعدام جدوى التوراة اليهودية، وهو ترويج مبنٍ على التفسير الحرفي، فقد نَعِم أوغسطين بالحرية في اتباع منهج رمزي، سمح له بالاقتراب أكثر من الكنيسة. إلا أنه؛ ولامتلاكه حظاً جيداً من المعرفة في كلاسيكيات علم البيان، فقد كانت لديه حساسية سميوطيقية كافية، ليدرك سريعاً كيف يمكن أن تكون القراءة الرمزية العائمة للكتاب المقدس قراءة مشوهة. وهكذا، فقد أيد أوغسطين وجود تحليل لغوي شامل للنص؛ من أجل ضبط القراءة الروحية المترافقة لها. بمعنى أنه من المبرر أن يُدعى أوغسطين بـ "أب السميوطيقا"، أي نظرية الإشارات. اشتقت كلمة سيموطيقا من كلمة إشارة باليونانية وهي: semeion.

في كتابه حول الهرمنيوطيقا النظامية وفن الوعظ (De Doctrina Christiana)[21]، ركز أوغسطين انتباهه على تدارس الوظائف التواصلية للرمز. نستخدم الرمز من أجل الإشارة إلى حقيقة محددة. الرموز لا تكون هي ذات الشيء الذي تشير إليه. بل الأحرى أنها تعمل كدلالات.

[21]Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*. Corpus Christianorum: Series Latina XXXII (Tournhout: Brepols, 1962), 1- 167. The translations in the text are my own. For an English translation of the text see Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D.W. Robertson, Jr. The Library of Liberal Arts (New York: Macmillan, 1958).

تؤدي هذه الفكرة السميوطيقية بأوغسطين إلى رفض كل الجهود التي تحدد الكتاب المقدس بما تشير إليه هذه الرموز. وفي مقابل هذا الخلط فإن أوغسطين يصر على أن نصوص الكتاب المقدس نصوص بشرية؛ تشير إلى الله، لا ينبغي التعامل معها على أنها الإله، بل ينبغي بدلاً من ذلك توظيفها من قبل القارئ المسيحي، لتوجهه في اتخاذ الموقف الملائم اتجاه الله، اتجاهه هو نفسه أي القارئ، واتجاه أخوته في الإنسانية[22]. وفي هذا السياق يميز أوغسطين بين الأشياء التي نوظفها، والأشياء التي نتمتع بها. يكون التمتع فقط في الأشياء التي تتسم بكونها أبدية لا تتغير، بينما تكون صفة التغير في أحسن الأحوال موجِهة للشخص إلى الاستمتاع الأصيل بأشياء أبدية. وهكذا، وبما أن الله هو ما يمكن التمتع به فقط، فإن النصوص أعطيت لنا حتى تُوظف لأجل الممارسة الإيمانية. إن الموقف الضروري لنا لأجل ارتباط ملائم بالله، وشريعة الله المعبَّر عنها في النصوص المقدسة، قد تم تحديده وتسميته من قبل أوغسطين على أنه "الحب".

يمثل فهم أوغسطين للمهمة الهرمنيوطيقية للقارئ المسيحي تقدماً مهماً، عن الجدل بين الأنطاكيين والسكندريين حول نظرية تفسير ملائمة. من جهة يقدم أوغسطين إطاراً سيميوطيقياً ينظر إلى النص الإنجيلي، كما أي نص بشري آخر، على أنه يؤدي وظيفته فيه، ولذلك ينبغي تفسيره ضمن هذا الإطار. ومن جهة أخرى، فإن أوغسطين يزودنا بمنظور للقراءة، أعني به الحب، وهو نفسه مستقىً من قراءة لنصوص الكتاب المقدس. إن حب الله وأخوتنا من البشر هو المنظور الأفضل للقراءة بالنسبة للمؤمن المسيحي[23]. هذا التركيز الإجمالي لم يعد يؤخذ من خارج النص المقدس، ولكن، وكما يزعم أوغسطين، فإنه المنظور الوحيد الذي يمكن من خلاله قراءة لائحة أسفار الكتاب المقدس.

---

[22] *De Doctrina Christiana*, I, 40 and 41.

[23] Ibid., I, 44: 'Quapropter, cum quisque cognouerit finem praecepti esse caritatem, de corde puro et conscientia bona et fida non ficta, omnem intellectum diuinarum scripturarum ad ista tria relaturus ad tractationem illorum librorum secures accedat.'

يقوم البعد السميوطيقي في نظرية التفسير عند أوغسطين على تحرير القارئ للنص المقدس من أي حرفية فجة، ومن أي مخاطر تتعلق بالرمزية العشوائية، كما أنه يشجع القارئ على اعتناق منظور قراءة لاهوتي ملقن من قبل النصوص المقدسة نفسها. وهكذا فإن منظوره المقترح للقراءة يصبح مفتوحاً على إمكانية التحقق من قبل كل قارئ، ولا يشير بعد ذلك إلى أي مفتاح خارج النص.

بالإضافة إلى أنه يمكن القول عن هرمنيوطيقا أوغسطين أنها ذات توجه تطبيقي. تنبع نظرية القراءة لديه ذات التوجه اللاهوتي والتواصلي المميز؛ من تأمله في تطبيق السعي المسيحي للمعنى الأقصى. إذن فإن هرمنيوطيقا أوغسطين ليست نتيجة للتفكر البحت، بل هي ثمار اعتبارات عملية ونظامية.

نظراً لأفق هذا المنهج الواضح، فإن نظرية أوغسطين في التفسير تقصي ما نسميه اليوم بـ "حرفية الكتاب المقدس biblicism"، أي موقف تبجيل غير ناقد اتجاه نصوص الكتاب المقدس؛ بناءً على الاعتقاد بالعصمة المطلقة لهذه النصوص. وفقاً لأوغسطين فإن الكتاب المقدس موجود لأجلنا، ولأجل هدايتنا. إلا أنه ليس أمراً جوهرياً، أن يتلقى المسيحي الهداية التي يستطيع الكتاب المقدس منحها، من خلال مواجهته الشخصية مع النصوص نفسها. المهم فقط أن يتوصل التابع المسيحي إلى الخلاص نفسه، الذي تشير إليه النصوص المقدسة.

من يبني حياته بقوة على الإيمان والأمل والحب، فإنه يحتاج إلى الكتاب المقدس فقط لتعليم الآخرين. وبالتالي فإننا يمكن أن نجد العديد من الناس ممن يعيشون على هذا الأساس من دون نصوص مقدسة[24].

وهكذا بعد توضيح افتراضاته في الهرمنيوطيقا، يتقدم أوغسطين في مناقشة تفاصيل عملية تفسير النص المقدس. أولاً يميز أوغسطين بين الرموز الطبيعية (على سبيل المثال،

[24] Ibid., I, 43.

دخان منبعث من النار، وهو دالٌ على وجود النار كمسبب له)، والرموز المعطاة [التقليدية]، وهو التصنيف الذي تندرج تحته جميع الرموز اللغوية. وبسبب الطبيعة التقليدية لجميع الرموز اللغوية، فإنه من الضروري لقارئ الكتاب المقدس، أن يألف التقاليد اللغوية الخاصة التي تم إخراج الكتاب المقدس في سياقها. من هنا، يطالب أوغسطين بوجوب الإلمام بكل من العبرية واليونانية لأي شخص يتصدى بجدية لتفسير الكتاب المقدس.

عادة ما تكون الصعوبات وسوء الفهم المحتمل التي يمكن أن تنشأ عن التفسير متصلة بسمتين إشكاليتين في النصوص:

(1) يمكن للنصوص أن تحوي على إشارة مباشرة أو أن تؤدي وظيفة مجازية؛

(2) يمكن أن تكون الرموز مجهولة أو تبدو غامضة للمفسر.

من خلال تناوله لهذه المشكلات، فإن أوغسطين يحث القارئ دائماً على فهم الرمز في سياقه، وأن يستحضر كل المعرفة المتوفرة لتعينه على فهم المقاطع الصعبة في النص المقدس. يمكن حل مشكلة الغموض المحتمل حول النص؛ بالسعي إلى الحصول على إرشاد من الكنيسة. يمكن للإيمان أن يسلط الضوء على الفقرات المستغلقة. إلا أنه لو تعذر ذلك، فيمكن للقارئ الحذر إذن أن يقرر لنفسه. ما إن يحرك الحب القارئ باتجاه الله وباتجاه الجار، فإنه من غير الممكن أن يخطئ المعنى الروحي المتضمن في النص المقدس. في نقاشه حول المجموعة الأولى من المشكلات، يقدم أوغسطين التوضيح الآتي: بالنظر إلى التعابير المجازية ينبغي ملاحظة القاعدة التالية: ما يُقرأ يجب أن يؤخذ بالاعتبار بحذر، حتى تتأسس قراءة بإمكانها أن تبلغ ممكلة الحب. ولكن فيما لو بدا النص كما لو أنه يستخدم بمعناه [الحرفي] الصحيح، عندها لا ينبغي الأخذ بالعبارة مجازياً[25].

يتعامل أوغسطين مع الكتاب المقدس على أنه وحدة واحدة. وبالتالي يمكنه أن ينصح القارئ بفهم النصوص المستغلقة من خلال نصوص أوضح.

---

[25] Ibid., III, 23.

وفيما يتعلق بالتوراة العبرية فإن أوغسطين يبقي على القراءة الطيبولوجية التقليدية. "ينبغي فهم المحتوى الكلي أو تقريباً الكلي للعهد القديم، ليس بالمعنى الحرفي وحسب، بل وبالمعنى المجازي أيضاً"[26].

خلاصة القول، فإن هرمنيوطيقا أوغسطين مبنية على نظرية عامة محددة المعالم في السيميوطيقا، كما أنها تعرض منظوراً لاهوتياً متماسكاً، مشتقاً من تفسيره الخاص للعهد الجديد نفسه. في الهرمنيوطيقا اعتمد أوغسطين على كلا الموروثين في الهرمنيوطيقا المسيحية: تتوازى السميوطيقا لديه مع اعتبارات أنطاكية، في حين أن إصراره على أولوية الممارسة الروحية كسياق للتفسير يتبع الاهتمامات الاسكندرانية.

وهكذا فإن هذه الهرمنيوطيقا تمثل تطوراً مهماً على كل ما سبقها. سلطة الإيمان، أي التراث الحي للمجتمع المسيحي، هو السياق المناسب لقراءة مسؤولة للكتاب المقدس[27]. إن هذا التراث يحيى في علاقة ديالكتيكية مع عملية القراءة ذاتها. قراءة الكتاب المقدس ترشد المجتمع، والمجتمع الذي يحيى وفقاً لروح الحب، والتي يشير إليها الكتاب المقدس، يوفر المنظور الضروري لقراءة مسؤولة. من هنا، فإن الكتاب المقدس مفيد بشكل كبير، إلا أنه ليس ضرورياً بالمطلق للمسيحي الذي حركته روح الله. مهما كان ما تعلمه الشخص في مكان آخر [أي خارج الكتاب المقدس]، لو كان مؤذياً، فإنه سيُستنكر هنا [أي في الكتاب المقدس]، ولكن إن كان مفيداً، فإنه سيُعثر عليه هنا أيضاً [الكتاب المقدس][28].

---

[26] Ibid., III, 32.

[27] Ibid., III, 38.

[28] Ibid., II, 63.: In Book III Augustine also discusses Tyconius' Book of Rules which has had a significant influence on hermeneutical considerations at the time. A new bilingual edition of that work has just appeared and will make future studies of Tyconius' impact on the development of hermeneutics much easier. *Tyconius: The Book of Rules*, trans. William S. Babcock. Texts and translations 31. Early Christian

هكـذا، فـإن الكتـاب المقـدس يزودنـا مـع ذلـك بالمعيـار الأقصـى لتحديـد الإيمـان المسيحي الحق.

مع أوغسطين وصلنا في الهرمنيوطيقا إلى عمق لم يكن معروفاً من قبل، استمر تأثيره على معظم اللاهوتيين، وكذلك مفسري النصوص الأدبية عبر القرون الوسطى، وما هو أبعد من ذلك. إلا أن المشكلة مع هرمنيوطيقا أوغسطين والهرمنيوطيقا اللاحقة لها في مسيحية القرون الوسطى؛ هو في كون الممارسة الإيمانية للكنسية، والتي توفر المنظور اللازم للقراءة الملائمة، هي بحد ذاتها بنية قابلة للتفسير مع الكثير من بنيات الدعم المؤسساتية المضاف إليها صفة الرسمية. أثر الانقسام الذي انبثق بين رجال الدين والعامة، ومزاعم الرومان بأوليتهم في الكنيسة الغربية، والتشريع المتزايد لتعاليم تكون غالباً مضمونة بدعم من الدولة للكنيسة، على الممارسة الفعلية للتفسير في الكنيسة بشكل أخص.

في حين كان لا يزال كتاب أوغسطين De Doctrina Christiana مستوحى من اهتمام الكاتب بإرشاد القارئ الذكي، إلا أن الفكر الهرمنيوطيقي اللاحق هدفَ بشكل حصري إلى تثقيف عالِم اللاهوت الخبير. وتظهر الحاجة لدراسة سوسيولوجية شاملة عن المعرفة المسيحية تختبر هذا التطور ونتائجه على الكنيسة بشكل وافٍ.

2.2.4 . هرمنيوطيقا العصور الوسطى

بالرغم من أن جزءاً كبيراً من فكر أوغسطين في الهرمنيوطيقا استمر تأثيره لقرون بعد وفاته، إلا أنه سرعان ما لحق التشويه بفكرة التوازن الدقيق في نظرية التفسير لديه، بين وظيفة الكتاب المقدس ووظيفة الموروث، وذلك لأجل مصالح كنسية.

بعد مضي وقت قصير على وفاة أوغسطين، عرض فينست من لورين (توفي قبل 450) في كتابه Commonitorium، التعريف الذي سيكون الأبرز من الآن فصاعداً، للعرف الكنسي؛ الذي جاء رداً على التساؤل القائم حول ما يكوّن "الإيمان الكاثوليكي":

Literature Series 7 (Atlanta: Scholars Press, 1989).

في الكنيسة الكاثوليكية نفسها، ينبغي أن يُقدم كل الاهتمام الممكن، بأن يتم الثبات على الإيمان الذي يحمله الجميع في كل مكان دائماً. وذلك لأن ما يستوعب الكل عالمياً، وبالمعنى الضيق والحقيقي، هو"كاثوليكي"، كما يصرح بذلك الاسم نفسه، والسبب من وراءه. ينبغي أن نراعي هذه القاعدة فيما لو كنا نتبع العالمية والقدم، والقبول.[29]

يوثق تعريف فينست التحول المتصاعد عن منظور أوغسطين في القراءة، والذي كان مبنياً على قراءة النصوص ذاتها، وبالتالي يمكن تسميته "منظور قراءة المادة"، باتجاه المزيد من الاهتمام الرسمي والمؤسساتي للفهم الأرثوذوكسي للهوية المسيحية.

التحول الثاني الذي طرأ على الهرمنيوطيقا اللاهوتية في الفترة التي تلت أوغسطين، كان في الانفصال المتزايد بين التفسير الإنجيلي و التنظير اللاهوتي. بناءً على اكتشاف في تفسير معنى النص الحرفي، أخذ اللاهوت على عاتقه أكثر فأكثر مهمة التفكير المنظم في المضامين اللاهوتية الموجودة في مقطع نصي معين. هنا تم الفصل بين النص والتفسير، وهي عملية توجتها أعمال عظماء اللاهوتيين الأكاديميين.

ولكن لنلقِ نظرة أولاً على تاريخ الهرمنيوطيقا، في الفترة ما بعد أوغسطين وقبل توما الأكويني (1225ـ 1274). نلاحظ هنا أن التفكير الهرمنيوطيقي اتبع بشكل مقارب المسلكَ الذي اتبعه أوغسطين في أعماله. كانت الأماكن التي تحتضن النقاشات المتعلقة بالهرمنيوطيقا هي الكنائس والمدارس الرائدة في ذلك الزمن، خاصة مكتبة الفيكتورين في باريس. هناك ألّف هيو من سانت فيكتور (ت. 1141) كتابه المهم Didascalicon

[29] Vincent of Lérins, ‘ The Commonitory’, in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Vol. XI (Oxford: James Parker, and New York: The Christian Literature Company, 1894), 127-59, here 132. Cf. also the excerpt in J. Stevenson, ed., *Creeds, Councils and Controversies: Documents illustrative of the history of the Church A.D. 337* -461 (London: SPCK, 1983), 298-300.

[In didascalion][30] والذي استلهمه بشكل كبير من كتاب أوغسطين De Doctrina Christina. في حديثه عن الهرمنيوطيقا عمد هيو إلى تطوير الحكمة (sapientia) ليس عند قارئ النصوص المقدسة وحسب، بل وفي قارئ النصوص الدنيوية أيضاً[31]. الجزء الأول من هذه الدراسة مكرس لمناقشة نظام artes (الفنون)، أي نظام العلوم في العصور الوسطى الذي كان يُدرس في المدارس، والجزء الثاني يتناول مشكلة وجود قراءة ملائمة للكتاب المقدس. كما في كتاب أوغسطين De Doctrina، أدرك هيو أن أي منهج ملائم للنصوص المقدسة يتطلب ثقافة عامة رصينة. وعلى نحو مماثل للاهوتيين في عصره، أجرى هيو مقارنة بين تفسير النصوص المقدسة وبنية بناءٍ ما، وبالذات البناء الروحي داخل شخص الإنسان. تشكل الأبعاد الروحية للتفسير الجدران والسقف، وتساهم كذلك في الديكور الداخلي، وينبغي أن لأساس هذا البناء أن يتكون من مبادئ الإيمان[32]. وفقاً لذلك، طلب هيو من كل قارئ أن يحوز المزاج الروحي والنية اللازمين، حتى يحظى بالهداية من السلطات المسيحية التي على عاتقها تقع مهمة القيادة، وهم doctors أي معلمو الكنيسة.

في هرمنيوطيقا العصور الوسطى بشكل عام، يمكن تمييز المعنى الروحاني للكتاب المقدس أكثر في ثلاثة فئات ثانوية: الرمزية، الأخلاقية (أو الطبولوجية)، والمعنى الروحاني ، هكذا فإن تفسير الكتاب المقدس يتبع بالجملة منحىً رباعياً. وقد قام نيقولا من ليرا (ت. 1349) في النهاية بجمعها في الأبيات التالية:

Littera gesta docet, quid credas allegoria

---

[30] *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, trans. Jerome Taylor (New York and London: Columbia University Press, 1961).

[31] Cf. Henning Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 225.

[32] Ibid., 238.

Moralis quid agas, quo tendas anagogia

[تظهر لنا الحروف ما فعله الله وآباؤنا

يظهر الرمز لنا أين يختبئ إيماننا؛

يمنحنا المعنى الأخلاقي قواعد لحياتنا اليومية

تظهر الروحانية لنا أين ينتهي كفاحنا][33].

تبرز هذه الأبيات جيداً المبادئ التي كانت هيمنت على الهرمنيوطيقا اللاهوتية، وعلى التفسير الأدبي، ولقرون عديدة. وفقاً لهذه الأبيات، فإن المعنى الحرفي هو الأساس الذي عليه تؤسس القراءة الرمزية محتوى الإيمان، أما التفسير الأخلاقي فإنه يستخلص القواعد في العمل والسلوك في العالم، والقراءة الروحانية تصور أهمية النص في فهم الهدف من الحياة المسيحية. إلا أن الممارسة الفعلية للتفسير ميزت فقط بين نوعين من المعاني، الحرفي والرمزي. غير أن نظرية التفسير الرباعي للكتاب المقدس مهدت الطريق لحدوث فصل جذري أكبر بين أقسام اللاهوت، أعني بذلك التأكيد على الحاجة للأخذ بالاعتبار الطبيعة الحرفية للنص على نحو مستقل، لكونها متميزة عن أي نقاش حول التضمينات اللاهوتية. وقد تم النظر في هذه التضمينات اللاهوتية من ثلاثة زوايا: لاهوتية تأملية (نظرية)؛ مبنية على المعنى الرمزي، ولاهوتية خلقية؛ مبنية على المعنى الخلقي، والإسخاتولوجيا (علم الأخرويات)؛ بناءً على المعنى الروحاني. وهكذا، فإن الفصل بين مجالات التفكير اللاهوتي المتعددة، والفصل بين النظرية اللاهوتية والعرف المسيحي، وهو أمر تناهى للإدراك في وقتنا الحالي، كونه أمراً مصيرياً بالنسبة للتفكير والحياة المسيحية، وتأمل العديد من علماء اللاهوت المعاصرين تخطيه،كل هذه لها أصولها في تلك الفوارق التي وُجدت أول الأمر في العصور الوسطى.

[33] Cf. ibid., 243, and R.M. Grant, op. cit., 85. The English translation given here is taken from Grant.

منذ إعادة اكتشاف فلسفة أرسطو في القرن الثاني عشر وما تلاه من ظهور علم اللاهوت المدرسي*، عاد اللاهوتيون مرة ثانية إلى التفكير الهرمنيوطيقي. انحسر الاهتمام بالمعنى الرمزي، الذي كان حتى الآن المحفز لعلم اللاهوت كله، في حين حظي المعنى الحرفي للنص بمقدار من الاهتمام غير منظور حتى اليوم. بالرغم من إمكانية تحديد بعض خطوط التوازي مع التراث الأنطاكي القديم، فإن الفلاسفة المدرسيين انطلقوا في الأساس من دافع انبثق عن تأويلهم الخاص لفهم أرسطو للطبيعة، وهو ما لم يُعرف في الرمزية التي سبقت الفلسفة المدرسية. أضحى المعنى الحرفي الآن هو الموضوع الأولي للتفسير الإنجيلي و لابد لحقيقة النص أن تُستنبط من غير الإشارة إلى معنى أعمق أو أسمى.

قدم توما الأكويني، وهو أعظم اللاهوتيين في العصور الوسطى، نقاشاً حول نهجه الهرمنيوطيقي في بداية كتابه عن اللاهوت المنظم، وهو Summa Theologica. بالرغم من أن توما الأكويني أكد على مبدأ التفسير الرباعي للكتاب المقدس، إلا أنه أعاد تعريف نطاق المعنى الحرفي وأهميته. الله هو مؤلف الكتاب المقدس، وبيده القدرة على الدلالة لمعناه، ليس بالكلمات فقط (كما بوسع الإنسان أن يفعل أيضاً)، بل وبالأشياء أيضاً. إذن، فبينما نجد في كل علم آخر أن الأشياء يُستدل عليها بالكلمات، فإن هذا العلم (أي اللاهوت) له خاصية كون الأشياء المستَدَل عليها بالكلمات، تمتلك هي نفسها دلالة أيضاً. إن تلك الدلالة الأولى، أي حيث الكلمات تدل على الأشياء، فنحن بإزاء المعنى الأول، الذي هو المعنى التاريخي أو الحرفي. أما تلك الدلالة التي يكون الاستدلال فيها على الأشياء بالكلمات يحمل بحد ذاته دلالة، فنحن بإزاء المعنى الروحي، وهو مبنٍ على المعنى الحرفي، ويفترضه مسبقاً....وهكذا لا يحدث أي خلط في الكتاب المقدس، لأن جميع المعاني متأسسة على شيء واحد ـ المعنى الحرفي ـ والذي يمكن منه وحده أن ينشأ أي جدل، وليس من تلك المعاني الرمزية، كما يقول أوغسطين. مع ذلك، لا ينتفي

* الفلسفة المدرسية: هي فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون.

شيء من الكتاب المقدس وفقاً لهذا الكلام، فلسنا نجد مما هو ضروري للإيمان منطوياً تحت مسمى المعنى الروحي، إلا وهو مقدمٌ في مكان آخر من النص المقدس بمعناه الحرفي.[34]

وهكذا، فبالنسبة لتوما الأكويني ينبغي أني يكون المعنى الحرفي هو ما يسعى أي لاهوتي لبلوغه. إن تقليل الأكويني من شأن المعنى الرمزي، علامة على إصراره على وضع أساس علمي، للاهوت. فقد كان ينبغي أن يعاد تنظيم التفكير اللاهوتي بشكل يتفق مع الصياغة الجديدة للمعايير العلمية.

هذا المفهوم الجديد للعلم اللاهوتي خضع لتأثير أكبر من قبل شكلين من أشكال التطور منفصلين:

أولاً، وحتى تتم عملية إرشاد القارئ لتأويل النص المقدس وتزويده بتفسير موثوق من الأجيال السابقة، فإن المفسرين في العصور الوسطى عملوا على وضع حواشٍ، أي شروحات لمقاطع النصوص، وحواشي لحواشي سابقة، تسمى sententiae. أدى هذا التراث إلى انبثاق ممارسة فيلولوجية [متعلق بفقه اللغة] بالغة التعقيد، وهي تعتبر بشكل متزايد ومنذ القرن الثاني عشر عائقاً لا عنصراً مساعداً يلائم النصوص المقدسة.

ثانياً، وتحت تأثير بيتر أبيرالد (ت. 1142)، بدأ ينبثق فهم جديد للاهوت. رفض أبيرالد مسألة التعقيد الفيلولوجية لكونها غير مجدية، وطالب بإنشاء لاهوت علمي على أساس من التنظير الفلسفي، ويكون كل من المنطق والديالكتيك عناصر مساعدة له. وظهرت الحاجة إلى كتب جديدة في اللاهوت، وغدا كتاب توما الأكويني " Suma Theologica" المقدمة الأبرز لهذا التوجه الأكاديمي الجديد في اللاهوت.

---

[34] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, la. 1,10. (Trans. By Grant, op. cit., 88f.) Latin text ed. Thomas Gilby, O.P., *St Thomas Aquinas SUMMA THEOLOGIAE*, vol. 1: Christian Theology (la. I) (Cambridge: Blackfriars [in conjunction with London: Eyre & Spottiswoode, and New York: McGraw-Hill], 1964), 36ff.

كان رفض توما الأكويني للتفسير الرمزي محاولة للتقريب بين اللاهوت والدراسة الفعلية للنصوص الإنجيلية معاً. إلا أن تحوله باتجاه الفلسفة جعل التفكير اللاهوتي مرة أخرى مستقلاً عن تفسير الإنجيل.

بالرغم من أن المفسرين المدرسيين أعادوا اكتشاف نص الكتاب المقدس، وحاولوا أن يتناولوه بجدية وبذاته، إلاّ أن اللاهوت هيمن على اهتمامهم، كما كان اهتمام آباء الكنيسة من قبلهم. مع ذلك فإن اللاهوت المدرسي اختلف بشكل كبير عن اللاهوت لدى السابقين. إلا أن اللاهوت كان لا يزال مبنياً على الكتاب المقدس، ولكن أصبح الهدف الأوحد من التفسير الآن هو تهيئة الكتاب المقدس للاهوتية التنظيرية. أصبح يطلق على اللاهوت المحض تسمية sacra doctrina؛ أي التعاليم المقدسة، والتي زعمت بكون محتواها المناسب ممثلاً لـ sacra scriptura، أي الكتاب المقدس[35]. ولكن على العكس من مزعمها فإن sacra scriptura سارت بشكل مستقل تماماً عن النصوص المقدسة. وتقلصت النصوص تدريجياً؛ ليصبح دورها تقديم البراهين للمغامرات الفكرية في اللاهوت التنظيري. ونتيجة لذلك، طغت سمة التقوى على الاهتمام بإيجاد تفسير روحاني،

[35] Cf. Per Erik Persson, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, trans. Ross Mackenzie (Oxford: Blackwell, 1970), 89:

Theology is not to be regarded here as an addition to scripture, nor a study which may be pursued independently of scripture: in Thomas's view it is rather the extension of scriptural teaching through the ages, the tradition of imparting doctrine which must always be found within the church. Since it is the content of scripture which is being transmitted, sacra doctrina and sacra scriptura may be used interchangeably as synonyms. This means for Thomas that the subject of theology is preeminently biblical theology, and sacra doctrina ma be regarded, to use an apt expression of Etienne Gilson, as 'holy scripture received in a human intellect'.

Cf. Henri de Lubac, S. J., *Exégèse Médiévale: Les Quartre Sens de l'Écriture*, Part II, vol. 2 (Paris: Aubier, 1964), 301.

وذلك في ثقافة العصور الوسطى المتأخرة، في حين تبع اللاهوت أجندته الأكاديمية الخاصة. وأخيرا، تم التخلي عن العلاقة الديالكتيكية أصلاً؛ بين النص المقدس والتراث الحي للإيمان، وذلك لصالح شكلين من التطور أخذا يزيدان بشكل مستقل في تفسير الإنجيل. وظّف اللاهوت المسيحي النصوص المقدسة في سبيل تثبيت أسس اللاهوت فيها، وقامت الروحانية المسيحية العامة بالمثل على هذه الأسس.

2.2.5. الهرمنيوطيقا وإصلاح اللاهوت المسيحي:

يمكن القول أن حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر في أوربا كانت حدثاً هرمنيوطيقياً. إلاّ أنه وكما سنرى في هذا القسم، فإن حركة الإصلاح هذه لا تمثل بشكل كبير انفصالاً جديداً في النظرية الهرمنيوطيقية أو الفيلولوجية كنوع جديد من التطبيق في التفسير. هذا التطبيق الجديد في قراءة النص المقدس انبثق عندما قام رجال الكنيسة المتعلمون تعليماً شمولياً وفقاً لروح الفلسفة الإنسانية السائدة في عصرهم، بإعادة تفسير النصوص الإنجيلية، ولكن هذه المرة بقراءتها بلغاتها الأصلية، وليس باللغة اللاتينية الرسمية (the Vulgata)، وناقضوا بتفاسيرهم الوقائع الكنسية والروحية في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر.

إن واحداً من أهم الفروق بين نظرية التفسير الإنسانية المنبثقة والمنهج الهرمنيوطيقي ذي التأثير الذي جاء به رجال الكنيسة، وخصوصاً أوغسطين، لا يهم كثيراً فيما يخص المتطلبات اللازمة لتفسير محكم للإنجيل، بل تكمن المسألة في الفهم الذاتي المتغير جذرياً عند المفسر نفسه. بالنسبة لأوغسطين وأتباعه، فإن تفسير الإنجيل مرتبط بصورة قصوى بالكنيسة المسيحية، بينما بالنسبة للوثر، وكالفن وزوينغلي وغيرهم من المصلحين، فإن تفسير الإنجيل أصبح بشكل تدريجي القاعدة الحاسمة في تقدير مظاهر الموروث المسيحي والحياة الكنسية التي تتوافق مع الإيمان المسيحي الأصيل، والتي لا تتوافق، وتقتضي إصلاحها. وهكذا، في حين كان بمقدور المصلحين أن يقرأوا بسهولة نصاً مقدساً، وفقاً لمناهج طورها من قبل مفكرون يهود ومسيحيون، فقد اختلفوا عن كثيرين من أسلافهم اللاهوتيين، فيما يخص نظرتهم لمدى كون قراءة محددة للنصوص الإنجيلية

شرعية وموثوقة. إلاّ أنه من المهم في هذا السياق أن نقدر حقيقة؛ وهي ان هذه الطفرة الإصلاحية قد هُيأ لها من قِبل عدد من المفكرين النقديين في أواخر حقبة العصور الوسطى. علماء لاهوت أمثال ويليم الاوكامي (حوالي. 1285ـ 1349)، جون هوس (حوالي1372_ 1415)، ووينـدلين شتاينباخ (1454ـ 1519)، وجون ميجر (حوالي 1469. 1550)، كانوا قد طرحوا لتوهم مشكل العلاقة والنزاع الممكن بين قراءة حقيقية للكتاب المقدس، وفهم موثوق لأحقية السلطات الكنسية في تحديد المعاني القصوى للنص الإنجيلي[36]. بالنسبة للإصلاحيين فإن المعيار الحصري لفهم لاهوتي وافٍ للمعتقد والوجود المسيحي أصبح الآن مرتبطاً بكلمة الله، كما يدركونها من خلال قراءتهم المتجددة للكتاب المقدس. لم يعودوا يسعون إلى البحث عن مؤسسة كنسية مثل السلطات الرومانية؛ لتضيف الأصالة لفهمهم للكتاب المقدس.

ينقل الكتاب المقدس كلمة الله. وبالتالي فليس هنالك ما هو أشد ضرورة من فهم محكم لكلمة الله؛ لأجل بلوغ الهداية الصحيحة للإيمان المسيحي. كل شخص يستمع بحرص إلى كلمة الله الموجهة في الكتاب المقدس، ويوظف كامل مقدرته في قراءة ودراسة نصوص الكتاب المقدس، سيجد كل ما يبحث عنه. بهذا المعنى أمكن للإصلاحيين القول أن الكتاب المقدس يفسر ذاته بذاته، ولا حاجة بعد ذلك لأي نوع من المعايير. ومع ذلك بالنسبة لهم، لم تعنِ هذه الشكل الذاتي في تفسير الكتاب المقدس، أن العقل لم يعد ضرورياً على الإطلاق كأداة لدراسة مناسبة للنص. لم يظهر العداء الواضح اتجاه العقل في تفسير الإنجيل، إلاّ في فترة الأرثوذوكسية البروتستانتية.

هذا المبدأ المدعو sola scriptura، أي الإنجيل لوحده، لا ينبغي خلطه مع المذاهب اللاحقة المتعلقة بالإلهام اللفظي للكتاب المقدس. لم يؤيد هذا المذهب كلٌ من مارتن لوثر (1483ـ 1546)، وألريش زوينغلي (1484_ 1531)، و جون كالفن (1509ـ

[36] Cf. Helmut Feld, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermenutik in der spätmittelaterlichen Theologie* (Wiesbadan: Franz Steiner, 1977).

1564). جميع هؤلاء أيدوا تماماً كما كان سائداً في الموروث المسيحي قبلهم، كون الروح القدس هو "كاتب" الكتاب المقدس، وبالتالي فإن الله يتكلم بالفعل، من خلال نصوص الكتاب المقدس، بطريقة كانت واضحة ومتماسكة، وكافية لخلاص البشر. وفقاً لذلك، فإن الغموض والتناقض البارزين في هذه النصوص لا يلغيان الاعتقاد بوضوح الكتاب المقدس، بل إنهما يمثلان تحدياً مستمراً للمفسر الذي يكون متناهياً وبالتالي محدوداً.

اتفق كل من لوثر وزوينغلي وكالفن على الحاجة إلى منظور لاهوتي في القراءة؛ يسمح للقارئ الفرد بفهم المعنى اللاهوتي الشامل لهذه النصوص. فالتقدم الإصلاحي بالتالي تألف من أمرين، تطور في منظور القراءة اللاهوتية هذه، والتي تحاول فهم النصوص المقدسة على أنها وحدة واحدة، وكذلك الوعي المتغير للقارئ، والذي كما أشاع فكر الفلسفة الإنسانية، أصبح الآن يُدعى بشكل فردي لدراسة النصوص وأصبح كذلك مسؤولاً كفرد عن الاستجابة لما تبثه هذه النصوص في وجوده المسيحي[37]. إلاّ أن نفس النزعة الإنسانية التي أدى تأثيرها إلى ظهور هذه الحرية الجديدة في التفسير؛ بعيداً عن كل الأعباء التقليدية الموجودة في القيود المؤسساتية المفروضة على الإصلاحيين، فإن هذه النزعة نفسها كانت موضع تحدٍ من قبل المنظور الجديد في القراءة، والذي كان المصلحون المتحررون على هذا النحو يبدأون بتطويره.

ولأجل فهم أصول الهرمنيوطيقا الإصلاحية بشكل أوضح، قد يساعدنا في ذلك النظر في بعض التفاصيل المتعلقة ببداية الهرمنيوطيقا لدى مارتن لوثر[38]. كان مارتن لوثر بادئ

---

[37] مرة أخرى فإن هذه الميول الفردية في هرمنيوطيقا الكتاب المقدس قد أُعد لها مسبقاً للاثنين معاً بواسطة التفكير النهضوي الإيطالي وبعض علماء اللاهوت المتأخرين في العصور الوسطى.

Cf. Feld, op. cit., esp. 7- 22. Here Feld emphasizes also the individualist religious self-understanding of St Francis of Assisi.

[38] Cf. esp. Gerhard Ebeling's contributions to the discussion of Luther's theological hermeneutics in *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung*

الأمر معلماً للكتاب المقدس، ما يعني أن اهتمامه الأكاديمي الأول كان تفسير الكتاب المقدس. وتماماً مثل سابقيه من اللاهوتيين المدرسيين، تقبل لوثر نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدس، كما تدل على ذلك محاضرته الأولى عن سفر المزامير (1513ـ 15). إلا أنه؛ وفي السلسلة الثانية من محاضراته حول المزامير (1519)، يظهر بشكل جلي رفضه اتجاه التفسير الرمزي للنصوص المقدسة، بالرغم من أن المنهج الهرمنيوطيقي الجديد لم يكن متصلاً بعد دائماً بممارسة مماثلة في التفسير[39]. غير أن التغيير في نهجه الهرمنيوطيقي فيما بين هاتين المجموعتين من المحاضرات حول المزامير، والذي صادف حدوثه مع طفرته الإصلاحية في لاهوت التبرير واضح جداً: أعاد لوثر تعريف العلاقة ما بين "الحرف" و"الروح".

حتى الآن؛ فإن المصطلحات الفنية التي تشير إلى المعنى الثنائي للكتاب المقدس، "حرف" و "روح"، يستخدمها لوثر كمصطلحات لاهوتية. "الروح" هي كل شيء يُفهم على أنه *coram deo أي في ضوء الكشف والستر الإلهي في صلب السيد المسيح. هذا التركز المتعلق بالمسيح في لاهوت لوثر، يعبر عنه الآن بالإشارة إلى "المعنى الروحي" للنص. إلا أن هذا المعنى الروحي يصبح واقعاً فقط بمقدار ما يُستحث بواسطة معنى حرفي/ تاريخي للنصوص المقدسة، خلال فعل القراءة أو الوعظ. هكذا فإن النص ليس كلمة الله، بل هو كشف لكلمة الله للمؤمن أو المستمع المخلص[40]. وفقاً لذلك فإن الفهم اللاهوتي للكتاب المقدس يقرر ما إذا كان النص سيصبح حرفاً (littera) أو روحاً spiritus ، بالنسبة للقارئ. يتسم الأفق اللاهوتي الذي افترضته هرمنيوطيقا لوثر بوجهتي نظر حول الوجود الإنساني مختلفتين جذرياً: وجود coram deo (وفقاً لله)، ووجود coram

---

zu Luthers Hermeneutik (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 [Reprint of the original edition of 1942]), and ' Die Anfänge von Luthers Hermeneutik',in Lutherstudien,vol.1(Tübingen:J.C.B.Mohr[Paul Siebeck],1971), 1-68.

[39] Cf. Ebeling, 'Die Anfänge', op. cit., 4.

[40] Ibid., 36.

mundo (وفقاً للعالم). معنى الوجود وفقاً لله متجلٍ في صَلْب المسيح، ويمكن تقبله فقط بالإيمان (sola fide). وبالتالي فإن التفسير المحكم للكتاب المقدس ممكنٌ فقط عندما يُتخذ قرار وجودي أولي مع أو ضد الروح (spiritus). يمكن فهم روح نص الإنجيل فقط من قبل مفسرٍ آثر مسبقاً أن يكون مع النمط الروحي للوجود. إلا أن قرار شكل الوجود هذا تحفزه قراءة للكتاب المقدس نفسه.

تعتبر هرمنيوطيقا لوثر دائرية المسار: يحث الكتاب المقدس أولاً على اتخاذ قرار وجودي أساسي مع أو ضد "الروح"، وثانياً، وفقط بناءً على القرار الأساسي المنصب في صالح الوجود الروحي، يمكن للقارئ أن يباشر بمهمة مفصلة في تفسير الكتاب المقدس. وهكذا تتطلب هرمنيوطيقا لوثر أولاً قراراً هرمنيوطيقاً موسعاً (macro-hermenutical) من قبل المفسر، قبل إمكانية البدء بنشاط هرمنيوطيقي مصغر (micro-hermenutical)، أي قراءة لاهوتية مفصلة للكتاب المقدس.

هذا المطلب لقراءة هرمنيوطيقية موسعة يميز لوثر عن كل من أسلافه، وكذلك عن الكثيرين من معاصريه. وهذا يعني:

(1) رفضاً أساسياً للتفسير الرمزي؛

(2) السمو المادي للمناهج الفيلولوجية بالأساس اتجاه النصوص، والتي كانت متبعة من قبل الإنسانيين الرائدين.

منظور لوثر في الهرمنيوطيقا المصغرة كان في الأساس كرستولجياً (متعلق بعقيدة المسيح): تجلى من قبل الله في صَلب المسيح نمط جديد من الفهم للوجود الإنساني[41]. هذا التجلي ينبغي أن يرشد عملية قراءة الكتاب المقدس، وهذا المنظور هو ما يمنح وحدة وتماسكاً لمجموعة النصوص الإنجيلية. فقط عند قراءة كل من العهد القديم والعهد الجديد معاً، يصبح الفرق واضحاً بين وجود يرزح تحت القانون، ووجودٍ يرزح

[41] Ibid., 51.

تحت الروح. لا يعني ذلك أن العهد القديم لا يحوي تجلياً "روحياً"، بل ووفقاً للوثر؛ فإن الصفة التنبؤية لنصوص العهد القديم يمكن فقط فهمها عندما يتم تفسيرها كريستولوجياً[42]. فالقراءة الكريستولوجية إذن؛ تساعد لوثر على التمييز بين معنيين حرفيين: "المعنى الحرفي" العادي، و"المعنى النبوؤي الحرفي". وعلى أساس المعنى الأخير، وجد لوثر حرية حتى في التفسير الرمزي. ولكن تطبيق التفسير الرمزي هذا يختلف عن أطوار الرمزية السابقة في القراءة: لم يعد هذا التفسير أساس الاستنتاجات اللاهوتية، بل هو الخلاصة المشتقة من أساس لاهوتي (أي كريستولوجي) جديد[43].

لعل هذا الاختلاف هو ما يصور بشكل أفضل الانعطاف الجديد الذي حصل في الهرمنيوطيقا اللاهوتية في القرن السادس عشر. أصبح الاعتقاد اللاهوتي القوي بوجود تماسك كريستلوجي في النص المقدس، هو ما يرشد عملية قراءة النصوص المقدسة. هذا الاعتقاد بحد ذاته هو نتاج التلقي الجديد للنصوص المقدسة، وقد تم تسهيله بشكل جزئي من قبل نهج الفلسفة الإنسانية الجديدة. إلاّ أنه وعلى العكس من بعض اللوثريين الذين أتوا بعد لوثر، فإن المصلح نفسه لم يتعامل مع الكتاب المقدس كـ "نظام يخلو من التناقضات"[44]، كان على وعي جيد بالفروق اللاهوتية بين النصوص المنفردة، وتناول تلك الفروق من خلال منظور لاهوتي خاص سمح له بأن يدرك بؤرة تركيز موحدة في هذه المجموعة، وأن ينتقد النصوص المنفردة لفشلها في مراعاة أحكام فكرته في التركز الكريستلوجي، على سبيل المثال؛ رسالة جيمس (Letter of James)، والتي وفقاً للوثر تعوزها المادة الكريستلوجية[45].

---

[42] Ibid., 55.

[43] Cf. ibid., 58ff.

[44] Cf. Josef Blank, 'Was Christum Treibet – Martin Luther und die Bibel', in *Martin Luther, 1483-1983: Ringvorlesung der Philosophischen Fakultät, Sommersemester 1983* (Saarbrücjen: Universität des Saarlandes, 1983), 63.

[45] Cf. ibid., 64.

بينما ألهمت إعادة الاستكشاف في الهرمنيوطيقا، التي جاءت بها الفلسفة الإنسانية جميع المصلحين في القرن السادس عشر، فإن نشاطهم الهرمنيوطيقي المنفرد اختلف غالباً وبشكل كبير عن بعضهم البعض. بقي منظور لوثر الخاص في التفسير الكريستلوجي متفرداً تماماً. بالنسبة لكالفن، الذي كان أكثر إخلاصاً للمبادئ الإنسانية من لوثر، فإن الكتاب المقدس نفسه كان المعيار الأقصى للإيمان المسيحي، أكثر منه تفسيراً لاهوتياً خاصاً لهذا الإيمان. من جهة كان كالفن أكثر انفتاحاً في إدراك وجود تنوعٍ في الحكم التفسيري: "يمكن لكل واحد أن يستخدم حكمه الخاص، بشرط أن لا يحاول أحد إرغام الآخرين على الامتثال لقواعده الخاصة"[46]. إلا أنه من جهة أخرى يضع كامل ثقته بالسلطة الشكلية للنصوص المقدسة في الإيمان المسيحي. هكذا، فقد روج كالفن، على الأقل بشكل ضمني، للاعتقاد المتنامي بالنصوص المقدسة ذاتها، (بدلاً من الإيمان بما تقوله هذه النصوص)، والذي ساعد على تمهيد الأرضية لظهور "الحرفية الإنجيلية" Biblicism. بالرغم من أن كالفن نفسه تخصص في أساليب الموروث الهرمنيوطيقي الثرية، وكان يتمتع بالحرية في نقد النصوص المنفردة للكتاب المقدس على ضوء بحثه[47]، فإن أتباعه من الأجيال المستقبلية أضاعوا هذه الخبرات أحياناً، وعوضاً عن ذلك دافعوا بأسلوب غير نقدي عن الحَرفية والمطلق لجميع النصوص المقدسة.

ولتأثرهم بنهج الفلسفة الإنسانية في إعادة الاعتبار للإنسان، وقدرته المنفردة على

---

[46] Cf. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1988), 120, note 71.

[47] Cf. Paul L. Lehmann, ' The Refomers' Use of the Bible', in *Theology Today* 3 (1946), 328-344. Lehmann emphasizes Calvin's interest in a wider humanistic education not only for civil but also for ecclesiastical leadership. Ibid., 336. See also Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish cademic Press, 1988), 62: Torrance shows Calvin's ambition to help the ordinary Christian to approach the Bible afresh, and how Calvin hoped to provide a tool for such a new approach with his *Institutes*.

تفسير النصوص الكلاسيكية، فإن نهج المصلحين مع الكتاب المقدس اتخذ أفقاً جديداً. كافح لوثر، وزوينغلي، وكالفن، والمصلحون في إنجلترا، جهدهم لتحديد العلاقة بين الإيمان والكتاب المقدس، وقد اتفق جميع المصلحين على الحاجة إلى تفسير نقدي للكتاب المقدس. إن النصوص المقدسة هي التي تقوم بإمدادنا بالأساس الوحيد الذي بموجبه يمكن إعادة النظر بشكل منظم ومستمر للإيمان المسيحي، ولكنها لم تكن كالمنجم الذي يستغله الناس وفي نيتهم تنظيم منظومة عقائدية دائمة. مع ذلك فإن هذا الالتزام البروتستانتي في الأصل بالتفسير النقدي كان سيتعرض كله؛ إما للتقدير كله، أو للإهمال.

2.2.6. الهرمنيوطيقا عند الأرثوذوكسية البروتستانتية والكاثوليكية الرومانية:

في رد على النهج اللاهوتي لحركة الإصلاح البروتستانتي اجتمع علماء اللاهوت الكاثوليك في مجمع ترينت (1545ـ 1563)، وأكدوا على نظرية ثنائية المصدر، والتي وفقاً لها فإن كلاً من الكتاب المقدس والموروث المسيحي معاً يشكلان مصادر للاهوت والإيمان المسيحي الأصيل.

وبذلك ناقضوا الفكرة الإصلاحية القائلة؛ بأن الكتاب المقدس وحده يزود المسيحيين بالإرشاد الواضح والمتماسك والكافي، ليفهموا كلمة الرب وإرادته. وفقاً للاهوت مجمع ترنت، فإن موروثات الكنيسة تشكل مصدراً أساسياً للإيمان المسيحي الأصيل، وتبقى السلطات الكنائسية هي الحكم الأقصى في تقرير ما إذا كان تفسير معين للنص المقدس "أرثوذكسياً" أم لا، أي يتماشى مع الموروث الدوغمائي، والتفسير المحفوظ رسمياً في الكنيسة[48].

[48] The relevant decrees of the Tridentine Council may be found in Henricus Denzinger and Adolfus Schönmetzer, eds, *Enchiridion Symbolorum: defintionum et declationum de rebus fidei et morum* (Barcelona, Freiburg i.B., and Rome: Herder,

ومع الجدل اللاهوتي المتنامي بين علماء اللاهوت الكاثوليكيين والبرتستانت، شغل الجدل الدائر حول مبدأ sola scriptura مكاناً بارزاً جداً. تظهر النقاشات الموظفة في هذا الجدل مجموعة خاصة من القناعات الهرمنيوطيقية، ذات أهمية في نقاشنا.

في الجانب البروتستانتي، وفي الفترة التي يشار إليها عادةً بـ "الأرثوذوكسية البروتستانتية"، فإن علماء لاهوت أمثال ماتياس فلاسيوس إليريكوس (1520ـ 1575)، وجوهانس أندرياس كوينشدت (1617ـ 1688) و أبراهام كالفو(يوس) (1612ـ 1686)، دافعوا عن مذهب الإلهام الحرفي للكتاب المقدس كله، ووفقاً لذلك طوروا مبدأ العصمة الإنجيلية. وقد ساد القول بعصمة النص الفعلي للكتاب المقدس، وأنه أملي حرفياً من قبل الروح القدس. ولأن هؤلاء اللاهوتيين حددوا الكتاب المقدس بأنه كلمة الرب، فلا يمكن لأحد يدعي كونه مسيحياً الشك في صدق أي جزء من النص المقدس. بالنسبة لهؤلاء المفكرين عنى لهم الإيمان المسيحي القبول العقلي بمجموعة من النصوص الدوغمائية المشتقة من النص المعصوم. من المثير للاهتمام رؤية كيف أن اللوثريين وعلماء اللاهوت المصلحين حاربوا بعضهم البعض؛ مستخدمين النهج العقلاني نفسه، المتمثل باشتقاق مذاهبهم من نص معصوم، وكيف أن كلاً منهما زعم أنه وحده يمثل الإيمان الأورثوذكسي[49].

في حين أنهم كانوا يحاولون تحصين سلطة الكتاب المقدس، فإن هؤلاء اللاهوتيين خانوا أحد أهم المظاهر الجوهرية لحركة الإصلاح البروتستانتية، وأعني بها؛ حرية كل مسيحي في دراسة نقدية للنصوص المقدسة. بالنسبة لمثل هؤلاء اللاهوتيين أصبح الكتاب المقدس مبدأً يدافعون عنه ضد أي شكل من النقد، من ضمنها مقتضيات العقل، كما

1965), 364- 366 (nrs. 1501-1507). We shall return to these decrees below (cf. 7.3.2.1).

[49] Cf. Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 51.

سنرى حالاً. من هنا كانت وظيفة الكتاب المقدس هي في أن يكون مبدأ السلطة الرسمية، أما تفسير الإنجيل فقد اختُزل ليصبح نظرية دوغمائية. إن الكتاب المقدس بكونه المبدأ الوحيد للإيمان المسيحي لا يمكن أن يكون خاطئاً بل الأحرى أنه ينبغي أن يكون حقاً دائماً، وإلا فإن الإيمان المسيحي لا يكون أصيلاً. هذه الدوغمائية هي بالطبع شكل من أشكال التكاملية integralism ، فإما أن كل شيء حق، أو أن كل شيءٍ باطل. هذا النوع من التفسير الآيديولوجي كان مفيداً جداً للمناظرات ضد الأعداء من هذا الصنف من البروتستانتية، داخل وخارج كنيسة البروتستانت.

هاجم المدافعون عن هذا الحرفية الصارمة خاصةً التقدمَ في العلوم الطبيعية، والذي قاد إلى شكوك حول إمكانية وجود قراءة حرفية غير محكمة للنصوص المقدسة، على سبيل المثال قصص الخلق في سفر التكوين. كان كل من الأرثوذكسيين اللوثريين والإصلاحيين والكاثولكيين متحدين بشكل شامل في رفضهم للنظرة العالمية العقلانية والعلمية، التي كانت تنبثق آنذاك. كانت إكتشافات كيبلر وجاليلي، وكذلك الهجوم على الشكل التقليدي للكرنولوجيا المسيحية chronology، وعلى الاعتقاد بكون آدم أب البشرية جمعاء، قد بدأت تثير سخط اللاهوتيين الأورثوذكسيين من كل الاتجاهات. ما كان على المحك بالنسبة لهم هو النظرة الإنجيلية الموروثة للكون والزمن، أي أساس كل الأفكار والمعتقدات، منذ ظهور المسيحية في سياق العالم الإغريقي والروماني. هذه المواجهة للإيمان المسيحي مع أدلة العلوم الطبيعية، وأكثر من ذلك حتى المواجهة مع المزاعم النظامية للفلاسفة، أمثال؛ ديكارت وسبينوزا، القائلة بأن على علماء اللاهوت القبول بالعقل البشري؛ على أنه المعيار الوحيد للتفكير والاعتقاد بكلتيهما، سببت ضجةً هائلة في علم اللاهوت. خشي علماء اللاهوت الأورثوذكسيون أن تكون نهاية تفوق علم اللاهوت قد اقتربت. ولكن عوضاً عن المحاربة بالنقد، وبشكل بناء أيضاً، ومع مطالب الفلسفة الجديدة والعلوم الطبيعية، فإن هؤلاء اللاهوتيين انغلقوا على أنفسهم تماماً ضد أي زعم يتعلق بالعقل، وهكذا تطور لديهم موقف عداء اتجاه أي نوع من التطور العلمي. هذا الموقف العدائي سيبقى بعد ذلك علامة فارقة لعلم اللاهوت، وفي بعض الأحيان علامة

حتى للمسيحية ككل لقرون قادمة[50]. بدلاً من حوار نقدي مع مروجي النظرة العالمية الجديدة، فإن اللاهوتيين الأورثوذكسيين، وخاصة الألمان منهم، فهموا العقل فقط؛ على أنه وصيف لعلم اللاهوت. "تفخر الأورثوذكسية بالجدل العقلي الذي من خلاله اعتقدت أنها تحصن الإيمان المسيحي، ولكنها لا تسمح للعقل البشري أن يكون ناقداً"[51].

خارج ألمانيا، وخاصة في هولندا، طور علماء لاهوت معتدلون، أمثال؛ بالتسار بيكر (1634. 1698)، وكريستوف ويتيش (1625ـ 1687)، نهجاً ديكارتياً معتدلاً في علم اللاهوت. اعتمدت محاولتهم لتحقيق الاعتدال بين مطالب العقل الحديث، والمزاعم التقليدية في علم اللاهوت؛ على أربعة افتراضات مسبقة:

(1) الفصل بين علم اللاهوت والفلسفة، فأنماط الإدراك فيهما مختلفة، ويتعامل كل منهما ويهتم بمواضيع مختلفة.

(2) يكون للكتاب المقدس السلطة المطلقة داخل الدائرة اللاهوتية، بقدر ما يقدم أقوالاً واضحة وغير مبهمة.

(3) في دائرة الأشياء الطبيعية ينبغي القبول بالنمط الفلسفي في المعرفة؛ على أنه المنهج الشرعي الذي يعمل بشكل حر ونقدي.

(4) قضايا كل من المنهجين ينبغي أن تكون خالية من التناقضات[52].

مثل هذا النهج الرامي إلى التقسيم بين المعرفة والمنهج وللمرة الأولى مقالة نقدية لاهوتية دقيقة للكتاب المقدس. لا يمكن بعد الآن الأخذ بالكتاب المقدس؛ على أنه المصدر الوحيد للمعرفة البشرية. هنالك مجالات لا يقدم الكتاب المقدس بشأنها معرفة

---

[50] Cf. Klaus Scholder, Ursprünge und problem der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie (Munich: Kaiser, 1966), 137 and 145.

[51] Hornig, op. cit., 52 (my translation).

[52] Cf. Scholder, op. cit., 148f.

وافية على الإطلاق. وهنا تم تقديم شرح للتناقض الواضح بين القضايا العلمية والقضايا الواردة في الكتاب المقدس، حول الطبيعة والتاريخ، بالاستعانة بنظرية التوفيق، والتي وفقاً لها فإن الروح القدس اضطر، ومن خلال الكتّاب الإنجيليين، إلى الحديث عن الطبيعة بطريقة سهلة المنال، بالنسبة للهوى الغالب على الناس في ذلك الوقت. بالرغم من أن هذه النظرية معنية بالحفاظ على السلطة العامة للكتاب المقدس، فإنه قدمت في الوقت نفسه المفتاح لتطور أكبر في النقد، أعني طرح "الانحيازات" القديمة على أنها مشكلة، ورفضها في عصر التنوير القادم[53].

مع ذلك، فإن المدافعين عن هذا الموقع المعتدل اتجاه النظرة العالمية الجديدة لم ينجحوا في الترويج لحوار بين اللاهوتيين والعلماء. من جهة فقد تعرضوا لهجوم من قبل زملائهم الأورثوذكس، لطعنهم بما رأوا أنه الموقع الشرعي الوحيد للاهوت المسيحي. ومن جهة أخرى فقد هوجموا من قبل العلماء الجدد، لعدم اتخاذهم مسلكاً أبعد بما يكفي مع الإدراك الجديد للطبيعة والتفكير[54]. ولكن ينبغي أن يُحتسب لهؤلاء اللاهوتيين المعتدلين على الأقل فهمهم للحالة الهرمنيوطيقية الجديدة في علم اللاهوت: كيف يمكن للمسيحيين أن يفهموا نصوصهم التأسيسية من وجهة النظر النقد الأساسي الجديد لشرعية وسلطة هذه النصوص؟

بسبب طبيعتها الآيديولوجية، لم تستطع أساليب التفسير للكتاب المقدس التي انتهجها اللاهوتيون الأورثوذوكس، خلال القرن السابع عشر والثامن عشر تحقيق التقدم في الهرمنيوطيقا؛ بل يمكن النظر لهذه الأساليب على أنها هروب باتجاه وهم يسمو عقلانياً عن التوتر الحاصل، بين النص كسلطة، والقارئ كفاعل مفكر وناقد. ولكن وكما سيثبت علماء اللاهوت في القرن الثامن عشر، فلا إنجازات الإنسانيين والمصلحين في الهرمنيوطيقا ولا النظام النقدي القائم الآن لكلٍ من النظرة العالمية للكتاب المقدس

[53] Ibid., 154.

[54] Ibid., 159.

والمزاعم الكونية للاهوت التقليدي، يمكن محوها تماماً من خلال هذه الأشكال الجديدة من الدوغمائية والهروب.

شكل آخر من الاحتجاج على هذا التعامل الدوغمائي والشكلي مع الكتاب المقدس انبثق من الحركة التَقَوية Pietist. هنا يُنظر للتجربة الإنسانية المنفردة على أنها من المتطلبات الأساسية للإيمان المسيحي. أمدت التجربة الشخصية للمؤمن الأساس لإدراك لاهوتي ودراسة روحية. إن نهجاً مماثلاً قاد بالطبع إلى أسلوب يتعامل مع الكتاب المقدس بكفاءة أكبر، بدلاً من أن يكون مبدأً مطلقاً للإيمان، أمكن للكتاب المقدس الآن أن يصبح مرة أخرى مصدراً للإيمان المسيحي[55]. مع ذلك، فإن التأكيد الجديد الذي لقيه المؤمن المنفرد في الحركة التَقوية جلب معه مجموعة جديدة من المشاكل. فهل أن التجربة الشخصية والخاصة في الإيمان تحل محل الحضور الإلهي، الذي يوصله الإنجيل عبر التاريخ؟ هل أن الإيمان المسيحي الآن متأسس ومعبَر عنه بشكل حصري في عالم الإيمان الخاص، ولم يعد من اهتمامات الكنيسة العامة؟ كانت هناك حاجة لإحداث توازن بين الاستخدام الخاص والعام للكتاب المقدس في الإيمان المسيحي؛ بل توازن بين الفهم الذاتي والتواصلي للإيمان المسيحي، وأي دور يلعبه العقل في فهم الإنجيل. هل العقل عدو للحقيقة في الإنجيل، كما ادعى ممثلوا الأورثوذكسية البروتستانتية، أو أنه أداة ضرورية في كل تفسير للإنجيل، كما طالب بذلك المدافعون عن النهج الديكارتي

---

[55] ليست التقوية بالطبع ظاهرة وحدوية بل أنها تتضمن مدارس واتجاهات متنوعة. من وجهة نظرنا الهرمنيوطيقية فإن فكرة ذات أهمية خاصة. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760). فقد فضل الأخير مذهباً في الإلهام جمع بين قراءة النصوص المقدسة مع تجربة روحانية قوية للقارئ وعلى هذا النحو، وفي هذه الحالة الخاصة، يتجاوز القارئ القراءة الحرفية الخالصة للنصوص المقدسة.

For further information see Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermenutik*. Grundrisse zum Neuen Testemant. NTD Ergänzungsreihe 6. 2nd edn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 132-40.

اللاهوتي المعتدل في القرن السابع عشر، وأولئك المنتمين لعلم اللاهوت المسيحي "المستنير" في القرن الثامن عشر؟ ولهذه الفئة الأخيرة ننتقل الآن.

2.2.7. الهرمنيوطيقا اللاهوتية في عصر التنوير

لعبت جامعة هال Halle دوراً مهماً في الترويج للتفكير التنويري في القرن الثامن عشر. وهنا مجموعة من الفلاسفة واللاهوتيين المؤثرين، مثل كريستان وولف (1679-1754)، وسيغموند جاكوب بومغارتن (1706. 1757)، ويوهان سالومو سيملر (1725-1791)، ساهموا من خلال تعليمهم وكتاباتهم في إعادة تقدير العقل، وساهموا في الاحتجاج المتنامي اتجاه تجليات السلطة غير المنطقية. بينما اهتم كل من وولف وبومغارتن بتطوير معايير عقلانية أفضل للدفاع عن الفهم البروتستانتي التقليدي للإيمان والكنيسة، فقد عمل سيملر على إيجاد بداية جذرية للهرمنيوطيقا في اللاهوت. وفيما يخص اهتمامه بعقلانية علم اللاهوت، فقد كان بالطبع متأثراً بوولف وبومغارتن، ولكن نهجه الهرمنيوطيقي المتضمن دراسة تاريخية نقدية لكل من الكتاب المقدس وتاريخ العقيدة فتح حقبة جديدة في اللاهوت البروتستانتي. يبين إيمانويل هينرش بصورة أصح أن سيملر هو أول لاهوتي بروتستاني ألماني درس الكتاب المقدس بعيني مؤرخ الدين والمستكشف الناقد للتاريخ[56]. إلا أنه وكما رأينا في الجزء 2.2.6 من هذا الفصل، فإن الرؤية المنهجية لسيملر قد هُيأ لها لدرجة ما من قبل الأسئلة التي أثارها الهجوم اللاهوتي على الأرثوذكسية البروتستانتية، وفي الصراع اللاهوتي مع حركة التَقوية.

لم يقدم سيملر وصفاً مفصلاً لمنهج تفسير النص، ولكنه اقترح بالفعل تحولاً جذرياً لأساس الهرمنيوطيقا اللاهوتية. فقد طالب بأن يتوقف تفسير الكتاب المقدس عن أن لا يتعدى إثبات مجموعة خاصة من المعتقدات. بمعنى آخر، ينبغي أن تنتهي القراءة الدوغمائية للنص، وأن تبدأ قراءة نقدية حقيقية له. بالنسبة لسيملر فإن للهرمنيوطيقا نطاقاً

[56] Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, vol.4 (Gütersloh: Bertelsmann, 1954), 59f.

واسعاً جداً. هي تتضمن التعامل مع تساؤلات في النحو، والبيان والمنطق، والموروث وتاريخ النص، والترجمة ونقد نسخ من النص، بالإضافة إلى التفسير المحض[57]. إلا أن المهمة الرئيسية للهرمنيوطيقا كانت إيجاد فهم للنصوص،كما فهمها مؤلفوها أولاً. وهكذا؛ وبالتناقض مع مذهب فهم النص التزامني synchronistic عند الأرثوذكسية البروتستانتية، طالب سيملر بقراءة تاريخية diachronic للنصوص المقدسة: ما يأخذه المفسر بالحسبان هو انكشاف المعنى التاريخي الحرفي للنص المقدس[58].

وفقاً لسيملر، فإن هاتين القاعدتين أساسيتان في النظرية النقدية للتفسير:

(1) ينبغي أن يكون المفسر على وعي بالمسافة التاريخية بينه وبين نصوص الكتاب المقدس.

(2) ينبغي لهرمنيوطيقا الكتاب المقدس أن تحترم القوانين العالمية في تفسير النصوص، ولكن ينبغي أيضاً أن مواكبة المحتوى والطبيعة الخاصة لهذه النصوص. إلا أن هذا المطلب الثاني، لم يعن أن سيملر اتفق مع أولئك اللاهوتيين الذين زعموا وجود امتياز روحي لتفسيرهم للنصوص. عوضاً عن ذلك فقد ميز سيملر بشدة بين النص الإنجيلي وكلمة الله. ينبغي تفسير النصوص المقدسة لا تدميرها من خلال إقحام أشياء متعلقة بالتقوى إليها[59]. ولكن النصوص الإنجيلية نفسها تنقل بالفعل أموراً حول الله وحول علاقته بنا، وهذه الأشياء يحتاج المفسر إلى استردادها بأسلوب تاريخي ونقدي.

نتيجة لمنهجه التاريخي والنقدي في التفسير، فإن وجهة نظر سيملر فيما يخص العهد القديم اختلفت كثيراً عن وجهات نظر سابقيه من الهرمنيوطيقيين، من ضمنهم مارتن لوثر . لم يمكن سيملر ليتفق مع المنهج التيبولوجي typology في قراءة التوراة العبرية. أنكر سيملر كل تلك النصوص المحتوية على نبوءات يسوع المسيح. بل أنه ذهب إلى أبعد من

[57] Hornig, op. cit., 79.

[58] Ibid., 80f.

[59] Ibid., 82.

ذلك؛ إلى الإقرار بأن بعض العبارات في كتب العهد القديم لم تحوِ شيئاً مما يخص كلمة الله، على سبيل المثال، الكتب التاريخية أو نشيد الأناشيد[60].

بالرغم من أن سيملر اتبع خطى مارتن لوثر بطرق عدة، وخاصة في قبوله بالحرية المتطرفة، التي يمكن للمسيحي بها أن يعيد قراءة النصوص في الكتاب المقدس، من دون اعتراضات سلطوية ودوغمائية، ذهب سيملر إلى أبعد من المصلح العظيم في تحديده أن اللاهوت كما في كل العلوم الأخرى ينبغي أن تنطبق فيه قواعد المنطق. وهكذا، رفض سيملر منح علم اللاهوت أي مكانة خاصة بكونه مجالاً مستمداً من الإلهام. وقد ألقى باللوم على لوثر، لأنه حط من شأن العقل، كما أنه رفض أيضاً مزاعم التَقويين؛ بأن التجلي الشخصي يمكنه أن يضيف إلى سعة العقل البشري[61]. في النهاية، فإن سيملر لم يهجر المبدأ الإصلاحي في الكتاب المقدس [sola scriptura]، بدلاً من ذلك فقد حاول أن يحرر المفسر من السلطة الشكلية للكتاب المقدس؛ لينطلق إلى تقدير جديد لسلطة المادة في النصوص المقدسة. وبهذا المعنى فإن سيملر يستند بقوة على كلٍ من تراث الأنطاكيين واللوثريين في الهرمنيوطيقا.

ختاماً، علينا أن نذكر نظرية سيملر "التوفيقية"، والتي تصور بشكل أكبر نهجه النقدي في تناول الكتاب المقدس. كان سيملر معجباً بشدة بالعالم الكاثوليكي ريشارد سيمون (1638. 1712). وقد قام بتنظيم الترجمة الألمانية لأعمال سيمون المهتمة بالفهم النقدي للنصوص المقدسة، وحرر هذه الأعمال وقدم لها بنفسه. إلا أنه وقبل قرن من سيملر، أضعفت آراءُ سيمون العظيمة في تكوين النصوص المقدسة بشكل كبير مذاهب الأورثوذكسيين في الكتاب المقدس، على سبيل المثال؛ الجدل الذي أثاره حول تعدد المؤلفين في الأسفار الخمسة من التوراة، وكذلك نقده للاعتقاد التقليدي بتراث كنسي لآباء الكنيسة. وجد سيملر نفسه في هذا التراث النقدي، وكما فعل سيمون، فقد هدف

[60] Ibid., 89f.

[61] Ibid., 141.

سيملر إلى محاربة جميع أولئك اللاهوتيين، الذين حاولوا إسكات النصوص الإنجيلية، من خلال فرض مذاهبهم عليها، بدلاً من دراسة النصوص نفسها دراسة مناسبة[62].

أضحت الآن مساهمة سيملر الخاصة به لهذا التحصيل النقدي، هي نظريته القائلة بأن يسوع ومؤلفي نصوص الإنجيل احتاجوا لأن يتوافقوا مع الجماهير، من خلال تبني لغتهم ومفاهيمهم التي كانوا يحادثونهم بها. وفقاً لسيملر، فإن نظرية التوفيق هذه أمكنها ليس فقط شرح الفروق اللغوية بين النصوص المتفرقة من العهد الجديد؛ بل والفروقات العقائدية في الكتاب المقدس.

لا ينبغي الخلط بين نظرية سيملر في التوفيق، وبين نظريتين أخريين في التوفيق لهما مقاصد مختلفة. فقد طور ممثلو الأورثوذكسية اللوثريون نظرية توفيق تقول؛ بأن الكتاب المقدس خلق توافقاً ما بينه وبين أسلوب الكتّاب الإنجيليين، عندما تم إملاء نص الكتاب المقدس. كانت النظرية إذن أبولوجيتيكية بحتة (مختصة بالدفاع عن العقائد المسيحية)، في محاولتها تحصين نظرية الإلهام اللفظي. وقد تم وضع نظرية توفيق أخرى من قبل معلم سيملر، وهو بومغارتن، الذي اهتم بشرح سبب وجود التناقض بين القصص الإنجيلية، التي تتناول الظواهر الطبيعية، وبين العلماء الحديثين. زعم بومغارتن أن الكتّاب الإنجيليين عرفوا جيداً القوانين الحقيقية للطبيعة، ولكن كان عليهم أن يحترموا جهل معاصريهم. إن كلاً من هاتين النظريتين في التوفيق تراجعية وأبولوجيتيكية في طبيعتها، في حين أن نظرية سيملر تحاول التقدم بهذه المسألة، من خلال تحديد تنوع أصيل داخل التراث الإنجيلي[63]. فنظرية سيملر إذن هي نتيجة أولية لجهده الأصيل في قراءة النصوص الإنجيلية، من دون وجود خوف من خرق المحرمات العقائدية. ولكن نظرية سيملر في التوفيق كانت، كما رأينا، مرتقبة قبل الآن من قبل علماء اللاهوت بيكر وويتيش[64].

---

[62] Ibid., 182ff.

[63] Ibid., 211ff.

[64] Cf. Scholder, op. cit., 150, note 67.

كانت مساهمة سيملر للهرمنيوطيقا اللاهوتية ضخمة، فقد عرى الدوغمائية الأورثوذكسية والحرفية الإنجيلية، وأظهر أن لاهوتاً علمياً حقيقياً ينبغي أن يطور نهجاً أكاديمياً مناسباً، أي نهجاً عقلانياً ونقدياً في تفسير الإنجيل. أصر سيملر بقوة على أن اللاهوت المسيحي ليس ممارسة دينية، بل هو خطاب عقلاني في الدين المسيحي، يعمل وفقاً لمنهجية عامة وعقلانية. وقد بدأ سيملر بتطوير الجوانب الهرمنيوطيقية لهذه المنهجية. ولكن؛ وكما يقترح عنوان كتابه ذو الأجزاء الأربعة عن الهرمنيوطيقا، فعمله هذا كان بمثابة تحضير لهرمنيوطيقا لاهوتية Preparation for Theological Hermeneutics (1760. 69)[65]. وهكذا، فإن مزيداً من العمل ينبغي أن يُنجز في الهرمنيوطيقا اللاهوتية؛ من أجل تحقيق توضيح نقدي للتحدي الحقيقي الذي تواجهه الهرمنيوطيقا التقليدية، ممثلاً بالنظرة العالمية الفلسفية الجديدة، ومن هنا يكون الإنجاز الحقيقي في هرمنيوطيقا لاهوتية نقدية.

[65] Johnann Salomo Semler, *Vorbereitung zur theologischen hermeneutik*, 4 vols (Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1760-1769).

مسألة الهرمنيوطيقا[1]

بولتمان

I

يرى فيلهيلم دلتاي أن الهرمنيوطيقا بوصفها "فنّ فهم تعبيرات الحياة المكتوبة" دائماً ما تلفت الانتباه إلى نفسها "خلال حركة تاريخية عظيمة" فقط. إن حركة كهذه تجعل من "فهمِ وجودٍ تاريخي فريد"، أو "معرفة علمية لأشخاص، أو في الحقيقة، لأشكال عظيمة تجسد، بعامة، الوجود الإنساني العظيم"، تجعله شغلاً علمياً ملحاً.[2] وإذا كنا اليوم في وسط "حركة تاريخية عظيمة"، فإنّ ثمة سبباً يحرّضنا على تأمّل مشكلة الهرمنيوطيقا. وفي الواقع، يشكل النقاش مع التقليد التاريخي جزءاً أساسياً من تأمل الذات المعاصر، الذي هو في الوقت نفسه تأمل في "الأشكال العظيمة للوجود الإنساني الفريد".

تنشأ المشكلة التي تُعنى بها الهرمنيوطيقا، طبقاً لدلتاي، من السؤال الآتي: "هل أن معرفة الأشكال العظيمة للوجود الإنساني الفريد ممكنة، وما معنى أن نكتسب هذه المعرفة؟ وبعبارة أخصّ إنّه سؤالٌ عن "مدى إمكانية أن يرتفعَ فهمُ الفرد إلى مستوى من الشرعية العامة". "كيف يمكن للفرد أن يفهم بموضوعية، ومشروعية عامة، تعبيراً فردياً

---

[1] ترجمة: د. علي حاكم صالح.

[2] W. Dilthey, Die Entsthung der Hermeneutik (1990)

نشر هذا الكتاب مع إضافات من مخطوطات في الأعمال الكاملة المجلد 5 (1924)، 317- 83. والفقرات المقتبسة هي من الصفحات 332-333و 337.

حياتياً آخر يعطى من خلال الحواس؟"[3]

لهذا، فإن السؤال هو عن إمكانية تحقيق الموضوعية في فهم الوجود التاريخي العظيم للماضي. وهذا السؤال، من حيث المبدأ، عن إمكانية فهم الظواهر التاريخية بعامة بقدر ما هي شهودٌ على وجود إنساني فريد، وهي المسألة التي تكون فيها الهرمنيوطيقا علمَ فهمِ التاريخ بعامة. وفي الواقع، يقصر دلتاي الهرمنيوطيقا على تأويل "تعبيرات الحياة المُثبَّتة بشكل دائم"، أعنى نُصب الثقافة، والوثائق الأدبية الأساسية، على الرغم من أن الأعمال الفنية بالغة الأهمية أيضاً.[4]

II

منذ أرسطو جرى تطوير القواعد الهرمنيوطيقية لغرض تأويل النصوص الأدبية، وأصبحت هذه القواعد تقليديةً واتُبعت في العادة بحكم الواقع.[5] وكما رأى أرسطو نفسه،

---

[3] Ibid., 317, 334.

[4] Ibid., 319.

[5] إن عرض ج هاينريش للهرمنيوطيقا في مقالة مكينة في Realenzyklopädie für protestantisch Theologie und Kirche, 7 (1899), 718-50، يقتصر على تطور القواعد الهرمنيوطيقية التقليدية. والشيء نفسه يصدق على كتاب أف. تورم Hermeneutik des Neuen Testaments (1930)، أما إ. فيشر فإنه يسعى في كتابه Vom Verstehen des Neuen Testaments (1930)إلى المضي قدماً من دون أن يجد، في رأيي، اتجاهاً واضحاً. ويرسم جواكيم فاش "السمات الأساسية لتاريخ النظرية الهرمنيوطيقية في القرن التاسع عشر" في عمله العظيم DasVerstehen , 3 vols. (1926, 1929, 1933)، وهو ابتكار فائق الدقة ، ولكنه كما في تقييمي له بالغ التحفظ في اتخاذ موقف يمكن أن ينير التاريخ نقدياً. والمبادئ الهرمنيوطيقية التي يرسمها فاش في Journal of Bilblical Literature 55 (1936): 59-63 هي أيضاً مجرد القواعد الهرمنيوطيقية التقليدية، وحجته "ضرورة الفهم النفسي"، الذي أراد به منح الشرعية لمطلب شليرماخر، ولكن من دون أن يطورها من خلال عمل منظم انطلاقاً من اقتراحات دلتاي. ومقالته عن "الفهم" في كتاب Religion in Geschichte und Gegenwart, 5 (2d ed., 1931), 1570-73، هي ـ بشكل يمكن تفهمه ـ سطحية جداً. وينغمس

فإنّ المطلب الأول هو تحليل العمل الأدبي تحليلاً شكلياً من حيث بنيته وأسلوبه.[6] فعلى التأويل أن يحلّل تركيب العمل، ويفهم الأجزاءَ في ضوء الكل، والكلَّ في ضوء الأجزاء. فينتج عن ذلك أن أي تأويل يتحرك في "دائرة هرمنيوطيقية hermeneutical circle". وما أن يشرع المرء في تأويل نصوص قديمة أو أجنبية، يعي الحاجة إلى مطلب آخر وهو إن التأويل يجب أن يجري طبقاً لقواعد النحو. ومع الإسكندريين لحقَ مطلبَ معرفة اللغة نحوياً مطلبُ معرفة استعمال المؤلف الفرد للألفاظ، وبذلك، مثلاً، ظهرت الحاجة إلى معيار يمكن من خلاله تقرير مسائل الأصالة أو الصحة في تأويل هوميروس. وبفضل نمو العمل التاريخي في عصر التنوير امتدت مسألة استعمال المؤلف الفرد للألفاظ إلى مسألة استعمال اللغة في الحقبة التي كُتب فيها النصُّ. ورفقة النظر في التطور التاريخي للغة نمت معرفة التطور التاريخي بعامة، ومن ثم معرفة أن جميع الوثائق الأدبية مشروطة تاريخياً لمعطيات الزمان والمكان، الأمر الذي استوجب أن تؤخذ بالحسبان الدقيق إذا كان التأويل المناسب هدفاً لنا.

والعلم الذي اتخذ من تأويل النصوص الأدبية موضوعاً له واستعمل الهرمنيوطيقا

فريتس بوري في مناقشة مشكلة الهرمنيوطيقا في اللاهوت البروتستانتي المعاصر بطريقة نقدية في Schweizerische theologische Umschau , Festgabe für Martin Werner zum 60. Geburtsag (1947). وأجدني قريباً منه في ناحيتين؛ في صراعه من أجل فهم نقدي تاريخي للكتاب المقدس، وفي رفضه "لفهم الكتاب المقدس فهماً روحياً يعلو على التاريخ" ولما يسمى بالهرمنيوطيقا اللاهوتية التي بموجبها يمكن للمرء أن يمارس "تفسيراً مسيحياً" للعهد القديم. أما أنه لم يفهم جهودي فهماً صحيحاً فذلك بالتأكيد يعود إلى حد ما إلى أني لم أميز من قبل بشكل واضح بين الفهم العلمي للكتاب المقدس والخضوع للبشارة. ولكن ذلك يعود، قبل كل شيء، إلى عدم فهمه التمييز بين الفهم الموجودي والفهم الوجودي كما يتضح من كلامه على محاولتي في "التفسير الوجودي"، التي أستطيع أن أحتج ضدها. وينوه بجملتي من Offenbarung und Heilsgeschehen (1941), 41 التي تقول إنه يجب أن يكون هناك تأويل وجودي "existentialist" بكتابة كلمة existential بدلاً من existentialist.

[6]See Dilthey, Gesammelte Schriften, 5(1924), 321.

لتحقيق هذه الغاية هو الفيلولوجيا، أو علم فقه اللغة. ولقد اتضح أن الهرمنيوطيقا بوصفها فنّ الفهم العلمي لم تتحدد، في أثناء تطورها، بالقواعد الهرمنيوطيقية التقليدية. وبيّن هارالد باتزار كيف أن الفيلولوجيا، التي بدأت باستعمال علم التاريخ لغرض التأويل، قد أصبحت تدريجياً تُستعمل من طرف التاريخ، أو أنها هي نفسها صارت فرعاً من التاريخ تعاملُ النصوصَ مجرد "شهود" أو "مصادر" من أجل رسم صورة تاريخية عبر إعادة بناء الماضي.[7] وهذا بالتأكيد تطور يمكن فهمه مادامت هناك أيضاً، وبشكل طبيعي، دائرة بين المعرفة الفيلولوجية والمعرفة التاريخية. ولكن كانت النتيجة أن الفيلولوجيا فقدت موضوعها الحقيقي في تأويل النصوص لصالح فهم هذه النصوص. والسبب العميق من وراء هذا التطور هو أن مهمة الفهم لم تُفهم على نحو عميق كفايةً، لذلك بدت أنها قد فهمت ببساطة على أنها اتباع القواعد الهرمنيوطيقية. بكلمات أخرى، إن التبصر في عملية الفهم الذي كافح من أجله فريدريك شليرماخر ذات مرة قد فُقِد.

كان شليرماخر قد رأى أنه لا يمكن تحقيق فهم أصيل بمجرد اتباع القواعد الهرمنيوطيقية. ففضلاً عن التأويل الذي تقوده هذه القواعد، ويسمى حسب مصطلح شليرماخر التأويل "النحوي"، يجب أن يكون هنا أيضاً تأويل "نفسي". وصل شليرماخر إلى قناعة مفادها أنه لا يمكن الإمساك بتركيب عمل ما ووحدته بمقولات المنطق الشكلي والتحليل الأسلوبي وحدها. فالعمل يجب أن يُفهم بالأحرى كلحظة في حياة إنسان معين. وعلاوة على الإمساك بـ"الشكل الخارجي"، يتعين على المرء أيضاً أن يمسك بـ"الشكل الداخلي"، الذي لا يكون مادة تأويل موضوعي بل تأويل ذاتي، حدسي divinatory.[8] وعليه، فإنّ التأويل هو "إعادة إنتاج" أو "إعادة بناء" يحدث في العلاقة الحية بعملية الإنتاج الأدبي نفسها. ويصبح الفهم هو "أن يعيد المرء بطريقته الخاصة خلق سلسلة الأفكار

---

[7] H. Patzer, "Der Humanismus als Methodenproblem der Klassischen Philologie", Stadium Generale 1 (1948), 84-92.

[8] علاوة على دلتاي انظر بشكل خاص Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 83ff., 102ff., 143, 148-49.

المترابطة الحية".[9] وعملية "إعادة الخلق" هذه تكون ممكنة لأن "فردية المؤول وفردية المؤلف لا تقفان إحداهما مقابل الأخرى، كحقيقتين لا يمكن المضاهاة بينهما". بل هما بالأحرى "تشكلتا على أساس الطبيعة الإنسانية الكلية، التي بفضلها كان تشارك الكائنات الإنسانية أحدهم مع الآخر في الكلام والفهم أمراً ممكناً".[10] وكيّف دلتاي أفكار شليرماخر هذه، وسعى إلى تفسيرها تفسيراً إضافياً. "ليست الاختلافات النوعية بين شخص وآخر هي التي تشرط جميع التمايزات بين الأفراد، بل إن ما يشرطها اختلاف عملياتهم النفسية من حيث الدرجة. وإذا ما كنا مؤوّلين ننقل أنفسنا تجريبياً، إن صح التعبير، إلى بيئة تاريخية أخرى، فإننا نكون قادرين مؤقتاً على التشديد، أو تقوية، عملية نفسية واحدة، حتى عندما نسمح لعملية أخرى أن ترتد إلى الوراء، وهكذا نعيد إنتاج حياة شخص آخر في أنفسنا". وتتمثل حالة التأويل "في حقيقة أن لاشيء يمكن أن يظهر في تعبير فرد آخر، مالم يكن موجوداً في حياة المؤول أيضاً". وعليه، يمكن القول إن "التأويل عمل فنّي شخصي، تُشترَط ممارسته التكميلية بعبقرية المؤول، وتستند إلى التجانس الروحي، وتشتد من خلال العيش الوثيق مع المؤلف عَبر دراسة ثابتة"[11].

ونظرة شليرماخر للفهم ذات صلة تاريخية، على نحو طبيعي، بـ"تأويل" جَي. جَي. فنكلمان J. J. Winckelmann "للعمل الفني"، وبهردر في مفهومه عن "المشاركة الروحية مع أرواحٍ تنتمي لعصور وأعراق أخرى".[12] ونظرته موجهة لتأويل النصوص الفلسفية والشعرية. ولكن هل هي صالحة لنصوص أخرى؟ هل أن تأويل نصّ في الرياضيات أو

---

[9] تتبع هذه الصياغات توصيف دلتاي في Gesammelte Schriften, 5 (1924), 327-28, see also 328, 335.

[10] Ibid., 329. See Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 141.

ويقعّد شليرماخر عملية الفهم الحدسي على حقيقة تفيد أنه في حين أن كل إنسان فريد، فإنه متفتح على الآخرين كلهم.

[11] Ibid., Gesammelte Schriften, 5(1924), 329-30, 334, 332.

[12] Ibid., 326-27.

الطب، مثلاً، ينتج عن إعادة تمثيل العملية النفسية التي عاشها المؤلف؟ وماذا عن نقوش ملوك مصر التي تسجل وقائعهم الحربية، أو النصوص التاريخية والكرونولوجية لبابل وآشور القديمة، أو نقش قبر أنتيوكوس ملك كوماين، أو وقائع أوغسطس المقدس؟ فهل هذه النصوص، أيضاً، لا تُفهم إلاّ بقدر ما ينقل المرء نفسه إلى العملية الإبداعية الباطنية التي انبثقت منها هذه النصوص؟

والجواب لا، لا يبدو أن الأمر كذلك. في الواقع إنها لا يجب أن تُفهم بهذه الطريقة بقدر ما يجب على التأويل أن يتعامل مع ما تنقله هذه النصوص مباشرة؛ مثلاً ما تنقله من معرفة رياضية أو طبية، أو تقاريرها عن وقائع وعمليات تاريخ العالم. ولكن هذا، بطبيعة الحال، هو أول ما يهتمّ به أولئك الذين يقرأون هذه النصوص. لاريب في أنه حتى هذه النصوص ربما تُقرأ لغاية أخرى، كما بيّن، مثلاً، تأويل جورج مش للنقوش، قيد الحديث، بوصفها "تعبيراً عن الحياة" أو أشكال الوجود الإنساني الفريدة"، سواء أكانت لأشخاص أم كتعبير عن "الشعور بالحياة، أو فهماً للوجود في عصور معينة.[13] وهكذا يصبح واضحاً أن نظرة شليرماخر ودلتاي أحادية الجانب مادامت توجهها طريقة معينة في طرح الأسئلة.

لنخلص، إذن، إلى أن أي فهم أو تأويل موجه دائماً إلى طريقة معينة في طرح الأسئلة، أو إلى هدف معين. وهذا يعني أنه لا يكون من دون افتراضات مسبقة أبداً، أو بتعبير أدق إنه موجه دائماً بفهم مسبق لمادة الموضوع التي عنها يُسألُ النصُّ. وعلى أساس فهم مسبق كهذا فقط يكون طرح الأسئلة والتأويل ممكنين.[14]

---

[13] G. Misch, Geschichte der Autobiographie, 1 (1907).

[14] الصيغة التي طبقاً لها يكون الهدف الحقيقي للتفسير هو فهم المؤلف وعمله (H. Gunkle, Monatschrift für die kirckliche Praxis":LKJHG{1904}: 552) هي صيغة صحيحة بقدر ما تفرض وجود (أو إمكان) أن توجه التفسير اهتمامات عقيدية أو عملية. ولكن فيما عدا ذلك، لاتقول أي شيء عن المشكلة الهرمنيوطيقية، التي تبدأ من هذه النقطة. فماذا يعني فهم المؤلف؟ هل هو فهم نفسي؟ هل هو فهم سِيّري.. إلخ؟ وكيف يجب فهم العمل؟ أيُفهم كشيء ينتمي لتاريخ مشكلة معينة؟ أيُفهم جمالياً.. إلخ؟

ومادة الموضوع التي عنها يسأل دلتاي النصوصَ إنما هي "الحياة"، أعنى الحياة الشخصية التاريخية التي تتشكل في النصوص "تعبيراتٍ عن الحياة مثبَّتة على نحو دائم"؛ إن "الحياة النفسية" هي التي يجب أن تُعرف موضوعياً عبر تأويل "التعبيرات المعطاة والمدركة عَبر الحواس". بيد أن هذه ليست هي مادة الموضوع الوحيدة التي يمكن أن ينشغل بها التأويل، لذلك فإن عملية الفهم التي تتميز بهذه الغاية ليست هي العملية الوحيدة التي يمكن أن تُنفَّذ في التأويل. ففي الحقيقة أن عملية الفهم تكون في كل حالة عملية مختلفة طبقاً للكيفية التي يُحدَّد بها هدفُ التأويل.

من الواضح أنه لا يكفي القول "اعتماداً على نوع النصّ"، أي اعتماداً على مادة الموضوع التي يعبّر عنها النصُّ مباشرة أو اعتماداً على الاهتمام الذي يوجه النصَّ نفسه. فجميع النصوص يمكن في الحقيقة أن تؤول بالطرق التي يسائل فيها دلتاي النصوص، أي كوثائق لحياة شخصية تاريخية. وبطبيعة الحال، فإن مساءلة النصّ موجَّهة، بالدرجة الأولى، إلى الموضوع الذي يتحدث عنه النص، والذي يكون النصُّ وسيطه. وعليه، أنا أؤوّل نصّاً في تاريخ الموسيقى عبر التساؤل عن مساهمته في فهمي للموسيقى وتاريخها، وما إلى ذلك.

III

تنشأ طريقة طرح الأسئلة، مع ذلك، من اهتمام متأسس في حياة السائل؛ وفحوى الافتراض المسبق لكل تأويل هو أن هذا الاهتمام هو أيضاً حيٌّ، بطريقة معينة، في النصّ الذي يراد تأويله ويقيم تواصلاً بين النصّ والمؤوّل. وبقدر ما يوصّف دلتاي القرابة بين المؤلف والمؤوّل شرطاً لإمكانية الفهم، فإنه في الحقيقة يكتشف الافتراض المسبق لكل تأويل. ولا يعدّ هذا الشرط جيداً للطريقة الخاصة في طرح الأسئلة المميزة لشليرماخر ودلتاي فقط، بل هو كذلك لأي تأويل آخر لا يمكن أن يكتمل بمجرد اتباع "القواعد الهرمنيوطيقية" التقليدية. وكل ما هو ضروري هو أن يكون هذا الافتراض المسبق محدداً على نحو أدق. وبدلاً من أن تتجه الحاجة إلى التأمل في فردية المؤلف والمؤول، وفي

عملياتهما النفسية، وفي عبقرية أو إلهامية المؤول، تتجه إلى تأمل حقيقة بسيطة مفادها أن الافتراض المسبق للفهم هو علاقة الحياة التي تجمع المؤول بمادة الموضوع، والتي يعبّر عنها النص مباشرة أو بصورة غير مباشرة[15].

لا يحدث التأويل فقط لكون "فردية المؤول وفردية المؤلف تقفان إحداهما تجاه الأخرى كحقيقتين غير قابلتين للمقارنة"، بل لكونهما، أو بقدرٍ ما، يمتلكان العلاقة الحياتية نفسها بمادة الموضوع قيد المناقشة. وهما يمتلكان هذه العلاقة لأنهما، أو بقدر ما هما، يقفان في سياق الحياة نفسه. وهذه العلاقة بمادة الموضوع التي يُعنى بها النصُّ، أو يتساءل النصُّ عنها، هي الافتراض المسبق للفهم[16]. ولهذا السبب، فإنه لمن المفهوم أن كل تأويل يوجهه هدف معين، لأنه لا يمكن توجيه سؤال باتجاه معين إلاّ بسبب شروط سياق حياتي. وبطريقة مماثلة، وللسبب نفسه، لمن المفهوم أن كل تأويل يتضمن فهماً مسبقاً معيناً، أي ذلك الفهم الناشيء عن سياق الحياة الذي تنتمي إليه مادة الموضوع.

والحقيقة التي تفيد أن في أساس أي تأويل ثمة علاقة حياة بمادة الموضوع يُعنى بها النصُّ، أو يتساءل عنها النصُّ، هي حقيقة يمكن الإبانة عنها بتأمل عملية الترجمة من لغة أجنبية. يجري حجبُ طبيعة هذه العملية، عادة، لأن وسيط المعرفة الشائعة في ميداننا

---

[15] هذه البصيرة قصدت إليها بوضوح "ميتافيزيقا الفهم المثالية، التي ترى أن الفهم التاريخي ممكن فقط على أساس هوية الروح الإنسانية في تجسداتها المتنوعة، وهوية الروح مع الروح المطلق[(Buri, Schweizerische theologische Umschau) **(1947)، 25**]. ولكن حتى جَي. سِي. كَي فون هوفمان يرى بطريقته الخاصة ما هو حاسم هنا عندما يقول إن هرمنيوطيقا الكتاب المقدس لا تدّعي بأنها علم مستقل منغلق على نفسه بل هو يفترض مسبقاً هرمنيوطيقا عامة، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تكمن ببساطة في تطبيق الهرمنيوطيقا العامة على الكتاب المقدس بل تفترض مسبقاً علاقة بمضمونه (Biblische Hermeneutik [1880], 1ff.). وعن هوفمان، انظر Wach, das Verstehen, 2(1929), 365, 369-70.

[16] هذا هو معنى القدرة على الاستلهام التي طالب بها المؤرخَ كلٌ من فيلهيلم فون هومبولدت، أوغست بيوخ، وعلى نحو خاص يوهان غوستاف درويزن. وعن هذه المسألة، انظر H. Astholz, Das Problem "Geschichte" untersucht bei Johann Gustav Droysen (1933).

الثقافي عن اللغات القديمة هو التقليد ولا تكتسب على نحو جديد. ويمكن لمعرفة لغة قديمة أن تُكتسب على نحو جديد (شريطة ألا تكون هناك نصوص في أكثر من لغة واحدة) فقط عندما تُسمّى مادة الموضوع بكلمات (أشياء، أنماط سلوك..إلخ) مألوفة لنا ومرتبطة بالحياة. إن شيئاً ما، أو تصرفاً ما، يفتقر الى المعنى في سياق حياتي، وبيئتي، وطريقتي في الحياة يكون غيرَ قابل للفهم ولا يمكن ترجمته عندما يسمّى لغوياً ما لم تتوفر كلمة تصف مظهره الخارجي، كما كلمة churunga، من لغة الأبورجينيس، سكان أستراليا الأصليين، التي ترجمت إلى الكلمة الألمانية Schwirroholz (وتعني حرفياً: الخشبة الطانة).[17] وإذا ما اعتبرنا الاستعمال، فإنه يمكن أن يدلنا، بقدر ما يكون مفهوماً، إلى أوصاف ضافية، وبهذا يمكن أن توصف آلة churunga بأنها "آلة سحرية جبّارة"، مفترضين أني أفهم آلات السحر في سياق حياتي. والعملية نفسها، من حيث المبدأ، تكون موجودة حينما تقدم النصوصُ في، أو من خلال، تمثيلات صورية يمكن من جهتها أن تفهم بموجب سياقي حياتي. وفي الواقع أن فهم الطفل للغة وتعلم كيف يتكلم أمر يحدث بتآلفه مع البيئة ومع الترابطات الإنسانية في سياق الحياة.

إذاً دائماً ما يفترض التأويل مسبقاً علاقة حياتية بموضوعات مختلفة، تعبر عنها النصوص بصورة مباشرة أو غير مباشرة. أنا أفهم نصّا ما يتناول الموسيقى فقط إذا، وبقدر ما، كانت لي علاقة ما بالموسيقى، الأمر الذي يفسّر لماذا كانت أجزاء كثيرة من رواية توماس مان **الدكتور فاوست** غير مفهومة لكثير من القراء. وعلى نحو مماثل، أنا أفهم نصّا رياضياً فقط إذا كانت لي علاقة ما بالرياضيات، أو وصفاً تاريخياً فقط بقدر ما أعرف الحياة عبر التاريخ وأعرف من خلال حياتي طبيعة الدولة وما طبيعة الإمكانيات المتاحة لمن يعيش في دولة. وأخيراً، أنا أفهم رواية ما لأنّي أعرف من خبرتي الحياتية منطويات الحب، والصداقة، والعائلة، والمهنة. ولهذا السبب بالضبط تعصى أعمال أدبية كثيرة على فهم عدد وافر من القراء اعتماداً على أعمارهم ومستويات تعليمهم.

[17] N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (1916), 41ff.

ومن الطبيعي أن تكون علاقتي الحياتية بمادة الموضوع ساذجة تماماً، وليست تأملية، ولكنها يمكن أن ترتفع إلى مستوى الوعي والوضوح في أثناء عملية الفهم، والتأويل. ويمكن، أيضاً، أن تكون سطحية واعتيادية، وخلال فهم النص يمكن أن تتعمق وتثرى، وتعدّل وتصحّح. بأي حال، أن علاقة الحياة بمادة الموضوع قيد التناول مفترضة سلفاً، وإدراك هذه الحقيقة يزيل تماماً مشكلات زائفة معينة منذ البداية؛ مثل المسألة التي تتعلق بإمكانية فهم "روح غريب". إن إمكانية فهم كهذا تعطى ببساطة في العلاقة المشتركة للمؤلف والمؤول بمادة الموضوع. وإذا ما كان دلتاي يؤكد أن شرط إمكانية الفهم هو "أساس الطبيعة الإنسانية الكلية"، أو الحقيقة القائلة إنه "ما من شيء يمكن أن يظهر في تعبير شخص آخر غير متضمن في حياة المؤول"، فإنه يمكن التعبير عن هذا على نحو أدق بالقول إن شرط التأويل هو حقيقة أن المؤول والمؤلف كائنان إنسانيان يعيشان في العالم التاريخي نفسه الذي يحدث فيه الوجود الإنساني كوجود في بيئة يرتبط فيها الفهم بأشياء وأشخاص آخرين. ومن الطبيعي أن ينتمي التأويل إلى رابطة الفهم، التي تتضمن أيضاً الأسئلة والمشكلات، الصراع والمعاناة، المتعة والانسحاب المذعن.

IV

يحفّز الاهتمام بمادة الموضوع التأويلَ ويوفّر طريقةً لطرح التساؤلات، وهدفاً. ولا يمثل اتجاه التأويل إشكالية عندما يوجهه سؤال يتعلق بموضوع ينوي النصُّ نفسه إيصاله، كما عندما أسعى لاكتساب معرفة بالرياضيات من نصّ رياضي، أو معرفة بالموسيقى من نصّ موسيقي. والحال نفسها تصدق على تأويل نصّ سردي عندما يكون كل ما أريد تعلمه هو ما يسرده النصّ، كما في تأويل تواريخ زمنية، أو حتى تواريخ هيردوتوس أو ثيوسيديس، عندما لا أريد أن أعرف أكثر من العلاقات والعمليات التاريخية التي تسردها هذه النصوص. ويصدق هذا بصورة جيدة حتى على حكاية إغريقية تسرد حوادث متخيلة ولكني أقرأُها للمتعة. هدف الفهم، في حالة أولى، تعلم التاريخ، وفي حالة أخرى المتعة. ولكن في كلا الحالتين تكون طريقة طرح الأسئلة ساذجة تماماً، كما غدا واضحاً عندما

كان يجب قراءة نصّ هوميروس نصّا شعرياً، ولكنه، على أي حال، لم يُقرَأ كشعر، بل قُرِئ ببساطة كسرد، وهذا أمر غالباً ما يحدث في بداية الأمر، بالضبط كالطريقة التي يشاهد فيها مشاهدون سذّج، الأطفال على نحو الخصوص، أعمالاً فنية غرافيكية وتشكيلية عبر تساؤلهم حول ماذا تدور هذه الأعمال. وبطبيعة الحال، فإن الفنون الجميلة هي ذاتها، إلى حد ما، تملك مثل هذا المعنى كرسم توضيحي، كما في مخطوطات الكتاب المقدس المزخرفة، أو في حلقات الموزائيك كما في كاتدرائية مونريالي. والشيء نفسه من حيث المبدأ جرى عندما نُشِر في العصر الحديث ألبوم غوته، الذي احتوى على رسوم توضيحية لحياة غوته.

بيدَ أن الشغل كله سوف يصبح، عاجلاً، أعقد؛ لأن الطريقة الساذجة في مساءلة النصّ لا تمضي إلى ما بعد مرحلة الطفولة، حتى لو لم تكفّ عن أن تكون مسوّغة كطريقة في التساؤل عمّا يقصد النصّ إيصاله مباشرة. وتحافظ الطريقة الساذجة في المساءلة على منزلتها لاسيما في حالة النصوص العلمية التي تسعى إلى توسط المعرفة مباشرةً. وحتى عندما تمضي المساءلةُ إلى نقطة فهم النصوص كمصادر لتاريخ العلم قيد الدرس، فإن هذا لا يقصي الفهمَ القبلي لما تنقله النصوص مباشرة بوساطة المعرفة. وعليه، فإنه حتى الاهتمام بتاريخ الرياضيات يبقى في العادة موجهاً إلى المعرفة الرياضية نفسها، ولمادة الموضوع التي قصدت إليها النصوص قيد الدراسة، كشيء متميز عن إخضاع تأويلها لاهتمام آخر في تاريخ الثقافة مثلاً. وتبيّن هذه المسألة، مثلاً، حقيقة أن تاريخ الثقافة يمكنه، من جهة أخرى، أن يتجاهل تاريخ الرياضيات، كما فعل ياكوب بوركهاردت في كتابه **ثقافة عصر النهضة**. وعلى الرغم من ذلك، أمسى الهدف مختلفاً عندما قُرِئت النصوص العلمية، ببساطة، كشهود عديدين على تاريخ العلم.

ويحدث التعديل نفسه بطريقة مضاعفة في تأويل النصوص السردية، لاسيما التاريخية منها. في المقام الأول، لا تُقرأ هذه النصوص ابتداءً كشهود على ما تقرره، بل تُقرأ، بالأحرى، كشهود على زمانها الخاص، الذي منه تكتب تقريراتها. ويمكن أن يحدث هذا انسجاماً مع قصد صاحب التقرير، بقدر ما توفر معرفتُه التاريخية معياراً نقدياً لفهم تقريره.

غير أن النصوص التاريخية يمكن، في المقام الثاني، أن تُؤوَّلَ كشهود على تاريخ كتابة التاريخ، أو علم التاريخ. وفي هذه الحالة لا يقام لقصد النص أي اعتبار، لأنه لا يرمي إلى إيصال علم التاريخ، إنما يهدف، حقيقة، إلى سرد التاريخ نفسه. وعلى الرغم من ذلك، فإنه يوضع في مكانه، في التاريخ، ولا يعود يُؤوَّل كوسيط للمعرفة التاريخية، بل يؤوّل بالأحرى بوصفه الموضوع نفسه.

فماذا عن الرواية؟ لا يقرأ القارئ، بما في ذلك حتى القارئ الساذج، لمجرد اهتمام فضولي لمعرفة ما يحدث، أو بذل الجهد لاكتشاف ما يُتوقع حدوثه، بل إن ثمة ما هو أكثر من مجرد الفضول يحرّك القارئ، فثمة المشاركة الباطنية في قدَر البطل، الذي يتماهى به القارئ. والقارئ لا يبلغ المعرفة بشيء ما، بل يشارك، بالأحرى، خبرة شيء ما، يستحوذ عليه، بما يحرك فيه من عواطف ويثير شغفه. والسؤال هو: هل هذا وحده ما يلبّي قصد المؤلف؟

إن طريقة الفهم هذه ملائمة، في الحقيقة، في حالة أعمال الأدب الأصيلة. فهي تكشف نفسها أمام فهم تشاركي، وكما كان أرسطو قد أشار بطريقته إلى أن الشفقة والخوف هما من تأثيرات التراجيديا. وما تكشف عنه هذه الأعمال للفهم التشاركي هو الوجود الإنساني وممكناته، التي هي أيضاً ممكنات أي فرد يفهم هذه الأعمال.

لا يقتصر فهم من هذا النوع، على أي حال، على الفهم الملائم للأدب وللأثر الذي يجعله في نطاق الممكن فقط، بل يشمل فهمَ الفنّ بعامّة. وإذا ما وصف المرءُ الجميلَ بأنه "الحقيقي الذي يعبّر عنه المرئي"[18]، وإذا ما فهم المرءُ "الحقيقيَّ" بمعنى جذري بأنه تكشف الوجود الإنساني، الذي يتكشّف في الفن بوصفه القوة التي تتكشف عن الحقيقي في الجميل، فإن التأويل يجب أن يفهم ممكنات الوجود الإنساني التي يعبر عنها الفن والأدب كذلك.

[18]Patzer, Studium Generale 1 (1948): 90.

يكون "الحقيقيُّ" مرئياً في الأدب والفن، ويُحتاز فيهما عبر الفهم التشاركي. ولكنه أيضاً موضوع للفكر التأملي والاستقصائي، بقدر ما يصير موضوعاً فلسفياً. وعليه، إذا ما كان يجب أن يكون تأويلُ النصوص الفلسفية فهماً فعلاً، فإن عليه أن يتحفز بسؤال الحقيقة، أي أنه لا يحدث إلاّ عبر مناقشة المؤلف. لا يفهم المرء أفلاطون إلاّ إذا تفلسف معه. والتأويل يخفق في تحقيق فهم حقيقي عندما يسائل عبارات النصّ كنتائج كثيرة للبحث، وعندما يعامل نصّاً ما، بالنتيجة، على أنه "مصدراً" عن مرحلة معينة في تاريخ الفلسفة، وينظر إلى هذا التاريخ كشيء حدث في الماضي، بدلاً من أن يرتفع به إلى مستوى الحاضر. وما من حاجة، في الواقع، للتخلي عن الفهم الفلسفي الحقيقي من أجل وصف تاريخ الفلسفة. غير أن هذا الوصف يجب أن يتحقق بطريقة يصبح فيها فهمُ تاريخ الفلسفة فهماً للفلسفة ذاتها، فمن خلال هذا التاريخ تصبح مشكلة فهم الكينونة، وفهم المرء نفسَه، مشكلة واضحة.

V

كان يجب اكتساب الطريقة الصحيحة لطرح الأسئلة في تأويل النصوص وأعمال الأدب والفن، والفلسفة والدين، بشكل جديد، بعد أن أعاقتها الطريقة السائدة في طرح الأسئلة خلال حقبة ما يعرف بالنزعة التاريخية (التاريخانية) historicism. وهذا ما عملت عليه جهود دلتاي واستعانتُه بشليرماخر. وتحت هيمنة التاريخانية فُهمت النصوص والأعمال، بطرق مختلفة، كـ"مصادر"، وعُدّت على الأعم الأغلب مصادر لإعادة بناء صورة عصر مضى أو حقبة زمنية. وجرى تأويلها شهوداً على حقبة تاريخية معينة، أو أجزاءً من عملية تاريخية معينة، أو وجوهاً لهذه العملية، وهي حالة لا يهم فيها، من حيث المبدأ، كيف جرى فهم العملية التاريخية: تاريخاً سياسياً أو اجتماعياً، أو تاريخاً فكرياً، أو تاريخاً للثقافة بأوسع معانيها.

هذا لا يعني أنه لا يمكن فهم النصوص والأعمال "كمصادرَ". فهناك، في واقع الحال، نصوص لا يستحق مضمونها إلاّ أن تعامل كمصادر، وهي ما يجب تمييزها عن النصوص

والأعمال "الكلاسيكية"، حتى وإن صعب رسم حدود قاطعة بينها. وبأي حال، إذا ما أُوّلت هذه الوثائق كمصادرَ، فلابد من أنها قد فُهمت دائماً على وفق مقاصدها ـ وقتياً في الأقل ـ وأنها غالباً ما تكون قد فُهمت بطريقة سطحية لا تأملية. ولو أُخذَ أفلاطون، على سبيل المثال، مصدراً عن ثقافة أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، يجب فهم مضامين عمله على هذا النحو، وإلاّ فإنه لن يؤدي دور المصدر. وعلى الرغم من ذلك، فإن مساءلة عمله كوثيقة لتاريخ الثقافة تتجاهل مقاصده الحقيقية الخاصة، ويصعب حتى ملامسة ما ينطوي عليه هذا القصد من بصيرة في مداها وعمقها الحقيقيين. ولطريقة طرح الأسئلة التي ترى النصَّ مصدراً منزلتُها المناسبة في ما تقدّمه من خدمة للتأويل الأصيل. فكل تأويل يتحرك ضرورة في دائرة: إن الظاهرة الفردية يمكن، من جهة أولى، فهمها بموجب زمانها ومكانها؛ ومن جهة ثانية، فإن الظاهرة نفسها تجعل زمانها ومكانها قابلين للفهم. وفهم أفلاطون بموجب زمانه الخاص يكون في خدمة تأويل أفلاطون تأويلاً أصيلاً، وينتمي إلى ميدان القواعد التأويلية التقليدية التي نوقشت في أعلاه.

وقياساً على ذلك، ثمة طرق أخرى لطرح الأسئلة، كانت قد طُوّرت خلال حقبة التاريخانية، ذات منزلة مشروعة لخدمة الفهم الأصيل. وهذا يصدق، مثلاً، على حالة تأويل هاينريش فولفلِن لأعمال فنية في سياق تاريخ الأسلوب، أو يصدق على دراسات لا تحصى في تاريخ الأنماط والموتيفات في الأدب والفنون الجميلة. ومن دون ريب يمكن لجميع هذه الدراسات أن تحجب أيضاً مسألة التأويل الحقيقية. والشيء نفسه يصدق على التحليل الشكلي لأعمال الأدب والفن، الذي بوشر فيه من وجهة نظر جمالية: إن تنفيذ تحليل كهذا لا يعني تحقيق فهم حقيقي، حتى رغم أن هذا الفهم يمكن أن يُهيّأ من طرف هذا التحليل، كما في كتاب كارل راينهاردت عن سوفوكليس أو عمل بول فريندلاندر عن أفلاطون.[19] وبمقارنة تأويلات ياكوب بوركهاردت وغراف يورك فون فارتنبورغ

[19] K. Reinhardt, Sophokles (2d ed., 1943); P. Friedländer, Platon, 2: Die platonischen Schriften (1930).

وربما أحيل أيضاً على محاضرات راينهاردت ومقالاته، التي ظهرت بعنوان Von Verken und

للوحة مايكل أنجلو "يوم القيامة"، التأويلات التي وضعها كارل لوفيث أحدها جنب الأخرى، يتضح كيف يمكن أن يختلف تأويل العمل الفني نفسه، وهل جرى التأويل اعتماداً على اهتمامه بالشكل أم بالمضمون.[20] ويكشف إريك أورباخ في كتابه **محاكاة** عن براعة كاملة في جعله التحليل الشكلي للأعمال الأدبية مثمراً في تحليل مضامينها.[21]

يوجّه دلتاي، كما رأينا، الفهم الأصيل للأدب والفن وأعمال الفلسفة والدين كذلك نحو سؤال فهم الوجود التاريخي الفريد؛ وجميع الوثائق التاريخية يمكن إخضاعها، كما صار واضحاً أيضاً، لهذه الطريقة في طرح الأسئلة. أيمكن فهم صيغة التأويل هذه فهماً أنسب وأدق؟ ولقد أجري عليه تعديل بالقول إنه يتضمّن عرض ممكنات الوجود الإنساني التي تتكشف في الأدب والفن وكذلك في النصوص الفلسفية والدينية. والآن أنا في صدد توضيح ذلك.

في مقالة عن الصورة التي شكّلها جَي. جَي. فينكلمان عن الإغريق، أقام فرتز بلاتنر، بشكل نيّر، تعارضاً بين معرفة الموضوع **intentio recta** **والمعرفة التأملية intentio oblique** في تلقي أعمال الفن الدينية.[22] يفترض الأول الإيمان لدى الملاحظ، الذي يرى المقدس المؤمن به معروضاً كشيء موضوعي في العمل الفني؛ وعليه فإنه لا ينظر إلى العمل كعمل فني، على الإطلاق؛ وبما يتناسب مع أغراضه ستؤدي لوحة مادونا الغرض نفسه الذي تؤديه لوحة لرفائيل أو تمثال المنتحِبة Pietà لمايكل أنجلو. بمقابل

Formen (1948).

[20] Theologische Rundschau,N. F. 2 (1930): 44-46.

[21] E. Auerbach, Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abenländischen Literatur (1946), in his Bildnisstudien (1947),

ويحاول إي. بوشور لجعل التحليل الأسلوبي مطواعاً لما يمكن أن يدعوه المرء تأويلاً موجودياً، حتى وإن لم تكن مقولاته واضحة كفاية.

[22]F. Blätter, "Das Griechenbild J. J. Winckelmanns," Jahrbuch "Antike und Abendland" 1 (1944): 121-32.

ذلك، لا تسأل المعرفة التأملية عن المعنى الموضوعي للعمل الفني، ولا يهم إن كان "يرى أبولو أو سانت سيباستيان، أو ما إذا كان المعنى الموضوعي هو المسيح أو موسى أو عبد"، إنها تسأل عن "الإنسانية" أو عن "الروح التي انبثق منها العمل الفني ويكون العمل شاهداً عليها".

حدث هذا التغير مع فينكلمان، الذي "نظر إلى ما وراء ما قاله العمل وقصده موضوعياً لروح وعبقرية المبدع وشعبه، وإدراك ذلك جزءاً أساسياً من العمل" (بلاتنر). كذلك سأل الفيلولوجيان العظيمان فريدريك أزت وأوغوست بيوخ عن "روح" العصور القديمة ككل، التي في ضوئها يجب أن يُفهم العمل الفردي.[23] وهذه هي صيغة الفهم التي طوّرها جَي. جِ. فون هيردر، وهيمنت في فترة الرومانسية. وهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء يمكن، طبيعياً، أن تُضمّ إلى التاريخانية أيضاً عندما اكتشف فينكلمان عصور تاريخ الفن الإغريقي؛ ولكونه عدّ هذه العصور متتالية منتظمة، فإنه يمكن حتى اعتباره سلف أوزفالد شبنغلر. وخلال مدة الاشتراكية القومية، حوّلت طريقة طرح الأسئلة هذه ـ التي منحتها النزعةُ البيولوجية أهلية من دون ريب ـ إلى شيء غير معقول، رغم أن فكرتها الأساسية موجودة أيضاً في مقالات عن تاريخ الفن كتبها هيرمات غريم، الذي رمى إلى كتابة تاريخ للخيال الفني القومي.[24]

ولهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء مسوغ معين بطبيعة الحال؛ والنسبية التي تنتمي إليها (التى يمكن أن تكون لها خلفية في إيمان وحدة الوجود بالحضور الإلهي في كل شيء إنساني) ليست بحاجة إلى الهيمنة (أو أن تكون واعية). وعليه، فإن الروح التي رآها فينكلمان تكتسي شكلاً في الفن الإغريقي كانت التمثيل النموذجي للروح الإنسانية بحد ذاتها، والتي على أساسها يتعين على البشر أن يصوغوا أنفسهم.

---

[23] See Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 106, 185.

[24] انظر الكلمة التي صدّر بها آر. بوخفالد مقالات هيرمان غرم، التي ظهرت بعنوان Deutsche Künstler.

ومن الجلي أنه كان على عمل دلتاي أن يتجاوز هذه الطريقة الجمالية أساساً في النظر إلى الأشياء، التي كانت تمثل نموذج الرومانسية. ومن دون ريب ظل عالقاً فيها عندما يؤسس "المشاركة الوجدانية مع الحالات النفسية الأخرى" في ما تبتعثه من سعادة، ويتكلم على "الافتتان"، الذي يتمتع به الفرد عندما ينظر إلى ما وراء حدود زمانه الخاص نحو الثقافات الماضية. وعلى الرغم من ذلك، لا يتمتع المرء بالافتتان فقط، بل "يمتح القوة من الماضي أيضاً". ولكوننا من خلال الفهم "نجد تاريخ الروح في التاريخ كله"، فإننا بذلك "نكمل" فرديتنا الخاصة، ونتعلم "رؤية أنفسنا بفهم".[25] يوضح هذا الكلام أنه يتعين على الفهم الأصيل ألاّ ينظر بسعادة إلى الفردية الأخرى بما هي كذلك، إنما هو متجهٌ أساساً إلى ممكنات الوجود الإنساني التي تجلي نفسها في تلك الفردية، الممكنات التي هي أيضاً ممكنات أي شخص يفهم، وتحضر أمام الوعي من خلال الفهم بالضبط. لذا، فإن الفهم الأصيل هو مسألة إنصات إلى السؤال الذي يثيره العمل، أو الدعوى التي نواجهها فيه، ويكمن "اكتمال" فردية المرء الخاصة في الانكشاف الأغنى والأعمق لممكناته الخاصة، وفي دعوة العمل له بأن يتجاوز ذاته (أي، ذات المرء الناقصة، والقاصرة، التي تظل على الدوام عرضة لخطر الاستمرار على ما هي عليه).[26]

ويرى يورك على نحو أوضح حتى من دلتاي عندما يقول، في وقوفه ضد كتابة رانكه للتاريخ: "في التاريخ، لا في أي مكان آخر، تكون السماء والأرض شيئاً واحداً". وما يقبع خلف هذه العبارة نظرة مفادها أن فهم التاريخ لا يكمن في اعتباره جمالياً، بل هو عملية

---

[25] تتبع هذه الصياغات دلتاي Gesammelte Schriften 5 (1924), 317, 328، والعرض الذي قدمه أف. كاوفمان "Geschichtsphilosophie der Gegenwart," Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 109-17.

[26] انظر كاوفمان Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 54-55، للاطلاع على مناقشة مع زيمل حول الصلة الشخصية بمجريات التاريخ. وعن الإصغاء لدعوى التاريخ لدى درويزن، انظر Astholz, Das Problem"Geschichte" undersucht bei J. G. Droysen (1933): 106, and 120-21. عن الفهم اهتماماً حياتياً وفعلاً.

دينية؛ لأن حقيقة التاريخ لا مرئية للناظر غير المستغرق فيه شخصياً. "إن رانكه عدسة مجهر عظيمة لا يمكن للأشياء التي اختفت من أمامها أن تصير واقعاً".[27] وتجلّي كلمات يورك كيف أن الفهم التاريخي هو الإنصات إلى دعوى التاريخ وتأمل الفرد في ذاته تأملاً نقدياً: "بشّر مايكل أنجلو بانبعاث الأخلاقية بطريقة أحادية الجانب غاية في التأثير في كنيسة سيستين. إن الصلبان البكماء والبسيطة التي حفرها المسيحيون في صخور سجن مامرتين وجدت تعبيرها من خلال لوثر. وإن كان ثمة شيء أقوى تأثيراً من لوحة يوم القيامة لمايكل أنجلو، فإنما هي تلك الصلبان، التي هي نقاط النور في جنة تحت الأرض، وعلامات تعالي الوعي"[28].

توضّحت مشكلة الفهم، بحسم، بإثبات هايدغر أن الفهم "وجودي"؛ وبتحليله التأويل كتطوير للفهم، وقبل كل شيء، بتحليله مشكلة التاريخ وتأويله لتاريخية الوجود الإنساني.[29] وقدم فرتز كوفمان، متبّعاً هايدغر، عرضاً نقدياً لفلسفة التاريخ المعاصرة، التي ينبثق منها بوضوح معنى تأويل الوثائق التاريخية بفهم.[30]

---

[27] Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877-1897 (1923), 60.

[28] Ibid., 120.

[29] See Heidegger, Sein und Zeit, I (1927), paragraphes 31, 32.

وفي ما يخص هيدغر انظر كاوفمان: Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 118ff.

[30] انظر كاوفمان. Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 41. إن فهم السياق التاريخي للحياة هو فهم "كيف أن الوجود الإنساني فهم أو أساء فهم مشكلته الخاصة، أما بمواجهتها أو الانصراف عنها". انظر عن درويزن في Astholz, Das Problem"Geschichte" undersucht bei J. G. Droysen (1933): 121.

VI

لنلخص الآن المناقشة السابقة. إن الافتراض المسبق لأي تأويل فهم هو علاقة حياة قبلية بمادة الموضوع، التي يعبّر عنها النصّ على نحو مباشر أو غير مباشر، وتوفر الهدف من مساءلته. ومن دون علاقة الحياة هذه التي تجمع النصَّ والمؤوَل معاً، تكون مساءلة النصّ والفهم مستحيلين، وحتى فعل مساءلتها لا يُستثار. وهذا يعني أيضاً أنّ أي تأويل يؤازره ضرورة فهمٌ مسبق معين لمادة الموضوع التي يجري التعبير عنها أو يُسأل عنها.

ومن الاهتمام بالموضوع تنبثق طريقة معينة في طرح الأسئلة، وينبثق هدف في مساءلة النصّ، ومبدأ هرمنيوطيقي معين. ويمكن أن يتطابق هدف المساءلة مع قصد النصّ، وفي هذه الحالة يكون النصّ وسيط مادة الموضوع التي توضع للمساءلة على نحو مباشر. ولكن الهدف يمكن أن ينمو من الاهتمام بمسائل تظهر في أية ظاهرة ممكنة في الحياة الإنسانية، وطبقاً لذلك، تظهر في أي نصّ ممكن. وفي هذه الحالة، لا يتطابق الهدف من المساءلة مع قصد النصّ، والنصُّ يكون وسيطاً لمادة الموضوع التي توضع للمساءلة على نحو غير مباشر.

وعليه، يمكن أن يُعطى، مثلاً، هدف التأويل عبر الاهتمام بإعادة بناء السيرة المتصلة لتاريخ مضى: سواء أكان تاريخاً سياسياً، أو تاريخ أشكال الحياة الاجتماعية ومشكلاتها، أو تاريخا فكرياً، أو تاريخ الثقافة بالمعنى الأوسع للكلمة. وفي حالة كهذا سوف يتحدد التأويل دائماً من طرف الفهم الذي لدى المؤول عن التاريخ بعامة.

ويمكن أن يُعطى هدف التأويل، أيضاً، عَبر اهتمام نفسي، يُخضع النصوص لطريقة تساؤل معينة حول النفسية الفردية، أو الاجتماعية، أو الدينية، وبالتساؤل، مثلاً، عن نفسية الأدب أو التقنية، وما إلى ذلك. وفي جميع هذه الحالات يوجه التأويلَ فهمٌ مسبق مفترض لظاهرة نفسية.

أو يمكن، مرة أخرى، أن يُعطى الهدف عَبر اهتمام جمالي يُخضعُ النصَّ لتحليل شكلي، ويسائلُ العملَ الفنّي عن بنيته، وشكله "الداخلي" و"الخارجي". وربما يأتلف هذا الاهتمام الجمالي مع اهتمام ديني رومانسي، أو ربما يظل ببساطة في ميدان التحليل

الأسلوبي.

وأخيراً، قد يُعطى هدف التأويل عَبر الاهتمام بالتاريخ ميداناً للحياة يحدث فيه الوجود الإنساني، وفيه نكتسب ممكناتنا ونطورها، وعبر التأمل في هذه الممكنات نفهمُ جميعاً أنفسَنا وممكناتِنا. بكلمات أخر، يمكن أن يُعطى الهدف عبر تساؤل المرء عن الوجود الإنساني كوجود يخصه هو. والنصوص التي تسلس قيادها على الأغلب لمثل هذه المساءلة هي النصوص الفلسفية والدينية والأدبية. ولكنّ جميع النصوص (مثل التاريخ بعامة) يمكن من حيث المبدأ أن تخضع لهذه المساءلة. وهي مساءلة يوجهها دائماً فهمٌ قبْلي معين: فهم للوجود الإنساني يمكن أن يكون فهماً ساذجاً، ولكن تنبثق منه أولاً مقولاتٌ هي وحدها ما يجعل المساءلة ممكنة، كما عندما يتساءل المرء، مثلاً، عن "الخلاص"، أو عن "معنى" حياة المرء الشخصية أو معنى التاريخ، أو عن معايير الفعل الأخلاقي والنظام في المجتمع الإنساني، وما إلى ذلك. ومن دون فهم مسبق كهذا وتساؤلات توجهه تكون النصوص عجماء. القضية إذن لا تتمثل في إزالة الفهم المسبق بل في ركوب خطره، وفي رفعه إلى مستوى الوعي، وفي اختباره نقدياً في فهم النص. باختصار، على المرء، في مساءلته النصّ، أن يسلس قياده كي يكون موضع مساءلة من النص، وأن يولي دعوى النصّ عنايتَه.

بهذه البصيرة نجد أيضاً إجابة عن الشك في موضوعية التأويل ومعرفة الظواهر التاريخية. فإذا كان مفهوم المعرفة الموضوعية مستمداً من العلوم الطبيعية (وبالمناسبة صار معناه التقليدي إشكالياً اليوم أيضاً)، فإنه غير مشروع في حالة فهم الظواهر التاريخية، التي تختلف عن ظواهر الطبيعة نوعياً. إن الظواهر التاريخية لا توجد، على الإطلاق، من دون ذات تاريخية تفهمها. فوقائع الماضي لا تصير ظواهر تاريخية إلاّ عندما يكون لها معنى عند ذات موجودة في التاريخ وتشارك فيه. لا تصير الظواهر تاريخيةً إلاّ عندما تتكلم، وهي لا تتكلم إلاّ لذوات يفهمونها. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الذات تلصق ببساطة معنى بهذه الظواهر بفعل تفضيل اعتباطي، بل يعني، بالأحرى، أنها تكتسب معنى من أي شخص يأتلف معها في الحياة التاريخية. وعليه، فإنّه لمما ينتمي إلى الظاهرة التاريخية هو

أنه يجب أن يكون لها مستقبلها الخاص، المستقبل الذي تُظهر فيه نفسَها هي وحدها لما موجود.

وسيكون من قبيل التضليل لو عبّرنا عن هذه الفكرة بالقول إن كل ظاهرة تاريخية غامضة. فحتى لو كانت الظاهرة التاريخية، في الحقيقة، معرضة لتأويل يستند إلى التفضيل، فإنها رغم ذلك ليست، من حيث المبدأ، غامضة بالنسبة للبحث العلمي. فمن جهة أولى، كل ظاهرة تاريخية معقدة ومتعددة الجوانب، ومنفتحة على طرق عديدة في طرح الأسئلة، سواء كانت طريقة التاريخ الفكري، أو علم النفس، أو علم الاجتماع، أو بما لديك أنت، شريطة أن يكون ناشئاً عن الرابط التاريخي بين المؤول والظاهرة. وأية طريقة في المساءلة تؤدي إلى فهم موضوعي وغير غامض، إذا ما جرى التأويل بطريقة منهجية. ومن الطبيعي أنه ليس ثمة سبب يدعو إلى الاعتراض على فكرة أن الفهم الحقيقي يتطور فقط من خلال نقاش الآراء ونزاعها؛ أما الحقيقة البسيطة القائلة إن كل مؤول ذو قدرة ذاتية محدودة فهي، من حيث المبدأ، حقيقة غير ذات صلة.

والمعرفة المكتسبة منهجياً "موضوعية"، وتعني فقط "الاستيلاء على الموضوع حالما يندرج في طريق معين لطرح الأسئلة". أما أن ندعو طريقة طرح الأسئلة طريقة "ذاتية"، فهذا أمر لا معنى له. ولكن في الحقيقة يمكن أن تسمّى الطريقة بهذا الاسم إذا ما راعى المرء حقيقة أن اختيار طريقة طرح الأسئلة إنما يقع في كل حالة على عاتق ذات معينة. ولكن ماذا يعني "الاختيار" هنا؟[31] إن طريقة طرح الأسئلة بحد ذاتها لا تظهر من فعل تفضيل فردي، بل من التاريخ نفسه، الذي تَعرضُ فيه كل ظاهرة، انسجاماً مع طبيعتها المعقدة، جوانبَ مختلفة، تكتسب ـ أو تدعّي ـ دلالة في اتجاهات مختلفة. وفي التاريخ نفسه، يكتسبُ كلّ مؤوّل، انسجاماً مع الموتيفات الحاضرة في تنوع الحياة التاريخية، طريقةً لطرح الأسئلة التي ضمنها تبدأ الظاهرة بالتكلم.

لذلك، فإن مطالبة المؤول بإسكات ذاتيته وإخماد فرديته من أجل تحقيق معرفة

[31] بقدر ما لايعني ذلك الاختيار الإجباري أو العرضي لموضوعة أطروحة دكتوراه.

موضوعية هي ليست مطالبة لا معقولة. وهي مطالبة ذات معنى ومسوغة فقط بقدر ما تعني أن على المؤول أن يسكت رغباته الشخصية في ما يتعلق بنتائج التأويل، مثل الرغبة في أن يعزز النصُّ رأياً (دوغما) معيناً، أو يوفر ما يدل بشكل مفيد من أجل الممارسة. ومثل هذه الرغبات حاضرة، بما فيه الكفاية غالباً، في تفسير الماضي والحاضر؛ أما مسألة الخلو من افتراضات مسبقة بخصوص النتائج فإنها بقدر ما تكتسب على نحو غير قابل للتغير في حالة التأويل تكون كذلك في أي بحث علمي آخر. وفي ما يتعلق بالمسائل الأخرى، تخطئ هذه المطالبة كلياً في تقدير طبيعة الفهم الأصيل، الذي يفترض مسبقاً حيوية قصوى للذات الفاهمة، وتكشف أغنى ممكن لفردية هذه الذات. وكما أننا يمكن أن نفلح في تأويل عمل فني أو أدبي فقط عبر السماح له بالاستحواذ علينا، كذلك نستطيع أن نفهم نصّاً سياسياً أو اجتماعياً بقدر ما نكون نحن أنفسنا معنيين بمشكلات الحياة السياسية والاجتماعية. ويسري هذا القول، في النهاية، على نوع الفهم الذي وجه إليه شليرماخر ودلتاي نظريتهما الهرمنيوطيقية، والذي يمكن أن يقال عنه إنه فهم للظواهر التاريخية بالمعنى الأرفع والنهائي، أعني التأويل الذي يسائل النصوص عن ممكنات الوجود الإنساني كشيء يخص وجود المرء. وهنا يكون التأويل "الذاتي إلى حد بعيد" هو التأويل "الموضوعي إلى حد بعيد"؛ لأن الشخص الوحيد القادر على الإنصات إلى دعوى النص، هو الشخص الذي يحرّكه سؤالُ وجوده الخاص. إن نُصب التاريخ "تتحدث إلينا من عمق الواقع الذي أنتجها فقط عندما نعي نحن أنفسنا، ومن استعدادنا للتجربة، المشكلة: الحاجة والتهديد النهائيان القاهران، اللذان يمثلان أساس وهاوية وجودنا في العالم"[32].

VII

لا يخضع تأويل الكتاب المقدس لشرائط فهم مختلفة عن تلك التي تطبق على أي أدب آخر. ولاشك في أنها تخضع أولاً للقواعد الهرمنيوطيقية القديمة للتأويل النحوي،

[32]Kaufmann, Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 41.

والتحليل الشكلي، والتفسير بمقتضى الشرائط المعاصرة. ولكن يتضح هنا، أيضاً، أن الافتراض المسبق للفهم رابط بين النصّ والمؤوّل، يتأسّس بفضل علاقة المؤول القبلية بمادة الموضوع التي ينقلها النصُّ. وهنا، أيضاً، يكون الافتراض المسبق للفهم هو الافتراض المسبق لمادة الموضوع.

ولقد عارضت هذا التأكيد دعوى تفيد أن مادة موضوع الكتاب المقدس، لاسيما العهد الجديد، هي فعل الله. ونحن ببساطة ليس لدينا أي فهم مسبق لهذا الفعل؛ لأننا بشر لا نملك في العادة علاقة قبلية بالله، إنما نحن نستطيع معرفته فقط من خلال وحيه وفعله.

هذه الدعوى المضادة صحيحة في الظاهر حسب. صحيح أن المرء لا يمكن أن يكون لديه فهم مسبق عن فعل الله كحدث واقعي أكثر مما لديه عن أحداث أخرى بوصفها أحداثاً. فقبل أن أتعلم من التراث عن موت سقراط، فإنني لا أستطيع أن أعرف شيئاً عنه، أكثر مما أعرفه عن اغتيال يوليوس قيصر أو عن القضايا الخمس والتسعين التي علقها مارتن لوثر على كاتدرائية فيتنبرغ. ولكن من أجل فهم هذه الأحداث كأحداث تاريخية وليست مجرد أحداث اعتباطية، يتعين أن يكون لديّ فهم مسبق للممكنات التاريخية التي ضمنها تكتسب دلالتها وبذلك طبيعتها كحوادث تاريخية. ويتعين أن أعرف ما معنى أن تقود حياةَ بحثٍ فلسفي، وما مجريات الحوادث السياسية، وما طبيعة الفهم الكاثوليكي والفهم البروتستانتي كممكنين مفتوحين أمام البشر الذين هم من يجب أن يقرر وجودهم. (بالكاد يكون من الضروري ملاحظة أن معرفة كهذه لا تحتاج، بشكل طبيعي، إلى أن تكون صريحة).

وتقرير الفهم، بطريقة مماثلة، عن الحوادث بأنها من فعل الله يفترض مسبقاً فهماً مسبقاً لما يمكن أن يسمّى عموماً فعل الله، متميزاً، مثلاً، عن أفعال البشر أو عن الحوادث الطبيعية. وإذا ما جاء اعتراض ينصّ على أننا نحن البشر لا نستطيع أن نعرف من هو الله، ولا نستطيع من ثم أن نعرف معنى فعل الله، قبل وحي الله، فإن الردّ المناسب عليه هو أننا نستطيع أن نعرف جيداً من هو الله في السؤال عن الله. فمالم يتحرك وجودنا (بوعي أم بغير وعي) عبر التساؤل عن الله بالمعنى الذي لعبارة أوغسطين: "إلهي خلقتنا من أجلك، وقلوبنا

لن تهدأ حتى تسكن إليك"، فإننا لن نقدر على إدراك الله في وحيه. ثمة معرفة وجودية بالله حاضرة وحية في الوجود الإنساني في السؤال عن "السعادة" أو "الخلاص" أو عن معنى العالم والتاريخ بقدر ما يكون هذا السؤال سؤالاً عن أصالة وجودنا الخاص. وإذا كانت شرعية وصف هذا السؤال كسؤال عن الله تُكتسب عبر الإيمان بوحي الله، فإن الظاهرة بحد ذاتها هي علاقة بمادة موضوع الوحي.

وتؤوّل هذه المعرفة الوجودية existential بالله دائماً حيثما تكون حاضرة بشكل واع. فإذا صارت واعية، مثلاً، في السؤال: "ماذا ينبغي أن أفعل لكي أخلُصَ؟" (سفر أعمال الرسل، الإصحاح 16، آية 30)، فإن ثمة فكرة معينة عن "الخلاص" تُفترض مسبقاً بالضرورة. وأي سؤال يوجَّه إلى العهد الجديد يجب أن يُعدّ كي يمتلك الفكرة التي يحضرها معه بشكل صحيح عبر الإصغاء إلى كلمة العهد الجديد نفسه، ومع ذلك، فإنها تصحح فقط إذا ما اتفق القصد الأساسي للسؤال المؤوَّل من طرف مفهوم "الخلاص" مع قصد الجواب الذي يعطيه العهد الجديد.

وبقدر ما يكون التفسير العلمي للاهوت هو المعنيّ حتى الآن في الأقل، فإنّ كلّ شيء يفتح التأويل المناسب للسؤال، وهذا يعني في الوقت نفسه التأويل المناسب لمعنى الكائن الإنساني. وإنجاز هذه المهمة تقع في نطاق التأمل الإنساني، وهي عينياً مهمة التحليل الفلسفي الوجودانيexistentialist[33] للوجود الإنساني. وعمل من هذا النوع ليس، طبعاً، افتراضاً مسبقاً لسماع بسيط لكلمة العهد الجديد، الموجهة مباشرة إلى الفهم الذاتي الوجودي وليس إلى المعرفة الوجودانية. ولكنه يحدث بطريقة أخرى في حالة تأويل علمي للكتاب المقدس. ويجد هدفه بالتساؤل عن فهم الوجود الإنساني الذي يعبر عنه الكتاب المقدس. وبالنتيجة، عليه أن يعنى بالمفاهيم المناسبة للحديث عن الوجود الإنساني.

[33] عن الفرق بين هذين المصطلحين انظر التفسير الذي يقدمه فتحي المسكيني في ترجمته لكتاب **الكينونة والزمان**، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2012، ص 774- 775. (المترجم)

هـذه المفـاهيم متأسسـة فـي علاقـة المفسـر الحياتيـة بمـادة الموضـوع التـي يعبـر عنهـا الكتاب المقدس ويتضمن فهماً مسبقاً لها. وإنه لمحض وهـم أن المرء يستطيع العمل من دون فهـم مسبق كهـذا، والمفـاهيم المتدفقـة منه، ويفهـم كلمـة مفـردة مـن العهـد الجديـد بوصفها كلمة الله. ويحتاج المؤولُ التأملَ النقدي والمفاهيم المناسبة بالضبط عندما يسعى لجعل الكتاب المقدس نفسه يتحدث إلى الحاضر كقوة تخاطب وجودنا الخاص، وبذلك لا تعامـل الكتابـة المقدسـة كمختصـر لعبـارات عقائديـة، أو "مصـادر" لإعـادة بنـاء جـزء مـن تاريخ مضى، أو لغرض دراسة ظاهرة دينية معينة أو ماهية الدين بعامة، أو للتعلم عن النمو النفسي للخبرات الدينية وتجسدها. وإذا كان هدف التأويل، كما يقال، السؤال عن الله، أو عن وحي الله، فهذا يعني أنه سؤال عن حقيقة الوجود الإنساني. ولكن يجب على التأويل عندئذ أن يعنى ببناء تصورات عن الفهم الوجوداني للوجود.

VIII

يرفض كارل بارث الرأي الذي يذهب إلى أن عبارة لاهوتية ما لا تكون مشروعة إلاّ إذا بـدت عنصـراً أصـيلاً فـي الفهـم المسـيحي للوجـود الإنسـاني.[34] ويتصـل هـذا الموقـف بالمناقشـة الحاليـة فقـط بقـدر مـا تكـون العبـارات اللاهوتيـة تـأويلاتٍ لتقريـرات الكتـاب المقدس، وكذلك فقط بقدر ما يخالف بارث تأويلي الوجوداني للكتاب المقدس. وهو ما يفعلـه فـي الفقـرة الآتيـة (التـي فـي سـياقها ذات علاقـة بالعبـارات الأساسـية للاعتـراف المسيحي): "إن هـذه العبـارات، فـي الحقيقـة، ذات صـلة بـالوجود الإنسـاني. إنهـا تؤسـس، وتمكّـن، فهمـاً مسـيحياً لهـذا الوجـود، وبـذلك تصـبح ــ بتصـرف ــ تحديـدات للوجـود الإنساني. ولكن هذا ليس أولويتها. إنها، بداية، تحدد كينونة الله وفعله، الله المختلف عنّا نحـن البشـر، والـذي يواجهنـا: الأب، والإبـن، والـروح القـدس. ولهـذا السـبب، يجـب عـدم اختزالها إلى عبارات عن حياة الكائن الإنساني الباطنية".

[34] Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, 3/2 (1948): 41.

تـدلّ الجملـة الأخيـرة علـى سـوء فهـم كامـل للتأويـل الوجـوداني ولمعنـى الوجـود الإنساني. وهذا محال أن يكون "حياة الكائن الإنساني الباطنية"، التي يمكن أن تفهم بمعزل عن كل ما سواها وعما يواجهها (سواء أكان ما يواجهها البيئة، أو كائن إنساني آخر، أو الله). وربما هذه في الحقيقة الطريقة التي ينظر فيها، مثلاً، علم نفس الدين إلى الوجود الإنساني، ولكنها ليست طريقة التحليل الوجوداني، لأن هذا التحليل يسعى إلى إدراك وفهم الوجود الفعلي (التاريخي) للكائنات الإنسانية، التي تكون موجودة فقط في سياق الحياة مع "آخرين"، وبذلك تكون في مواجهات. يسعى التحليل الوجوداني إلى تطوير بناء تصوري مناسب لهكذا فهم. بيد أن بارث يوجه، بوضوح، فكرته عن الفهم إلى مفهوم أنثروبولوجي مستمد من لودفيغ فويرباخ، الذي ينسبه إلى فيلهيلم هيرمان، بدلاً من رؤية أن هيرمان كان يكافح من أجل فهم الوجود الإنساني وجوداً تاريخياً (حتى ولو في بناء تصوري غير واف). والمطلوب من بارث أن يقدم وصفاً لبنائه التصوري. وهو يسلّم، مثلاً، بدعوى تخصصي تفيد أن بعث المسيح ليس واقعة تاريخية يمكن إقامتها بحد ذاتها بموجب علم التاريخ. ولكن لا يترتب على ذلك، كما يعتقد، عدم حدوث البعث: "أليس من الممكن لقصة أن تحدث، وللإقرار بها أن يكون مشروعاً حتى في حال، ولأسباب تتعلق بالتقدير الوجيه، أن المرء لا يتكلم على "واقعة تاريخية"، وحيث يفضل المؤرخ ربما الحديث عن "شخص حكيم" أو "شخص أسطوري"؛ لأن القصة تمتنع في الحقيقة عن مناهج المؤرخ، وافتراضاته المسبقة؟"[35] من الواضح تماماً أن بارث يؤول آيات الكتاب المقدس ببناء تصوري استحدثه هو. ولكن ما مصدر بنائه التصوري هذا وما معناه؟

وأنا أسأل هنا: ما الذي يفهمه بارت هنا من "القصة" و"حدوث شيء ما"؟ وما نوع الحدث الذي يمكن للمرء أن يقول عنه؛ إن "حدوثه زمانياً أبعد بالتأكيد من حدوث جميع تلك الأشياء التي يؤسسها المؤرخ؟"[36]

[35]Ibid., 535.

[36]Ibid., 535-36.

علاوة على ذلك، أية طريقة "للإيمان" هي إذا كان يجب منح المصداقية لتقرير جازم عن الحوادث التي يفترض أنها حدثت في الزمان والتاريخ، ومع ذلك لا يمكن أن تؤسس بوسائل العلم التاريخي ومناهجه؟ وكيف يمكن لهذه الحوادث أن تدخل ضمن نطاق تفكير المؤمن؟ وكيف يمكن تمييز هذا الإيمان عن القبول الأعمى الذي يضحي بالعقل؟ وبأي معنى يلجأ بارث إلى مطلب الصدق الذي هو من نوع آخر أو أسمى من مطلب الصدق الذي يستلزم مني ألاّ أعدّ شيئاً صادقاً يتناقض مع الافتراضات المسبقة الوقائعية لفهم العالم الذي يوجه كل شيء أفعله؟[37] وما العناصر المتضمنة في الصورة الأسطورية عن العالم التي يجب علينا أن لا نتعهدها ككل، ولكننا نستطيع أن نستحوذ منها انتقائياً على أشياء معينة؟[38] إن السؤال عن المعنى المشروع لصورة العالم الأسطورية هو بالضبط مقصد تأويلي الوجوداني للأسطورة، الذي أحاول فيه أن استمر منهجياً، حتى عندما لا أجد لدى بارث سوى تقريرات اعتباطية. فما مبدؤه في الانتقاء؟ من الواضح بالمعنى الذي لدى بارث أن فالتر كلاس يجابهني بالعبارة الآتية: "من يؤول الكتاب المقدس، هو من يتيح له وحده أن يكون قاعدة ودليل الإبلاغ [أين أنازع أنا هذا؟]، ويعرف أن كلمة الأنبياء والأناجيل مقدّرة ويعيد الإصغاء إليها عندما يصغي إليها المرء بمسؤولية".[39] تبين هذه العبارة أن الشخص الذي كونها مايزال لا يرى مشكلة تأويل الكتاب المقدس. يُفترض بالمفسّر أن "يؤول" الكتاب المقدس بعد أن "أصغى" إلى كلمته بمسؤولية. ولكن أنّى للمرء أن يصغي من دون فهم؟ إن مشكلة التأويل هي، بالضبط، مشكلة الفهم.

---

[37]Ibid., 536.

[38]Ibid., 536-37.

[39]Walter Klass, Der moderne Mensch in der Theologie Rudolf Bultmanns(1974), 29.

هذا الكتاب مساهمة وثيقة الصلة بهذه المناقشة ومؤيدة. ولكن ما يؤسف له فقط هو أن الكاتب لم يفهم بوضوح معنى "نزع الأسطرة" كمبدأ الهرمنيوطيقي ولا يعرف التمييز بين الفهم الوجودي existential والفهم الوجوداني existentialist.

من رمزية الشّر إلى الهرمنيوطيقا

د. عبدالله بريمي*

رمزية الشرّ، الخطيئة الأصلية: مقاربة دلالية

ركّز ريكور في بداية مشروعه الفلسفي على "**مسألة الإرادة**"، وقد دفعته إلى ذلك ثقافته الدينية، والرغبة في فهم دوافع سوء استخدام هذه الإرادة، ومن هنا وجد نفسه يتساءل: ما معنى حرية الإرادة؟ ما دوافعها؟ ما الذي في مقدورها أن تؤدي إليه؟ ثم هل الإنسان مسيّر من طرف هذه الإرادة، طيّع لتوجيهاتها أم العكس؟ وما حدود كل ذلك وممكناته؟

لقد كان الهاجس الذي دفعه للبحث أكثر، هو تحديد الأبعاد البنيوية لمسألة الشّر في حدودها وأبعادها المشخصة، ومن أجل ذلك ارتأى أن الأمر يقتضي التنقيب والبحث أوّلا في عالم الرموز ودلالة الأساطير، وهو ما دفعه بهذه الطريقة إلى إحداث قفزة تتجاوز تقاليد الممارسة المنهجية المتبعة عادة في ميدان الظاهراتية الهوسرلية، لأن الكوجيتو الذي تقوم عليه يستند إلى الوعي المباشر، فكان لا بدّ، حسب ريكور، من **تطعيم** هوسرل بالهرمنيوطيقا، التي تقوم على وجود معنيين مختلفين في كل نصّ، أو في مختلف الرموز الثقافية؛ المعنى الظاهر، والمعنى الباطن، ولا بدّ كذلك من إرجاع الرمزية بكل أبعادها ومظاهرها من مثل: نور وظلمة وذنب ورجس وسقوط...إلى طبيعتها الأصلية بنزع القناع

* – أستاذ السميائيات والتأويل، جامعة مولاي اسماعيل، الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية ــ المغرب.

الأسطوري عنها وكشف القوى التي تختبئ وراءها. غير أن هذا يفترض، برأي ريكور، سلوك الطريق الطويل، أي القبول بالمرور ضمن عالم اللسانيات والسميائيات والتحليل النفسي والتاريخ...

وهكذا وجد ريكور نفسه وجها لوجه إزاء رؤية متعددة للعالم مرتبطة بإطار نظري طويل مثل المآسي الإغريقية القديمة، خطيئة آدم كما رواها الكتاب المقدس، أساطير وملاحم بلاد الرافدين، ثم الأساطير والقصص البابلية للشّر، وتصورات القديس أوغسطين للذنب... ومن هذا الموروث المتعدد أنجز مقاربةً هرمنيوطيقية، تقدّم على نحو متكامل ومترابط بنيويا، رسما لفضاء وأبعاد قضية الذنب والشّر والخطيئة الأصلية.

فما الخطيئة؟ لماذا ترتبط الخطيئة بالمعصية؟ ما الذي تسبّبت به خطيئة آدم وحوّاء؟ وكيف انتقل تأثير سقوط آدم وحوّاء إلى كل الجنس البشري؟

لقد جاء في أحد إعلانات الإيمان لكنيسة الإصلاح: «أن إرادة الإنسان أسيرة تماما للخطيئة. (إعلان الإيمان في الروشيل. بند، 9)»[1]. وقد تمّ تفشّي هذه الخطيئة على وفق هذا الإعلان إلى كل سلالة آدم بما فيهم الأطفال في بطون أمهاتهم. حيث أصبحت الخطيئة ونزعة الشرّ شيئا موروثا. وهناك تفسير للشرّ بدأ في المسيحية مع القديس أوغسطين **Augustin**،حسب هذا الأخير، إن آدم كما يروي سفر التكوين هو: أول إنسان خلقه الله على الأرض. وهذا الإنسان قد ارتكب الخطيئة الأولى التي يروي الفصل الثالث من سفر التكوين أحداثه♣،وبسبب وضعه المميّز في الفردوس ومسؤوليته الشاملة كجدّ للبشرية

[1] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations ;OPCit ;Page:265.

♣ -جاء في الفصل الثالث من سفر التكوين: "وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً، وجعل هناك الإنسان الذي جبله. وأنبت الرب الإله من الأرض كل شجرة حسنة المنظر وطيّبة المأكل، وشجرة الحياة في وسط الجنة، وشجرة معرفة الخير والشر... وأمر الرب الإله الإنسان قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكل منها، فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً" (الإصحاح الثاني2: 16،9،8، 17).

كلها، فقد انتقلت الخطيئة بالوراثة منه إلى جميع الناس. لذلك كل إنسان يولد، إنما هو ثمرة الخطيئة. بخطيئة آدم لم تصبح البشرية خاطئة وحسب، بل فوق ذلك أصبحت تولّد أُناساً خاطئين. فآدم هو الأصل الذي كان الجنس البشري بجملته حاضراً فيه عندما ارتكب

"وكانت الحيّة أحْيَل جميع حيوان البرية الذي صنعه الرب الإله، فقالت للمرأة: أيقيناً قال الله لا تأكلا من جميع شجر الجنّة؟ فقالت المرأة للحيّة: من ثمر شجر الجنّة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنّة، فقال الله لا تأكلا منه ولا تمسّاه كي لا تموتا. فقالت الحيّة للمرأة: لن تموتا! إنما الله عالم أنكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة عارفي الخير والشرّ. ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للمأكل وشهيّة للعيون، وان الشجرة منية للعقل"

"فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت بعلها أيضاً معها فأكل، فانفتحت أعينهما فعلِما أنهما عريانان، فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر."فسمعا صوت الرب الإله وهو متمشٍّ في الجنّة عند نسيم النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في ما بين شجر الجنّة. فنادى الربّ الإله آدم وقال له: أين أنت؟ قال: إني سمعت صوتك في الجنّة فخشيت لأني عريان فاختبأت. قال: فمَن أعلمك أنك عريان، هل أكلت من الشجرة التي نهيتك عن أن تأكل منها؟ فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت. فقال الرب الإله للمرأة: ماذا فعلت؟ فقالت المرأة: الحية أغوتني فأكلت. فقال الرب الإله للحية: إذ صنعت هذا فأنت ملعونة من بين البهائم وجميع وحش البرية، على صدرك تسلكين وترابًا تأكلين طول أيام حياتك، وأجعل عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها، فهو يسحق رأسك وأنت ترصدين عقبه. وقال للمرأة: لأكثرنّ مشقات حملك، بالألم تلدين البنين والى بعلك تنقاد أشواقك وهو يسود عليك. وقال لآدم: إذ سمعت لصوت امرأتك فأكلت من الشجرة التي نهيتك قائلاً لا تأكل منها، فملعونة الأرض بسببك، بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك، وشوكاً وحسكاً تنبت لك، وتأكل عشب الصحراء. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أُخذت منها، لأنك تراب والى التراب تعود.

"وسمّى آدم امرأته حوّاء لأنها أُمّ كلّ حيّ. وصنع الرب الإله لآدم وامرأته أقمصة من جلد وكساهما. وقال الرب الإله: هو ذا آدم قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر، والآن لعلّه يمدّ يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً فيحيا إلى الأبد. فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أُخذ منها. فطرد آدم وأقام شرقي جنة عدن الكروبين وبريق سيف متقلّب لحراسة طريق شجرة الحياة".(تكوين 3)

خطيئته. فخطيئته هي الأصل والسبب لجميع الخطايا التي ارتكبها البشر على مدى التاريخ. لذلك يدعو أوغسطين خطيئة آدم "الخطيئة الأصلية".

لا يمكننا فهم تفسير أوغسطين هذا، في نظر ريكور، إلا إذا وضعناه في إطاره التاريخي. فهذا التفسير ليس إلاّ جواباً على تعاليم **بيلاج**[*] **Pélage** الداعي إلى حرية الإرادة، والذي كان يذهب إلى أن طبيعة الإنسان ليست خاطئة ولا فاسدة، وأنّ كل إنسان من ثم يستطيع الحصولَ على الخلاص ودخولَ الملكوت بأعماله البشرية، دون أيّة حاجة إلى فداء المسيح. إن بيلاج كما يقول ريكور، «لا يشك مطلقا أن الإنسان لا يستدعي عجزه الخاص وقدرة الخطيئة إلاّ لكي يعتذر، ولكي يعفي نفسه من رغبته في عدم الخطيئة. ولهذا ينبغي القول إن الأمر يعود دائما للإنسان في القدرة على عدم الخطيئة، أستطيع تجنب الخطيئة، وهكذا فقد كان بيلاج في الخط المستقيم لما يمكن أن نسميه "احتمال" الشرّ»[2].

لا ريب في أن تعاليم **بيلاج** هذه تقتلع سرّ الفداء من جذوره، إذ تزيل عن المسيح كل وساطة في الخلاص، لذلك ثار عليها أوغسطين. وقد تبع معظم اللاهوتيين نهج أوغسطين وأضافوا إليه، فلم يكتفوا بتحميل آدم مسؤولية الميل إلى الخطيئة وحسب، بل حمّلوه فوق ذلك مسؤولية المرض والموت وسائر الشرور الطبيعية التي اعتبروها أيضاً من نتائج الخطيئة الأصلية. فالشرّ هو عقاب الخطيئة.

إن عمل ريكور يتبدّى في التفكير حول الدلالة التي يعطيها العمل اللاهوتي للخطيئة ونقضها بهدف استعادة مقاصد ودلالات هذا المفهوم الأصلية والسليمة؛ أي تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية والكشف عن معناها وأبعادها الدلالية والأخلاقية، لأن هذا المفهوم في

---

[*] البيلاجية أوالبيلاجيوسية Pélagianisme هي نظريةالراهب بيلاج أو بيلاجيوس 420/360 م الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة. ينظر: (عبد النور جبور وادريس سهيل): المنهل، دار العلم للملايين ـ بيروت، دار الآداب،الطبعة العاشرة 1989.

[2] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations ;OPCit ;Page:274.

اعتقاد ريكور: «يمثل معرفة خاطئة ويلزم تهشيمها. إنها معرفة شبه قانونية لذنب المواليد الجدد، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة»[3]، بل إن المشكلة الحقيقية التي يتمحور حولها فكر بول ريكور يمكن صياغتها على النحو الآتي: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز دون العودة إلى التفسير البلاغي القديم، ودون الوقوع في شراك الغنوصية؟ وكيف نستبطن من الرمز معنى يجعل الفكر في حالة حركة؟ ثم كيف يمكن الإمساك بمباشرية الرمز وتوسّط الفكر؟

ما يريد ريكور سبر أغواره والتعمّق فيه، هو هذه العلاقة الدائمة والملازمة لكل من الفكر والرمز، وقد شكلت رمزية الشر، بما في ذلك مفهوم الخطيئة الأصلية، مناسبة ومنطلقا حقيقيا للتفكير في هذه العلاقة.

إن الهدف من تدمير ريكور لمفهوم الخطيئة الأصلية، يعود أساسا إلى كون اللاّهوت المسيحي قد تأثر وترك نفسه ينقاد إلى أرض غريبة عنه وهي **أرض الغنوصية**. إن الغنوصيين هم الذين طرحوا السؤال من أين يأتي الشر؟ وهم الذين حاولوا كذلك أن يصنعوا من هذا السؤال سؤالا تأمليا ونظريا محمّلا بإجابات علمية ومعرفية. ولأسباب تتعلق أساسا بالدفاع عن الدين، فقد قام ريكور بتأويل عقيدة الخطيئة الأصلية، بعيدا عن كل إشراقات صوفية واستبطانية ترى في المعرفة شيئاً حدسياً سابقاً على العقل. إن هذه المعرفة الغنوصية تنظر إلى العالم الإنساني بوصفه نتاجَ خطأ ما، « فالغنوصي ينظر إلى نفسه باعتباره كيانا منفيا وضحية لجسده الخاص، معتبرا هذا الجسد قبرا ومنفى. لقد قذف به إلى العالم، وعليه أن يجد مخرجا منه. إن الوجود شرّ ونحن نعرف هذا الشرّ. وبقدر ما ينتابنا شعور بالإحباط في هذا الوجود الأرضي، بقدر ما نكون فريسة لهذيان جارف ورغبة في الانتقام. وعلى هذا الأساس كانت الغنوصية ترى في نفسها شرارة إلهية تمّ هجرها نتيجة مؤامرة كونية. وإذا ما استطاع الإنسان العودة إلى الله، فإنه لن يعود من جديد إلى بداياته الأولى

[3] –ul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations ;OPCit ;Page:266.

فحسب، بل سيكون بإمكانه بعث هذه الأصول وتخليصها من الخطيئة الأصلية»[4].

ويقول الغنوصيون في تفسير وجود الشرّ؛ إن المادة انبثقت من الله، ولكن على مراحل متعدّدة. وفي كل انبثاق كان الخير يتقلّص والشرّ يزيد، إلى أن انبثقت المادة الحالية التي هي شرّ كلّها، «فالشرّ يمثل بالنسبة إليها وبشكل أساسي واقعا ماديا، وهو ينبثّ من الإنسان في الخارج. فالشرّ يظل شيئا خارجيا، وإنه ليعدّ جسدا وشيئا وعالما قد وقعت الروح فيه. وتعطي برّانية الشرّ هذه مباشرة صيغة وصورة لشيء ما وجوهرا تفسده العدوى. وأما الروح فتأتي من مكان آخر لتهبط هنا ويجب أن تعود إلى هناك. ويتّخذ القلق الوجودي الذي يوجد في أصل الغنوصية موقعا في زمن ومكان موجّهين. فالكون هو آلة للضياع وللخلاص».[5]

أما **المانويون** Manichéens، فلا يعتقدون بوجود إله واحد خالق للكون، بل بوجود مبدأين أزليين وغير مخلوقين، النور والظلمة، أحدهما خيّر والآخر شرير. فالنور هو إله الخير، والظلمة إله الشرّ. أما المادة فهي ظلمة، أي شرّ.

إن ما يجمع بين الغنوصيّين والمانويّين، في تفسير الشرّ، هو أنهم يرون الشرّ كلّه في المادة. أمّا الله فلا وجود للشرّ فيه، لأنه روح محض؛ فهو إذاً الخير والصلاح في ذاته.

ولقد رفض الآباء اليونانيون واللاتينيون بإجماع التصور الغنوصي للشرّ؛ « إذ ليس للشرّ طبيعة، وليس الشرّ مادة ولا جوهرا ولا عالما. ولا يكون في ذاته إنه"منّا" وما يجب رفضه ليس فقط الجواب عن السؤال، ولكن السؤال نفسه. فأنا لا أستطيع أن أجيب "الشرّ هو" لأني لا أستطيع أن أسال" "ما هو الشرّ أو ما يكون؟" ولكن فقط " من أين يأتي أننا نصنع الشر؟"فالشرّ ليس "كينونة" ولكنه " فعل" »[6].

إن تأويل ريكور لعقيدة الخطيئة الأصلية، هو تأويل يستعيد الرمز انطلاقا من تصوره

---

[4]– أمبرتو(إيكو): التأويل بين السميائيات والتفكيكية مرجع مذكور، ص : 39.

[5] –Paul (Ricoeur): Le conflit des interprétations ;OP. Cit, Page: 268.

[6] –Ibid ; Page: 269.

لرمزية الشر، وهو تأويل يركز في عمقه على نقد اللغة اللاهوتية "التيولوجية" انطلاقا من الرموز المصوَّرة والرموز الأسطورية التي تأخذ تمظهرات عدّة، مثل: الأسْر والسقوط والضياع والتيه والتمرّد...ويقوم كذلك على مواجهة القدرة التضليلية للمعرفة الغنوصية وإزالة أسطرتها التي تختفي وراء الموضوعية. ويهدف ريكور وراء إزالة هذه الأسطرة وكشف أقنعة كل الأساطير إلى تحرير العمق الرمزي الكامن خلف هذه الأساطير؛ أي تأويل الأسطورة، وإظهار الإنسان بوصفه منتجا لوجوده الإنساني. والإيجابي في هذه الإزالة، وهذا التدمير، «هو تشييد الوجود الإنساني انطلاقا من أصل لا يمتلكه هذا الوجود ولكن تمّ الإعلان عنه رمزيا بكلام تأسيسي »[7].

ينصبّ المشروع الهرمنيوطيقي عند ريكور على تحليل وظيفة الأسطورة، وقد كان عمله "رمزية الشرّ" مناسبة لهذا التحليل. ويُفهم من الأسطورة المعنى العام للسرد التأسيسي، أو لسرد البدايات، أو هي الزمن الأصلي للبدايات بلغة ميرسيا إلياد؛ حيث تحكي جماعة ما نفسها لنفسها وللآخرين، وكيفية مجيئها إلى الوجود. وبعبارة أخرى، يريد السرد الأسطوري، عبر الإحالة التراجعية لأصول تاريخه، أن يفسّر كيف جاءت إلى الوجود ثقافة أو جماعة ما. ولأغلب الحضارات قصص نشأة وأساطير خلق. وتكون الأسطورة هنا منفذا تلج من خلاله جماعةٌ ما إلى عوالم تفتقدها أصلا، وتعبّر كذلك من خلال هذه الأساطير عن طموحاتها غير المتحققة في عالم أفضل من عالمها، وهو ما يجعل من الأسطورة عالما ممكنا ويوطوبيا خاصة. لكن مكمن الخطر، في نظر ريكور، هو عندما تتحول هذه الأساطير إلى إيديولوجيات تحريفية، تحاول من خلالها تلك الجماعة (سياسية أو دينية أو عرقية...) استغلالها لتبرير شرعيتها. وفي هذه الحالة تتحجّر الرموز، أي تتحول إلى أكاذيب ووعي مزيف لإضفاء شرعية النظام القائم، أو أيّة جماعة أخرى. لهذا لا بدّ، حسب ريكور، من تأويل الأسطورة ونزع الأسطرة عنها، بوصف هذا النزع مهمة ضرورية للفكر الهرمنيوطيقي النقدي؛ « إن إزالةالأسطرة لتعني والحال كذلك تأويل

[7] –Paul (Ricoeur): Le conflit des interprétations ;OP. Cit, Page: 330.

الأسطورة، أي إحالة التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات الذي يظهر فيها، وفيها يختبئ. وهنا نحن أيضا نزيل الأسطرة، ولكن نقوم بذلك تبعا لقصد الأسطورة الذي يستهدف شيئا آخر غير الذي تقوله»[8].

مستويات التكوين الرمزي للشّر:

تؤدي إشكالية "الشرّ" دورا محوريا في بناء مشروع ريكور الهرمنيوطيقي، «فهرمنيوطيقا الشر ليست إقليما دون اهتمام، ولكنه الأكثر دلالة، ويمكن للشر أن يكون مكان ولادة الإشكالية الهرمنيوطيقية»[9]؛ يتعلق الأمر بالنسبة إليه، بإعادة طرح وفهم هذه الإشكالية لأنها مرتبطة بمفاهيم أخرى مثل الخطأ والذنب والمعاناة وغياب العدالة...

إن تجربة الشّر بالنسبة إليه، هي تجربة ابتلاء ومعاناة قبل أن تكون موضوعا للفكر والتأمّل. فالشر لا يقبل الاختزال إلى شيء لا معنى له. أمام هذا الوضع وما يثير اهتمام ريكور أكثر، مسألتان اثنتان: تُظهر **المسألة الأولى** الصعوبة التي تجدها أنساق الفكر في إعطاء تفسير كافٍ وشامل للشرّ. بالمقابل، تشير **المسألة الثانية**، إلى أنه أمام هذه الصعوبة، وفي غياب قدرة على مَفْهَمة تجربة الشر هذه، لا بدّ من اللجوء إلى لغة مختلفة للتعبير عن هذه التجربة؛ يتعلق الأمر بلغة الرموز والأساطير. هكذا نجد في الرمزية التوراتية، مثل حكايات آدم وحواء وقابيل وهابيل... لغة أخرى، وهي لغة لا تنطلق من تعريفات أومن مفاهيم، بل هي لغة إيحائية، وغير مباشرة وغنية بالمعاني المتعددة والمفتوحة.

فما الشرّ ؟وما أسبابه وأساليب مواجهته؟ وكيف يمكن لخطاب فلسفي حول الشر أن يكون ممكنا؟

إن كلّ سؤال حول قضيّة الشر لا يُحبط جميع الإجابات وحسب، بل يتملّص من التساؤل نفسه، فالشرّ لغز مُبهم لا ينتمي كيانه إلى سلسلة مقولاتنا وإدراكنا. ومع ذلك، لا

---

[8] – Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit; ; Page: 383.

[9]– Ibid; Page: 313.

يستطيع الإنسان أن يكفّ عن قرع الباب سائلاً، حتى وإن سببّ له الجواب شرّاً أشدّ قسوة. نحن بشر، ولا نستطيع التوقّف عن التساؤل.

إنّ أسوأ الشرور هو الشرّ الذي نستطيع تفسيره أو تبريره. فحين نفسّر شرّاً أو نبرّره، نمنحه شرعيّةً، وندخله في دائرة المنطق والمقبول عقلياً، بينما سمة الشرّ هي اللاّمنطق واللاّعقل. يعرّف ريكور الشر في قوله: « الشرّ هو كلّ ما هو موجود ولا ينبغي أن يوجد، ولكننا لا نستطيع أن نقول لماذا هذا الشيء موجود »[10].

يمثل الشّر صورة من صور اللاّعقل، فهو «يمثل تحديا مزدوجا، سواء بالنسبة للفلسفة أو بالنسبة للاهوت»[11]:

* تحدٍ للفلسفة، لأنه يعيد إلى البحث فكرة **عقلنة الواقع**.

* تحدٍ للتيولوجيا (اللاهوت)، لأن الشر هو أصل ومنطلق التشكيك في وجود **العدل الإلهي**.

إن هذا التحدي سيكون مخيفا لا سيما وأن أصله ليس الشرّ المُرتَكَب في الخطأ فحسب، بل الشرّ المُتلقّى كذلك في المعاناة؛ لأن الواحد منهما لا يفسّر الآخر. لذلك تظل صورة الشرّ منقسمة بين صورتين: صورة الإنسان المذنب، وصورة الإنسان الضحية؛ «ضحية كون غريب مليء بالاضطراب و القلق والجزع، يكون فيه الإنسان أحوج إلى الرحمة والشفقة بمقدار ما هو أحوج إلى الغضب»[12].

إن إظهار هذا التحدي المزدوج يفترض التفكير ثانية في حادث الشر، في مواجهة كل الخطابات التي تجعل من الخطأ والظلم بعدين ملازمين للإنسان.

---

[10]– Paul (Ricoeur) « Le scandale du mal »,Esprit,n°140-141,1988,page: 62.

[11]–Paul (Ricoeur): Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève 1986 ; Labor et Fides,;Page:13.

[12]– Paul (Ricoeur): Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal, Aubier, 1960 Page: 477.

لمقاومة الشر لا بدّ من تفسيره، أي لا بدّ من محاولة البحث في الأشكال الأولية والبدئية للاعتراف به، والاعتراف كذلك بلغة الخطيئة، لأن الطريقة التي يُقال بها الشر ينبغي أن توضح جيدا للفيلسوف طريقة فهمه وإدراكه له. فاللغة ليست الأداةَ البسيطة للتفكير وليست موضوعَه المفضل، ولكنها قبل ذلك موضوعه المفترض والمضمر؛ إنها العنصر الذي تجد فيه التجربة أصلها الأول.

إن البحث حول الشر، ينبغي أن يسلّم بافتراضات مسبقة، لأن الوعي الذي يقرّ ويعترف بخطئه لا يبني هذا الاعتراف بلغة مباشرة، بل بواسطة بنيات رمزية دالة وهو ما يستوجب التأويل. ويطلق ريكور كلمة رمز «على كل بنية دالة، يشير فيها المعنى المباشر، والأولي، والحرفي، فضلا عن نفسه، إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي، ومجازي، ولا يمكن أن يُدرك إلا من خلال المعنى الأول. وتشكل هذه الدائرة من التعابير ذات المعنى المزدوج مجال الهرمنيوطيقا بالمعنى الدقيق»[13]. ففي هذا الإطار يمكن لرمزية الشر أن تفحص وتدرس لغة الاعتراف حسب الصيغ الثلاث: **للدنس**souillure **والخطيئة** péché **والذنب** culpabilité.

فلا توجد لغة غير رمزية للشّر الذي نتلقاه ونتألّم منه أو نسببه للآخر؛ فأنْ يعترف الإنسان بأنه مسؤول أو يعترف بأنه ضحية للشر الذي يحاصره، فإنه إنما يفعل ذلك ويعبّر عنه دفعة واحدة، عبر لغة يمكن رسم معالمها وأولى تمفصلاتها، انطلاقا من الطقوس والشعائر المختلفة للغة الاعتراف الواردة في تاريخ الأديان والأساطير. فخلف تعابير ولغة الاعتراف بالشرّ تقدّم لنا الأساطير نفسها؛ أي الحكايات التقليدية التي تحكي أحداثا وقعت في الأزمنة الغابرة، وتقدّم سندا لغويا لأفعال ومعتقدات طقوسية. والأساطير هي حكايات ذات مضمون عميق، وتكثيف لمعانٍ وأبعاد ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان. هذه الأساطير، لا تكتفي فقط بإعطاء تفسيرات للواقع، بل إنها تُظهر وظيفة رمزية؛ أي طريقة غير مباشرة قادرة على قول وتحديد العلاقة بين الإنسان وما يرى أنه مقدّسه،

[13] – Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:16.

«إذا أخذنا قضية رموز الشر على المستوى الدلالي، أي على مستوى تأويل العبارات اللسانية مثل: دنس، رجس، خطيئة، جرم، فإن دهشتنا الأولى تكمن في اكتشاف أنه لا يوجد منفذ آخر لتجربة الشر .سواء كان هذا الشر شيئا متلقيا أم مرتكبا، وسواء كان القصد شرا معنويا أم ألما ومعاناة .غير التعابير الرمزية: أي التعابير التي تنطلق من بعض المعاني الحرفية مثل (بقعة، انحراف، عبودية وسقوط) والتي تستهدف بعض المعاني الأخرى، والتي يمكن أن نسميها وجودية، أي الكائن الدنيوي تحديدا الخاطئ والمجرم، وإن هذه الكلمات التي تتملك مظهرا مجردا في لغاتنا المعاصرة تشتمل كذلك على بنية رمزية في اللغات والثقافات، حيث صنع للمرة الأولى الاعتراف، أو لكي نقول على نحو أفضل الإقرار بالشر»[14].

وتعدّ لغة الاعتراف، حسب ريكور، لغة رمزية محمّلة بالانفعال والخوف والقلق...وهي لغة تعيّن شيئا بصورة غير مباشرة انطلاقا من شيء آخر تستهدفه مباشرة. وبعبارة أخرى، لا يمكن فهم الشر وإدراكه بالعقل وحده، بل عبر تأويل لرموز "**الاعتراف**" وأساطير أصل هذا الشر، لأنه يعيّن ويشير إلى كل النقط الحالكة الصادرة عن الفعل الإنساني، ويشكّل نوعا من الفضيحة، التي تفرض نفسها على الإنسان، وتكون دائما موجودة أمامه. ومع ذلك فإن هذه الفضيحة يعرفها الإنسان ويتحدث عنها منذ الأزل بلغة رمزية خاصة في الأساطير. فهذه اللغة الرمزية أساسية وغامضة وتكثيف لمجموعة من الدلالات؛ تؤدي بنا، ليس فقط إلى السيطرة على الأشياء، بل كذلك إلى التفكير أكثر، وإلى جعلنا نعيش «فالرمز يبعث على التفكير»[15] كما يعبر أيضا، عن تجربتنا الأساسية، وعن موقفنا في قلب الوجود، ويجعلنا نعود إلى حالة اللغة عند ولادتها؛ أي العودة إلى الأصول الأولى التي غابت عنا ولم نعد نعرف عنها أيّ شيء. كما أن كل لغة بشرية تنطلق من أرضية لغوية أكثر بدائية، هي اللغة التي يوجهها إلينا الوجود ويلوح أن

[14] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:311.

[15] –Ibid ;Page:284.

الوعي بالذات يتشكّل في أعماقه انطلاقا مما هو رمزي، ولا يكون لنفسه لغة مجردة إلاّ في مرحلة ثانية عن طريق تأويل رموزه الأولية.

ويمكن التمييز، حسب ريكور، بين مستويات ثلاثة دالة في التكوين الرمزي للشر:

يتحدد المستوى الأول في الرموز الأولى أو الرموز البدئية**Symboles Primaires**، وهي اللغة الأولية التي تلعب دور المعاني الأصلية، حيث يُرمز إلى الانحطاط الخلقي مثلا برمز هو " بقعة الوسخ"، والخطيئة برمز الهدف الذي لا يتحقق، أو الطرق الملتوية، أو تعدي الحدود...

أما المستوى الثاني فيتمثل في الرموز الأسطورية أو الأساطير الكبرى، بوصفها قصصا تُتخذ كأمثلة عن أصل الشر. وتعمد هذه الأساطير من جانبها إلى خلق نظامها الخاص، هو نظام قوامه الآلهة والقوى الخفية التي يعتمد بعضها على بعض أيضاً، في هرمية متسقة للأسباب والنتائج. وهي إذ تؤنسِن الكون، حين تبثّ فيه عنصر الإرادات الفاعلة والعواطف المتباينة، وترى في كل ظاهرة موضوعية نتاج إرادة أو عاطفة ما، فإنها تصنع صورة لكون حيّ لا يقوم على مبادئ آلية متبادلة التأثير، بل على إرادات وعواطف تتبدّى في شكل حركي. والأساطير في سعيها لخلق هذه الصورة، تفتح خزاناً لا ينضب مَعينُه من وسائل الترميز، كما تفتح الأبواب على مصراعيها بين الوعي واللاّوعي. وتعتمد الأسطورة في تقنياتها على استخدام الظلال السحرية للكلمات أي لغة الإيحاء. فالكلمات في أية لغة ذات وجهين: وجه دلالي يرتبط بالمعاني المباشرة للمسمَّيات، ووجه آخر سحري متلوّن بظلال متدرجة بين الخفاء والوضوح، قادرة على الإيحاء بمعانٍ غير مباشرة، واستثارة مشاعر وأهواء كثيرة. « فعبر بقعة الوسخ المادية والانحراف في المكان وتجربة الحمولة يمكن تحديد وضع ما للإنسان داخل المقدس. إن هذا الوضع المستهدف انطلاقا من المعنى الأول، هو تحديدا الكائن المدنّس والخطّاء والمذنب. إن المعنى الحرفي والظاهر يتطلع إذن إلى ما هو أبعد منه وفيما وراء شيء مثل بقعة الوسخ ومثل الانحراف ومثل

الحمولة»[16].

وثمة وظيفة ثلاثية لهذه القصص الأسطورية على نحو ما أشار إليه ريكور، «فهذه القصص تضع أولا الإنسانية كلها ومأساتها تحت علامة إنسان نموذجي أنتروبوس، وآدم، والذي يرمز إلى الكون الملموس والمجسد للتجربة الإنسانية. وإنها لتعطي من جهة أخرى لهذا التاريخ اندفاعا وتوجها، وذلك بجعله يسير بين بداية ونهاية. وهكذا فإنها تُدخل في التجربة الإنسانية توتّرا تاريخيا، وذلك انطلاقا من أفق مزدوج؛ للتكوين ولنهاية العالم. وإنها أخيرا، وبشكل أساسي، تكشف عن شروخ وتصدعات الحقيقة الإنسانية، التي يمثلها العبور والقفز من البراءة إلى الذنب. وإنها لتحكي كيف أن الإنسان الذي كان في أصله جيدا قد أصبح ما صار إليه في الحاضر. ولهذا فإن الأسطورة لا تستطيع أن تمارس وظيفتها الرمزية إلاّ بالطريقة الخاصة للحكي؛ هذا يعني أنها دراما مسبقة»[17].

ويدرس ريكور ضمن المستوى الثاني: سلسلة الفراغ وسلسلة المنفى أو العزلة، وهي كلّها تمثل البعد الأخلاقي لأسطورة السقوط. أما المستوى الثالث فيشرح فيه ريكور كيفية الانتقال إلى الموعظة الدينية الذي تُظهره عقيدة الخطيئة الأصلية بنقد هذه الأخيرة وتدمير مفاهيمها، وإزالة كلّ ما هو غنوصي داخلها. يقول ريكور: «تنقسم الرموز التي يغلّفها الاعتراف بالشرّ، إلى ثلاثة مستويات دالة: المستوى الرمزي الأول للرجس والخطيئة والذنب، ومستوى القصص الأسطورية الكبرى للسقوط والمنفى، ومستوى الدوغمائيات الأسطورية للمعرفة الغنوصية وللخطيئة الأصلية»[18]. غير أن المشكلة تتبدّى عندما تتحول الأساطير إلى دوغما أو عقيدة تخدم إيديولوجيات ومصالح جامدة لا تقبل التغيير. ففي مقابل الخلق الدائم والتلقائي للأساطير في الزمن الماضي، صارت الأساطير إلى حالة ثابتة تعكس جملةً من المعتقدات التي تحرسها المؤسسة الدينية، وتعمل على عدم تعريضها

[16] –Paul (Ricoeur):Conflit des l’interprétations ; OP. Cit ;Page: 285.

[17] –Paul (Ricoeur):Conflit des l’interprétations ; OP. Cit ;Page: 289.

[18] –Ibid ;Page:33.

للتفسير المنفتح أو التأويل. وهذا ما يهدّد بانقطاع التجربة الروحية الداخلية عن تعبيراتها الخارجية، وبتحويلها إلى جملة من القناعات الذهنية السطحية، وإلى جملة من الطقوس التي فقدت فحواها ودورها ومعناها. وهنا يتحول الإيمان الطوعي إلى إيمان مفروض. وكردّ فعل على هذا الجمود العقائدي، يقترح ريكور تأويل هذه الأساطير، وإزالة أسطرتها. ويدل تحليل ريكور لهذه المستويات على أن أصالة الديانة المسيحية، ودليل كونها "وحيا" يأتيان من أن الواقعة الأولى فيها ليست خطيئة آدم، بل غفران الخطايا. أما الخطأ، فلا يظهر إلاّ في المرتبة الثانية؛ أي كشيء سابق.

إن الاعتراف بالخطايا يقرّ، إذن، بالشرّ بوصفه شيئا قائما هنا من قبل. وهو شرّ يولد فيه الإنسان وشرّ يجده في داخله، وهو شرّ قابل للتحليل، والتعبير عنه بعقدة الذنب الفردية، وبالأخطاء الحالية. وقد أظهر ريكور أن رمزية" الأسْر"، و"العبودية"، إنما هي رمزية خاصة بهذا البعد للشرّ؛ « فآدم بالنسبة إلى كل البشر هو الإنسان السابق، وليس فقط الإنسان المثالي والنموذج. إنه أسبقية الشر نفسها إزاء كل إنسان. وإن له هو الآخر آخره، وسابقه في صورة الأفعى الموجودة هنا من قبل، وهكذا فإن الرؤية الأخلاقية للشرّ تجعل موضوعا فقط رمز الشرّ الحالي، و"الانزياح" و"الانحراف المحتمل". ويعدّ آدم النمط الأصلي، النموذج لهذا الشرّ الحاضر والحالي الذي نحاكيه ونكرره في كل مرّة نبدأ فيها الشرّ. وبهذا المعنى فإنّ كل واحد ليبدأ الشرّ في كل مرّة. ولكننا حين نبدأ الشرّ فإننا نستمر فيه ونتابعه، وهذا ما يجب الآن أن نحاول قوله: الشرّ بوصفه تقليدا، وبوصفه تسلسلا تاريخيا، وبوصفه شيئا متفشيا وعاما بين الناس هنا من قبل»[19]. وعليه يفضي التفكير لدى ريكور إلى اعتبار أن الشر قد دخل العالم مع الإنسان، بوصفه الحقيقة الوحيدة التي تقدم هذا التكوين الأنطولوجي غير الثابت بشكل أكبر أو أصغر منه بالذات، « ليس لنا الحق على الإطلاق أن نفكر بالشر الموجود هنا من قبل خارج الشر الذي نطرحه، فهنا يكون من دون شك السر الأخير للخطيئة: إننا نبدأ الشر، وإنه ليدخل بنا إلى العالم، ولكن لا نبدأ الشّر إلاّ

[19] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:300.

انطلاقا من شرّ موجود هنا مسبقا، وإن ولادتنا لتكون رمزه»[20].

ينطلق ريكور من اعتبار الخطأ شيئا غريباً ألصق بالجوهر الإنساني، ومن ثم ففهمه يحيلنا على لغة أكثر جوهرية يسميها ريكور لغة الاعتراف، وهي تلك اللغة التي تجعل الإنسان يتكلم عن هذا الخطأ والشر. وبغية فهم لغة الاعتراف هذه، ينبغي إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد وآليات لفك سنن الرموز، أي الأخذ بالهرمنيوطيقا. وعليه فإن الفكرة الأساسية لأسطورية الإرادة السيئة تتوسع كي تشمل أبعاداً رمزية للشر، والتي تتضمن رموزاً تستدعي التأويل، مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية، وتلك التي تحيل على رموز أسطورية، مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الفوضى، ونفي الروح لجسد غريب، والخطيئة والذنب وغيرها. وفي الوقت الذي يتم فيه توسع التأمل بأسطورية الإرادة السيئة إلى رمزية الشر، فإن التفكير يندفع باتجاه "المكان" الإنساني للشر، وباتجاه نقطة اتصاله بالواقع الإنساني، لذلك يتم التركيز على الهشاشة التكوينية للإنسان التي جعلت الشر ممكناً. حيث أن إمكانية الشر تبدو مغروسة في البنية الداخلية للإنسان ومتأصلة في تكوينه؛ أي يمكن أن يخطئ نتيجة ضعف تكوينه من جهة وعدم تطابقه وانسجامه مع نفسه من جهة أخرى، وهذا ما كان يعنيه بول ريكور بقوله: إن الإنسان خطّاء.

إن الفكرة البارزة في اللاهوت المسيحي، ربط الحريّة بالخطيئة، فالإنسان قبل سقوطه في الخطيئة كان حرّاً، من كلّ أنواع القسر الخارجيّ ومن كلّ سلطة عدا سلطة الله، لكنَّ الخطيئة أفسدته، فأصبح خاضعاً لسلطة الغرائز والأهواء والشّهوات، ومن ثم فربط الحريّة بالاختيار مشروطٌ بفعل الخير لأنَّه بوسع الإنسان أن يختار بين فعل الشرّ أو فعل الخير، لهذا ألحَّ اللاهوت المسيحي ـ على حدّ قول الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ على فكرة اللّطف الإلهي، لعلّة فساد الطّبيعة الإنسانيّة بفعل الخطيئة. «فلا بدَّ من اللّطف الإلهيّ، كي تستطيع فعل الخير، على أن معرفة الإنسان للخير لا تكفي، بل المهمّ أكثر، أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير، يقول القديس بولس في أصحاح 7 عبارة 15:" حقّاً أنا لا أفهم ما

[20] –Ibid;Page:282.

أفعله، لأنّني لا أفعل ما أريد، بيد أنّي أفعل ما أكره.." أمّا القديس أوغسطين فيرى أنَّ التّوفيق ممكن بين القول بحريّة الإرادة الإنسانيّة وبين القول بعلم الله السّابق.. فإنَّ الله يعلم أنَّ الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره، فعلم الله لا يحيل الأفعال من حرّة إلى مجبورٍ عليها»[21].

إن حرية إرادة الإنسان مَرَدُّها إلى ملازمة النعمة الإلهية لها، وإذا ما افتقدت النعمة الإلهية فإنها تفقد قدرتها على الاختيار، فتصبح عرضة للوقوع في الإثم والخطيئة؛ بمعنى أدقّ إن حرية الإرادة بقوتها الخاصة لا قدرة لها سوى السّقوط، ولا منافع منها سوى الخطيئة، وهو ما جعل أوغسطين يطلق عليها إرادة عبدة أو عبودية الإرادة، حين أكّد «أن الخطيئة التي نحن متورطون في ذنبها هي من عمل الإرادة(I.15.2) »[22].

إن ما أنجزه ريكور هو في الواقع، تفكير فلسفي في النصوص التوراتية، (الخطيئة الأصلية مثلا) وهو تفكير قد انطلق من الرمز، مما يجعل العلاقة بين التفكير والهرمنيوطيقا شيئا متبادلا، بحيث لا وجود لرمز لا يثير فهما عن طريق التأويل.

ذكاء الرموز:

و يميز ريكور بين مراحل ثلاث لفهم الرمز:

*** المرحلة الأولى هي المرحلة الظاهراتية.**

*** المرحلة الثانية هي المرحلة الهرمنيوطيقية.**

*** المرحلة الثالثة هي المرحلة الفلسفية، أو مرحلة التفكير انطلاقا من الرمز.**

وقد اصطلح ريكور على تسمية هذه المراحل الثلاث بذكاء الرموز.

فالمرحلة الأولى هي المرحلة الظاهراتية، وتبقى هذه المرحلة، حسب ريكور،

---

[21]– عبد الرحمن(بدوي): موسوعة الفلسفة ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص:459.

[22] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:281.

«فهما للرمز بوساطة الرمز وبواسطة كلية الرموز. ويعد هذا وجها من وجوه الذكاء الرمزي، مادام يطوف ويعطي لامبراطورية الرموز قوة وكثافة عالم ما. ولكن هذه أيضا حياة متروكة للرمز وخاضعة له. وإنه لمن النادر أن تتجاوز ظاهراتية الدين هذا المستوى، إذ فهم الرمز يعني بالنسبة إليها ردّه داخل كلية متجانسة (...) وبطريقة أخرى، تفهم الظاهراتية الرمز بوساطة طقس أو أسطورة، أي بواسطة التجليات الأخرى للمقدس»[23].

إن مرحلة الظاهراتية هي المرحلة الأولى للتفكر انطلاقا من الرمز، وهي مرحلة غير كافية للتعبير عمّا هو حقيقي داخل الرمز، لذلك لا بدّ من استدعاء المرحلة الموالية وهي مرحلة انفتاح الحقل الهرمنيوطيقي؛ «أي مرحلة التأويل المطبَّق في كل مرة، على النصوص المفردة. وهكذا ففي الهرمنيوطيقا الحديثة ينعقد منح المعنى بواسطة الرمز والمبادرة الذكية لفك الرموز. وإنه ليجعلنا نساهم في النضال وفي الدينامية التي تكون بها الرمزية نفسها فريسة لتجاوزها. وإن الفهم، بالمساهمة فقط في هذه الدينامية، لَيَنفَذ بشكل خاص إلى البعد النقدي للتفسير، ويصبح تأويلا هرمنيوطيقا»[24].

المرحلة الثالثة لذكاء الرموز هي المرحلة الفلسفية وهي مرحلة التفكر انطلاقا من الرمز. وهي مرحلة تستبعد العودة إلى التأويل المجازي القديم وتحاول سلوك طريق التأويل الإبداعي والتأويل الذي يحترم اللغز الأصلي للرموز بعيدا عن كل غنوصية؛ «لأن الفكر بوصفه تأمّلا هو إزالة الأسطرة بشكل أساس. وإن نقله إلى الأسطورة هو حذف ليس فقط لوظيفتها السببية ولكن لسلطتها انفتاحا واكتشافا في الوقت نفسه. ولذا فإنه لا يؤول الأسطورة إلا باختزالها إلى المجاز(المثل). وتعدّ قضية الشر بهذا الخصوص قضية نموذجية:"إن التأمل حول رمزية الشرّ ينتصر في

---

[23] –Ibid;Page:293.

[24] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:294.

الرؤيـة الأخلاقيـة للشـر كمـا نسـميه مـن الآن فصـاعدا "ويتغـذّى هـذا التأويـل المُفلسف Philosophante للشّر من ثراء الرموز الأولى ومن الأساطير، ولكنه يتابع فيها حركة إزالة الأسطرة التي أجملناها أعلاه. فهو يمدد، من جهة، الاختزال التدريجي للدنس والخطيئة نحو الذنب الشخصي والداخلي، ويمدد، من جهة أخرى، حركة إزالة الأسطرة عن كل الأساطير الأخرى غير أسطورة آدم يختزلها إلى أمثولة بسيطة من أمثولات عبودية الإرادة»[25].

إن الأخذ برمزية الشر التي تمتد إلى التفكير الفلسفي، سيؤدي، حسب ريكور، إلى رؤية أخلاقية للعالم، لذلك يسعى ريكور إلى فهم مشكلة الشر كجهد دائم وحصري للحرية والشر، وارتباط أحدهما بالآخر، وإن ريكور ليعني بالرؤية الأخلاقية للشر: «تأويلا ينظر فيه إلى الشر من خلال حرية تامة قدر الإمكان، ولهذا فبنظرةٍ كان الشر اختراعا من اختراعات الحرية وبالتبادل، فإن الرؤية الأخلاقية للشر تكشف عن الحرية في أعماقها بوصفها سلطة فعل وسلطة كينونة. فالحرية التي يفترضها الشر هي الحركة القادرة على الانزياح وعلى الانحراف وعلى التخريب وعلى التوهان. وإن هذا "الشرح" المتبادل للشر بالحرية، وللحرية بالشرّ هو جوهر الرؤية الأخلاقية للعالم وللشر»[26]. لكن بأي معنى تكون فيه قضية الشرّ قضية أخلاقية؟ وما علاقة الشرّ بحرية الإرادة؟

يمكن لهذه القضية أن تكون كذلك انطلاقا من علاقة مزدوجة؛ تربط بين الشرّ والحرية من جهة وبين الشّر والإرغام من جهة أخرى؛ وبين هذا الثالوث؛ أي الشرّ والحرية والإرغام علاقة مرّكبة ومتشابكة.

إن تأكيد الحرية يعني على حدّ قول ريكور، «أن يأخذ المرء على عاتقه أصل الشرّ. وبهذه الجملة، فإني أثبت وجود علاقة وثيقة بين الشرّ والحرية وأن هذين المصطلحين يستدعي أحدهما الآخر. فللشرّ معنى الشرّ لأنه من عمل الحرية. فأنا مؤلّف الشرّ. (...) أنا

---

[25] –Ibid;Page: 296.

[26] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:296/297.

الذي صنع... لا توجد كينونة شرّيرة. ذلك لأنه لا يوجد إلاّ صنع شرّير بواسطتي. ومن هنا فأن يأخذ المرء الشرّ على عاتقه، يعدّ فعلا لغويا مماثلا للفعل الإنجازي أو الأدائي وذلك بمعنى أن اللغة تصنع شيئا. إنها تسند الفعل إليَّ »[27].

إن الشرّ هو الفرصة الملائمة للتعبير عن الحرية وهو الذي يجعل الوعي بها ممكنا. كما أن إسناد أفعال الشرّ إلى الذات المرتكبة له يعني، بداية، تحمّل العواقب؛ «فالذي صنع هو نفسه الذي سيحمل الخطأ، والذي سيصلح الضرر، والذي سيتحمّل التوبيخ. وبعبارات أخرى، فإني سأقدّم نفسي بوصفي حاملا للعقاب، وإني لأقبل أن أدخل في جدلية المدح والذمّ أو التوبيخ. ولكني إذ أحمل نفسي أمام نتائج فعلي، فإني أحيل نفسي إلى خلف فعلي، كذلك الذي لم يفعل فقط، ولكن كان في مقدوره أن يفعل بشكل مختلف. وإن هذا الاقتناع بالقيام بالفعل على نحو حرّ ليس إثباتا لواقع. إنه أيضا أمر إنجازي»[28].

وهذا الفهم يشكل في عمقه قوة القرار، وذلك بافتراض أن الشر هو "إنساني، جدّ إنساني"، ويعبر عن اختيار مركز المنظور، أي حتى لو أن الشر قد أتى للإنسان من بؤرة أخرى تُعديه، فإن هذه البؤرة ليست مفتوحة له إلاّ بمقدار ما تجلبه إليه، وبحالة الإغواء، والإضلال الذي يصيبه، وينتج عن هذا أن إنسانية الإنسان هي فضاء ظهور الشر. وعلى الرغم من علم ريكور أن اختيار هذا المنظور يشكل حكماً مسبقاً، فإنه يجادل بكونه يخص طبيعة المسألة ذاتها، وأن القرار بفهم الشر من خلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها. ومن جهة أخرى يفترض أن اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة، وتقرّ على اعتبار الشر شراً مقترفاً، وتعترف بأنه غير مستقل عنه. هذا الاعتراف هو الذي يربط الشر بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره، بل كفاعل له ومسؤول عنه.

---

[27] –Ibid;Page:422.

[28] –Ibid;Page:422/423.

ثمّةَ رابطٌ بين الحريّة والمسؤوليّة، كون الحريّة في جوهرها مسؤوليّة، متى انتفت عنها استحالت إلى حريّة غير مسؤولة، حريّة ناقصة. فالحريّة مسؤوليّة،كونها عاقلة بذاتها واعيةٌ لأفعالها والنّتائج والآثار المترتّبة على تلك الأفعال والممارسات. فهي تعني قدرة الإنسان على تحديد تصرّفاته بنفسه، تبعاً للرّؤية الّتي يتبنّاها، وقدرته على الفعل استناداً إلى قراره الذّاتي. وهي تعني كمقولة **إطيقية** أخلاقية **Ethique**، «أنَّ الإنسان حين يقوم بالتّصرّف،يختار (الاختيار) بين الخير والشّرّ، بين الأخلاقي واللاّ أخلاقي» [29].

التأليف الظاهراتي بين الإرادي واللاّإرادي:

يتمثل الفعل الإرادي في قدرة المرء على اتخاذ القرار، وبخاصة في القضايا المصيرية، أو على الاختيار بين مختلف البدائل، أو العمل في بعض الحالات، من غير أن تقيد إرادته عوائق طبيعية أو اجتماعية أو غيبية. ومن هنا فهذه الإرادة نقيض الحتمية التي تقول بأن أفعال المرء هي ثمرة عوامل مسبقة لا سلطة له عليها، ونقيض الجبرية، أي الإيمان بالقضاء والقدر.

والقائلون بحرية الإرادة يبنون موقفهم على أساس من الاعتقاد السائد في مختلف المجتمعات بأن الناس مسؤولون عن أعمالهم الشخصية، وهو الاعتقاد الذي تنبني عليه جميع مفاهيم القانون والثواب والعقاب. وتعدّ **الوجودية** أكثر الفلسفات الحديثة تشديدا على حرية المرء ومسؤوليته عن أعماله. فالكائن، بالنسبة إليها، منفتح على المستقبل، له حرّية الفعل المطلقة. فهو إذن إرادة، من حيث هو مسؤول، ذلك «أن الموضوعات السائدة عند جميع الوجوديين هي موضوعات، مثل: الحرية، واتخاذ القرار، والمسؤولية، وهي موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصي، لأن ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات الأخرى التي نعرفها على ظهر الأرض هو ممارسته للحرية، وقدرته على تشكيل مستقبله.

---

[29]– إيغور (كون): معجم علم الأخلاق، ترجمة، توفيق سلّوم، دار التّقدّم، موسكو، 1984، ص: 177.

فمن خلال اتخاذ القرار الحر والمسؤولية يحقق الإنسان ذاته الحقّة»[30].

أما الفلسفة **الظاهراتية** فقد أثبتت أن الذّات الواعية، هي أساس و مصدر للحقيقة وللمعنى. كما أن الوعي ليس جوهرا مستقلاّ و متعاليا عن الموضوعات الخارجيّة؛ بل جوهر الوعي يكمن في أنّه يقيم علاقة قصديّة مع موضوعات أخرى. فالوعي إذن، ليس منغلقا على ذاته، بل منفتح على العالم و على الخارج. فقد ذهب هوسيرل مثلا إلى أن الوعي هو وعي بشيء ما، «وأن نقول إن الوعي هو وعي بشيء ما، معناه أنه لا وجود لفكر دون موضوع الفكر، ولا الأنا المفكّر دون الموضوع المفكّر فيه»[31]. ومن شأن كل وعي أن يتجه نحو موضوع أو أن يستهدف شيئا ما، « فالإدراك الحسي هو إدراك لموضوع مُدرَك، والرغبة هي رغبة في شيء يكون موضوعا لها، والحكم هو حكم على حالة قائمة من حالات الأشياء وهلمّ جرّا »[32].

وقد قام **التحليل النفسي** عند فرويد بتقويض مسلّمات الوجودية والظاهراتية، بتركيزه على عدد هام من المقولات اللاّشعوريّة أهمها، أن:

* الأفعال ليست دائما نتيجة لإرادة واعية متبصّرة وحرّة، إذ بإمكان الفعل أن يكون نتيجة لسبب حقيقي ولكن مع ذلك غير واعٍ.

* الذّات لا تعي الدّوافع الحقيقيّة لفعلها، بل هي تنسب إلى هذا الفعل دوافع مغايرة للدّوافع الحقيقيّة.

* "الأنا" أفكّر الواعي، يعجز عن تفسير بعض مظاهر الحياة النّفسيّة (الأحلام، الهفوات في الأفعال، بعض الأمراض النّفسيّة).

---

[30]– جون (ماكوري): الوجودية، ترجمة، د. إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، أكتوبر 1982 ص: 207.

[31]–Jhon.F (Lyotrd): La phénoménologie ;Paris PUF.Page: 54.

[32] –Emanuel (Lévinas): La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl ; Pris ; Vrin ;1930 ; Page: 66.

* "الأنا" مظهر جزئي محدود من مظاهر كلّية الحياة النّفسيّة (الأنا، الهو، الأنا الأعلى).

* اللاّوعي أو اللاّشعور، بما يحتوي عليه من رغبات مكبوتة، ودوافع وغرائز وصراعات نفسيّة باطنيّة، يشكّل السّبب الحقيقي لأفعالنا وأفكارنا وذكرياتنا.

لكن ما علاقة اللاّشعور بالإرادة؟ هل تمتلك أفعالي الدّلالة التي صبغتها عليها؟ أم أنّ لها دلالة أكثر خفاء و عمقا؟ بعبارة أخرى هل الذات مصدر لأفعالها، ومتحكمة في أفكارها؟

يركّز ريكور على ضرورة إقامة أنثروبولوجيا فلسفيّة تسمح بتقديم رؤية جديدة للإنسان، تأخذ بعين الاعتبار جانبه الواعي، والإرادي، وجانبه اللاإرادي واللاّشعوري؛ أي التّأسيس لتصوّر فلسفي للإنسان يتجاوز تناقضات الوعي واللاّوعي. ويتبدّى هذا التأسيس في التّأليف الظاهراتي الذّي قام به ريكور بين الوعي واللاّوعي، بين الإرادي واللاّإرادي، لأن المسألة التي يراهن عليها تبحث «في إمكان نشوء أنثروبولوجيا فلسفية قادرة على النهوض بجدلية الوعي واللاوعي»[33]، كما أن اهتمامنا بالتفكير في ما يلازم دائما قصديّة الوعي، يجعلنا ندرك أنّ الإرادي، بالنّسبة إليّ، هو ما أقرّره، المشروع أو المهمّة التّي أشكّلها.

ونفهم المهمّة، على أنّها ملازمة لفعل القرار ذاته. بفضل هذا الفعل أقوم بالتّمعين والتأويل، ولإكساب دلالة تتمثّل في كوني أرسم ملامح فعل مستقبلي يتعلّق بي، وهو في إمكاني وفي مقدوري.

في هذه المهمّة التّي يرسمها الوعي لنفسه، عبر القرار القصدي الذّي يعكس الإرادة، تعبير عن مسؤوليّة الوعي الأساسيّة. فالوعي يتجاوز ذاته ليتحقّق في مسيرة قصديّة في الواقع أو ما نسمّيها بمهمّة **Tache** ما سأقوم بفعله.

إن الإرادة تكتمل في هذا البعد الخفيّ والمتخفّي، الذّي نسمّيه الموافقة أو القبول

[33] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:102.

Consentir. بفضل هذا القبول لم تعد الضّرورة الدّاخليّة (الحتميّة النّفسيّة)، و لا الضّرورة الخارجيّة (الحتميّات الطّبيعيّة و التّاريخيّة) مشاهدة سلبيّة دون تدخّل فيها، بل وقع تبنّيها بصفة نشيطة و فاعلة. فهذه الضّرورة، هي في آخر الأمر وضعيّتي و شرط وجودي ككائن إرادي أو مريد في العالم.

لقد رفض ريكور الأسطورة بوصفها **تفسيرا**، وهذا شيء هامّ لكن هذا الرفض ليس سوى لحظة أولى من لحظات تأويل الأسطورة. فهناك لحظة ثانية وقف عندها ريكور كثيرا وهي لحظة الفهم؛ أي لحظة تأويل الأسطورة بوصفها **فهما**. إن نهاية "**الأسطورة تفسير**" هو الطريق الضروري لاستعادة "**الأسطورة رمز**".

نستطيع القول، دون شكّ، إن ريكور قد أعاد للرموز بعدها الكشفي والإيحائي، أي إظهار الكينونة في أبعادها الأنطولوجية. فبتأويلنا للعلامات نستطيع من جديد فهم ما وراءها وما توحي به.

إن السؤال المحوري في مقاربة رمزية الشرّ وغيرها من الوقائع الإنسانية، هو لماذا اللجوء إلى الرمز؟ يبقى الجواب عن هذا السؤال في تقدير ريكورعلى النحو الآتي: لأن في الرمز قوة كبيرة على إثارة الدهشة والفضح. وبالإضافة إلى ذلك؛

* يبقي الرمز ضبابيا وغير شفاف، مادام قدأُسّس بواسطة تماثل، انطلاقا من الدلالة الحرفية، إن هذا التماثل هو الذي يمنحه في الوقت نفسه جذورا ملموسة ووزنا ماديا وكثافة.

* إن الرمز سجين تعدد اللغات والثقافات، إنه من هذه الزاوية يظل عرضيا وممكنا: لماذا هذه الرموز وليس الرموز الأخرى؟

* إن الرموز لا تهبنا التفكير، إلاّ انطلاقا من تأويل يبقى ذا طبيعة إشكالية؛ فلا وجود لأسطورة من غير تفكير، ولا وجود لتفسير، دون اعتراض. ولا يعدّ فك سنن الألغاز علما، لا بالمعنى الأفلاطوني، ولا بالمعنى الهيجلي، ولا بالمعنى الحديث لكلمة علم. إن الكثافة والضبابية والاحتمال الثقافي، وفكّ سنن الرمز الإشكالي؛ هذه هي التحديات الصعبة التي

تواجه الرمز مقابل مثالية الوضوح والضرورة وعلموية الفكر[34]. وأكثر من هذه يقول ريكور: «ليس هناك هرمنيوطيقا عامة، وليس هناك قانون كلّي وشامل للتفسير، هناك فقط نظريات منفصلة ومتعارضة بشأن قواعد التأويل. إن المجال الهرمنيوطيقي الذي قمنا برسم نطاقه الخارجي، هو على خلاف مع نفسه. لذا فليست لديّ النية، ولا والوسائل لمحاولة إحصاء كامل للأساليب الهرمنيوطيقية ويبدو لي أكثر وضوحا الانطلاق من التعارض الأكثر تطرفا الذي كان أصلا في خلق أكبر توتّر في بحثنا. فمن جهة، تُدرك الهرمنيوطيقا بوصفها إظهارا واستعادة لمعنى موجّه إليّ على شكل رسالة أو إعلان، أو كما يقال أحيانا على شكل تبليغ ووعظ رسولي Kérygme. ومن جهة أخرى، تُفهم الهرمنيوطيقا بوصفها كشفا للخُدع وإزالة للمعنى الزائف Démystification، وبوصفها اختزالا للوهم»[35].

إن الهرمنيوطيقا، هي فن التأويل، تأويل النصوص المقدسة أولا، ثم تأويل كل أنواع العلامات ثانيا. ويقتضي تأويل هذه العلامات استخراج معنى باطن ومجازي خلف معنى ظاهر وحرفي. وتعدّ الرموز وأكوان العلامات والحكايات سيرورات توسطية بانية للفعل التأويلي.

وقد ميّز ريكور، في الهرمنيوطيقا، بين اتجاهين تأويليين متباينين:

* اتجاه يقوم بإزالة الأسطرة عن المعنى الخفي خلف أوهام الوعي. ويشكّك في كلّ التبريرات الواعية.

* اتجاه ينفتح على المعنى المقدّس باستعادته وتجميعه. هذا المعنى لا يمكن الإشارة إليه بالكلمات مباشرة، بل تلميحا بفضل الإيحاءات والرموز.

صراع التأويلات وموقع الرمز داخل السيرورة الهرمنيوطيقية

يتجلى على المستوى الرمزي، إذن تياران تأويليان؛ تيار ذو أصول دينية، ينظر للتأويل

---

[34] –Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page: 313.

[35] –Paul (Ricoeur): De L' interprétations OP. Cit;Page: 37.

بوصفه **"تجميعا" أو"استعادة"** للمعنى الأصلي المودع في النصوص، «فكل نص في هذا التصور، وثيق الصلة بقصدية أصلية من أجلها كُتب، وعلى وفقها يجب أن يُفهم. وهذه القصدية تخفي داخلها معنى كليا ونهائيا ومثبتا في صيغة يجب البحث عنها. والأصل في هذا الموقف موجود في ظاهراتية الدين»[36]. وتيار آخر (ماركس وفرويد ونتشه) يرى في التأويل اختزالا لأوهام الوعي وأكاذيبه، ويرتكز على ممارسة "الشك"؛ «أي التشكيك في نوايا النص، وهذا مصدر تعريف التأويل باعتباره إعادة بناء قصديات تحاول استراتيجية المؤلف جاهدة حجبها وإخفاءها في جزئيات النص وإحالاته "العفوية" على عوالم من صلب المألوف. وهذه القصديات لا تحيل على معنى معطى، إنها، في التحليل النفسي خاصة، لا تستعاد إلاّ من خلال ربط "معنى ظاهر" ب "معنى خفي" بلغة فرويد أو الجمع بين "دال" هو الحلم "بمدلول" هو المضامين الرمزية لما هو متحقق بتعبير جاك لاكان. ومن هنا تأتي أهمية كلمة الشك باعتبارها تحيل على التباس المتحقق وغموضه»[37].

التأويل بوصفه ممارسة تشكيكية واختزالا للوهم

في اللّحظة التّي تحاول فيها **الظاهراتية** تأسيس الحقيقة والمعنى على مفهوم الذّات الواعية، و أن تدرس الفعل على أنّه تجسيد لقصديّة واعية يتضمّنها الأنا، وفي اللحظة التي تسلّم فيها **الوجوديّة** بحرّية الفعل الإنساني وبإطلاقيّة الإرادة الواعية، الحرّة والمسؤولة، يقوم **التّحليل النّفسي** برجّ كلّ هذه التصورات الفلسفيّة رجّة هائلة، بأن يبيّن ضرورة التخلّي عن مفهوم الوعي كركيزة للمعنى، وللفكرة، وللفعل... واستبداله بنشاط نفسي باطني هو اللاّوعي أو اللاّشعور.

يدعو فرويد إلى اعتبار الوعي مجرّد علامة دالّة على حقيقة أكثر جذريّة وأكثر تخفّيا هي اللاّشعور أو اللاّوعي. والكشف عن المعنى يقتضي نشاطا تأويليّا، نمرّ عبره من السّلوكات الظّاهرة للإنسان إلى الدّوافع اللاّشعوريّة الخفيّة. وهنا يلتقي فرويد مع ما

---

[36]– سعيد (بنگراد):"مات ريكور عاشت التأويلية"مرجع مذكور.

[37]– سعيد (بنگراد):"مات ريكور عاشت التأويلية"، مرجع مذكور.

يسمّيهم ريكور **بفلاسفة الشكّ** أو كاشفي الأقنعة: **نيتشه وماركس.**

إن نيتشه يدعو إلى التّعامل مع الأفكار والحقائق و القيم الدّينيّة والأخلاقيّة، على أساس أنّها لا تعبّر عن جوهر فكري واعٍ، بقدر ما هي تعكس أعراضا وعلامات على إرادة جسديّة متخفّية وبدئيّة وأصليّة. وهذه الإرادة، إما أن تكون إرادة قويّة تنادي بقيم الانتصار للجسد وللحياة وللصّيرورة، وإما أن تكون إرادة ضعيفة ومنحطّة تعلي من قيم الرّحمة والتّعاطف والتّسامح والتّنسّك والشّفقة إلى غير ذلك من القيم.

فالتأويل، هنا، جنيالوجيا يترك سطح الوعي الظّاهر، ويهتمّ بالبحث في الأصل لأجل تقييمه.

أما ماركس ذاته، في كتاباته، فيتخلّى عن مبدأ أولويّة الوعي، و يقرّ بأسبقيّة الوجود الاجتماعي على الوعي. فهذا الأخير، من حيث هو نتاج اجتماعي (فنّ، أسطورة، دين، علم...)، ليس أساسا ولا مصدرا ولا أصلا يمكّن من تحديد الواقع التّاريخي المعيش. بل إن فهم الواقع وإدراكه، يقتضي المرور من الوعي بوصفه"بنية فوقيّة" إلى العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعية، بوصفها محدّدا و أصلا لهذه التّمثّلات و التّصوّرات الواعية، «فليس الوعي هو الذي يحدد الوجود، ولكن الوجود هو الذي يحدد الوعي»[38].

يلتقي فرويد، في مجال التّحليل النّفسي مع هذا التّقليد الفلسفي، الذّي يمثّله نيتشه وماركس، و ذلك في إطار التوجّه نحو التخلّي عن مفهوم الوعي كأساس للتأويل والتفكير. يقول بول ريكور، في هذا السّياق: «وينشأ مشكل جديد، هو مشكل زيف الوعي ومشكل الوعي باعتباره زيفا »[39].

إن الزّيف لم يعد صفة ملازمة للواقع، للمحسوس، للموضوعات الخارجيّة، بل الزّيف، هنا، أصبح صفة للوعي ذاته. فالوعي لا يعبّر عن الحقيقة، بل عن المغالطة و

---

[38]– karl (Marx)Frédéric (Engel): L'idéologie allemande Traduction Cartelle et Badia ; Cité in Etude philosophiques ;Ed.Sociales ;Page:77.

[39]– Paul (Ricoeur): Le Conflit des interprétations OP. Cit;Page:101.

الخداع. وهو ليس أصلا. لذلك فالكشف عن المعنى يتطلّب مجهودا تأويليّا يتجاوز الوعي ذاته.

إن الرمز هنا لا يكشف عن المعنى، بل يخفيه ويطرح بدلا منه معنى زائفا ومهمة التأويل تتحدد في إزالة المعنى السطحي والزائف وصولا إلى المعنى الخفي والأصلي. مما يعنى أن تأويل الشك يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي عن طريق "نزع القناع" والكشف عن "الوعي الزائف".

انطلاقا من مدرسة الشك هذه، (ماركس وفرويد ونيتشه) «فقد أصبح الفهم ممارسة هرمنيوطيقية، إذ لم يعد البحث عن المعنى إظهارا لوعي المعنى، بل هو تفكيك لتعابيره. وهكذا فما ينبغي مواجهته ليس شكّا ثلاثيا فحسب، بل خدعة ثلاثية. وإذا لم يكن الوعي ما يعتقد أنه هو، فإن علاقة جديدة ينبغي أن تقام بين الواضح والمتواري؛ هذه العلاقة الجديدة ستطابق العلاقة التي أقامها الوعي بين مظاهر الأشياء وحقيقتها. وبالنسبة لهؤلاء الثلاثة، فإن المقولة الأساسية للوعي هي العلاقة الخفية/ الظاهرة أو إن شئنا الزائفة/ الظاهرة...والأساسي أن هؤلاء الثلاثة يبتكرون بما توفّر لديهم من أدوات علما يجعل من المعنى سيرورة توسطية لا يمكن اختزالها في الوعي المباشر»[40].

إن هؤلاء الثلاثة الهدامين، والهدم هنا بالمفهوم الهايدجري لحظة من لحظات كل تأسيس جديد، أعادوا بلورة سؤال المعرفة الحديثة، وأعادوا النظر في الفكر والعقل والإيمان، وفي مفهوم الحقيقة ومفهوم الوعي.

وفي الوقت الذي يُظهر فيه أساتذة الشكّ نقاط التقائهم، فإنهم يقدّمون المثال الأكثر جوهرية لمضادّة ظاهراتية المقدّس ولأي هرمنيوطيقا تُدرك بوصفها تجميعا واستعادة للمعنى.

[40] –Paul (Ricoeur): De l'interprétation ; OP. Cit ;Page: 44.

التأويل بوصفه استعادة للمعنى

في مقابل هرمنيوطيقا الشكّ، هناك هرمنيوطيقا الإثبات أو الإيمان، إنه إيمان المؤوّل الذي يستند إلى معايير نقدية. ويمكن البحث عن هذا الإيمان في سلسلة القرارات الفلسفية التي تنشط على نحو سرّي ظاهراتية الدّين، والتي تختفي في حيادها الظاهر. إنه إيمان يسلّم بمبادئ العقل مادام يخضع الأشياء لمنطق التأويل، ويبحث كذلك انطلاقا من التأويل عن معانٍ ثانوية. وتعدّ الظاهراتية بالنسبة لهذا الإيمان، الوسيلة الأساسية للإصغاء، ولتجميع المعنى واستعادته. «فلكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم»[41]، هذه هي الحكمة العامة التي تعبّر عن هذا المذهب إنها الدائرة الهرمنيوطيقية نفسها للإيمان والفهم. يجد هذا النوع من الهرمنيوطيقا أصله في ظاهراتية الدين، وبخاصة ظاهراتية ميرسيا إلياد Eliade ولينهاردت Leenhrdt وفان ديرليو Van der Leeuw ولهذه الظاهراتية، برأي ريكور، مبادئ أساسية ثلاثة يمكن إجمالها على النحو الآتي:

المبدأ الأول: الاهتمام بالموضوع.

«إن ظاهراتية الدين لا تريد أن تفسّر، بل أن تصف. لأن التفسير يعني إرجاع الظاهرة الدينية إلى أسبابها وإلى أصلها أو إلى وظيفتها سواء كانت هذه الوظيفة نفسية أم اجتماعية أم أيّ شيء آخر. أما الوصف فهو إرجاع الظاهرة الدينية إلى موضوعها كما هو مستهدف وكما هو معطى في العبادة وفي الإيمان وفي الطقس وفي الأسطورة»[42].

إن موضوع ظاهراتية الدين هو هذا الشيء المستهدف في الممارسة الطقوسية وفي الكلام الأسطوري، وفي الاعتقاد والإحساس الصوفي والروحي؛ إن مهمته تكمن في عدم إشراك هذا "الموضوع" مع مقاصد السلوك والخطاب والانفعال المختلفة والمتعددة. إن

---

[41] –Paul (Ricoeur): De l'interprétation ;Page:38.

[42]–Paul (Ricoeur):Conflit des l'interprétations ; OP. Cit ;Page:314.

هذا الموضوع المستهدف هو الذي يمكن أن نطلق عليه صفة القدسي دون أن نحكم مسبقا على طبيعته، وعلى هذا النحو نستطيع القول: إن ظاهراتية الدين هي ظاهراتية للمقدس.

المبدأ الثاني: امتلاء الرموز.

تبعا لظاهراتية الدّين فإن للرموز "حقيقة"، وهي حقيقة بالمعنى الذي يعطيه هوسرل لهذه الكلمة في "أبحاثه المنطقية". إن هذه الحقيقة لا تعني أيّ شيء آخر أكثر من كونها تعني "ملء" القصد الدال. فماذا يعني هذا الامتلاء بالنسبة لرموز المقدّس؟

لكي يتمّ التعبير عن سمة امتلاء هذه الرموز، يلجأ ريكور ــ معتمدا على الإرث السوسيري ـ إلى التعارض بين الرمز والعلامة. فالسمة المميزة لهذه الأخيرة هي الاعتباطية القائمة بين الدال والمدلول، خلافا للرمز، فهو ليس تامّ الاعتباطية، فهو ليس فارغا، بل هناك دائما وجود بقايا لعلاقة تعليلية بين الدال والمدلول؛ وبعبارة أخرى إن إحالة الدال على المدلول في الرمز هي إحالة يحكمها مبدأ التعليل، وذلك كما في التناظر أو التماثل الموجود بين الدال الأولي أو الحرفي، والمدلول الثانوي، ولنقل: بين بقعة الوسخ والدنس، وبين الانحراف والخطيئة، وبين الحمولة والذنب.

وعلى نحو مماثل، فإن أعمال ميرسيا إلياد تُظهر أن «قوة الرمزية الكونية تكمن في العلاقة غير الاعتباطية بين السماء المرئية والنظام الذي تظهره: فهي تتكلم عن الحكيم، والعادل، وعن الواسع، والمنظم، بفضل القدرة التناظرية التي تربط معنى بمعنى آخر»[43].

المبدأ الثالث: البعد الأنطولوجي لرموز المقدّس.

يتعلّق هذا المبدأ بالمدى الأنطولوجي لرموز المقدّس، «إن الانشغال بالموضوع في النقطة الأولى، والانشغال بامتلاء الرموز في النقطة الثانية، يقدّمان مسبقا إشارة إلى الفهم

[43] –Paul (Ricoeur): De l'interprétation ; OP. Cit ;Page: 41.

الأنطولوجي، الذي يبلغ أوجّه في فلسفة للغة كان هايدغر قد قدّمها وتبعا لها تكون الرموز مثل كلام الكائن(...) إن الفلسفة الضمنية لظاهراتية الدين تعدّ تجديدا لنظرية التذكّر. كما أن الاهتمام الحديث بالرموز يستلزم اتصالا جديدا مع المقدّس، من وراء نسيان الكائن الذي تعد معالجته للعلامات الفارغة واللغات الصورية شاهدا اليوم»[44].

إن للرمز الديني قوة خارقة في الاستحواذ على أذهان الناس وإقحاهم من دون وعي في عالم القداسة، لأن من سمات الأخيرة، صعوبة الإمساك بها على نحو مباشر. فكان على الإنسان أن يدرك القداسة عبر وسيط...وكان للقداسة تجليات تتبدّى للناس مثلا في تقديس إنسان ما، أو أرض مقدسة، أو أحجار...وقد حظي المكان برمزية قدسية فائقة، إذ كان الناس يرون القداسة في الجبال والأنهار والمدن والمعابد...إلى أن الطقوس التي يؤديها الناس في المكان المقدس، إنما هي صورة أخرى من صور محاكاة الآلهة، والدخول إلى عالم الوجود الأكمل، وهذه الأسطورة، أي إعادة الزمن البدئي، ذات أهمية أساسية لفهم قداسة أي مكان، لأنه ينظر إليه أحياناً كنظير لأصل سماوي، فإذا قام الإنسان بمحاكاة الصورة السماوية القديمة للمعبد في السماء، فربما استطاع أن يحيل المعبد بيتاً للرب هنا على الأرض، «إن الرمز في ظاهراتية الدين هو تجلّ لشيء آخر يزدهر في المحسوس ـ المتخيل والحركة والإحساس- إنه التعبير عن عمق يمكن القول أيضا إنه يظهر ويختفي»[45].

تتجه الهرمنيوطيقا في ظاهراتية الدّين نحو المظاهر ذاتها لمعرفة قدرتها على الكشف وليس على الإخفاء. تهدف هذه الهرمنيوطيقا إلى الكشف عن القصدية الأصلية، ما يعنيه صاحب النص حتى وإن لم يفصح عنه بوضوح، وبعبارة أخرى: «إنها تحاول الكشف عن معنى مستتر لا تراه العين المجردة، ولكنه موجود تماما كما توجد الأسرار في الأساطير والخرافات والحكايات المجازية، وهو بذلك شبيه بالغائية الإلهية التي هي مصدر

---

[44]–Paul (Ricoeur):Conflit des l'interprétations ; OP. Cit ;Page: 315.

[45] –Paul (Ricoeur): De l'interprétation ; OP. Cit ;Page: 17.

النصوص الدينية ومنتهاها »[46]. ولقد تحدث بول ريكور عن الهرمنيوطيقا في المجال بوصفها استعادة للمعنى الكامن في النص.

وتتمثل مهمة ريكور في الربط بين هذين الإجراءين الهرمنيوطيقيين، وأن يربط كذلك التأمل الفلسفي ليس فقط بعلم دلالة اللغة غير المباشر، بل بالبنية المتصارعة للمهمة الهرمنيوطيقية أيضاً. وبعبارة أخرى إن ريكور يعتبر الرمز شيئا شفافا عن معناه الباطن. إن المعنى الأول والمباشر ليس زائفا، ولكنه وسيلتنا الوحيدة للكشف عن المعنى الباطن وغير المباشر. وعلى هذا الأساس فغاية التأويل ليس تحطيم الرمز بل البدء به، «يشترك التأويلان اللذان حاولنا أن نمفصلهما الواحد فوق الآخر على الأقل بسمة واحدة: إنهما معا يهيئان الوعي ويزيحان أصل المعنى عن المركز. وإن هذه الإزاحة عن المركز هي التي تستطيع فلسفة الفكر ليس فقط أن تفهمها بل أن تلتمسها. إن الإشكال سيحلّ إذا نحن فهمنا لماذا يستلزم التأمل علما لحفريات Archéologie الوعي وعلما لأخروياته Eschatologie»[47].

إن الدلالة الرمزية إذن، هي دلالة مركبة، بحيث لا ندرك منها سوى الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الحرفية أو الأولية؛ لذلك تكون الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للاقتراب من المعنى المتعدد. إن الرمز من هذه الزاوية يُظهر قصدية مزدوجة؛ قصدية حرفية يتم بموجبها تحديد معنى العلامة كما هو متعارف عليه في أبعاده المباشرة، ولكن انطلاقا من هذه القصدية الأولى يمكن التطلع إلى قصدية ثانوية؛ «وهكذا ففي مقابل العلامات التقنية، الشفافة كليا، والتي لا تقول إلاّ ما ترغب في قوله، فإن العلامات الرمزية تكون كثيفة، هذه الكثافة هي التي تشكل العمق الذاتي للرمز »[48]. فالرمز هو الذي يساهم في تحريك المعنى الأول ويجعلنا ننخرط في صلب المعنى الكامن. وهو يقوم على بنية دلالية محددة، هي بنية التعابير ذات المعنى المزدوج.

---

[46] – سعيد (بنگراد):"مات ريكور عاشت التأويلية"، مرجع مذكور.

[47] –Paul (Ricoeur):Conflit des l'interprétations ; OP. Cit ;Page: 326.

[48] –Ibid;Page: 285/286.

هرمنيوطيقا الرموز في الأسطورة والدين
من منظـــور إرنســـت كاسيـــــرر

د . فؤاد مخوخ*

يحتل الدين والأسطورة مكانة متميزة ضمن أنماط التفكير البشري، نظرا لتغلغلهما الوجودي والتاريخي في حياته، منذ بداية محاولاته الأولى لفهم ذاته، ومعرفة العالَم وتفسير ظواهره. فهما أسلوبان يسمحان للإنسان بالتوصل إلى حقائق معينة، وبناء نظام يسعى من خلاله إلى تحديد «مكانه الحقيقي ضمنه، ودوره الفعال فيه»[1].

وتبرز أهمية نمط التفكير الديني والأسطوري وخصوبته بوضوح من خلال حضوره الإشكالي شبه الدائم بقبوله أو رفضه ــ داخل تحليلات ومقاربات العديد من الباحثين، سواء كانوا قدامى أم محدثين، وذلك في ميادين مختلفة، محاولين تأويل أشكاله ومضامينه، من أجل حلّ لغزه وتجاوز صعوبات فهمه، فـ«الأسطورة والدين ــ بين ظواهر الحضارة الإنسانية كلها ـ من أشد تلك الظواهر استعصاء على التحليل المنطقي»[2].

كما تظهر أهمية الأساطير والأديان من خلال الاهتمام المتزايد بها رغم التطور

---

* – أستاذ الفلسفة، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين مكناس تافيلالت– المغرب.

[1] – السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا وأرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الحادية عشر، 1996، ص: 11.

[2] – كاسيرر، إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، دار الأندلس– بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت– نيويورك، 1961، ص: 140.

المتنامي للعلوم والتكنولوجيا في العصر الراهن، بل مع هذا التطور تنوعت طرق دراستها واغتنت، وتعقدت ــ أكثر فأكثر ــ سبل إيجاد تصور واضح عنها يكشف معانيها ويسبر أغوارها، مما يجعل مسألة تأويلها وفهمها تطرح نفسها الآن بحدة أكثر من أي وقت مضى؛ لأن معالجة هذه المسألة هي مدخل رئيس للإجابة عن إشكاليات عديدة، من بينها ما يلي: هل ما تم إنتاجه في مجال الأسطورة والدين مجرد تصورات وأشكال لا قيمة لها في بناء الثقافة الإنسانية وتطورها، أم أن الرموز الأسطورية والدينية ساهمت في تقدم تلك الثقافة وتشييد صرحها؟ وهل تنتمي الأساطير والأديان إلى مجال مستقل له آلياته الخاصة به التي تحدّد قيمته ويتميز بفضلها عن غيره من الأشكال الثقافية، أم أنه مجرد ملحق ثانوي توجد عناصره منصهرة وذائبة في مجالات أخرى؟

من أجل الإجابة عن مثل تلك الإشكاليات، سنحاول الاستناد إلى فلسفة إرنست كاسيرر(Ernst Cassirer) حول الأشكال الرمزية، واستنطاق نصوصه التي تحدث فيها عن الأسطورة والدين وإنتاجاتهما الرمزية، وحدّد فيها كيفية فهم بنيتهما وعناصرهما، وذلك من خلال نقطتين رئيستين: الرمزية الأسطورية والدينية جزء من بنية العالم الإنساني، وسمات الوظيفة الرمزية الأسطورية والدينية.

1. الرمزية الأسطورية والدينية جزء من بنية العالم الإنساني:

يعتبر كاسيرر أن الإجابة عن سؤال "ما الإنسان؟"، بوصفها مهمة رئيسة ملقاة على عاتق فلسفة الثقافة، تحتاج إلى "نقطة أرخميدية" تنطلق منها لتحليل بنية العالم الإنساني والكشف عن "أسراره"، وفهم معانيه ودلالاته الثاوية في أشكاله المتنوعة وصوره المختلفة.

وبالعودة إلى فلسفة الأشكال الرمزية لدى كاسيرر، نجد أن "الرموز" تشكّل تلك النقطة بل حجر الزاوية فيها، إذ يستند إليها ذلك الفيلسوف في دراسة كل الموضوعات والمجالات الثقافية المتعددة والأشكال الرمزية المختلفة، معتبرا أن عالَم الإنسان يحدّد بالجانب الرمزي الحاضر فيه، ويتميز بفضله عن عالَم الأشياء الطبيعية، حيث يقول: «ما دام

الإنسان قد خرج من العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم. فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية، وكل التقدم الإنساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها»[3].

لذا، يؤكد كاسيرر على ضرورة إخضاع التعريف الكلاسيكي للإنسان، بوصفه "حيوانا ناطقا/عاقلا" (*animal rationale*)، للتعديل، وتعويضه بمفهوم "الحيوان الرامز" (*animal symbolicum*)، وذلك عن طريق إدخال جانب الرموز فيه واستحضار رمزية ماهيته وعالَمه؛ لأن «العقل- أو النطق- اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها. وكل هذه الأشكال رمزية، إذن فلنحدَّ الإنسان بأنه حيوان ذو رموز، بدلا من أن نحده بالعقل أو النطق»[4].

فعالَم الإنسان مؤسس على الرموز، وما يميزه هو وظيفة الإنتاج الثقافية المرتبطة بأعماله الرمزية والترميزية. يقول كاسيرر: «المميز الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية(...)، وإنما هي عمله؛ وهذا العمل، أعني جهاز الفعاليات الإنسانية، هو الذي يحدّد دائرة "الإنسانية" ويحتمها. وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة»[5].

وهكذا، فاشتغال كاسيرر على الأسطورة والدين، على سبيل المثال، يندرج في إطار اهتمامه الشامل بعالم الثقافة والأشكال الرمزية التي ينتجها الإنسان فيه؛ إذ قام بدراستهما، واعترف بقيمتهما ومكانتهما كشكل رمزي خاص، غير قابل للانصهار في أشكال ثقافية أخرى، ولا للإقصاء أو التهميش، لأنه ليس مجرد مجال ثانوي يمكن أن يستغني الفيلسوف عن التفكير فيه.

---

[3]- المرجع نفسه، ص: 67.
[4]- المرجع نفسه، ص: 68-69.
[5]- المرجع نفسه، ص: 135.

بعبارة أدقّ، يمكن القول إن الأسطورة والدين، لدى كاسيرر، مكونان أساسيان من مكونات الثقافة الإنسانية، ويندرجان ضمن شكل رمزي مستقل، تسعى الروح، من خلاله، إلى التعبير عن نفسها والوعي بذاتها. لكن هذه الاستقلالية لا تعني انعزال الأسطورة والدين عن الأشكال الرمزية الأخرى، بل هناك صلات عديدة تربط بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر القرابة الحميمة القائمة بين العالَم الأسطوري والديني من جهة وعالَم اللغة من جهة أخرى، وذلك بالنظر إلى وجود أصل واحد وموحد يعودان إليه معا، الأمر الذي جعل العديد من المفكرين يحاولون وضعهما في الخانة نفسها بدون فصل واضح، ولا تمييز دقيق بينهما. وفي هذا السياق يمكن أن تُفهَم محاولة ماكس مولر(Max Müller) الذي اعتمد الجهاز اللساني لتحليل الأساطير وتفسيرها، إذ أكّد أن الأسطورة تُلازِم اللغة دوماً، وأن «الميثولوجيا، بالمعنى الخالص للفظ، هي السلطة التي تمارسها اللغة على الفكر في كل النطاقات الممكنة للفاعلية الروحية»[6].

ارتباطا بذلك، يرى ماكس مولر أن عالَم الأساطير في عمقه "مرض لغوي"[7]؛ لأنه عالم قائم على "المظاهر" و"الأوهام". وهكذا، فبخلاف تأكيد هردر على الخاصية الأسطورية لكل مفهوم لغوي[8]، وتصور شلنج الذي رأى أن اللغة مجرد "ميثولوجيا

---

[6]- MÜLLER, Max, Über die philosophie der Mythologie, Réimpression en appendice à l'édition allemande de Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 2° édition, Strasbourg , 1876, in CASSIRER, Ernst, Langage et mythe, A propos des noms de dieux, Traduit par Ole Hans-Love, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, p: 13.

[7]– مولر، ف. ماكس، إسهامات في علم الميثولوجيا، لندن لونجمانز، جرين وشركاهما 1897، 1: وما بعدها، وكذلك *محاضرات في علم الدين*، نيويورك، أبناء تشارلس سكربنر 1893: 118 وما بعدها، مرجع مذكور في: كاسيرر، إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص: 199.

[8]– CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe, A propos des noms de dieux*, op. cit., p: 106.

شاحبة"[9] لا تحافظ على الاختلافات في شكلها الحي والملموس، وإنما تجمدها في قوالب مجردة وصورية؛ يؤكد مولر أن الميثولوجيا منتوج للغة، وأن «الصلة التي تجمع بينهما هي "الاستعارة" التي تُوجّه، عن طريق تجذرها في ماهية وظيفة اللغة، الخيال الذي يقود إلى إنتاجات الأسطورة في الآن نفسه»[10].

نسجل، في هذا المقام، أن كاسيرر ينطلق من هذا الإقرار بأهمية دراسة "الاستعارة" وضرورة تحديدها بدقة، لإدراك وحدة العالَمين الأسطوري واللغوي وتمايزهما، ليستنتج أن مسألة أسبقية، بل وأفضلية التشكيلات الأسطورية على التشكيلات اللغوية، هي بدون أساس؛ لأن «في الأصل، هناك ترابطا لا يمكن فصم عراه بين اللغة والأسطورة، ولا ينفصلان عن بعضهما البعض إلا تدريجيا، باعتبارهما عضوين مستقلين. إنهما فرعان مختلفان للمحرك والدافع إلى التشكيل الرمزي، ويَصْدُران عن الفعل الأساسي للتكوين الروحي ذاته»[11]. وهكذا، يتبين أن هناك علاقة متبادلة بين اللغة والأسطورة، وترابطا وطيدا تتأكد من خلاله وحدة "المبدأ الروحي" الذي تنبثقان منه، بحيث لا تعتبران سوى تجسيدين وتمظهرين مختلفين لنشاطه وفاعليته.

يجدر التنبيه هنا، إلى أنه رغم هذه الترابطات المشار إليها بين الأسطورة واللغة ــ ناهيكم عن تداخلاتها مع باقي الأشكال الرمزية، إذ يصعب التمييز بينها في غالب الأحيان

---

[9]- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction de GDR Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet, avec la participation de Gérard Bensussan, Rémi Brague, Marc de Launay, Marie-Christine Challiol, Pascal David, Alexandre J.-L. Delamarre, Yves-Jean Harder, Elisabeth Kessler, Alain Pernet, Editions Gallimard, 1998, p: 69.

[10]- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Tome 2: *La pensée mythique*, Traduit par Jean Lacoste, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p: 39.

[11]- CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe, A propos des noms de dieux*, op. cit., pp: 110-111.

ـ يؤكد كاسيرر على ضرورة الاعتراف بخصوصية العالَم الأسطوري والديني، والتعرف عليه داخل مجاله الخاص به؛ لأنه بمثابة كيفية روحية متميزة للنظر. لذا، يرى كاسيرر أنه من اللازم أخذ "الثورة الكوبرنيكية" التي قام بها كانط على محمل الجد، إذ «بدل قياس محتوى أشكال الروح ومعناها وحقيقتها بالنسبة لشيء آخر ينعكس بطريقة غير مباشرة فيها، علينا أن نكتشف، داخل هذه الأشكال ذاتها، سلم حقيقتها ومعيارها، ودلالتها الداخلية»[12].

بمعنى أدق، يمتلك كل شكل رمزي خصائص مميزة له، يتعين الاستناد إليها من أجل تحديد آليات اشتغاله الخاصة، دون اللجوء إلى غيره من الأشكال الرمزية لتحديد طبيعته ومكوناته. فكاسيرر يعتبر أن كل شكل رمزي يتوافر على «قاعدة تلقائية للإنتاج، وكيفية وتوجّه أصيلين للتشكيل(...). وانطلاقا من وجهة النظر هذه، تصير الأسطورة، على غرار الفن واللغة والمعرفة، رموزا، ليس بمعنى أنها تشير إلى واقع موجود مسبقا في شكل الصورة والأمثولة التي تشير أو تؤول، وإنما من حيث إن كل واحد منها يخلق عالَما من المعنى انطلاقا من ذاته»[13].

نشير، في الإطار نفسه، إلى أن كاسيرر يؤكد، استنادا إلى فينومينولوجيا نقدية حول الوعي الأسطوري والديني، على ضرورة إدراك "الشكل الداخلي" للرموز الأسطورية والدينية، وتأويل عالَمها وبنيته عن طريق الاهتمام بجوانبه الوظيفية لا بمضامينه الجوهرية، ومن خلال تحليل صورته لا مادته فقط، وذلك بهدف الكشف عن الوحدة الروحية التي تجمع بين عناصره المختلفة ومعطياته المتنوعة، ومنح كل لحظة من لحظات تطوره ـ التي يمكن أن تبدو معزولة أو خيالية أو اعتباطية ـ مكانة محدَّدة داخل المجموع الذي تتلقى فيه معناها. وبذلك تكون دراسة شكل الوعي الأسطوري والديني بحثا يتناول «مسألة

[12]- المرجع نفسه، ص: 16.
[13]- المرجع نفسه، ص: 16.

وحدة المبدأ الروحي الذي ينظم، في نهاية المطاف، كل إنتاجات الوعي الجزئية»[14]. كما يسمح ـ ذلك البحث ـ بفهم معاني شكل التفكير الأسطوري والديني، وتأويل رموزه داخل منظور يعتبر ذلك الشكل نسقا مستقلا وممتلكا لأدوات ومفاهيم خاصة به.

لتوضيح مميزات ذلك التفكير وخصائصه، سنتطرق إلى سمات الوظيفة الرمزية وتجلياتها، كما تحضر في التشكيل الرمزي الأسطوري والديني.

2. سمات الوظيفة الرمزية الأسطورية والدينية:

مثلما هو الشأن بالنسبة لتطور الأشكال الرمزية وسيرورتها التكوينية، تتخذ سيرورة التشكيل الرمزي الأسطوري والديني خطوات متدرجة من طور إلى آخر؛ لأن العناصر والأدوات التي توجد في كلا الميدانين غير معطاة سلفا في البداية وبصفة نهائية، وإنما هي مبناة، وتسلك عدة طرق وأشكال للاشتغال والترميز والموضعة، علماً أن للأسطورة والدين ورمزيتهما خصوصية ينبغي أخذها بعين الاعتبار؛ لأنهما ينتميان إلى شكل رمزي ذي طابع خاص ومغاير للأشكال الرمزية الأخرى.

نشير، في البداية، إلى أن المسار الذي يقطعه الفكر الأسطوري والديني في عملية التشكيل الرمزي لعالَمه وموضوعاته ولعلاقاتها ببعضها البعض، يتأسس على وظيفة رمزية مهيمنة تتمثل في "الوظيفة التعبيرية" التي لا تشتغل بكيفية واحدة ونمطية، وإنما بطرق مختلفة ومتنوعة، حيث تتخذ عدة تمظهرات حدسية ومفهومية، يمكن عرضها في مستويين اثنين هما: "الحدوس" و"المفاهيم".

2. 1. على مستوى الحدوس:

لإبراز عملية تشكيل الحدوس في الأسطورة والدين، سنتطرق، على سبيل التمثيل، إلى: "حدس المكان" بوصفه عنصرا أساسيا في بناء النظرة الأسطورية والدينية للعالَم

---

[14]- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Tome 2, op. cit., p: 27.

وتشكيلها الرمزي لبنيته.

يتميز المكان ــ من المنظور الأسطوري والديني ــ بسمات خاصة عن غيره من الأمكنة، وخصوصا عن "المكان المدرَك الحسي" الذي لا يعرف مفهوم "اللاتناهي"؛ لأنه محصور بحدود ملَكة الإدراك ذاتها، ولا يقوم على مفهوم التجانس، إذ إن لكل حيّز نمطه الخاص به وقيمته المميزة له. كما يتميز المكان، في الأسطورة والدين، عن "المكان الهندسي الأقليدي" الذي يتسم بالاتصال واللاتناهي و التجانس. وبصفة عامة يمكن القول إن «المكان الأسطوري يحتل وضعية وسطى بين المكان الحسي للإدراك والمكان الخاص بالمعرفة الخالصة، أي المكان الخاص بالحدس الهندسي»[15].

بناءً على أدوات الفهم وآليات التأويل الخاصة بالأسطورة، يتسم حدس المكان فيها بالطابع الفرداني والوجداني، إذ لا يمكن تغيير المسار، وفق النظرة الأسطورية، بسهولة «إلى اليمين أو إلى اليسار، إلى الأمام أو إلى الخلف، إلى الأعلى أو إلى الأسفل؛ لأن كل حركة داخل هذه الاتجاهات تصاحبها أحاسيس عضوية خاصة. كما يمكن القول إن كل اتجاه من هذه الاتجاهات يأخذ، داخل الأسطورة، قيمة وجدانية خاصة»[16].

بمعنى آخر، على أساس هذه القاعدة الوجدانية المتحكمة في تحديد الفروق والتقسيمات المكانية، لاتقوم ــ بين الأشياء والمواضع التي تحتلها ــ علاقات خارجية وعرضية، وإنما روابط باطنية متينة تنمحي داخلها كل الاختلافات بين الأولى والثانية. لذا، يقول كاسيرر: «لا يوجد الموضع إلاّ إذا امتلأ بمحتوى محدَّد، معطى بكيفية فردية للحواس أو للحدس. ومن ثمة، لا يُعتبَر الـ"هُنا" والـ"هناك"، في المكان الأسطوري(...)، مجرد هنا وهناك، أي المصطلح الدال على علاقة عامة يمكن أن توجد متماثلة مع محتويات مختلفة، وإنما تمتلك كل نقطة وعنصر سمة خاصة»[17].

---

[15]- المرجع نفسه، ص: 109.

[16]- المرجع نفسه، ص: 111.

[17]- المرجع نفسه، ص: 110.

لكن، يجدر التنبيه إلى أنه رغم هذا اللاتجانس، تحاول الأسطورة تنظيم المكان وإضفاء انسجام عليه، عبر تحويل الوساطة المكانية إلى وساطة روحية بين العناصر المتنافرة، و«تركيب كل الفروق في كلية كبرى تُشكِّل المستوى المرجعي بالنسبة للعالم الأسطوري»[18]. ويقوم هذا الانسجام ـ في أساسه ـ على تماهٍ أصلي، وهوية أولية للماهية داخل ذلك العالَم (من بين الصور المعبِّرة عن ذلك يمكن أن نذكر "الصورة التنجيمية"). ومع ذلك تظلّ هذه المحاولة الأسطورية ـ للتميز عن المنظور الحسي الضيّق، وتجاوزه عبر تشكيل نظرة "بنيوية" "كلية" حول المكان ـ حسيّة وملموسة في عمقها.

في إطار هذا التصور، يمكن فهم التقسيمات المكانية الأولية التي تقوم بها الأسطورة في البداية اعتمادا على "الجسد"، وذلك بوصفه منظومة مرجعية لعملها، حيث يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن الأسطورة «تمنح لنفسها صورة حدسية بفضل الجسد البشري ونظامه. ولا يصير العالَم الموضوعي شفافاً بالنسبة إليها، ولا ينقسم إلى مناطق محدَّدة من الوجود إلاَّ إذا أقامته، بكيفية مماثلة، على روابط الجسد الخاص»[19].

نشير، هنا، إلى أن الإنسان كان، في البداية، يؤمن بوجود علاقة قرابة بينه وبين العالَم، تصل إلى حد التطابق بينهما، حيث كان يُسقِط كل الفروق والتمييزات والحدود المكانية بين أعضاء الجسد البشري وأجزاء الطبيعة، ويصهرها مع بعضها البعض، إذ إنه «بالكيفية نفسها التي يوجد وفقها الإنسان في العالَم، يمكن أن يعاد إنتاج اللامتناهي الصغر داخل اللامتناهي الكبر، والبعيد داخل القريب، ما داما يمتلكان معاً الماهية ذاتها»[20].

إضافة إلى ذلك، يبين كاسيرر أن المكان في الفكر الأسطوري والديني يخضع لمبدأ أساسي يتم، انطلاقا منه، بناء كل التمييزات والتحديدات المكانية الأسطورية والدينية؛ ويتعلق الأمر بمبدأ التعارض بين "المقدس"(Sacré) و"المدنس"(Profane)، أو ما ينوب

---

[18]- المرجع نفسه، ص: 114.

[19]- المرجع نفسه، ص: 117.

[20]- المرجع نفسه، ص: 118.

عنه ويمثله من تعارضات بين النهار والليل، النور والظلمات...إلخ، حيث «ينقسم الأسلوب المميز للأسطورة، أي "المقدس" و"غير المقدس"، بكيفيات متعددة بين المناطق المختلفة والاتجاهات المتباينة، ويسم كل منها بطابع أسطوري وديني محدَّد. فالشرق والغرب، الشمال والجنوب، هي فروق(...) يملك كل واحد منها وجودا خاصا، ودلالة خاصة به، وحياة أسطورية داخلية»[21].

بعبارة أدق، كل اتجاه جزئي هو بمثابة خلق مستقل، يمتلك إطارا حيويا ملموسا وغير مجرد، يُحدّده ويُميّزه عن غيره. بل أكثر من هذا، قد تأخذ إحدى الاتجاهات، أو كلها، طابعا "تشخيصيا" إلهياً عن طريق الارتباط بإله معين (مثلا: إله الشرق أو إله الغرب). ومن ثمة، قبل بلوغ الوحدة "الشمولية" "النسقية"، في حدس المكان الأسطوري، لابد وأن يمر الفكر بكل التعارضات الجزئية، حيث «يتلقى كل تحديد جزئي للمكان "خاصية" محدَّدة، إلهية أو شيطانية صديقة أو معادية، مقدسة أو مدنسة. فالشرق، باعتباره أصلاً للنور، هو منبع وأصل كل حياة؛ والغرب، باعتباره المكان الذي تغرب فيه الشمس، محاط بكل مخاوف الموت»[22].

وعلى قاعدة تلك التعارضات والتقسيمات التي تحكم الشكل الأسطوري والديني لحدس المكان، يتأسس "التقديس" الذي يبدأ في التشكل والتجلي من خلال مجموعة من المصطلحات، التي تنتجها لغة الأسطورة ويحددها الدين، من أجل الدلالة على الخوف والعبادة والافتتان...إلخ، إذ غالباً ما يعود أصلها إلى «تمثل حسي ذي طبيعة مكانية، وإلى تمثل للتراجع أمام مجال ما»[23]. ويتوطد ذلك التقديس حينما يتم استخلاص منطقة خاصة ومتميزة من المكان تكون مغلّفة ومحاطة بهالة روحانية معينة.

بناءً عليه، نرى أن الحدس الأسطوري والديني للمكان ينعكس في الشكل الكلي

---

[21]- المرجع نفسه، ص: 125.

[22]- نفسه، ص: 125-126.

[23]- المرجع نفسه، ص: 131.

لمجموع مظاهر الحياة وظروفها، بحيث يشكّل كل جانب منها حيزا مكانيا ذا طابع قدسي داخل الوجود؛ حيث «يرتبط دائما المرور من ميدان ديني وأسطوري إلى آخر **بطقوس العبور** التي ينبغي ملاحظتها بدقة. فهي التي تنظم الانتقال من مدينة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، وكذا الولوج إلى مرحلة جديدة من الحياة، كالانتقال من الطفولة إلى النضج، ومن العزوبة إلى الزواج...إلخ»[24].

2. 2. على مستوى المفاهيم:

نشير، في هذا المستوى، إلى أن كاسيرر ينطلق، لتحديد طبيعة تشكيل "المفاهيم" في مجال الأسطورة والدين، من دراسة قام بها هرمان أوزينير(Hermann Usener) حول "أسماء الآلهة". وفي هذه الدراسة، تم تحديد ثلاث مراحل أساسية يمر منها تكوين المفاهيم الإلهية، هي كالآتي:

أ- مرحلة "آلهة اللحظة"(Dieux de l'instant)**:** تتميز هذه المرحلة الأولية بكونها غير محدَّدة المعالم بوضوح، لأنها تعكس حالة نفسية لحظية غير ثابتة، ولا تقبل التكرار، إذ تكون نتيجة انفعال النفس ورد فعلها تجاه حدث أو شيء ما ـ يظهر فجأة في لحظة معينة ـ فتضفي عليه طابع الألوهية. لذلك، فـ**"آلهة اللحظة"** «لا تشخص قوة عامة من الطبيعة ولا أي جانب محدَّد من الطبيعة الإنسانية، ولا توجد فيها أية سمة ولا أية حالة متكررة بانتظام، بل بالعكس إنها مجرد شيء وقتي وتهييج لحظي، ومحتوى للنفس يختفي بسرعة مثلما يظهر خلسة(...). فحينما يمنح الإحساس اللحظي قيمةَ وسمةَ(...) ما هو إلهي للشيء الذي أمامنا، وللحالة التي نوجد فيها، ولفاعلية القوة التي تفاجئنا، يتحقق الشعور بإله اللحظة ويولد»[25].

ب- مرحلة "الآلهة الخاصة"(Dieux spéciaux):في هذه المرحلةيتم تجاوز الإحساس

---

[24]- المرجع نفسه، ص: 131.

[25]- CASSIRER, Ernst, Langage et mythe, A propos des noms de dieux, op. cit., pp: 29-30.

اللحظي ـ الانفعالي، من أجل الارتباط بفاعلية الإنسان التنظيمية، حيث يساهم هذا الأخير في مجرى الأحداث ويؤثر فيها، بإرادته ورغباته وحاجاته، عن طريق خلق **"آلهة خاصة"** به. وتتميز هذه الآلهة بكونها «لا تقوم بأية وظيفة ولا تملك أية دلالة عامة حقا، فهي لم تستوعب بَعْدُ الوجود في كامل عمقه وامتداده، ولا زالت مرتبطة بمنطقة معينة من الوجود، وبمجال محدَّد تماما. ورغم ذلك، فهي تملك، داخل هذه الدائرة الضيقة جداً، خاصية وديمومة. ومن ثمة، فهي تتوفر على عمومية معينة»[26].

ج- **مرحلة "الآلهة الشخصية"**(Dieux personnels): تتميز هذه الآلهة بعموميتها وبامتلاكها شكلا واسما محددين، مقارنة مع "آلهة اللحظة" و"الآلهة الخاصة"، حيث يصير «مفهوم الإله الخاص متجسدا(...). ومن ثمة، يصبح قادرا على الفعل وقابلا للانفعال، مثله في ذلك مثل الإنسان. فهو فاعل بكيفيات مختلفة، ولا يُختزَل في فعل واحد»[27].

نسجل، في هذا المقام، أنه رغم اعتماد كاسيرر على دراسة أوزينير هذه، فهو يؤكد أن بالإمكان الرجوع إلى مرحلة سابقة على تصور "آلهة اللحظة"، تتسم باللاتميز، ويكون المفهوم فيها متصفاً بخاصية غير شخصية، مجهولا وغير حامل لأي اسم. ولإثبات هذا القول يقدم كاسيرر مثالاً مأخوذاً من دراسة قام بها كودرنغتون(Codrington) عن الميلانيزيين (Les Mélanésiens)، حيث يتبين فيها أن أصل كل تمثلاتهم يكمن في «الاعتقاد بوجود "قوة فوق طبيعية" تتدخل في الوجود بأكمله، وفي مجرى الأحداث كله، تارة تكون حاضرة وفاعلة في أشياء بسيطة، وتارة داخل أشخاص أو داخل أرواح، لكنها لا ترتبط حصريا بموضوع واحد محدَّد أو ذات فردية يمكن أن تكون حاملة لها»[28].

وانطلاقاً من مرحلة "اللاتسمية"، التي تطبع المفهوم الأسطوري والديني، في هذا المستوى الأولي، يتم الانتقال إلى مستوى آخر يتميز بالتحدد والتسمية و"تعدد المعاني"،

---

[26]- المرجع نفسه، ص: 30-31.

[27]- المرجع نفسه، ص: 32.

[28]- المرجع نفسه، ص: 81.

بحيث «يضم كل إله شخصي داخله مجموعة من الصفات التي تنتمي في الأصل، إلى الآلهة الخاصة التي قام بتجميعها. لكن بتلقيه لمحمولات هذه الآلهة، يأخذ اسمهم أيضاً، ليس باعتباره اسما خاصا، وإنما كاسم مشترك؛ لأن اسم الإله وماهيته يعتبران شيئا واحدا. وهكذا فتعدد معاني الآلهة الشخصية يشكل فعلا سمة ضرورية لطبيعتها ونمط وجودها»[29].

غير أنه بواسطة اللغة وسيرورة تطورها، يرتقي المفهوم من مرحلة التعدد والتنوع إلى مرحلة وحدة الاسم، ومن ثمة إلى وحدة مفهوم الإله العام والخالص؛ علماً أنه بفضل هذا الانتقال من التخصيص إلى التعميم، تكتمل دائرة التفكير الخاصة بالأسطورة والدين، حيث يتم الانتقال «من نطاق اللاتحدد البسيط إلى نطاق التعميم الحقيقي. وبدل الانغماس في التعدد اللانهائي للخصائص والأسماء الخاصة(...)، ينفصل الإلهي عنها؛ لأنه كائن بدون خصائص، ولأن كل "خاصية" يمكن أن تحد من ماهيته الخالصة»[30].

يؤكد كاسيرر أن الكشف عن التحول من اللاتحدد إلى التحدد الذي يطبع سيرورة تشكيل المفهوم في الأسطورة والدين، يسمح بإبراز خاصية أساسية هي: "التكثيف" أو التركيز الدلالي، التي ينمحي معها كل اختلاف بين الجزء والكل، حسب مبدأ "المشاركة" أو "التعاطف الوجداني" الأسطوري والديني، الذي يجعل كل العناصر تتماسك وتترابط فيما بينها، وفق علاقة متبادلة داخل إطار "جنس" موحَّد يذيب الاختلافات والتمايزات بين الأشياء والقوى.

يظهر من خلال ما سبق ذكره، أن هناك ترابطا وطيدا بين الأسطورة والدين ــ من حيث وظيفتهما الرمزية وعملياتهما الترميزية ـ إلى حدّ لا يمكن معه الفصل بينهما تماما؛ لأنهما ظلا، في تاريخ تطورهما، متلاحمين بل ومتداخلين، حتى وإن بدوا في بعض اللحظات التاريخية أنهما متضاربان متصارعان، يسعى كل واحد منهما إلى دحض الآخر

---

[29]- المرجع نفسه، ص: 92.

[30]- المرجع نفسه، ص: 93.

ونفيه. يقول كاسيرر في هذا السياق: «ليس ثمة من فرق جذري(...) بين الفكر الأسطوري والديني، كلاهما وجد أصلا في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الإنسانية أن نعيّن نقطة تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين. وقد بقي الدين في كل اتجاه تاريخه مرتبطا بالعناصر الأسطورية، متواشجا بها على نحو لا ينفصم. ومن الناحية الثانية كانت الأسطورة، في أجفى أشكالها وأشدها مظاهر فطرية، تحتوي بعضا من دوافع تعد تباشير لمثل دينية عليا وجدت من بعد، فالأسطورة منذ البدء دين بالقوة»[31].

لكن رغم تلك الصلة القائمة بين الأسطورة والدين، فذلك لا يعني تطابقهما وتماثلهما التام، وإنما تمايزهما واختلافهما عن بعضهما البعض؛ لأن انتماءهما إلى شكل رمزي واحد، ووحدة وظيفتهما الرمزية لا ينفيان خصوصية كل واحد منهما؛ لأنهما ليسا الشيء نفسه، بل بينهما اختلافات دقيقة، يحددها كاسيرر في "الجانب الأخلاقي" أساسا، إذ يؤكد ان الأديان التوحيدية الكبرى «وليدة القوى الأخلاقية وتتركز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر»[32].

بعبارة أخرى، إن التطور الذي عرفه التفكير الديني لم يتجاوز التفكير الأسطوري بكيفية فجائية، كما لم يحطمه تماما أو يقطع معه نهائيا، وإنما تميز عنه بفضل نزعته الأخلاقية، إذ يقول كاسيرر: «ما كان يعنيه التطور الديني حقا فهو لا يعني التحطيم الكامل للخصائص الأولى الأساسية في الفكر الأسطوري(...). والجديد في هذا الدين هو النزعة الداخلية فيه، أي معناه الأخلاقي لا محتواه»[33].

يتجلى ذلك الجانب الأخلاقي في مفهوم "التابو" وعمليات التحريم المرتبطة به،

---

[31]- كاسيرر، إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص: 165.

[32]- المرجع نفسه، ص: 183.

[33]- المرجع نفسه، ص: 189.

بوصفه "مبدأ أوليا" ساهم في تأسيس الفكر الديني. فقد كان «في المراحل الأولى من المدنية الإنسانية يشمل ميدان الدين والأخلاق كله»[34]. ويتحدّد جوهر ذلك المفهوم من خلال "جو الخوف والخطر" المحيط بالأمور التي ينبغي القيام بها أو الابتعاد عنها، إذ أنه كان مهيمنا على "نظام الحرام"[35] برمته.

لكن بالرغم من وجود تابوهات في الفكر الأسطوري البدائي، فقد ظلت محددة في الأشياء المادية، وحاملة لمعنى مادي بالأساس، دون أن تتمكن من صعود أرقى درجات التجريد، وحمل طابع أخلاقي صرف، مثلما هو الشأن بالنسبة للفكر الديني، إذ يقول كاسيرر: «ها هنا تبدأ تلك العملية البطيئة التي حاولنا أن نسمها باسم "تغير المعنى" في الدين(...). ففي الأسفار النبوية من العهد القديم نجد اتجاها جديدا كل الجدة من الفكر والشعور. ويصبح مثال الطهارة يعني شيئا مختلفا عن كل الأفكار الأسطورية السابقة(...). لم يبق إلاّ طهارة واحدة ذات مغزى ورفعة دينيين وتلك هي "طهارة القلب"»[36].

وبفضل التحريم تطور النظام الأخلاقي ليس في الفكر الديني فقط، بل في النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي أيضا؛ علما أن الإسهام الكبير الذي قام به ذلك الفكر يكمن في تحويله الى منظومة المحرمات، التي كانت سائدة قبل ظهوره، إلى "قوة إيجابية" مؤسّسة لـ"شعور ديني" بالواجب القائم على الحرية، لا على القمع والتحريم فحسب. يقول كاسيرر بهذا الصدد: «كان من المستحيل على الدين أن يلغي هذا النظام المعقد من المحرمات، لأن إلغاءه يعني فوضى شاملة؛ ومع ذلك فإن المعلمين الدينيين العظام وجدوا دافعا جديدا قادوا به الحياة الإنسانية كلها في وجهة جديدة، فقد استكشفوا في أنفسهم قوة إيجابية، قوة من الإلهام والطموح لا من النهي فحسب، فحولوا الطاعة السالبة إلى شعور ديني حي(...). كل الأديان الأخلاقية(...) وضعت لنفسها واجبا مشتركا

---

[34]- المرجع نفسه، ص: 190.

[35]- المرجع نفسه، ص: 195.

[36]- المرجع نفسه، ص: 195.

هو أن ترفع عن كاهل الإنسانية عبء نظام التحريم، وأن تكشف ـ من الناحية الأخرى ـ عن معنى أعمق للواجب الديني، بحيث يكون هذا الواجب تعبيرا عن مثال إيجابي جديد للحرية الإنسانية لا أثرا للقهر والتضييق»[37].

نشير، في هذا المقام، إلى أنه إذا كان كاسيرر يؤكد على الطابع الأخلاقي للدين، فهو لم يحصره أو يختزله فيه؛ بل فتحه على عناصر تاريخية تعود جذورها إلى علاقة الأديان بالأساطير، إذ يقول: «لا يمكن تفسير الدين بواسطة مضامينه ومحركاته الإتيقية وحدها، فهو يحتوي على لحظة مغايرة بل ومعارضة. فالدين ارتبط، في بدايته الأولى وتطوره التاريخي، بعالَم الفكر الأسطوري. وإذا ما أردنا فهم الدلالة الملموسة النهائية والفاعلية التاريخية الملموسة الأخيرة للفكر الديني، لا يمكننا إذابة هذه الصلة التي تربطه بالفكر الأسطوري»[38].

نستنتج، مما سبق قوله، أن الأسطورة والدين، من منظور فلسفة الأشكال الرمزية، مترابطان ترابطا جدليا في إطار شكل رمزي واحد، وبالكشف عن هذا الترابط، تنكشف زاوية من زوايا النظر إلى العالم البشري. هذا الأمر يجعل إقصاء أحدهما أو تهميشه عملا متهافتا في أساسه على غرار تهافت السعي إلى تبخيس قيمتهما معا، والتقليل من أهميتهما في الثقافة الإنسانية. لذا، اعتبر كاسيرر الأسطورة والدين جزأين أساسيين في فلسفته؛ لأنهما عنصران رئيسان من بنية الثقافة التي لا يمكن لتلك الفلسفة أن تطمح إلى فهمها إلاّ باستحضار عناصر هذه البنية كلها، وليس بعضها فقط.

كما يتبين أن الأسطورة والدين ينتميان إلى عالَم رمزي مستقل وقائم بذاته، تساهم رموزه في فهم الإنسان، وإدراك إنتاجاته وكيفية بنائها على وفق سيرورة تكوينية خاصة،

---

[37]- المرجع نفسه، ص: 196-197.

[38]- CASSIRER, Ernst, *L'idée de l'histoire, Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Traduction par Fabien Capeillères avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Les Editions du CERF, 1988, p: 20.

ووظيفة رمزية مهيمنة على فاعليتها تتمثل في الوظيفة التعبيرية. بعبارة أخرى، إنهما يندرجان ضمن «شكل محدَّد للنظر(...)، وكيفية حدسية للتشكيل، تنتج الواقع وتشكل عالَماً من المعنى»[39]. ويكمن هذا المعنى في ما تحكيه الأسطورة ذاتها وفي ما يحدده الدين ذاته لا خارجهما، ومن ثمة لا يمكن فهمهما إلا بتأويل الرموز الأسطورية والدينية انطلاقا من ذاتها، واعتمادا على نظرة عضوية ـ وظيفية تراعي خصوصيتها وتميزها.

وبفهم تلك الرموز، تنكشف "ماهية" الثقافة الإنسانية ومكوناتها الرمزية التي يكمن هدفها الرئيس في تحرير البشر. وهذا التحرير لا يتحقق إلاّ بفهم عميق لدلالات الأشكال الرمزية ومعانيها بوصفها أدوات ضرورية لكشف "أسرار" العالَم البشري وفهمه؛ لأن الإنسان لا يفهم العالم إلاّ بطريقة رمزية، بفضل قدرته على إنتاج الرموز، ولا يمكن فهمه إلاّ عن طريق فهم هذه القدرة نفسها، والوعي بأهميتها في عملية بناء الحضارة الإنسانية وتقدمها، بصفة كونية، بوصفها «عملية تحرر ذاتي متدرج لدى الإنسان»[40].

لائحة المراجع:

- السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا وأرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الحادية عشر، 1996.

- كاسيرر، إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، دار الأندلس ـ بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت ـ نيويورك، 1961.

[39]- DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Editions Gallimard, France, 1998, p: 194.

[40]- كاسيرر، إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص: 379.

- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Tome 2: *La pensée mythique*, Traduit par Jean Lacoste, Les Editions de Minuit, Paris, 1972.

- CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe, A propos des noms de dieux*, Traduit par Ole Hans-Love, Les éditions de Minuit, Paris, 1973.

- CASSIRER, Ernst, *L'idée de l'histoire, Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Traduction par Fabien Capeillères avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Les Editions du CERF, 1988.

- DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Editions Gallimard, France, 1998.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction de GDR Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet, avec la participation de Gérard Bensussan, Rémi Brague, Marc de Launay, Marie-Christine Challiol, Pascal David, Alexandre J.-L. Delamarre, Yves-Jean Harder, Elisabeth Kessler, Alain Pernet, Editions Gallimard, 1998.

النص المقدس في ضوء العصر الهرمنيوطيقي للعقل
عنـــد جـــان غرايـــش: نحـــو إختـــلاق فلسفـــة الـــديـــن

د. أحمد الفرحان*

التعريف بجان غرايش:

ولد جان غرايش بإمارة اللوغسومبورغ (كوريش *Koerich*) سنة 1942، كان غرايش يحظى بمرتبة القس في الكنيسة الكاثوليكية، وعمل أستاذا باحثا بالمعهد الوطني للبحث العلمي بفرنسا وأصبح مسؤولاً عن قسم الدراسات العليا بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس، وعمل مدير مختبر الفلسفة الهرمنيوطيقية والظاهراتية. كما عمل مديراً لـ"سلسلة الفلسفة" الصادرة عن دار النشر *Beauchesne*.

أتم دراسته العليا بباريس وأنجز في البداية بحث الإجازة عن الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا. وقد نشر غرايش بعد ذلك بحث الإجازة سنة 1977 تحت عنوان "الهرمنيوطيقا والغراماتولوجيا"، وقد ناقش غرايش يوم 19 أبريل 1985 أطروحة الدكتوراه بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس ونشرها سنة 1987، تحت عنوان "الكلام البهيج، هيدغر بين الكلمات و الأشياء". سعى غرايش في رسالته الجامعيّة إلى الكشف عن الأصول اللاهوتيّة لمفهوم "الاختلاف الأنطولوجي" لدى هيدغر، إذ أبرز الدور الهام الذي اضطلع به أستاذ الثيولوجيا العقديّة كارل بريغ *Carl Braig* في تلقين

* – أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة ابن طفيل – القنيطرة – المغرب.

هيدغر مفهوم الاختلاف الأنطولوجي سنة 1908، كما حاول غرايش التوقّفَ عند تصوُّر هيدغر للغة الذي أصبح وريث الموروث اللغوي و الإنسي القديم. كما كشف عن مكانة كتاب هيدغر *Unterwegs zur Sprache* أو *Acheminement vers la parole* الذي عدّه خير كتاب يبين الفلسفة الأولى لهيدغر بدل كتاب "الوجود و الزمان". استأنف غرايش دراساته عن الأنطولوجيا لدى هيدغر في المحاضرات التي ألقاها بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس في السنة الجامعية 1991- 1992، و قد نشرت هذه المحاضرات فيما بعد سنة 1994 في صورة شروح كبرى للأنطولوجيا والزمان. درس هيدغر في هذا الكتاب معنى الانتقال من "هرمنيوطيقا حياة الوجود الواقعي" إلى "الأنطولوجيا الأساسيّة" في سنوات 1919- 1928، و ذلك عبر مرحلتين: مرحلة التكوين الفلسفي لهيدغر (1910- 1918)، ومرحلة اكتشاف حياة الوجود الواقعي (1919- 1923)، ثمَّ مرحلة ماربورغ، حيث شرع هيدغر في بلورة مفهومه عن الأنطولوجيا الأساسيّة (1923- 1928).

لا يمكن الحديث اليوم عن الهرمنيوطيقا، ولا عن ريكور، ولا عن فلسفة الدين، ولا عن هيدغر دون ذكر اسم غرايش. لقد التحمت فلسفة الدين مع مبحث الهرمنيوطيقا التحاماً عضويّاً بفضل أعمال ريكور و هيدغر، وتحوَّلت الهرمنيوطيقا الفلسفية أو الدينية إلى فلسفة هرمنيوطيقة. لكن الفضل يعود إلى غرايش في التعريف بالقضايا الكبرى التي عالجها ريكور وهيدغر. فالدراسات العلمية التي نشرها غرايش بالفرنسية و الألمانية غزيرة، كما أنه ترجم شاب *Schapp* و هانس يوناس *H. Jonas* وريكور وهيدغر إلى الفرنسية أو إلى الألمانية،كما كانت مُختلفُ دراساته مرتبطة بالهرمنيوطيقا، في جانبها الفلسفي الأنطولوجي، والديني والأدبي ــ الجمالي.

لكن مكانة هيدغر في مسار غرايش الفلسفي لا توازيها غير مكانة ريكور في حقل فلسفة الدين. خصَّص غرايش محاضرات كثيرة لفلسفة ريكور، من بينها المحاضرات التي ألقاها بجامعات كولومبيا، بدعوة تلقاها من جامعة بونفانتورا، في إطار كرسي "موريس بلونديل". و قد نشرت هذه المحاضرات مَزيدةً و منقحةً في كتاب ضخم عن مسارات

المعنى لدى ريكور سنة 2001 عن دار النشر *Jérôme Million*.

التّعريف بفلسفة الدين عند غرايش:

تعمل الدراسات الفلسفية لجان غرايش في حقل فلسفة الدين على بلورة رؤية جديدة للظاهرة الدينية، تنطلق من قناعة مفادها أنّ الفلسفةَ ممارسةٌ عملية تنبني على إعادة تأويل التراث الثقافي للحضارة الغربية تأويلا هرمنيوطيقا[1]. والمدهش في قراءات غرايش التأويليّة أن يعدّ المواقف الفلسفيّة الرافضة للدين هي بحد ذاتها مواقف دينيّة، مادامت تمثّل فرعاً معرفيّاً قائماً بذاته وقادراً على تنوير الفكر الإنساني فيما يتعلّق بمصيره الوجودي، كما هو قادر على فهم القضايا الوجودية التي ترتبط بالوجود الإلهي[2]... ولم يتمكّن غرايش من بلوغ هذا الموقف النّقدي إلاّ بعدما عدّل من منهجيّة قراءة تاريخ الفلسفة، ضمن الأطر التقليدية للمعرفة الفلسفية التي تنبني على التّصنيف العقدي: مؤمن، ملحد، وثني... وكشف عن محدوديّة النهج السابق من خلال قدرته الهائلة على قراءة النصوص الأساسية في ضوء مفاهيم هرمنيوطيقية وأدوات حجاجية حادّة، وذلك للحد من الأحكام الجاهزة والمجانية أحيانا عن مواقف الفلاسفة من الدين. واعتبر أنّ المواقف التي تبدو قطعيّة لبعض الفلاسفة عن الدين هي أكثر المواقف مدعاة للتأمّل والتفكير والنقد في الظاهرة الدينية، ومن ثمّ في تعميق الشعور الديني؛ لأنّها لا تعبّر إلاّ عن تجليات الروح المنهجيّة التي تسكن الفيلسوف في مساءلته للأشياء، قد تكون نتيجة اقتضاءات عقليّة ــ منطقيّة يمليها المنهج التحليلي أو النقدي الذي يشتغل به الفيلسوف في نحت مفاهيمه وصياغة أطروحاته، ولكن ليس بالضرورة هو مقتضى الحكم على الشعور الديني للفيلسوف. إنّها بالأحرى: أزمة يمرّ منها تطوّر المنهج على يديه.

---

[1]- Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I : *Héritiers et Héritages du XIXe siècle*, Paris, Éd. Cerf, 2002.p.7-67.

[2] –*Ibid*., p.7-67.

منحت الهرمنيوطيقا مكانة متميّزة لفلسفة الدين داخل حقل الفلسفة المعاصرة، وغرايش لم يرَ في الهرمنيوطيقا مذهبا واحدا متوحّدا في تاريخ مناهج التّفكير الفلسفي واللاهوتي والأدبي، بل كان على وعي تام بضرورة إعادة قراءة تاريخ الهرمنيوطيقا وفق المقتضيات الفلسفية واللاهوتية التي تحكّمت في ظهورها كنشاط منهجي وفلسفي فيما بعد. من هنا ميّز بين الهرمنيوطيقا الدينية وهرمنيوطيقا الأنوار و الهرمنيوطيقا الفلسفية والفلسفة الهرمنيوطيقية[3].

لا تدرس فلسفة الدين ديناً بعينه، بل تحاول استكشاف بعض الخصائص المشتركة في الظاهرة الدينية عامة[4]، لا يمكن أن نخفي اليوم حقيقة الخلفية المسيحية اليهوديّة بوصفها ثقافة مشتركة بين الفلاسفة، على تعدّد مشاربهم واختلاف آرائهم. فعلى يد غرايش يمكن أن ترى في هيغل وفويرباخ و نيتشه وهيدغر وفتغنشتاين فلاسفة دين من الطراز الرّفيع[5].

التّوفيق بين نور العقل وتوهّج العوسج:

لا بدّ من التنبيه إلى أنّ غرايش يسعى إلى إقامة فلسفة هرمنيوطيقية للنّص المقدّس من خلال فهمه الخاص للهرمنيوطيقا، وإذا كان المجال لا يتسع لتفصيل القول فيها فلا بأس من التّذكير بأنّ هرمنيوطيقا غرايش تريد أن تكون استمرارا للأصول الهرمنيوطيقية في عصر الأنوار، حيث نشأت بين أحضان الكوجيطو الدّيكارتي، فهو يطمح إلى التوفيق بين أنوار العقل واللهيب المشتعل للعوسج من خلال مفهوم "العصر الهرمنيوطيقي للعقل".

---

[3] - Jean GREISCH, *le cogito herméneutique*. Paris, Ed. Vrin, 2000, p.149-172.

[4] - Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I : *Héritiers et Héritages du XIXe siècle*, Op.cit., in, Introduction, p.7-67.

[5]- Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Éd. Cerf, 2004.

يُظهر العصر الهرمنيوطيقي للعقل[6] الحوار الصعب بين الإيمان والعقل، أي بين استعارة العوسج الملتهب واستعارة نور العقل، هذا الحوار الصعب الذي يتحدث عنه غرايش يعدّ ظاهرة إنسانية عامة، تتجلّى عنها التوترات الحادّة التي تطبع الوجود الإنساني العام. ولأنّها كذلك فهي تنال الحظوة الكبرى والمكانة المرموقة بين الدراسات الفلسفيّة والدينيّة.

لا يخلو الفكر الفلسفي الجاد والصارم من القلق الذي يسكن تأمّلاته كلّما تعلّق الأمر بالتفكير في القضايا اللاهوتيّة أو الإلهيّات، إذ يظلّ نقطة تجاذب قويّة بين مقتضيات التفكير العقلاني وبين مقتضيات الاعتقاد الديني. يرتئي غرايش منح فيلسوف الدين دورا تخصصيا في فهم "حالة القلق" هذه التي تعتمل في تجربة التفكير الفلسفي عبر التاريخ، إنّ حلولا من قبيل إله الفلاسفة وإله الأنبياء، أو إله العقل وإله الكتاب، التي حاول سبينوزا ترسيخ أسس القول فيها، من خلال كتابين يتخذان الألوهيّة منطلق فهم الوجود الإنساني، لكن بصيغتين مختلفتين: صيغة النقد التاريخي الذي يتخذ من التفسير العقلي مدخلا لفهم الظواهر الدينيّة، كما يحكي عنها "النص المقدّس" في كتاب: اللاهوت السياسي[7]، أو صيغة التأمّل العقلي الذي يرى في اللّه الجوهر الأوحد الذي عنه نفهم الظواهر الكونيّة والإنسانية، سواء كانت صفات أو أحوالا فهماً عقليّاً في كتاب: الإيتيقا[8]. وفي حاصل تأمّلاته: نجد ما يفيد أنّ إله الفلاسفة لا يربطه أي ارتباط بإله التعاليم وطقوس النص المقدّس، رغم أنّ تعقيل النص المقدّس تاريخيّاً لا يتنافى وتعقيل الكون ميتافيزيقيّاً. لكن هل للطّقوس والتعاليم دوراً في تقريب المؤمن من حقيقة الألوهة في النص المقدّس؟ وهل التأمّل العقلي يغني الفيلسوف عن ممارسة الشعائر والالتزام بأداء التعاليم في معرفة

---

[6] - Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*.Paris,Ed.Cerf,1985,p.15-35.

[7]-SPINOZA,Oeuvres3, *Traité théologique-politique*,trad.J.Lagrée et P6F. Moreau, Paris, PUF, 1999.

[8] – SPINOZA, Ethique, traduit par Charles Appuhn,Paris, Flammarion, 1965.

حقيقة الألوهة في الكون؟ تظل هذه المفارقات المكبوتة في الاشتغال الفلسفي الصارم تفعل فعلها في أذهان الباحثين عن معنى الألوهة كلّما اعترضت براهينهم وحججهم المنطقيّة الدور الذي يتطلّب ضمانة الصدق ويقين الحق فيما يتقدّمون فيه من قضايا. إنّ وضعيّة التّشكيك الجذري في قدرة العقل على تأسيس اليقين في عصرنا هذا تفتح المجال لعودة "اللاّمعقول" من أبوابه الواسعة. وكأنّ أنوار العقل صارت مجرّد ضوء ينبعث عن نور المشكاة.

يتخذ الدين، في عصرنا هذا، موقفا دفاعيّاً يائساً عن الذات في مواجهة العلم المعاصر. العلم الذي ينزع إلى تفسير كلِّ شيء تفسيراً اختزاليّاً يفقر الإنسان والكون معا، ويزيد من اغترابه عن ذاته. إنّ كل ما ترمي إليه العلوم المعاصرة في زماننا هذا هو اختزال الكلّي في التفسير الجزئي؛ فالإنسان لم يعد سوى جهازاً عصبونيّاً، والكون ليس إلاّ الانفجار المادّي الأعظم، والحياة ليست إلاّ وظائف فيزيولوجيّة دماغيّة.كلّ مشاعر الاعتقاد والحب والكراهية واتخاذ القرار والإحباط واليأس تجد في التفسير العصبي أجوبة تجريبيّة دالّة. إنّ الفلسفة اليوم بدفاعها عن خصوصيّة الكائن الإنساني، وفي تساؤلها عن علّة الوجود الكوني خارج التركيبات الرياضيّة والفيزيائيّة والبيولوجية الجزيئيّة، تستعيد الأسئلة التقليدية نفسها، المسكونة بالهاجس الأخلاقي والرّوحي. وهذا الموقف الفلسفي السلبي من العلوم في قدرتها على تفسير الظواهر الإنسانية والطبيعيّة تفسيراً تجريبيّاً وتكنولوجيّاً هو ما يمنح الدِّين القدرة على استرجاع أنفاسه لتقديم العزاء للخصام الناشب بين الفلسفة التأمليّة والعلوم الطبيعيّة اليوم.

إن هذه الأسئلة الفلسفية الكبرى تكشف عن **مفارقات الحياة الإنسانية** بين اليأس من اختلاق صورة دينية للعالم والأمل الذي يحذو العلم في ولوج عوالم ما بعد الطبيعة. وهذه المفارقات الوجودية لا تبدو معزولة عن الوظائف العملية التي يشغلها الدين في الحياة الإنسانية. من هنا، اتّجه غرايش إلى توكيل مهمّة البحث في المفارقات الفلسفيّة الدينيّة لفلسفة الدين. بعدما صارت فلسفة الدين متجاوزة لكل التصوّرات التقليديّة في مقاربة علاقة الفلسفة بالدين، سواء تعلّق الأمر بالدراسات الفلسفيّة الموروثة عن المذاهب

الأفلاطونية والأفلوطينيّة والأرسطية في صيغتها الإسلامية أو المدرسيّة، أو تعلّق الأمر بالمباحث الكلاميّة واللاهوت الطبيعي. وقد تمكّنت فلسفة الدين من تجاوز تلك المقاربات التقليديّة، من خلال استيعابها لمقتضيات فلسفة الأنوار وما صاحبتها من ثورات علميّة زعزعت الكثير من اليقينيّات عن الكون والإنسان.

لم يظهر تخصّص "فلسفة الدين" ، إلا منذ قرنين، بعدما أخذ على عاتقه تأمّل وفحص الظواهر الدينية، كالعقائد والعبادات والمعاملات والإيمان والطقوس والمقدس والحرام، والصلاة والتضحيّة، والفداء والخلاص والمحبة، والنزعة الوثنيّة، والتصوف والوصايا الإلهية والكتب السماوية، أو والروحانيّة... الخ.

لقد خضعت فلسفة الدين منذ كانط لنماذج العقل النّقدي إلى بداية القرن الواحد و العشرين، فحاول غرايش أن يفتح نقاشاً عميقاً إلى جانب النزعة النقديّة العقليّة حول مكانة الديانات السماويّة من خلال دراسة بعض أشكال التعبير الفردي والجماعي عن الدين، التي تكاد تكون من حيث الشكل العام هي ذاتها في كل الديانات كالطقوس والمعتقدات والمواقف الروحية، وقد اعتمد في ذلك على دراسة المقولات الذهنية واللغوية التي تفصح عنها الممارسة الدينية، بدل تشييد تصور فلسفي مجرد عن الدين.

يعمل غرايش على استثمار الهرمنيوطيقا الفلسفيّة في فهم الظاهرة الدينية، منفتحاً في ذلك على العلوم الإنسانية، دون أن تتحول دراساته إلى فرع من فروع العلوم الثقافية أو العلوم الدينية. ورغم استشهاده كثيرا بالعقيدة المسيحية التي يعرفها حقّ المعرفة، فإنّه كان يدرسها من منظور فلسفي يكشف عن روح الانتماء الواعي إليها، دون انحياز أبولوجي/ دفاعي عنها، بل كان حريصاً على أن لا تتحول فلسفة الدين لديه إلى فلسفة دينية.

يرتبط غرايش في تأصيله للهرمنيوطيقا الفلسفيّة بالتّراث الديني فيما راكمه من مناهج تأويل وتفسير النصوص المقدّسة، حيث وجدت **الهرمنيوطيقا الدينية** *hermeneutica sacra* مجالاً خصباً لانتقاد التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي في تأويل اليهودية مع فيلون *Philo*، أو في تأويل المسيحية مع أوريجينوس *Origines*. وتقوم مباحث الهرمنيوطيقا الدينية على الاجتهادات اللغوية و البلاغية التي صاحبت نشأة و تطور

علوم التفسير و مناهج التأويل المرتبطة بالنص الديني. ولا شك في أن الدراسات التي خصّصها غرايش لهرمنيوطيقا الكتاب المقدس تبرز مدى الحاجة الماسة إلى معاودة قراءة علوم التأويل الوسيطة في مجالات علوم العقيدة والتصوف والكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة قراءة هرمنيوطيقية، وهنا تتجلى أهمية غرايش إذن في السعي إلى التمييز الصارم بين فلسفة الدين و الفلسفة الدينية.

تنطلق الهرمنيوطيقا الدينية في قرن التنوير من مبدأ عام يفيد أن إنتاج النص فعل "ذكي" و "عقلاني"، و تعتبر أن مؤلف النص قادر على التعبير عن أفكاره وعلى الربط فيما بينها، وفق ضوابط العقلانية الاستنباطية. و لكن باومغارتن يعتبر أن العقلانية تفيد أمراً خاصاً أثناء تأويل النص الديني، ذلك أننا نبحث عن النتائج المنطقية التي كان يقصدها كتبة النص، و لا نبحث عن النتائج المنطقية بحدّ ذاتها. و بصورة عامة، فإن الانتقال إلى الحداثة مجهود ساهمت فيه الهرمنيوطيقا الدينية قدر مساهمة الفلسفة. و إذا ما كان للهرمنيوطيقا الدينية من فضل على الفلسفة، فهو يتجسّد في أن التفكير الفلسفي في قرن التنوير لم يكن ليتشكل لولا المساجلات الفكرية مع اللاهوت التقوي.

بصورة عامة، إن الحداثة الغربية كانت وليدة الفلسفة الحديثة، ووليدة الهرمنيوطيقا الدينية كذلك. فقد نشأت مع أعمال فولف *Christian Wolff* (1679- 1754) وباومغارتن (1706- 1757)وأصبحت صلة وصل بين الفلسفة والتنوير واللاهوت.كانت الفلسفة ملزمة، في إطار إشكاليات نظرية المعرفة، أن تفحص المنزلة التي يحظى بها تلقي وتأويل المعارف الوافدة من التراث القديم داخل نظرية المنهج[9] وهكذا، نجد صلة وثيقة بين الهرمنيوطيقا العامة في الفلسفة و نظرية التأويل اللاهوتي.

التفكير الهرمنيوطيقي في النص المقدّس:

ينطلق غرايش في تأمّلاته الفلسفيّة حول النص الديني المقدّس من الأطروحة الآتية:

[9]- Jean GREISCH, *le cogito herméneutique*. Op.cit., 2000, p.150-173.

"تكمن أصالة التفكير الهرمنيوطيقي في النص المقدّس في التفكير في شروط إمكان نص مقدّس ما دون الاكتفاء بالانطلاق من القناعة الموجودة مسبقا عن النصوص المقدّسة"[10]. تقودنا هذه الأطروحة إلى تجويد فن الإنصات إلى الصوت الخفي الذي يتعالى من الكتاب المقدس، والذي يتجاوز قدرات السمع والفهم، كما لو كان الإنصات إلى " تنامي النبتة"[11] ممكناً. إنّ الإنصات إلى النصوص المقدّسة يخلق انزياحاً بين الزمانيّة الدنيويّة والزمانية الخاصّة بها. ويكشف في الوقت نفسه عن التناوب الذي لا يمكن محوه أو تجاهله بين ضجر الأيام العادية الدّائمة وبين الصوت القوي للآخر الذي يجتازها ويخترقها.

يطرح النصّ المقدّس هذه الثنائيّة التي لا يمكن تحييدها، رغم أنّ التفكير في النص المقدس في عصر "موت الله" فلسفيا، وفي راهن فلسفتنا المعاصرة المشكّكة في كل مقدّس، ليست بالمسألة الهيّنة، مادام هذا العصر المدَهْرَن قد أباح بقتله لله إطلاق أرواح المقدّس الهمجي من مكبوته الدفين.

إنّ السؤال الهرمنيوطيقي الذي يشغل ذهن غرايش يتمثّل في القدرة على إعادة تنصيب "النص المقدّس" في فهم معنى الوجود الإنساني، أي أن ينظر إليه "كمقولة وجودية"[12] تقوِّم الفهم الإنساني للذات والآخر والكون.

يسعى غرايش، على وفق ذلك، إلى استشكال الأسئلة التي كانت دائما تشغل المهتمين والمختصين بالدراسات الدينية، وحتى المؤمنين المخلصين من أناس عاديين، وهي أسئلة قلقة تؤرق كلّ "مجتمعات الكتاب"، أي المجتمعات التي يكوّن الكتاب المقدّس مخيالها الديني. ومن بين هذه الأسئلة نجد ما يلي: كيف نفهم نصّاً مقدّساً؟ ما هو النص المقدّس؟ وهنا لا يميز غرايش بين نصوص مقدّسة منزّلة وبين أخرى موضوعة، بل

---

[10]-Jean GREISCH,*L'Âge herméneutique de la raison*.Paris, Ed. Cerf, 1985, p. 163.

[11]-Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit., p.164

[12]- *Ibid*., p.185.

كل النصوص المقدسة معنيّة بالجواب أو على الأقل بالاستفهام عن تلك الأسئلة.

ينطلق غرايش في تقعيد الاستشكالات الهرمنيوطيقية الفلسفية في المجال الديني انطلاقا من "الأزمة التي شهدها النص المقدّس"[13] مع شلايرماخر المؤسس الفعلي للبعد الكوني للهرمنيوطيقا. لأنّ مع شلايرماخر[14] لم يعد الحديث عن فروع الهرمنيوطيقا المتخصّصة ممكنا، أي: لا مجال للحديث عن هرمنيوطيقا النصوص الأدبية وهرمنيوطيقا النصوص الدينية، أو بالأحرى عن هرمنيوطيقا النصوص المقدّسة التي تعتمد التفسير الديني الكتابي انطلاقا من مقاصد إيمانية أخرويّة، وهرمنيوطيقا النصوص الدنيويّة التي تعتمد التأويل البشري انطلاقا من مقاصد دنيويّة. وذلك لأنّ شلايرماخر قد أزاح مسألة الفهم من الدائرة الضيقة للتخصّص العلمي إلى الصيغة الكونية، بمعنى أنّ مسألة الفهم هي مسألة كونية تتعلّق بنمط وجود النص كيفما كان. ومن هنا يذهب غرايش إلى الإقرار بأنّ ارتقاء مسألة الفهم إلى الصيغة الكونية يقتضي تجاوز الإشكالات الجزئيّة المرتبطة بكل من التقسيم التقليدي: هرمنيوطيقا مقدّسة، وهرمنيوطيقا دنيويّة. وهنا ينبّه فيقول: "ولكن هذا لا يدلّ على أنّ التميز بين النص الدنيوي والنص المقدّس صار لاغيا"[15]. لأنّ الإشكال ، في نظره، أصبح قائماً في قلب مسألة الفهم، حيث ينبغي ملامسة ذاك التمييز هناك. وبهذا فمنذ شلايرماخر ترتبط كل من الهرمنيوطيقا اللاهوتية والهرمنيوطيقا الفلسفية ارتباطاً عضويّاً بالصيغة الكونيّة لمسألة الفهم.

إنّ المأزق الذي تقع فيه هرمنيوطيقا شلايرماخر يكمن في البعد السيكولوجي، الذي يهدف إلى تكهّن القارئ بمقاصد المؤلّف، نزولا عند القاعدة الذهبيّة للهرمنيوطيقا:" فهم المؤلّف أفضل ممّا فهم نفسه"؛ وهنا يضع غرايش أصبعه على الجرح المنهجي في

---

[13] - *Ibid*., .p.164-166.

[14] – بالرغم من أن بعض مؤرخي المدرسة الرومانسية، مثل مانفرد فرانك Manfred Frank في مختلف مؤلفاته، لم يكونوا يعتبرون شلايرماخر عالم لاهوت، بل كانوا يعتبرونه فيلسوفاً و مؤسّس الهرمنيوطيقا الفلسفية.

[15] - Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.165.

الهرمنيوطيقا الذاتية لشلايرماخر، إذ يرى أنّ أمام النص المقدّس لا يمكن الادعاء بالقدرة على فهم مقاصد الروح القدس أفضل مما فهم نفسه[16]، لأنّ النصوص المقدّسة تقوم بدءا على ما يميزها عن باقي النصوص الأخرى، و لأنّ الروح القدس يفهم نفسه أكثر مما يفهمها الآخرون، وما كلماته إلاّ بعضاً من تجليات صوته، ولم يفعل ذلك إلاّ لتبليغ رسالته.

لم تكن العديد من الدراسات التي حاولت تذويب التمييز بين النصوص الدنيوية والنصوص المقدّسة المنزّلة منها والموضوعة موفّقة في إقناع المؤمنين بذلك، بل حتى الدارسين من الفلاسفة ككانط وهيجل وفويرباخ وهيدجر...وكما يدافع الوعي الديني بشدّة عن خصوصيّة تميّز النص المقدّس ورفضه للأطروحة التي ترى أنّ "النص المقدّس نصّ كباقي النصوص"[17]؛ يرى غرايش أنّ: "هذه النصوص تفتح عالماً من المعاني لا يمكن اختزاله إلى مجرّد عالم ليس إلاّ جماع ما هو قائم هنا، هذا العالم الذي يستدخل عامل التجاوز، وعامل المعنى والحقيقة، وأساسا عامل التوجيه"[18].

يقف غرايش عند الإشكالية التي تواجه النص المقدّس، وهي كالآتي: كيف يمكن التوفيق بين التفكير حول النصية العامة (كلّ نص، رغم أنّه مقدّس، فهو نص كباقي النصوص) وبين الوضع الخارق الذي يتجاوز كل ماهو عادي، الاستثنائي للنص المقدّس(النص المقدّس لا يمكن أن يكون نصا كباقي النصوص)؟

هنا، تنتصب أمامنا مجدّداً ضرورة تعريف النص المقدّس حتى تتأتّى لنا إمكانية التوفيق الفكري بين الطبيعة العامّة للنص وبين الطبيعة غير العادية للنص المقدّس؛ فما هو النص المقدّس؟

يتخذ غرايش من تعريف ريكور للهرمنيوطيقا مدخلا لتأسيس أطروحته عن تميّز

---

[16] - *Ibid*., p.173.

[17] - *Ibid*., p.166.

[18] -*Ibid*., p.166.

النص المقدّس، من خلال استثماره مفهوم"شيء النص"[19]. إذا كانت الهرمنيوطيقا تقوى على طرح التمييز بين النص المقدس والنصوص الأخرى، استناداً إلى مفهومي: "عالم النص" و "الفهم المسبق" الذي أعادته الهرمنيوطيقا إلى قارّة العقل النقدي، بعدما عمل هذا الأخير على تعليقه والإلقاء به خارج القدرة الذاتية للعقل، التي تمنحه مشروعيّة التحكيم المنطقي وتصنيفه ضمن اللامعقول، فإنّ العالم الذي الذي يأتي به النص المقدّس هو عالم ينحدر عن شيئيّة النص اللامحدودة التي تدخل القارئ بمواقفه الصريحة والمضمرة، بمعتقداته، وبأحكامه المسبقة في فهم ذاته أمام عالم المعاني المتخلّق والمبسوط في النص باستعاراته الحيّة ومجازاته وتمثيلاته العجائبيّة وتخييلاته الخارقة وأحكامه التشريعيّة[20]، وحيث أنّ هذا العالم يستند في فهمه إلى الفهم المسبق الذي يشكّل مقوِّما أساسيّاً في

---

[19]- هنا ينبغي أن ننتبه إلى التمييز الذي يضعه ريكور بين هرمنيوطيقا فلسفية وهرمنيوطيقا إنجيلية وبين سعي غرايش إلى تجاوز هذه الثنائية المقلقة منهجيا، وتكمن معالم القلق فيها في صعوبة تنزيل الهرمنيوطيقا الفلسفية بوصفها هرمنيوطيقا عامّة على الهرمنيوطيقا الإنجيلية بوصفها هرمنيوطيقا خاصّة (انظر، كتابه: من النص إلى الفعل، المرجع أدناه، ص،133-134)، ويجد غرايش أنّ السبيل إلى رفع هذا القلق هو الحديث عن براديجم/ نموذج إبدالي جديد للفلسفة تحت اسم الفلسفة الهرمنيوطيقية أو العقل الفلسفي الهرمنيوطيقي تحت اسم "العصر الهرمنيوطيقي للعقل". يرى بول ريكور أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بعد أن تخلّصت من أولويّة النزعة الذاتيّة، كما كان الأمر مع شلايرماخر وديلتاي، أصبحت مجبرة على "البحث في النص ذاته، عن الديناميّة الداخليّة التي تنطوي عليها قدرة العمل الأدبي في بناء وحدته المعنويّة الخاصّة به كبنية مغلقة، هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، تكمن في البحث عن قدرة هذا العمل أيضا في أن يقذف بذاته خارج ذاته – من خلال ديناميّته الداخليّة، مولّدا في ذلك عالما يمكنني أن أسكنه – يكون حقّاً هو "شيء" النص "اللامحدود. إنّ الديناميّة الداخلية والانقذاف الخارجي يكوّنان ما أسميه عمل النص. ومن مهمّة الهرمنيوطيقا إعادة تأسيس هذا العمل المزدوج للنص"

Paul RICOEUR, *Du texte à L'action- Essais d'herméneutique 2*- Paris, Edition du Seuil, coll, Point-Essais, 1986, p. 36.

[20] - *Ibid*., p.125-131.

الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، فإنّ الفهم المسبق لا ينفصل عن العالم المعيش[21] الذي يشكّل الخلفيّة الأنطولوجية للفنومنولوجيا الهرمنيوطيقية.

من التفسير الديني إلى هرمنيوطيقا النص المقدّس:

يستعصي، في نظر غرايش، مقاربة هذا السؤال الإشكالي، لأنّه من طبيعة الأسئلة الفلسفيّة الكبرى كسؤال: ما الوجود؟ وكلّ إجابة مباشرة عليه تراهن على الكشف عن طبيعته الماهويّة، ولكن المقاربات الأمبيرية أو الاختبارية تمنع ذلك[22]. إنّ السعي إلى الكشف عن الطبيعة الماهويّة للنص المقدّس ذاته تعود بنا إلى العقم الميتافيزيقي للشيء في ذاته، ومثل هذه الأطاريح الفلسفيّة لم تعد قادرة على الصمود أمام النقد الجذري المشكك في كل ما هو خالص لذاته.

إنّ المعنى الخاص بالنص المقدّس لا يستمد إلاّ من انتماء النص المقدّس ذاته إلى منزلة النصوص المقدّسة. هذا "**الاعتقاد** بالانتماء .. " هو بحدّ ذاته مؤسّس **لسلطة التقديس**، بمعنى أنّ الشك على اختلاف أنواعه؛ شكّاً منهجيّاً كان أم شكّاً مطلقاً لا يتأتّى إلاّ عن **اعتقاد** سابق بقدرتنا على التشكيك في ما يبدو يقينا[23]؛ وهذا يعني أنّ فعل الاعتقاد يظلّ فعلا قائماً قبل كلّ إرادة للتشكيك.

يذهب غرايش إلى اعتبار اللغة هي "التربة الخصبة للاعتقاد"[24]، من منطلق أنّ الفلسفة

---

[21]– يعرّف إسماعيل المصدّق مفهوم هوسرل عن العالم المعيش أو كما يترجمه بـ"عالم العيش" في مقدّمة ترجمته لكتاب هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجيا الترنسندنتالية، بمايلي: "إنّ عالم العيش هو عالم تجربتنا اليوميّة، العالم الذي نعيش فيه قبل كل موقف علمي أو نظري، والذي تعطى فيه الأشياء في وضعيّات ذاتية ونسبية. وهذا العالم هو الأفق الشامل لكل ممارساتنا النظريّة والعلميّة".

– إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2008، ص، 30.

[22] - Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.166.

[23] -*Ibid*., p.140.

[24] -*Ibid*., p.126-147.

المعاصرة بعد "الانعطاف اللغوي" تحدّ الإنسان بوصفه كائناً يتفوّق على باقي الكائنات الأخرى بامتلاكه لناصيّة اللّغة، وحيث أنّ المدخل لفهم النص المقدّس هو مدخل لغوي بالأساس، فإنّ العلاقة بين الإنسان والمقدّس هي علاقة لغويّة بالأساس. فأيّ فلسفة للغة ستعين غرايش على مقاربة مسألة النص المقدّس؟

يجد غرايش أنّ الفلسفة التحليليّة كفيلة بتقديم يد العون في إخراج الهرمنيوطيقا من نزعاتها المتعددة: سيكولوجية، أنطولوجية، رومانسية...نحو هرمنيوطيقا فلسفية قادرة على اتخاذ "النص" مقولة عمليّة في فهم الوجود الإنساني[25].

وبهذا، يتخذ من فتغنشتاين سبيلا لمقاربة الإشكالات اللغويّة التي تطرحها الهرمنيوطيقا في تأويلها للنص المقدّس، سواء فتغنشتاين: التراكتاتوس[26] في فلسفة إلقاء السلّم ذات النزعة المنطقيّة- الصوفيّة التي فصلت بين "ما يقال" و "ما لا يقال"[27]، أو فتغنشتاين "الألعاب اللغويّة" في الدفاتر[28] و في اليقين[29] ثمّ في تحقيقات فلسفية[30]، حيث تتصدّر أطروحة "الألعاب اللغويّة" فلسفته التحليلية الثانية ذات النزعة التداوليّة .

يرى غرايش أنّ التفكير في "الكتاب المقدّس" خارج كلّ نزعة ماهويّة ينبغي أن

---

[25]- Jean GREISCH, « Mise en abime et objeu- Ontologie et textualité » in Le texte comme objet philosophique, Intitut Catholique de Paris, Faculté de philosophie, PHILOSOPHIE 12, Beauchesne, Paris,1987,p.250-277.

[26]-WITTGENSTEIN , *Tractatus Logico-philosophiqus*,traduction,préambule et notes de G.G.Granger,éditions Gallimard,1993.

[27]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.233-237

[28]- WITTGENSTEIN,*Carnet 1914-1916*,traduction et notes de G.G.Granger,Paris,Gallimard,1971.

[29]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.133.

[30]- WITTGENSTEIN, Recherches philosophiques,traduit par Françoise Dastur,Maurice Elie,Jean-luc Gautero, Dominique Janicaud, Elisabeth Rigal, Paris,Gallimard,2004.

يكون موجّها نحو "العلاقة الأوليّة القبلية البدئيّة" بين " ألعاب اللّغة" التي تؤدّي بنا إلى معنى "النص" المقدّس و "أشكال الحياة" التي تعاضده، وبهذا يصبح سؤال: ما النص المقدّس؟ بعيدا عن سؤال الماهية، لأنّه يصبح أكثر قرباً من سؤال: كيف يمكن قراءة النص المقدّس؟[31]

إنّ تحصيل فهم خاص بالنص المقدّس يقتضي استحضار التعقيدات التي يعرفها إنتاج النص المقدّس، فهو عبارة عن تناصّات متعدّدة، وهذه التناصّات هي ما تمنحه البعد الكوني في قراءتها، لأنه يصبح مقروءا في ضوء نصوص أخرى وتقاليد وأعراف وحكايات...إنّه بناء سردي متناص، وكلّ ادعاء بتأويله بدءا من النقطة الصفر هو ادعاء زائف، لأنّه يتداخل مع آفاق المتلقي في القراءة...ومن هنا، لا يبدأ تأويل النص المقدّس إلاّ انطلاقا من تأويلات سابقة صارت تشكّل "العالم المعاش" للقارئ، ولما لا أنّ إنتاج النّص المقدّس بدوره نتاج عالم معاش لحظة إنتاجه...من حيث مكانته في الحياة المعاشة، أو من داخل "شكل الحياة"[32]. هذا لا يعني أنّ مسألة علاقة النص بالمقدّس هي مسألة اجتماعية أو أنثربولوجيّة، بل يتخذ غرايش الحذر كل الحذر من الانجراف الكلي نحو الدراسات الأنثربولوجية لفهم علاقة الإنسان بالمقدّس، رغم إيمانه بأنّ فلسفة الدين لامناص لها من استيعاب معطيات الدراسات الإنسانية في هذا المجال. ولكن الانفتاح على

---

[31]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.166.

[32]- يقول فيتغنشتاين في الفقرة19 "من السهل تصوّر لغة لا تتكوّن إلاّ من أوامر وبلاغات معارك – أو لغة تتمثّل فقط في أسئلة وعبارتين إحداهما للإجابة بنعم والأخرى للنفي بلا. ولغات أخرى عديدة من هذا القبيل– أن تتصوّر لغة يعني أن تتصوّر شكل حياة" ويستند عبد الرزّاق بنّور في ترجمته لكتاب: تحقيقات فلسفيّة لفتغنشتاين على هذه الفقرة لصياغة التعريف التالي: " إذا كانت اللغة تنتمي إلى تاريخنا الطبيعي، فإنّ التوافق اللازم كي نستطيع الحديث عن لغة وألعاب لغويّة يتطلّب تركيبة اجتماعيّة منتظمة في شكل معيّن يسمّيه ل.ف "شكل حياة".لذلك، فأن تتصوّر لغة يعني أن تتصوّر شكل حياة (الفقرة 19)، وحيث تكون اللغة معقّدة يكون شكل الحياة كذلك"

– لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنّور، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2007،ص، 491.

العلوم الإنسانيّة، في نظره، لا ينبغي أن يتمادى إلى درجة هدر التميّز المعرفي للفلسفة في مقاربتها للظاهرة الدينية.

يحاول غرايش، حفاظا على التميّز الفلسفي في مقاربة الظاهرة الدينيّة، أن يقارب العلاقة بين "إنتاج النص" والفهم المصاحب له، من خلال استثمار العلاقة بين الحكم التفكّري والحكم المحدّد في جماليات كانط[33]؛ فإذا كان الحكم المحدّد[34] يفترض وجود قاعدة كونيّة مسبقة تنضوي تحتها كلّ الظواهر الطبيعيّة المدروسة، وهذا ما نجده في العلوم الطبيعيّة، فإنّ ميدان الفلسفة الإنسانية يفترض دراسة الظواهر الإنسانيّة لصياغة القاعدة الكونيّة، وهو ما يطلق عليه بالحكم التفكّري[35].

إنّ المدخل إلى فلسفة الدين من منظور هرمنيوطيقي عند غرايش ينبغي أن يستحضر هذا النّمط من الحكم، أي: الحكم التفكّري بوصفه الطريقة الذي يتخذها العقل الهرمنيوطيقي لفهم ظواهر الوجود الإنساني. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الجدليّة التي تستحكم صياغة الحكم التفكري في مجال الهرمنيوطيقا هي جدليّة التغريب والانتماء[36].

إنّ ما يصبو إليه غرايش هو تنصيب الحكم التفكري موجّهاً "ترنسدنتاليّاً" في التأسيس التكويني العملي لعلاقة الفهم بالنص المقدّس، ما دامت الإجابة عن السؤال الإشكالي في فلسفة الدّين من منظور هرمنيوطيقي تكمن في "التفكير في شروط إمكان نص مقدّس ما دون الاكتفاء بالانطلاق من القناعة الموجودة مسبقا عن النصوص المقدّسة"[37]. إنّ عدم الاكتفاء بالانطلاق من القناعة الموجودة مسبقا عن النصوص المقدّسة لا تعني ادّعاء، في ضوء ما سبق، التنكّر الجذري والقاطع انتماء النص المقدّس إلى منزلة النصوص المقدّسة

---

[33]- KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995.

[34]- KANT, *Critique de la faculté de juger*, Op.cit., p.101.

[35]-*Ibid*., p.101.

[36]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.167.

[37]-*Ibid*., p.163.

المؤسّسة للوعي الديني، كما لا يعني القبول تسليما بالتنزيه اللاهوتي للنص المقدّس عن كل نزعة أنثربولوجية فلسفية. وإذاكانت جدليّة العقل الهرمنيوطيقي تقوم على جدليّة التغريب والانتماء، فإنّ فهم النص المقدّس لا ينفلت عن الدائرة الهرمنيوطيقية التي تقوم بدورها على جدليّة الاعتقاد والفهم، "يجب أن تؤمن لتفهم كما يجب أن تفهم لتؤمن".

وبهذا مهما كانت المسافة النقدية القائمة بيننا وبين النص المقدّس فإنّ سبل فهمه لا تنفصل عن الإمكان المسبق للانتماء إليه.

إنّ آليات اشتغال النص المقدّس في الفهم الهرمنيوطيقي نابعة في نظر غرايش من لحظتين أساسيتين تعملان على تنظيم مفهوم النص المقدّس، وفي نفس الآن تتجسّد من خلالهما أزمة النص المقدّس؛ وهما:

ـ لحظة الانفراد الخاص ببناء الحكم، أو في تأسيس "القانون" الذي تنتظم وفقه خصوصيّة النص المقدّس.

ـ لحظة وحدانيّة النص المقدّس، أو التفرّد بالمتن الخاص بالكتابات المقدّسة[38].

ـ تكشف لحظة الانفراد الخاص ببناء الحكم، أو في تأسيس "القانون"الذي تنتظم على وفقه خصوصيّة النص المقدّس عن قدرة تجسّد النص المقدّس في "قانون الكتابات المقدسة" الذي يعزله عن باقي النصوص الأخرى، ويمنحه خصوصيّته الخاصّة به كنص مقدّس.

إنّ الصيرورة التي يعرفها بناء "القانون" هي صيرورة جد معقّدة، لأنّها تخضع لنفوذ الجماعة المؤوّلة والقارئة والمنتجة لمعانيه في اللحظات التي تقتضي الاستعانة بالنص وتوجيهاته، وغالبا ما تكون توجيهات النص المقدّس في الجماعة محسوسة. كما أنّ الحسم في مسألة مشروعيّة تداول النص المقدّس بوصفه نصّاً حصل عليه إجماع الجماعات المؤمنة يظلّ محلّ نقاش كبير، وفي ثقافتنا الإسلاميّة يمكن الحديث عن لحظة

---

[38]-*Ibid*., p.168.

تجميع القرآن، وعن بعض الآيات التي سقطت منه، ويمكن أيضا الحديث عن اختلاف القراءات،كما يمكن الحديث عن الاختلاف بين المجامع الدينيّة المسيحيّة ـ اليهوديّة في مكانة كل من "نشيد الإنشاد" و "أبوكاليبس يوحنّا" و"الرسالة إلى العبرانيين"، و الأمر نفسه نجده في الديانة البوذيّة عن الاختلافات القائمة بين طوائفه حول مجموع كلام بوذا المقدّس، ومدى اعترافه بوجود اللّه من عدمه. وهذا ما يدفعنا إلى الإقرار بأنّ إغلاق المدوّنة النصيّة للكلام المقدّس تظلّ من صميم المهام التي ينبغي لهرمنيوطيقا النص المقدّس في مجال فلسفة الدين إعادة النظر فيها بوصفها مسألة تتعلّق بضرورة الاستفهام عن معنى الوحي.

تطرح هذه الإشكالات نفسها بقوّة عند البحث في خصوصيّة النص المقدّس والقانون الذي ينتظم من خلاله، في تمييز نفسه عن باقي النصوص الأخرى، وتعدّ تلك الإشكالات من صميم عمل الهرمنيوطيقا في مجال فلسفة الدين، التي لا تهدف إلى إضفاء الانسجام والتماسك على اعتقاد ما، إذ ليس مطلوباً في فلسفة الدين إقرار شريعة ما على حساب أخرى، بقدر ما الهدف هو تلمّس طريق الفهم الذي يستجلي مكانة الوعي الديني في حياتنا اليوميّة، عبر استعمالنا للغة أو عبر أشكال الحياة التي تمنح المعنى لنمط وجودنا. إذ لا يكفي القول: إنّ الدّهرنة المتواصلة لحياتنا اليوميّة تدفع فعل الاعتقاد إلى الانسحاب منها، لأنّها وإن بدت لنا أنّها فعلت ذلك في التنظيمات الإداريّة فإنّ العقود لا تنبني إلاّ على شكل حياة يمنح المتعاقد الاعتقاد القوي بأنّ العقود هي أوثق السبل لحفظ الحقوق. وكلّ انهيار لمثل هذا الاعتقاد بفعل التشكيك يبقى الشك بدوره نتيجة الافتراض المسبق بضرورة وجود اعتقاد.

ـ تكشف لحظة وحدانيّة النص المقدّس، أو التفرّد بالمتن الخاص بالكتابات المقدّسة عن تميّز النص المقدّس عن باقي النصوص الأخرى، ليس فقط بوصفه نصّاً مقدّساً وحيداً، بل تكمن وحدانيّته في وحدانيّة التّأسيس الذي تقوم عليه كلّ النصوص المقدّسة، من حيث أنّها تستمدّ تفرّدها الخاص من "المتن" الوحيد لكل الكتابات المقدّسة.

تظهر الوحدانيّة المميِّزة للنص المقدّس في النص المقدّس ذاته لا في بنائه النصّي،

بمعنى أنّ كلّ بحث يروم فحص اللغة أو الأسلوب او القصص أو الحياة التي يحكيها إنّما هو بحث جاف، لأنّه يعمل على تنزيل النص منزلة النّصوص الأخرى في الدراسة اللسانيّة والأدبيّة والتاريخيّة، أو يحاول إظهار أنّ النّص لا يحتفي بحياة خاصّة تمنحه تميّزا وانفرادا...وهو قد يستجيب لذلك، لكن لن يرفع عنه المهابة الروحيّة التي تجعل المؤمنين به على اعتقاد قاطع بأنّه رغم ذلك يظلّ نصّاً مقدّساً..وذلك لأنّه ينسج الإحساس بالتناغم الخاصّ الذي يحكم وحدانيّته، لأنّها "الحساسيّة الأساسيّة التي تحدّد المكان حيث منه يتكلّم النص المقدّس، كما لو كان المكان الذي من خلاله يمكن أن يَكون مفهوما "[39].

تكمن "أزمة النص المقدّس"، في نظر غرايش ، في الصعوبة الكبرى التي تعترض إيجاد هرمنيوطيقا قادرة على استجلاء كونيّة النص المقدّس؛ إذ كيف يمكن لعقل هرمنيوطيقي أن يوفِّق بين اللّوغوس ووحدانيّة وتفرّد النص المقدّس؟ بين اللوغوس والوحي؟

يقترح غرايش لتجاوز هذا الإشكال الانطلاق مما يلي:

ـ ينبغي الاعتماد على المقاربة التاريخيّة ـ النقديّة للنص المقدّس، التي تدعونا بكل جديتها العلميّة إلى اعتبار النص المقدّس ليس مجرّد كتاب، ولكنّه مكتبة عامرة تكوّنت ونشأت عبر صيرورات معقّدة سبقتها في الوجود. ربّما تدعونا الدراسة التاريخيّة ـ النقديّة إلى فحص مسألة وحدانيّة الكتاب، وهذه مسألة تتحدّد،كما سبق الذكر، بانتماء النص المقدّس إلى "المتن" الأساسي للكتابات المقدّسة، ولكن هذا ليس مدعاة لأخذ المسألة مأخذا لاهوتيّا/تيولوجيا قاطعاً؛ كما ينبغي استعادة المعايير الأدبيّة التي تخصّ وحدانيّة النص المقدّس، وذلك لحصر الرهانات التيولوجيّة لهذه اللحظة التي تميّز النزعة الوحدانيّة للكتاب. وقد يؤدّي بنا هذا إلى إعادة اكتشاف علم التفسير الديني، الذي يقوم على التصنيف النوعي لمستويات النص المقدّس بفضل التلاقح المنتج بين الفكر التيولوجي

[39]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.170.

والنقد الأدبي، وخير مثال عن ذلك ما قدّمه نورثروب فراي[40].

ـ ينبغي الأخذ بعين الاعتبار الأساس الذي تقوم عليه الهرمنيوطيقا في الفهم، وهو: "الفهم المسبق" الذي يعدّ الحجر الزاوية في الفهم مطلقا. إنّ إعادة امتلاك أو تملّك معاني النص من جديد تقتضي المرور بالقراءة العالمة، وكلّ قراءة إغناء للنص واغتناء للفهم. فالنص بدوره يملي علينا موجّهاته الخاصّة في القراءة، وهذا ما يعفينا من القراءة المغرضة للنص أو على حد تعبير غرايش "نجد في النص الصورة الضمنيّة للقارئ، وهذا بالضبط ما يمنع التملّك الهرمنيوطيقي للنص أن تكون قراءة متوحّشة التي تعمل على تقويل النص ما تريد"[41].

خاتمة:

لقد سعى غرايش إلى الكشف عن الدور الذي شغلته مشكلة الدين الذي امتدّ قرونا طويلة من التفكير في مختلف أنماط التأويل. فتبيّن له أنّ التأويل ممارسة عمليّة تدخل في تكوين الظاهرة الدينية ذاتها. ولم يعد مبرّرا اليوم القول فقط إنّ الظواهر الدينيّة في أمسّ الحاجة إلى مناهج التأويل لفهم معانيها، كما أنّ القول إنّ تأويل الظواهر الدينية يثير إشكالات عدّة هو قول يسكنه نوع من الادعاء الفارغ بإطلاقيّة الظاهرة الدينية عن سياقاتها التاريخية والإنسانية.

كما يدفع غرايش من خلال استشكاله للظاهرة الدينية فلسفياً إلى إعادة التأمّل في مستقبل المعتقدات الدينية داخل المجتمعات الحديثة. فثمّة صورة جديدة للإيمان في الأفق شاهدة على تحوّل وظيفة "الاعتقاد" في جوهرها، تحوّل يشهد بدوره عن اغتناء التجربة الدينية للإنسان بإبداعاته الفكرية والثقافية والفنية والعلمية.

تمنح النظرية الهرمنيوطيقية، في نظر غرايش، التي تتّخذ من "النص" وساطة لفهم

---

[40]-*Ibid*., p.174.

[41]-*Ibid*., p.175.

الذات إمكانية إعادة صياغة حياتنا وتصرّفاتنا ومعاناتنا في ضوء المستجدات المعرفية والثقافية للعالم المعاصر، وإذا كان النص المقدّس يظلّ متميّزا عن باقي النصوص الأخرى فإنّ تميّزه هذا لا يعني امتلاكه "سحرا" يتجاوز طاقة العقل الإنساني على الفهم، أو يتجاوز حركية التاريخ، بل يكمن تميّزه في تعددية أصواته وتعدديّة مستويات الخطاب فيه، كما يكمن في التناغم الذي يحدثه بين "الفهم المسبق" للقارئ وبين أشكال الحياة التي يحملها عن التجارب والخبرات الإنسانية عبر التاريخ البشري.

البيبليوغرافيا:

- GREISCH(Jean), *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, Éd. CNRS, 1977.
- GREISCH(Jean), *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris, Ed. Cerf, 1985.
- GREISCH(Jean), *La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Ed. Beauchêne, 1987.
- GREISCH(Jean), *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, 2e éd. 2002.
- GREISCH(Jean), *L'Arbre de vie et l'arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.
- GREISCH(Jean), *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.
- GREISCH(Jean), *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*.
- Tome I : *Héritiers et Héritages du XIXe siècle*, Paris, Éd. Cerf, 2002.

- Tome II : *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Éd. Cerf, 2002 ;
- Tome III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Éd. Cerf, 2004.
- GREISCH(Jean), *Paul Ricœur l'itinérance du sens*. Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
- KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995
- RICOEUR(Paul), Du texte à L'action- Essais d'herméneutique 2- Paris, Edition du Seuil, coll, Point-Essais, 1986.

الوظيفة المعرفية للمجــاز في خطاب ابن عربي

د. علي الديري*

هل هناك علاقة بين خطاب التصوف وخطاب الفلسفة؟ هل تختلف آلية الخطاب الفلسفي في صياغته لحقائقه، عن آلية الخطاب الصوفي في صياغته لحقائقه؟ أين موقع المجاز في الخطابين؟ ما الذي يجعل بعض الدارسين يعتبرون خطاب ابن عربي خطاباً صوفياً، وما الذي يجعل بعضهم يعتبره خطاباً فلسفياً؟ هل يمكن أن يلتقي مسار التصوف ومسار الفلسفة في خطاب واحد؟ هل حكمة الصوفي تختلف عن حكمة الفيلسوف؟ ما الذي يحرّك الصوفي وما الذي يحرّك الفيلسوف؟ هل (وحدة الوجود) مبحث فلسفي أم مبحث صوفي؟

هذه الأسئلة وغيرها، تثيرها طبيعة تركيب خطاب ابن عربي، فهو مركّب من مفاهيم فلسفية عقلية، وتجارب صوفية وجدانية ذوقية، وهو يستقي مصادره من جهات كثيرة: فقهية، وفلسفية، ومنطقية، وقرآنية، ولغوية، وسردية، وسيرية، وصوفية، وأحاديث نبوية، ونصوص قرآنية، يتركّب خطابه من هذا الكلّ في وحدة تأويلية فائقة القدرة في إسباغ معناها على الأشياء كلها. وقد اتفق أغلب الدارسين على نسبة هذا الكلّ الذي يشكّل خطابه إلى (وحدة الوجود)[1].

---

* – باحث وناقد من البحرين.

1) لا بد من التمييز هنا بين وحدة الشهود كما عرفت في الفكر الإسلامي ووحدة الوجود كما عرفت في الفكر الأوربي. إن الإسلاميين كالجنيد والحلاج وابن عربي وغيرهم من القائلين بالفناء أو الوحدة يقولون: الله هو كل شيء (= وما في الجبة إلاّ الله، وبصورة عامة: ما في الكون إلاّ الله) لا شيء موجود إلاّ الله، أما العالم فهو مجرد تجليات له. أما في الفكر الأوروبي فالأمر على العكس من هذا تماماً، فوحدة الوجودPantheisme تعني، ابتداء من أفلوطين إلى هيجل، أن العالم ككل هو الله، فالله لا يوجد إلاّ من

يعتبر مبحث (وحدة الوجود) مبحثاً فلسفياً، وتوّلد هذا المبحث عن التفكير الفلسفي في أصل الكون وعلّته ونظامه ووحدته وكثرته. لقد شغلت (الوحدة) الفكر الفلسفي، وأُنتج حولها مدارس فلسفية ومفاهيم نظرية، فتعدّدت تعريفاتها واختلفت مفهوماتها للعالم وللواحد، ولو تصفحنا اليوم هذا المفهوم في أية موسوعة فلسفية أو أي معجم فلسفي، فسنتيه في تعريفات لا حدّ لها، فمثلا يعدّد المعجم الفلسفي بعض معاني الوحدة على النحو التالي: "الوحدة (Unity) ضد الكثرة، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة كونه بحيث ينقسم... تطلق الوحدة على كل ما يطلق عليه الواحد، لأنها صفة له... وتطلق الوحدة على كل جزء من مجموع متجانس... وتطلق الوحدة على الموجود الواحد من جهة ما هو مبدأ كل موجود، مثال ذلك قول (فوليه): إذا أوّلنا فلسفة (أفلوطين) بقولنا: إن الوحدة عنده قوة محضة غير معينة، وإن هذه القوة تصبح كل شيء، وإن لم تكن هي نفسها شيئاً، كان تأويلنا غير صحيح... والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيّات لا من مقوّماتها"[2]. والنسبة إلى الوحدة تختلف عن النسبة إلى الأحد، لاختلاف مفهوم

خلال العالم، ليس له وجود مفارق متميز عن العالم. وهكذا فبينما تعني وحدة الوجود في التصوف الإسلامي أن العالم لا يوجد إلاّ كتجليات لله، تعني في الفكر الأوروبي أن الله لا يوجد إلاّ بوصفه العالم ككل. إذن فالنقاش حول ما إذا كان ابن عربي صاحب مذهب في وحدة الوجود بالمعنى الأوروبي للكلمة نقاش غير ذي موضوع تماماً، مثلما أن القول بأن مذهبه يختلف (جوهرياً) عن مذهب الجنيد أو الحلاج... الخ، قول لا مبرر له. ذلك أن كل الفرق بينه وبينهم هو الفرق الذي يقيمه هو نفسه: الجنيد والحلاج يتحدثان عن (الوحدة) كصاحبي أحوال، أما هو فيتحدث عنها كصاحب أسرار، هما يلمحان وهو يصرح. انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص358. وفي الاتجاه نفسه ينبه (ديمتري أڤييرينوس) لأهمية تمييز (وحدة الوجود) عند المتصوفة المسلمين عن مذهب الحلولية في مقدمته للرسالة الوجودية لابن عربي:"كثيرًا ما التبستْ مذاهبُ المشرق الباطنية جميعًا (كما وبعض مذاهب الغرب) على الباحثين الغربيين "البرانيين" (وعلى "المتغرّبين" من أبناء الشرق أيضًا) بمذهب الحلولية pantheism. غير أن الحلولية لا تصادَف في الواقع إلاّ في حالة عدد من الفلاسفة الأوروبيين، وبعض الشرقيين ممَّن تأثروا بالفكر الغربي في القرن التاسع عشر؛ فالحلولية نشأت عن النزعة الفكرية عينها التي تفتقت، أولاً، عن المذهب الطبيعي naturalism، ومن بعدُ، عن المذهب المادي materialism الحديث.

2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص567.

الوحدة عن الأحد "والفرق بين الوحدانية (Oneness) والأحدية، إن الوحدانية مصدر صناعي من الوحدة، على حين الأحدية مصدر صناعي من الأحد، وإذا علمت أن الأحد (Unique) يقال على الفرد أو الشخص الذي لا نظير له في ذاته، وجدت معنى الوحدانية قريبا من معنى الأحدية، فمعنى أحدية الله أنه تعالى أحدي الذات، لا تركيب فيه أصلا، ومعنى وحدانيته انه منفرد عن جميع الموجودات بحقيقته وصفات كماله، وأنه لا نظير له، ولا شريك له"[3].

مبحث (وحدة الوجود)[4] محاولة لتفسير الوجود وحدة واحدة. وتكمن إشكاليتها العميقة في فهم معنى هذه الوحدة، لقد ابتكر الفلاسفة مجازات ثرية لفهم هذه الوحدة، وصاغوا بالاستعانة بهذه المجازات مفاهيم عميقة لاستيعاب وحدة الوجود[5]. ولقد أفاد

---

3) المرجع نفسه، ج2، ص656.

4) (وحدة الوجود pantheism) مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله، أو أن الله هو كل شي. أي أن الله هو العالم، والعالم هو الله. وهذا يمكن أن يفهم بمعنيين:

أ- الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلاّ مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذا هو مذهب اسبينوزا .

ب- العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود وهذا مذهب دولبا، وديدرو، واليسارية الهيجلية. وكثيراً ما يطلق عليه اسم (وحدة الوجود الطبيعية)، أو(وحدة الوجود المادية). انظر: عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص624.

5) على خلاف أبي العلا عفيفي الذي يطلق على فلسفة ابن عربي، وحدة الوجود(Pantheism) والواحدية (Monistic)، يفرق عبدالرحمن بدوي بين وحدة الوجود (تعزو إلى الجوهر الواحد مظهرين)، والواحدية (تقول بمبدأ أو بجوهر واحد في كل تجلياته) يقول: "ويخلط عادة بين الواحدية وبين وحدة الوجود، فينعت مذهب برمنيدس أو مذهب اسبينوزا تارة بالواحدية، وتارة أخرى بالقول بوحدة الوجود. لكن من الواجب التمييز الحاد بين كلا المذهبين على أساس أن الواحدية تقول بمبدأ أو بجوهر واحد في كل تجلياته، كما هي الحال في المادية المحضة عند بوشنر ومولیشوت وارنست هكل، وفي المثالية المحضة عند فشته. أما من يعزو إلى الجوهر الواحد مظهرين أو وجهين متقابلين، كما فعل اسبينوزا في القول بالله والطبيعة، العقل والامتداد، أو كما فعل أفلوطين في القول بالواحد وبالهيولى (مهما تكن درجتها) - يجب أن ينسب إلى مذهب وحدة الوجود، لا الواحدية، لأنه بعد المبدأ الأول أو الجوهر الواحد ما يلبث أن يقول بالثنائية أو التعدد" انظر: عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص623.

خطاب التصوّف من تراث فلاسفة وحدة الوجود، ووجد ابن عربي في هذا التراث الفلسفي مادة خصبة لصياغة خطابه الصوفي صياغة فلسفية.

البحث في الوجود[6] يسبق البحث في وحدة الوجود، والبحث في وحدة الوجود الفلسفية يسبق البحث في وحدة الوجود الدينية. لقد شغل الوجود الفلاسفة فراحوا يبحثون عن علّة أو أصل ترتدّ إليه تفاصيل العالم الكثيرة، ثم شغلوا أنفسهم بالبحث عن العلاقة بين هذا الأصل الواحد وهذه الكثرة الناتجة عنه. لقد أطلقوا على الانشغال بهذا البحث (حبّ)، وعلى هذا الأصل (حكمة)، فصارت الفلسفة هي حب الحكمة، حب معرفة هذا الأصل أو هذا الكلّ الذي يحوي هذه الكثرة.

لم يشغل هذا الحبّ الفلاسفة وحدهم، بل شغل المتصوفة كذلك، غير أن طريق كل منهم في الوصول إلى الحكمة كان مغايراً. الفلاسفة أخذوا طريق العقل والمتصوفة أخذوا طريق القلب والروح. لكن الطريقين لم يكونا متغايرين دوماً، يحدث تداخل بينهما ويلتقيان في محطات مشتركة، وفي شخصيات فلسفية وصوفية كبرى، يلتقي الطريقان، لذلك يدعونا (هنري كوربان) في دراسته لابن عربي إلى التخلي عن هذا الفصل. "وعلينا في كل الأحوال البدء بالتخلي عن عادتين لا بد من تركهما : التخلي عن الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية، والتخلي عن الخطاطة التي اكتفت بها مقررات تاريخ الفلسفة حين تتمادى في الخلط بين الفلسفة في الإسلام مع (الفلسفة العربية) حصراً، كي

6) "أول من بحث في الوجود بحثاً فلسفياً عميقاً هو برمنيدس الايلي (القرن الخامس قبل الميلاد). ذلك أنه رأى هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض. وبالجملة لا يوجد إلاّ التغير. فجاء برمنيدس وأكدّ عكس ذلك تماماً فقال إن التغير متناقض؛ والوجود وحده هو الحقيقي، والتغير هو عدم... وأمام هذا التناقض بين هيرقليطس وبرمنيدس جاء سقراط وأفلاطون فحاولا التوفيق، وذلك بأن قالا إن الجزئي هو المتغير، أما الكلي (أو التصور) فهو ثابت. وقرر أفلاطون أن الوجود لا ينبغي أن يكون متحركاً فقط، ولا واحداً فقط ولا غيراً فقط، ولا مادياً فقط، ولا غير مادي فقط. إن من الواجب، هكذا يرى أفلاطون، أن نقول بوجود مبدئين [الهوية والصيرورة]: مبدأ هوية حقيقية بين كل الموجودات ويسميه [...] ومبدأ مقابل له يسميه [...] هو مبدأ التنوع والتغير. والوجود يقابله العدم أو اللاوجود". انظر: عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص625-626.

تختزل هذه الأخيرة في خمسة أسماء أو ستة، تلك المعروفة في مدار النزعة المدرسية اللاتينية"[7]. كي نتخلّى عن عادة الفصل بين هذين التاريخين، تاريخَي الحب، حب الحكمة، لابدّ أن نتعرف على رحلة هذا الحب بين هذين الحقلين، حقل الفلسفة وحقل التصوف. يشير محمد الكحلاوي في مقاربته للتصوف المقارن إلى اكتشاف نوع من التماثل بين مفهوم (الحكمة) ومفهوم التصوّف، يصل إلى حدّ التطابق بين الفلسفة والتصوّف، وأن الحكمة بما هي معرفة كلّية بالوجود والألوهية والإنسان، على شاكلة حدوسات يقينية ظلّ سمة بارزة، طبعت المنحى المعرفي للتجربة الرّوحية لأعلام التّصوف الإسلامي،كالحلاّج والنّفري والحكيم التّرمذي والسّهروردي وابن عربي[8]وابن سيّد بونة[9]. إن موضوع علم التصوف هو الله (الذات العليّة)، وهذا الموضوع يقابل الفلسفة في ثقافة الإغريق، من جهة كونها علماً بالعلل الأولى للوجود ومعرفة بالميتافيرقيا[10]. الذات العارفة تتحرك في الموضوعين للتعرف على العلة الأولى التي جاءت منها هذه الكثرة في الكون. لقد أفاد أعلام التصوف في الحضارة الإسلامية من حركة الثقافة الإغريقية، حركة حبها للتعرف على العلة الأولى، وتمثّلوها في حركتهم المتألهة نحو الله في ثقافتهم. وكأنهم تمثّلوا (Sophie) في حركتهم واتخذوها اسماً دالاً عليهم.

"بهذا أمكن أن نخلص إلى ترجيح الرّأي القائل إن اشتقاق اصطلاح التّصوف تمّ من خلال إعادة إنتاج معنى الحكمة اليونانية، باعتبارها تجربة أو طريقاً إلى المعرفة الكلّية، هدفه تحصيل اليقين والإحاطة الكليّة بحقائق الموجودات العلوية والسّفلية. وهذا يعني أنّ مصطلح (سوفي) Sophie بمعنى الحكمة، وسوفوس Sophose بمعنى الحكيم، وثيوس

7) هنري كوربان، الخيال الخلاق، ص17.

8) إنَّ المعرفة التي يقرأ من خلالها ابن عربي الوجود في وحدته، هي حاصل جمع ثلاثة عناصر هي: نظرية الأشاعرة في الجوهر الكلى، ونظرية الحلاَّج في اللاهوت والناسوت، والنظرية الأفلاطونية المحدثة في (الواحد). ولا تتطابق نظرية ابن عربي مع أي من هذه العناصر الثلاثة، لكنها تؤلِّف بينها جميعا في رباط واحد. انظر: أبوالعلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص49.

9) انظر: محمد الكحلاوي، التصوف المقارن، ص83.

10) انظر: المرجع نفسه، 85.

Theose بمعنى الإله، تسرّبت إلى حقل الثّقافة العربية الإسلامية من خلال التّراجم وعبر الصّلات الثقافية مع السّريان والفرس واليونان، وكان لها تأثير بارز في سياق تشكّل اصطلاحات: (تصوف)، (صوفي)، (صوفيّة). ومن ثمّ وجدت تلك الرّابطة المتينة بين الـ(تيوصوفيا) Theosophie (الحكمة الإلهية) أو العلم الذوقي العرفاني بالألوهية من جهة أولى، ومبحث المعرفة الإشراقية أو العلم اللّدني عند متصوفة الإسلام من جهة ثانية"[11].

إنّ العبارة اليونانية التي تحدّد (الحكيم) مرتبطة لفظيّاً بـ(Sapio) أي بمعنى (أتذوّق) تفسر لنا معنى عبارة ابن عربي "ومن أصولنا أنا لا نتكلم إلاّ عن ذوق"[12]. لقد سارت الفلسفة في طريق جعل تذوقها عقلياً، وسار التصوف في طريق جعل تذوقه روحياً، ومع ذلك فكلاهما، كان يسعى لتذوق الوجود، وهذا ما جعل فيلسوفا تحليلياً معاصراً وهو (ولتر ستيس) يخصّص كتابه (التصوّف والفلسفة) لبحث العلاقة بين الفلسفة والتصوّف. ويقرّر في هذا الكتاب إن مسار تذوّق الصوفي جعل من تجربته ذاتية "إنّ التجربة الصوفية ليست ذاتية فحسب، بل هي في صميم حقيقتها ما يزعمه الصوفية من أنها تجربة مباشرة بالواحد وبالذات الكلية، وبالله"[13]. في حين مسار الفيلسوف جعل من تجربته موضوعية، أي موضوعة خارج قلبه. إن وضع الحقيقة في القلب أو في خارج القلب، لا يعني أن إحداها صادقة والأخرى كاذبة أو أقل صدقاً، بل يعني أن الطريق مختلف والتذوق مختلف. والمتصوّف قد يتذوّق بعقله حيث الطريق إلى أرض الفيلسوف "المتصوفة أنفسهم يتفلسفون وهم بذلك يهبطون إلى أرض العقل التحليلي"[14].

ونحن بحاجة إلى الطريقين وذائقتهما، ويستشهد (ولتر ستيس) بمقولة الفيلسوف الرياضي (برتراندرسل) "قد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوّف معاً... إن وحدة المتصوّف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن

11) محمد الكحلاوي، التصوف المقارن، ص85-86.
12) الفتوحات، ج2، ص53.
13) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص257.
14) المرجع نفسه، ص8.

إنجازها في عالم الفكر"[15]. ويقدم (برتراند رسل) هيراقليطس، وبارمنيدس، واسبينوزا، نماذج للفلاسفة الذين جمعوا في وحدة واحدة التصوف والعلم.

العلاقة بين المعرفة والحبّ، هي ما يجمع بين التصوّف والفلسفة، فكلاهما يستمدّ تعريفه من حبّه لمعرفة الواحد الكلّي المطلق، كلاهما يحركهما الحبّ، حبّ معرفة القوّة التي تهب للعالم وجوده وكثرته، وقد أنتجت حركة الحبّ هذه تسميات كثيرة لهذه القوّة (الواحد، الأحد، الله، الخالق، الإله، الرب، المحرك الذي لا يتحرك، واجب الوجود، المطلق، صاحب الناموس، اللوجوس، العقل المفارق).

يشير (هنري كوربان) في شرحه لما سمّاه (بالإله التأثري) إلى أن الجذر اللغوي الذي اشتق منه (الإله) يحيل في النهاية إلى الحبّ الذي يحرّك الإنسان إلى المعرفة "إن الاسم إله اشتق من(وله) التي تعني الغمّة والضنى الهرب... إن هذا الاشتقاق الذي يمنح للاسم (إله = وَلَه) معنى (الغمّة)، يؤكده المفكرون الإسماعيليون باشتقاق آخر ربما يكون أغرب من سابقه، لأن النحو لا يعود ساريا عليه هذه المرة. غير أن انطباع العسف ينمحي إذا ما تصورنا الهم الأساسي الذي يقف وراء ذلك. يتمثّل هذا الاشتقاق في اعتبار الألهانية (المشتقة من جذر إله، والتي تعني الألوهية مثلها مثل كلماتك: إلهة، ألوهة، ألوهية) كما لو كانت كتابة رمزية، بحيث ما إن ندخل عليه علامة من العلامات (كالتشديد بتضعيف حرف النون)، حتى نجد أنفسنا انطلاقا من الجذر أَلِهَ أمام كل ما يعبر عن الشوق والرحمة، ومن ثم يأتي الاسم العلم للألوهية، ذلك الذي يعبّر عن عمقه الحميم الخفي، والذي ليس

15) انظر: ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص27. ويقدم طه عبدالرحمن، ترجمة للعبارة نفسها أكثر توضيحاً من كتاب (رسل) نفسه "إن أعظم البشر الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلى العلم والتصوف معاً: إذ ظلوا في حياتهم يسعون جاهدين إلى التأليف بينهما، هذا السعي الذي، وإن حفه شك مُضنٍ، يرى البعض أنه ينبغي دائماً أن يجعل الفلسفة شيئاً أعظم من العلم[المجرّد] وأعظم من الدين[المقلّد]" ويوضح أن مقصود (رسل) بالعلم: المعرفة العقلية المبنية بالمناهج المنطقية. والمنطق هو من أكثر العلوم التصاقاً بالفلسفة، ويتحقق الكمال لها بوصلها به وبالتصوف كما يدافع عن ذلك طه عبدالرحمن"إن كمال الفلسفة يكون في الوصل بين المنطق والتصوف". انظر: طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة2، ص96،97.

هو الواسع والجبار كما تسمه علوم الربوبية العقلانية. إنه الحنين والحزن. ولا شيء يمكن أن يشهد أفضل من ذلك على الإحساس (بإله تأثري)"[16].

إن العلاقة بين الفلسفة والتصوف لا تقتصر على حركة الحب التي تدفعهما للبحث عن علّة الكون أو أصل الوجود، ولا تقتصر على البحث عن واحد يفسر هذه الكثرة، بل تمتد إلى الخطاب، إلى طريقة بناء الفلسفة لخطابها، وطريقة التصوّف في بناء خطابه، لذلك ليس علينا فقط التخلّي عن الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية، كما يدعونا (هنري كوربان)، بل علينا التخلي عن عادة الفصل الحاد بين آلية بناء الخطابين لحقائقهما، وكأن كلاً منهما يعبّر بطريقة مختلفة عن الآخر، ويهمني تأكيد أن هناك آلية مشتركة في بناء الخطاب الصوفي والخطاب الفلسفي، وهي آلية المجاز، فكلاهما يبني خطابه بهذه الآلية التي تتيح له أن يرى شيئاً من خلال شيء آخر، إنهما يفكران في العالم وأصله وعلّته وألوهيته بهذه الآلية. وبهذه الآلية أنتجا (مجازات مبدعة) تعيننا في التفكير في الألوهية والعالم والإنسان والعلاقات القائمة بينها. منها مجازات (النور، والمشكاة، والكهف، والمرآة، والظلال، والتجلي، والفيض، والحب، والدائرة، والعالم الصغير، والعالم الكبير، والسريان، والكنز، والشجرة، والجوهر، والجزء الذي لا يتجزأ، والهيولي والقابل).

يمثّل خطاب ابن عربي، نموذجاً لعمل هذه الآلية، وخطابه الصوفي محبوكٌ بهذه المجازات التي لا يمكن تجريدها من خطابه، فهي بمثابة الأرض التي يحفر فيها مفاهيمه الصوفية والفلسفية عن الوجود والله والإنسان، وقد تنبّه إلى ذلك أحد أهم دارسيه، وهو أبو العلا عفيفي "غالبا ما يكون التعبير عن العلاقة بين الواحد والكثير في جانبها المنطقي وجانبها الأنطولوجي ــ في كتابات ابن عربي ــ تعبيراً مجازياً غاية في الغموض. ويلزم

16) هنري كوربان، الخيال الخلاق، ص107-108. في معجم الصحاح "وتقول: أَلِهَ يَأْلَهُ أَلَهاً، أي تَحَيَّرَ؛ وأصله وَلِهَ يَوْلَهُ وَلَهاً. وقد أَلِهْتُ على فلانٍ، أي اشتدَّ جزعي عليه، مثل ولِهْتُ". وفي معجم (القاموس المحيط) "أَلَهَ إِلاهَةً وأُلُوهَةً وأُلُوهِيَّةً: عَبَدَ عِبادَةً، ومنه لَفْظُ الجلالِة، واخْتُلِفَ فيه على عِشْرِينَ قَوْلاً ذَكَرْتُها في المباسِطِ، وأصَحُّها أنه عَلَمٌ غيرُ مُشْتَقّ، وأصْلُه إلهٌ، كفِعالٍ، بمعنى مَأْلُوهٍ. وكلُّ ما اتُّخِذَ مَعْبُوداً إلهٌ عند مُتَّخِذِهِ، بَيِّنُ الإِلاَهَةِ والأُلْهانِيَّةِ، بالضم؛ وأَلَّه على فلانٍ: اشْتَدَّ جزَعُهُ عليه، وأله إليه: فَزِعَ، ولاذَ".

لفهمها بذل أقصى قدر من العناية"[17].

لكن تنبّه (عفيفي) إلى طبيعة خطاب ابن عربي المجازي، لم يكن نابعاً من إدراك الطريقة التي يعمل من خلالها المجاز في صياغة الخطاب، بل نابع من رؤيته الإزدرائية للمجاز، واعتباره تشويشاً على الحقيقة، وقصوراً عن بلوغ رتبة الفلسفة "تلك هي الطريقة التي يشرح بها ابن عربي هذه النقطة الحيوية في فلسفته، لكن أي مجاز مهما تكن ملاءمته لا يصلح أن يكون سبيلاً للتعبير عن نظرية فلسفية. فهو لا يحتكم إلى العقل وإلى الاستدلال الصوري"[18].

والمجاز في مفهوم (عفيفي) أداة تضليل لا أداة تبيين، "إن ابن عربي يشير على الدوام إلى (الوجود المطلق) على أنه (العَمَاء)، أو (النقطة)، أو (مركز الدائرة)، أو غير ذلك من المجازات المُضلّلة"[19].

وهي تزيد آراء ابن عربي غموضاً والتباساً "لكن تشبيهه الخالق والمخلوق ــ حتى بالمعنى الذي يفهمه ــ بالسيد والعبد تشبيه لا يخلو من فجاجة، وهو ــ كغيره من التشبيهات الأخرى التي يستعملها ــ يزيد آراءه الميتافيزيقية غموضاً أكثر مما يوضحها"[20].

والمجازات قرينة الخديعة. "ابن عربي مغرم مثل المتصوفة المسيحيين، بتصوير نظرياته باستخدام رموز خادعة ومجازات. فهو يستخدم اصطلاحاً مثل المرايا العاكسة لضوء الواحد، أو: الأنوار التي تفيض من منبع واحد، أو الدوائر التي تنبثق من مركز واحد، وهكذا"[21].

---

17) أبوالعلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص52.
18) المرجع نفسه، ص55.
19) المرجع نفسه، ص34.
20) أبو العلا عفيفي، التعليقات، فصوص الحكم، ص135.
21) أبوالعلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص110.

وكثيراً ما يعبّر (عفيفي) عن تأسفه لجنوح خطاب ابن عربي إلى المجاز والخيال في تعبيره عن مفاهيمه. "ومن سوء الحظ أن جاءت لغة ابن عربي في وصف هذه الأعيان لغة مفرطة في الشعرية والخيال"[22].

وتكشف مجازات (أبوزيد) المستخدمة في وصفه لمجازات ابن عربي عن موقفه السلبي منها، فهو يعتبرها مطبات سقوط للفهم، يجب الحذر منها، "قد نحسّ في نصوص ابن عربي نزوعاً حسيّاً في وصف الأسماء الإلهية حالة توجهها إلى إيجاد العالم. كما لو كانت كائنات حسيّة مستقلّة لها وجود مادي. ولكن علينا أن نحذر السقوط في مهاوي مثل هذه التعبيرات الحسية"[23].

ابن عربي نموذج للمتصوّف الذي جمع التصوّف والفلسفة معاً، بل هو جمع في قلبه أنماطاً من المعرفة متضادة، و نماذج من المعتقدات مختلفة، وأنماطاً من العلوم متعدّدة، ومصادر فلسفية وكلامية متعارضة. وقد أُطلق عليه لقب (ابن أفلاطون)[24]، وهي (بنوَّة) تشي ليس بعمق حضور أفلاطون في ابن عربي، على قاعدة التأثّر والتأثير[25]، التي فتنت المستشرقين إلى حدّ التولّه، بل على قاعدة الاستعادة، فابن عربي استعاد القضايا التي فكّر فيها أفلاطون، وتحرّك بمنطق حبّ معرفة الواحد، الذي كان يحرّك أفلاطون ضمن ثنائية الماهية والصيرورة، وما يؤكّد هذه البنوة، هو ميل الاثنين إلى استخدام المجاز استخداماً أثيراً، وموقف الباحثين السلبي من هذا الاستخدام عند الاثنين، باعتبار المجاز شيئاً زائداً وفائضاً وطفيلياً وملحقاً، وهو بهذه الاعتبارات يمارس إكراهاً للمفاهيم الفلسفية والصوفية، كما هو الأمر مع وصف أحد الباحثين لمجازات أفلاطون:"لنسوغ السؤال عما

22) المرجع نفسه، ص95.

23) نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، ص65.

24) انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربى حياته ومذهبه، ص5.

25) يطلق عليها (يوسف زيدان) النظرية الجوفاء المسمّاة: التأثر والتأثير. انظر: يوسف زيدان، اللاهوت العربي، ص196.

يمكن استخلاصه من محمول فكري من حامل هو مهجّن شفاهي الهوية، متألف من نبذ من محاكاة المآسي، وشذرات من الحكايات الأسطورية، وإكراهات مجازية للمفاهيم، وإقصاءات تشبيهية للمقولات العقلية، وقيام هيكل فلسفي على ركائز من ميادين تعبيرية أخرى، مثل الملاحم الشعرية والمسرح والأساطير"[26].

ربما تكون إشارة الدكتور عاطف جودة في تقديمه لكتاب (شرح مشكلات الفتوحات المكية) من الإشارات القليلة التي تلتفت إلى أن للمجازات وظيفة معرفية في خطاب ابن عربي، بعيداً عن التبخيس، وهي تعبّر عن طبيعة تصوّر هذا الخطاب للعلاقة بين الله والعالم، "ونلاحظ عند ابن عربي والجيلى كليهما جهازاً من المجازات والرموز، التي قصد بها ضرب الأمثال لبيان ما يدور عليه العرفان الصوفى من تصورات وأفكار خاصة بالنسب والإضافات والاعتبارات، ولإيضاح العلاقة بين الله والعالم، لأنها في مذهب هذين الصوفيين لا تقوم على الهوية الخالصة ولا على السوية المطلقة"[27].

إن تجريد الخطاب الصوفي كما هو الأمر مع ابن عربي، والخطاب الفلسفي كما هو الأمر مع أفلاطون، من مجازاته، يفقده ليس حيويته فقط، بل وقدرته على إظهار مفهومه للوجود، وإظهار العلاقة بين أصل الوجود وأطرافه: الله والعالم والإنسان.

لا نتحدث هنا عن المجازات التي يستخدمها صاحب الخطاب بوعي وقصد، بل عن الصياغة المجازية للمفاهيم التي يقوم عليها خطابه، فعلى سبيل المثال، كان (عفيفي) يلحظ المجازات الظاهرة في خطاب ابن عربي بوعي ابن عربي وقصده، ولم يكن يلحظ كيف يصوغ المجاز مفهوم ابن عربي لوحدة الوجود في بنيتها الكليّة.

يلفتنا (طه عبدالرحمن) إلى أن أمهات المفاهيم الفلسفية مصوغة صياغات مجازية،

---

26) عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية، ص202. وهو يتبع في موقفه (برهييه) في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية، الذي يعتبر استخدام أفلاطون للمجازات أمراً لا يمكن "الصفح عنه عند التنطع للحكم على فلسفة أفلاطون"، ص142.

27) عاطف جودة، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص57.

وتحيل هذه الصياغات على الحواس الخمس وتجربتها، "والحق أن الاستمداد من المحسوس بلغ في المفاهيم ذات الأصل غير العربي، من الاتساع درجة صار معها بالإمكان تمييز جموع فيها تختلف باختلاف الدوائر الحسية المأخوذة منها، بل جاوز الأمر هذا الحد وصار بالإمكان تصنيف المذاهب الفلسفية الكبرى بحسب هذه الدوائر من المحسوس، كل مذهب فلسفي محسوس يجنح إلى نقل مفاهيمه من دائرة حسية مخصوصة أو إلى تغليبه على نقلٍ غيره"[28].

فعلى سبيل المثال، هناك دائرة الإدراك البصري: ومن المفاهيم المأخوذة من دائرة حاسة البصر، المفهوم اليوناني: theoreia من theorein بمعنى "رأى بالعين"، وأيضا المفاهيم الفرنسية ذات الأصل اللاتيني: contemplation من contemplare بمعنى "تأمّل" و speculation من speculari بمعنى "نظر" و intuition من intueri بمعنى "رأى".

وهناك دائرة الإدراك اللمسي، ومن المفاهيم المأخوذة من دائرة حاسة اللمس: الاسم الذي يُطلق على "المفهوم" في الألمانية، وهو: Das Begriff من begreifen بمعنى "أمسك"، وكذا الكلمة التي تدل فيها على الإدراك، وهي: Wahrnehmung، وتتركب من wahr، وتعنى "حقيقي" و nehmen، وتعني "أمسك"، وكذلك المفاهيم الفرنسية ذات الأصل اللاتيني: comprehension من comprehendere بمعنى "أمسك" و conception من concipere بمعنى "أمسك" و apprehension من apprehendere بمعنى "أمسك".

ليس هناك مفهوم مطلق من أرضه اللغوية والحسية والثقافية والعقدية، وهذه الأرض هي التي يسميها طه عبدالرحمن بالمجال التداولي، وهي المرجع في بناء المفهوم الفلسفي، وفهمه وإمداده بالمعنى. "إن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهماً [مفهوماً] من صورته اللفظية ومنتسباً إلى المجال التداولي"[29].

لقد حقّق ابن عربي، في خطابه الصوفي، وصلاً بمجاله التداولي، فأغنى مفاهيمه

28) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة 2، ص 142.

29) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة 2، ص 121.

بتثبيت صور انتسابها إلى معانيها اللغوية الحقيقية والمجازية والعقدية والحسية[30]، وفتحها على المرجعيات الفلسفية المتداولة في ثقافته، والقادمة من ثقافات أخرى، فصار خطابه مركّباً بطبقات من المعاني التي لا تعطي نفسها دفعة واحدة، وإنما ينفتح منها بقدر استعداد متلقّيها. يرصد لنا (عفيفي) هذا التركيب في خطاب ابن عربي على النحو التالي: "إنه يستخدم عددا غير مألوف من الاصطلاحات المستعارة من مصادر عدّة، مُغَّيراً أحياناً معناها الأصلي تغييرا تاماً، ومستخدماً إيّاها استخداما مجازيّاً أحياناً أخرى. فهو يحاول مثلا أن يستخدم اصطلاح (الخير) عند أفلاطون، و(الواحد) عند أفلوطين، والجوهر الكّلي عند الأشاعرة، و(الله) في الإسلام، لتطلق جميعها بمعنى واحد للدلالة على الذات (الإلهية) . ويستخدم كذلك الاصطلاح القرآني (القلم)، واصطلاح (مثال المثل) عند أفلاطون (الذي تبنَّاه أوريجن origen من بعد)، واصطلاح (الحقيقة المحمّدية) إلخ بمعنى (العقل الأول) عند أفلوطين، وهكذا. كما يستخدم اصطلاحا مثل (الحقيقة) بأكثر من معنيين أو بأكثر من ثلاثة معان، (فالحقيقة) تستخدم، مثلا، لتدل على وجود واقعى، أو على (ذات)، أو على (فكرة)، أو على (مقولة)"[31].

وربما يكون خير دليل على غنى معجم ابن عربي وتعدد تركيبه، هو كتاب (معجم التصوف) الضخم التي أعدّته الباحثة المتخصصة في دراسة ابن عربي، سعاد الحكيم. إن المعجم يمثل نصّاً يحيل إلى خطاب ابن عربي المحتفي بالصور الحسيّة والمجازية

30) إلى ذلك، تشير ورقة البروفيسور جيمس موريس حول (البلاغة والفهم Rhetoric and Realisation عند ابن عربي: كيف لنا أن نتواصل بمعانيه اليوم؟) التي قدمها في المؤتمر الذي أقيم في الرباط تحت عنوان (ابن عربي والعالم اليوم) يقول موريس: يكمن صميم بلاغة (مجاز) ابن عربي المميزة في الصلة الجوهرية بين تعددية منظوراته التي يثيرها عن طريق استعماله المشخصن للغة التقنية التي يستمدها من مختلف المجالات والحقول المعرفية. ويتساءل: كيف لنا أن نتواصل مع المعنى الذي يقصده ابن عربي حقاً في بلاغته ومجازاته من دون الوقوع في خطر توصيفه بأنه لاهوتي أو فيلسوف لا يقرأه غير الخاصة من المفكرين.

انظر:http://www.beshara.org/school/lectures/young_ibnarabi.html

31) أبوالعلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص29.

والدينية والفلسفية والمنطقية للمفاهيم. إنه يحقق "أعظم وصلة"، وهي وصلة النكاح ــ بحسب تسمية معجمه ــ وهذه الوصلة تتيح للمفهوم أن ينتج خلقاً من المعاني المتولدة الجديدة. إن قدرة ابن عربي على تحقيق هذه الوصلة في خطابه، تؤكد قوة بناء بنية خطابه النظري التي تتيح له تفكيراً نظرياً بارداً، وتلك هي سمة الخطاب الفلسفي، وهذا ما أنشأ الخلاف بين دارسيه، فجعل البعض نتائجه نظرية فلسفية، والبعض الآخر جعلها ثمرة سلوك. وتعبر (سعاد الحكيم) عن هذه الحيرة بقولها: " كثيراً ما يتوقف الباحث أمام نتائج ابن عربي، متسائلا هل عنده وحدة وجود أم وحدة شهود. ثم لا يلبث أن يقرر أنها وحدة وجود، من حيث إنها لم تبرز في صيحة وجود، بل كانت نتيجة باردة لتفكير نظري. ويعود تردّد الباحث بين الوحدتين إلى أنهما يتطابقان في النتيجة فكلتاهما ترى أن الوجود الحقيقي واحد وهو الله. ولكن صاحب وحدة الشهود يقولها في غَمْرة الحال، على حين يدافع عنها ابن عربي في صَحْو العلماء وبرود النظريين "[32].

إن طبيعة اتصال ابن عربي بالوجود والألوهية والكتابة واللغة والكتاب والسُنة والفرق الكلامية والمصادر الفلسفية، تجعل من وحدة فكره، وحدة إشكالية، وكأن التفكير في وحدة خطاب ابن عربي لا تقل إشكالية عن التفكير في وحدة الوجود التي شغلت الفلاسفة واللاهوتيين. وربما تجنّب ابن عربي أن يستخدم مصطلح (وحدة الوجود) [33] في خطابه كلّه، ليجعلنا في حيرة أكبر، وليعلمنا أن خطابه غير قابل للاختزال في وحدة مدرسية يسكّها مصطلح ما.

---

32) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص1145.

33) "لم يستخدم ابن عربي أبداً مصطلح (وحدة الوجود) لكن دارسيه صنفوه في زمرة القائلين بوحدة الوجود، لشيوع عبارات في خطابه من نوع: الوجود كله واحد، ما ثمة إلا الله، وما في الوجود إلا الله" انظر: سعاد الحكيم، معجم الصوفية، ص1145. "إن وحدة الوجود وإن وردت أفكارها تفاريق مبثوثة، وأوزاعاً مفرّقة في كتبه، فإنها عند لأْمَ شعثها وجمع أشتاتها، تتكشّف لنا عن نظام للوجود، ونسق في المعرفة، تعالج من خلالها شتى المشكلات وتحل سائر المعضلات" محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص305.

سنقف في هذه الدراسة على خمسة مجازات صاغ من خلالها ابن عربي مفهومه لوحدة الوجود، أو لنقل بلغته إنّ (وحدة الوجود) تتجلى في كل مجاز من هذه المجازات الخمسة، فهذه المجازات صورة لهذه الوحدة ترى فيها وجودها، وإن هذه الوحدة مرآة لهذه المجازات ترى فيها جانباً من جوانب تحققها. أو لنقل أوجدت (وحدة الوجود) هذه المجازات على صورتها.

يشكل مجاز النكاح من بين هذه المجازات الاستعارة المفهومية[34]، التي تدور في مخططها بقية المجازات.هناك قوة مُؤثِّرة فاعلة تلِج بالاستعداد والقبول محلاً يمثل القوة المنفعلة المُؤثَّر فيها، فتنتج موجوداً ثالثاً مُحتوَى في القوة المُؤثِّرة، يتكثّر الوجود بإنتاج هذه القوة وتتحقق وحدة الوجود بهذا الاحتواء.

سنجد مخطط احتواء هذه القوة يعمل في بقية المجازات: مجاز التجلي، ومجاز التشجّر(الخيال)، ومجاز الكنز(الإنسان)، ومجاز النور.

مجاز الكنز "الإنسان" عند إبن عربي

ما المجازات التي يفهم من خلالها ابن عربي الإنسان؟ كيف يُعْرَف الله في الإنسان؟ ما العلاقة بين الأسماء الإلهية والإنسان والعالم؟ كيف يصير الإنسان خليفة الله؟ ما الإنسان الكامل؟ ما معنى جمعيّة الإنسان أو ما الذي اجتمع في الإنسان؟ كيف يتجلى كنز الإلوهية في الإنسان؟ ما مكانة الإنسان في خطاب ابن عربي؟ كيف يتألّه الإنسان بأسماء الله؟

إنّ مجازات الحب والتجلّي والتشجّر التي يصوغ بها ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود، هي نفسها تصوغ مفهوم الإنسان في خطابه، فمفاهيم الحب والتجلي والتشجّر تُظهر الإنسان في العالم متصلاً بكل الأشياء، في وحدة وجودية قائمة على الهوية في الاختلاف.

34) حول الاستعارة المفهومية ومخططات الصورة، انظر المدخل النظري في العدد الماضي من هذه المجلة.

والإنسان في خطاب ابن عربي، مصوغ بمجاز الكنز؛ بما هو مكان لمفاهيم الحب والتجلي والتشجّر. يحيل مجاز الكنز إلى فاعلية الأسماء الإلهية في الإنسان، ونيابته عن الألوهية في الكون، وتحوّل هذه الفاعلية إلى مسارات قوّة إنسانية تتصرّف في علاقات الكون وتكويناته، وهذه النيابة تصل إلى مشارف مشاركة الألوهية بسبب تجلي بعض الأسماء مما يجعل من هذا الكنز مكان حيرة.

إن فاعلية الأسماء في الإنسان، وفاعلية الإنسان في العالم، تماماً مثل فاعلية الله في خلق آدم، وفاعلية آدم في خلق حواء، نحن أمام مجاز التوالج الذي يفهم الكثرة من خلال قوة الفاعل وأثره، "الأسماء تحكم في الموجودات"[35]، وانفعال المؤثّر فيها،" فمن ظهر في صورة كان له حكمها"[36]. (المَثل) يخضع لقوة المِثال، وتأثيره فيه، وتكثّر صورة (المَثل) نتاج هذه العلاقة. الله فاعل بأسمائه، والخلق منفعل بالصور. (المَثَل) تسري فيه قوة (المثال) ونوره وأثره وحركته المحبّة، فيصير مكاناً (للمِثال) يحبّه ويعشقه ويشتاق إليه. و(المَثل) ينزع نحو المِثال ويودّ أن يماثله مماثلة كاملة. (المِثال) يتغشّى (المَثل) فينتج فيه صوره المختلفة. والمَثل أنقص من المِثال، لكن يعتمد عليه ويُمال إليه، لأنه محلٌ لقبول الانفعال، انفعال المثال فيه، كما هو الأمر مع الرجل والمرأة، "ومع النقض يعتمد عليها ويمال إليها بقبولها الانفعال فيها"[37].

1ـ كنز الحيرة

"لا يمكن أن يَعرف شيء إلاّ نفسه أو مَثَله"[38]. المعرفة الصوفية ترتدّ إلى النفس، فهي مصدر المعرفة وقلبها، فما الذي في هذه النفس؟ فيها صورة الله الذي هو علّة هذا الكون، الصورة هي طريق المعرفة، متى تفتّحت لك صورة تفتّح لك باب للمعرفة، والله

35) الفتوحات، باب198،ج2، ص460.
36) ابن عربي، فصوص الحكم، فص آدم، ص55.
37)المصدر نفسه، باب198،ج2، ص461.
38) الفتوحات، باب358،ج3، ص260.

يتجلّى في صور تُحيل إلى صورٍ، تُحيل إلى صور لا نهائية. لا يمكن أن يتفتّح لك الله مباشرةً، بل يتفتّح عبر تجلياتٍ من الصور، متى وقفتَ عند صورةٍ منها ولم تلهَ عنها أو تتجاوزها، انغلقت عليك المعرفة، وفاتتك أشكالٌ أخرى منها، فالله يتجلّى في صورٍ دائمة التجدد، ولذا لا يحصره تجلٍ بعينه، ولا ينضبط من أجل لا نهائية الصور التي يتجلى فيها.

المعرفة، إذن، صور، وبقدر ما يكون في خزانتك من الصور تُعرفُ وتَكمُل وتتألّه. وذلك لأن أسماء الله هي صور تجلّي الألوهية، والإنسان[39] هو محلّ هذا التجلي، ويتألّه بقدر ما يجمع فيه من صور الأسماء الإلهية، ومن عرف نفسه عرف هذه الصور والأسماء وتجلياتها فيه، وهو مثيل للألوهية بهذه الصور، عليه أن يعرف ما فيه من أمثالٍ من الأسماء الإلهية ليعرف الله. لقد جعل الله مثَله[40] في الإنسان، وجعل طريق معرفته نفس الإنسان.

الإنسان مكان كنز الله[41]، ولا يظهر هذا الكنز إلاّ في الإنسان وبالإنسان، فهو المخلوق الوحيد الدّال بصوره المكتنزة بالألوهية على الله. المعرفة كنز[42]، ومفتاح هذا الكنز هو النّفس، وطبيعة هذا الكنز صور كثيرة وغنية، ولا يتوقف تجلّي فيضها. الألوهية

---

39) إن الإنسان في خطاب ابن عربي قد يشير إلى آدم الخليفة، وقد يشير إلى الإنسان وحقيقته الروحية كمفهوم كلي، وقد يشير إلى الحقيقة المحمدية باعتبارها أصل العالم، بل الأحرى القول إنه يشير إلى هذه الأشياء مجتمعة. انظر: نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، ص88.

40)"والمِثْل الشّبْه. يقال: مِثْل ومَثَل وشِبْه وشَبَه بمعنى واحد [...] مِثل: كلمةُ تَسْوِيَةٍ. يقال: هذا مِثْله ومَثَله كما يقال شِبْهه وشَبَهُه بمعنى" لسان العرب، مادة م ث ل.

41)"كنت كنزاً لم أُعْرَفْ فأحببتُ أن أُعرف فخلقت الخلق وتَعرَّفتُ إليهم فعرفوني"باب146،ج2، ص229.

42) يحيل هنري كوربان باستفاضة إلى مجاز (الكنز) وإيحاءاته المرتبطة بالخفاء والسر والرغبة في الكشف والظهور، في سياق فهمه للألوهية، ونظرية ابن عربي المبدعة في الأسماء الإلهية: "إنه تجل مزدوج أصلي يبدد غمة الحق(الكنز المخفي) الذي يرغب في الخروج من وحدته في اللامعرفة" ص169. "التذكير بحنين (الكنز المخفي) التواق إلى أن يغدو معروفا" ص138." يحقق الإرادة الإلهية، أي مقصد (الكنز المخفي) الذي يسعى إلى أن يكون معروفا، وتبديد غُمَّة أسمائه" ص168."وهنا يظهر أحد العناصر الأكثر تميزا في فكر ابن عربي، هو نظرية الأسماء الإلهية التي تسمى أحيانا وعن خطأ (أسطورته) عن الأسماء الإلهية. "انظر: هنري كوربان، الخيال الخلاق، ص109.

تتجلّى في صورة كنز، والكنز يحتاج إلى جهد ومشقّة وطريق وبحث لاكتشافه ومشاهدته، والكشف والمشاهدة لا تحصل إلاّ لمن يستطيع أن يحقّق أعظم اتصال مع نفسه أو مثله. عليك أن تنقّب في نفسك بحثاً عن الكنز الإلهي المستودع فيك، لكن كيف يعرف الإنسان نفسه؟ بوصلها بعلّتها التي هي كنزها، عبر اكتشاف ما فيه من الأسماء الإلهية التي هي صور الألوهية.

لقد وهب الله الإنسان الوجود لمّا وهبه هذا الكنز، وجعله حضرةً لأسمائه الإلهية، فعليه أن يعرف ما فيه من أسماء إلهية، ليعرف أنه هبة الله وكنز الله ومرآة الله التي تتجلى فيها أسماؤه. إن هذا الهبة جعلت الإنسان خزانة المعرفة والخيال والكلام والوجود والأسماء. في هذه الخزانة كلّ الأسماء التي علّمها الله لآدم، و(كلّ) تعني الإحاطة والعموم كما يقول ابن عربي. فالعالم الذي هو في قبضة الله ومحيط علمه قد جعله الله في الإنسان كنزاً. من يعرفه يعرف الله، ومن يشاهده يشاهد الله، ومن يحضره يكون في حضرة الله. وهذه المعرفة تُحَقّق للعارف معرفةَ نِسَب الله في نفسه وفي الوجود. لذلك فالعارف هو من عرف هذا الكنز المكتنز فيه، وعرف النسب التي فيه من الله.

"فباطن الإنسان بيت خلوته لو عقل عن الله"[43]، ما في باطن الإنسان؟ في باطنه تكتنز الأسماء الإلهية، هناك كنز الله الذي أحبّ أن يراه الخلق في الإنسان. في بيت الخلوة يكون الإنسان مع صور الأسماء الإلهية، وإذا ما أراد أن يخلو بربّه، فعليه بالخلوة في بيته الباطن، في هذا البيت خزائن صور الله، وفي هذا البيت تتجلى صور الله المتنوعة والمتعدّدة، إنه بيت الصور حيث الألوهية تفيض على الإنسان ما يمكن أن يقبله استعداده.

يكتمل هذا البيت بتعمير صور الألوهية له. وهو يقبل هذه الصور بقدر اقترابه من الكمال. بيت الخلوة متى فرغ من صور الألوهية صار ظلمة وهيكلاً، خالياً من أدنى درجة من درجات الكمال. يبقى البيت (ظلمة الطبيعة) فقط، ويصير كنز الله متى حصل على صورة الله فيه، وتصير صورة الله في الإنسان عبر نِسب الأسماء الإلهية، "فأوقفني الحق على

43) الفتوحات، باب 358، ج 3، ص 259.

نسبة الأسماء الإلهية، إليّ لتحصل لي الصورة المقصودة، فتنطبق عليّ جميع الأسماء الإلهية التي تنطبق عليه تعالى لا يفوتني منها اسم بوجه من الوجوه"[44] ما هي الصورة المقصودة؟

إن الصورة المقصودة، هي الصورة التي خلق الله من أجلها الكون، هي العين المقصود بها خلق العالم، "فاعلم أنك العين المقصودة"[45]، وهي صورة الله في الإنسان، تحصل هذه الصورة المقصودة في (بيت خلوة) الإنسان عبر نسب الأسماء الإلهية، من يقف على نسبة هذه الأسماء في بيته (بيت خلوته)، يعرف ويشاهد ويتجلّى الله له، وتنطبق عليه جميع الأسماء الإلهية، ويصير (مَثَله) ويشاركه في الأسماء التي تنطبق عليه ولا يفوته شيء منها. بل يذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك، فيجعل هذه الأسماء أشدّ انطباقاً على الإنسان منها على الله، "فكانت هذه الأسماء الإلهية على هذا الإنسان الكامل أشد مطابقة منها على المسمّى الله"[46]. إن سبب هذه المطابقة الأشدّ، هو أن الأسماء ذات حروف لفظية ورقمية، وصور الإنسان كذلك لها صورة جسمية حسية، فكأنها أقرب إلى طبيعة الإنسان الوجودية الظاهرة، وهذه الصور أدلّ على الله بالنسبة للإنسان، لما فيها من الحسيّة التي تعطيها إياها الصورة.

وبسبب اختلاف المطابقة لتميّز المثل عن مثله[47]، فقد اختصّت الذات باسم الله، واختص الإنسان باسم الخليفة، وهو استحقاق سببه أن الذات لها التجريد الذي يغنيها عن الإضافة، والإنسان له التجسيد، فهو صورة الله، وهو خليفته لتحقق الصورة الإلهية فيه،

44) المصدر نفسه، باب358،ج3، ص260.

45) المصدر نفسه، باب358،ج3، ص259.

46) الفتوحات، باب358،ج3، ص260.

47) يجب التفريق بين الذوات غير المتماثلة وحقائقها المتماثلة،"فلا تماثل بين الذات الإنسانية والذات الإلهية. وإنما التماثل بين حقائق الإنسان وحقائق الألوهة. وفي هذا ما يؤكد الثنائية الأصلية في فكر ابن عربي"محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص243. وانظر: نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، ص182.

"فالذي لنا من ذاتنا الصور"[48]، أي صور هذه التي لنا؟ إنها صور الأسماء الإلهية فينا، لنا هذه الصور التي تتجلّى فينا فنصير إنساناً موجوداً، بعد أن كنّا ممكناً في العدم، وعيناً ثابتة فيما قبل الوجود. الأسماء تتبع الصور، ويكون لنا من الأسماء، أو يتبعنا من الأسماء، بقدر ما يتفتح فينا من الصور. "فما خلق شيئاً إلاّ وخلق له ضداً ومثلاً وخلافاً، فجعل الموافقة في الخلاف، والمنافرة في الضد، والمناسبة في المثل، فأشد الأشياء مواصلة ومحبة واتحاداً الخلاف مع مخلفه، ولهذا يكون الخلاف بحسب من يخالفه ولا يتميز عن صاحبه إلاّ بحكمه فيتحد الخلافان بالمحل ويتميزان بالحكم فيه، وأما المثل مع مثله فإن المناسبة تجمع بينهما في المودة، فيحب كل مثل مثله بما فيه من مناسبة المثلية، وإن لم يجتمعا فيشبه المثل الخلاف في المحبة، وإن كان بينهما فرقان بالحقائق فيهما، ويشبه الضد في أنهما لا يجتمعان أبداً، فهما كغائب أحب غائباً وهام فيه عشقاً وحكمت الموانع بأن لا يجتمعا"[49]. تتوافر في الإنسان كل هذه المجعولات الضد والمثل والخلاف، وتوافرها فيه علامة من علامات كماله، وذلك لأن الأسماء الإلهية فيها الضد والمثل والخلاف، والإنسان مخلوق على صورة الألوهية التي هي مجموع صور الأسماء الإلهية. "ولما كان في الإنسان الكامل المثل والضد والخلاف، كما هو في الأسماء الإلهية المثل كالرحمن الرحيم، والخلاف كالرحمن الصبور، والضد كالضار النافع..."[50].

تتقوّم مشابهة صورة الله في الإنسان بتماثلها مع العلاقات التي تمثّلها مجموع الأسماء، لذلك جاءت صورة الإنسان مطابقة لصورة الله من حيث ما فيها من الضد والمثل والخلاف. وتستوعب هذه الأنواع علاقات الكون، وكائناته. والإنسان بما هو نسخة من هذا الكون والعالم الذي هو تجلّي الله، يستوعب ما هو مفرَّق في الكون، مُجمَّعاً فيه.

هكذا يكون الإنسان كاملاً بوجود الصور المفرَّقة في الكون الكبير وجوداً كاملاً في

48) الفتوحات، باب358،ج3، ص260.
49) المصدر نفسه، باب359، ج3، ص263.
50) الفتوحات، باب359، ج3، ص364.

كونه الصغير. الإنسان (مثل) فهو على صورة الله خلقه، وهو (ضدّ) بعبوديته للرب. وهو(خلاف) من حيث كونه سمعه وبصره وقواه، فالمتخالفان يمكن أن يحل أحدهما في الآخر، أو يحلاّن في عين واحدة. إن جمعيّة الصور في الإنسان لا يناظرها مثيل، هي عالم مصغَّر من العالم الكبير. لقد جمع الموافقة بخلافه مع الله، والمناظرة بتضاده مع الله، والمناسبة بتماثله مع الله، وهذه الجمعية على تعدّدها واختلاف نسبها، كما هو الأمر مع اختلاف نسب الأسماء الإلهية، إلاّ أنها تحيل العلاقات الثلاث (المثل والخلاف والضدّ) إلى محبة ومودة وعشق، المحرك هو الحبّ، لا تتحرك نسبه إلاّ عن حبّ، ولا تتجلى صورة في محل إلاّ عن حبّ، ولا تتفتح حاله إلاّ عن حبّ، والإنسان بصور خلافه ومثاله وضدّه إنما هو نسبه حبّ، وصلة حبّ وتجلّي حبّ مع الله.

في المثل يميل المثيل إلى ما يمثّله، وفي الخلاف يميل إلى ما يكتمل به، وفي الضد يميل إلى ما لا يمكن أن يلتقيه، ويعبّر عن ذلك ابن عربي بقوله": كغائب أحب غائباً وهام فيه عشقاً، وحكمت الموانع بأن لا يجتمعا"[51].

إن كمال الإنسان يتحقّق بقدرته على أن يجعل تجلّي الأسماء الإلهية باختلافها وتضادّها وتماثلها فيه تجلِّيَ محبّة وعشق. إن يدرك باطنها الذي يحيل إلى الحب ويعبر ظاهرها، فظاهر الخلاف حبّ، وظاهر الضّد حبّ، وظاهر المثل حبّ، ويتخذ هذا الظاهر صوراً متعدّدة وأسماء متعدّدة، لكنّها في حقيقته تُحيل إلى الحق الذي هو حركة حبّ تجلّى عنها العالم والإنسان، وتميّز الإنسان بالكمال لقدرته على أن يُرجع المظاهر إلى باطنها، فيعرف حقيقتها التي تنطوي عليها.

الأسماء نسب لا أعيان، ولا تُعقل إلاّ في المظاهر، أي لا تتحقق الأسماء إلاّ حين تتجلى في صور الموجودات، "فلا تعقل الأسماء إلاّ بأن تعقل النسب، ولا تعقل النسب إلاّ بأن تعقل المظاهر المعبّر عنها بالعالم، فالنسب على هذا تحدث بحدوث المظاهر، لأن المظاهر من حيث هي أعيان لا تحدث، ومن حيث هي مظاهر هي حادثة، فالنسب حادثة،

51) المصدر نفسه، باب359، ج3، ص263.

فالأسماء تابعة لها، ولا وجود لها مع كونها معقولة الحكم"[52].

الأسماء تتحقّق في هذا العالم بموجوداته، والإنسان هو أجلى مكان لظهور الأسماء وتحقّقها، وهو أخطر مكان كذلك، لأنه يبلغ الكمال ويحسن التصرف بنسبه، وقد يصل تصرفه إلى حد أن يماثل الله الذي خلقه على صورته، فيما لا يجوز له أن يظهر به. من هنا كان الاسم (الوهاب) هو الاسم الأول، ليظهر معنى الامتنان والفقر والعوز على الموهوب له، كي لا يتصف بما يتفرد به الواهب. إن هذا الاسم (الوهاب) يؤكد أن الوجود الحقيقي هو لله الواحد، ويحسم حقيقة الاثنينية حسماً قاطعاً، وهو حسمٌ له أهميته بالنسبة لبقية الأسماء التي يتداخل فيها التشبيه، الذي يشي بالمماثلة والمشاركة، "فأول ما يبدأ به من الأعيان ما هو أقرب مناسبة للأسماء التي تطلب التنزيه، ثم بعد ذلك يظهر سلطان الأسماء التي تطلب التشبيه، فالأسماء التي تطلب التنزيه هي الأسماء التي تطلب الذات لذاتها، والأسماء التي تطلب التشبيه هي الأسماء التي تطلب الذات لكونها إلهاً"[53].

إن المظاهر هي التي تُظهر النسبة، وهي التي تدلّ بمظاهرها على الأسماء من حيث هي مظاهر لا من حيث هي أعيان. بمعنى أنها تتصف بهذه الأسماء فتظهر، وحين تُعدم هذه الأسماء تُعدم هذه الأعيان، فثبوتها في الأعيان يظهر بهذه الأسماء، وذواتُها لا يمكنها أن تستقل بهذه الأسماء، فالأسماء علّة ظهورها حتى لو اتصفت بالأسماء التي تدل على التشبيه، فالتشبيه في هذه الأسماء من باب التنزّل، وليس من باب كون الإنسان مع الله في صفاته وأسمائه، فالله عبر أسمائه مع الإنسان، وليس الإنسان مع الله. هكذا تكون الأسماء هي تجليات وصورا تفتحها الأسماء الإلهية بقوتها، قوة وهبها وعطائها وامتنانها.

يحترز ابن عربي مما يعلق في المظاهر من أسماء التشبيه، التي ربما تشي بمشاركتنا الله في بعض صفاته أو أسمائه، وذلك بأن يعتبر هذه الأسماء أسماءه الإلهية التي تكلم بها الله معنا، وهي الأقرب لفهمنا وإدراكنا، "فاعلم أن هذه الأسماء الإلهية التي بأيدينا هي

52) الفتوحات،ج2، ص58.
53) المصدر نفسه،ج2، ص58.

أسماء الأسماء الإلهية التي سمّى بها نفسه من كونه متكلماً، فنضع الشرح الذي كنا نوضح به مدلول تلك الأسماء على هذه الأسماء التي بأيدينا، وهو المسمّى بها من حيث الظاهر ومن حيث كلامه، وكلامه علمه، وعلمه ذاته"[54].

لذلك نحن لا نعلم الله في (أحديته)، نعلمه في ألوهيته، وفي حدود ما يظهر فينا من أسمائه التي نعرفها، ويغيب عنا ما لا يظهر فينا، فالله معنا ولكنّا لسنا معه، لأننا لا نحيط بأسمائه وهو يحيط بنا. إن وحدة الوجود تتحقّق لكل إنسان بحسب ما يظهر فيه من أسماء الله، وبحسب ما يعرف الإنسان ما فيه من تجليات الله، وما يغيب عنه يبقى في الظلمة. وكأن وحدة الوجود هي دائرة النور التي نعرف فيها معيّة الله معنا، وما نجهله هو ما يقع خارج هذه الدائرة ونورها ووحدة وجودها.

"اعلم انه من كمال الوجود وجود النقص فيه"[55]. الوجود هو ظاهر الذات الإلهية، والنقص فيه يعطي التمايز لهذه الذات، ويقيم المسافة بين الذات وتجلياتها، ويجعلها مع الوجود المتجلّي منها، لا هو (الوجود) معها.

مجاز النقص يجعل العالم مفتقراً إلى كمال الله، ويجعل الله مستغنياً عن العالمين، الإنسان هو مكان النقص في العالم، كما هو مكان الكمال فيه، وهذه واحدة من المتضادات المتشجّرة في الإنسان. وخيالُه المتّصل هو هذا الجمع بين الكمال والنقص، بين الصفات التي تكمّله، والصفات التي تجعله ناقصاً، هو كامل بخياله، ناقص بعقله، "فأما كمال الألوهية فظاهر بالشرائع، وأما بأدلة العقول فلا، فعين ما يراه العقل كمالاً هو النقص عند الله لو كان كما يقتضيه دليل العقل، فجاء العقل بنصف معرفة الله وهو التنزيه وسلب أحكام كثيرة عنه تعالى"[56]. التنزيه يعتقده العقل كمالاً لله، لكنه نقص في الإنسان، فالإنسان ينزّه الله عما يجده نقصاً فيه، يعطي النقص له والكمال لله. ويترك هذا النقص أثره

54) المصدر نفسه،ج2، ص57-58.
55) الفتوحات، باب177، ج2، ص303.
56) المصدر نفسه، باب177، ج2، ص303.

في نقص المعرفة التي يكوّنها الإنسان عن الله. إنها معرفة ناقصة، والخيال محاولة لتعويض هذا النقص عبر رؤية الله في صور المحسوسات.

يقرّ الخيال في نظرية ابن عربي بعدم قدرته على العلم بالله بذاته، لكنه لا يحرم نفسه من معرفة الله بالصور وتجلّياتها. فالخيال قادر على أن يعوّض نقص نظر العقل بالنظر في الصورة، وجعلها تعطيه فائدة ومعرفة زائدة وكثيرة. الصور تثبّت ما سلبه العقل، والشرع يؤيّدها في معرفة الله بالصور ويثبّت ما ثبّتته، "وجاء الشارع يخبر عن الله بثبوت ما سلب عنه العقل بدلالته وتقرير ما سلبه عنه، فجاء بالأمرين للكمال الذي يليق به تعالى فحيّر العقول"[57]. الخيال يطلب معرفة الله والعقل يطلب معرفته وكل له طريقة، "فإن القوى الحسية والخيالية تطلبه بذواتها لترى موجدها، والعقول تطلبه بذواتها وأدلتها، من نفي واثبات ووجوب وجواز وإحالة لتعلم موجدها"[58]. وهذا من كمال الإنسان، فهو الوحيد الذي يطلب معرفة الله بقواه المتضادّة، وهذا وجه من وجوه تشجّرة، تَنازُع قواه في طريقة طلبها لله، ولم يجعل الله لأحد دون الإنسان هذا الكمال في طريقة التعرّف عليه، ويصوّر ابن عربي خطاب الله لقوى الإنسان المتضادة على النحو التالي: "فخاطب الحواس والخيال بتجريده الذي دلت عليه أدلة العقول، والحواس تسمع، فحارت الحواس والخيال، وقالوا: ما بأيدينا منه شيء، وخاطب العقول بتشبيهه الذي دلت عليه الحواس والخيال، والعقول تسمع فحارت العقول، وقالت: ما بأيدينا منه شيء فعلاً"[59]، ليس إلاّ الحيرة إذن، الحيرة في معرفة الله، لقد كمُل الإنسان بهذه الحيرة وميّزه الله بهذا الخطاب المتضادّ فيه، وجعل معرفته فيه متشجّرة، "وانفراد سبحانه بالحيرة في الكمال"[60].

وحيرة كمال الله نجدها في الإنسان، ومن يحمل هذه الحيرة فهي تتوسط فيه وتتشجّر فيه وتحرّك خياله في الصور وفي المعنى، "وبقي الإنسان متوسط الحال بين كمال الحيرة

57) المصدر نفسه، باب 177، ج 2، ص 303.
58) الفتوحات، باب 177، ج 2، ص 303.
59) المصدر نفسه ، باب 177، ج 2، ص 303.
60) المصدر نفسه، باب 177، ج 2، ص 303.

والحد وهو كمال العالم، فبالإنسان كَمُلَ العالم وما كَمُلَ الإنسان بالعالم"[61]. العالم كامل بوجود الإنسان فيه، فهو الوحيد في العالم الذي تتوسّطه الحيرة، وفيه مجموعاً كل ما في العالم موزعاً. فتحقّق له أن يكمل الكون بوجوده فيه، فلديه من استعداد العقل واستعداد الخيال ما يمكّنه من قبول تجلّي أسماء الله المتضادّة فيه، فأظهره الله بها، "فكان كمال الإنسان بهذا الاستعداد لهذا التجلي الخاص، فظهر بأسماء الحق على تقابلها، وأعطاه الحق فيما بيّن له مصارفها، فهو يظهر بما ظهر من أستخلفه، وهي المسمى في الخلافة بالحق والعدل"[62]. لذلك لا عجب أن جعل ابن عربي من علوم المعرفة، العلم بالكمال والنقص في الوجود، وهو علم يفتحنا على الإنسان وأسماء الله فيه. كيف يكمل الإنسان بنقصه؟

"اعلم أنه لا يصح العلم لأحد إلاّ من عرف الأشياء بذاته، وكل من عرف شيئاً بأمر زائد على ذاته فهو مقلّد لذلك الزائد فيما أعطاه"[63].

يتمايز المثال (الله) عن المَثَل (الإنسان) بالأمر الزائد، فالله (عالم بذاته لا بأمر زائد)، والإنسان لا يعرف ذاته ولا شيئاً إلاّ (بأمر زائد على ذاته). الإنسان يقلّد هذا الزائد ليعرف الأشياء ويعرف ذاته، والله لا يقلّد أحداً ليعرف ذاته أو يعرف شيئاً، الله هو ذاته، وصفاته هي ذاته، وأسماؤه هي ذاته، وعلمه هو ذاته (هو هو)، والإنسان هو شيء آخر دوماً، صفاته هي غيره، أفعاله هي غيره، معرفته هي غيره، هي شيء زائد يكتسبه. من أين تأتي هذه الزيادة؟ تأتي من تجلّي الصور في الإنسان، فكل صورة هي زيادة فيه، وكل تجلٍّ يولّد زيادة فيه، ويتميّز الإنسان بهذه القدرة على الزيادة التي هي الكثرة. يتكثَّر بالقَبول ويزداد به فيكتمل. هو في نقصٍ إلى زيادةٍ تكمله، والزيادة تمنحها إياه قوّة تفوقه لا زيادة فيها، قوة تمنح الزيادة وليست هي زائدة بأي وجه من الوجوه. هو ناقص لهذه القوّة الفاعلة، ولا يمكنه أن يولِّد صوراً زائدة من غير سريان هذه القوّة فيه. نحن هنا أمام مجاز (التوالد)

61) المصدر نفسه، باب 177، ج 2، ص 303.
62) المصدر نفسه، باب 177، ج 2، ص 303.
63) المصدر نفسه، باب 177، ج 2، ص 294.

الذي يُرجع الزيادة إلى سريان قوّة في محلٍ قابلٍ لحمل ما يتفتح فيه من صور هذه القوّة

2ـ كنز الفطرة

"إن الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكل ما سوى الله، فلا يعلم الله إلاّ الله، فالأسماء بنا ولنا ومدارها علينا، وظهورها فينا، وأحكامها عندنا، وغاياتها إلينا، وعباراتها عنا، وبدايتها منا"[64].

لقد أعطى الله الأسماء لآدم، لتكون له، وتظهر فيه، وتحكم عليه، وتؤوّل إليه، وتعبّر عنه، وتبتدئ به، لذلك فصفة آدم "مجموع الأسماء الإلهية"[65]. مجموع هذه الأسماء هي صورة آدم، التي هي صورة الله التي خلقه عليها.

الأسماء بما هي نسب تتحقق في مظاهر، هي صورة آدم التي وهبها الله له، لذلك فآدم هو مجموع العالم، ومجموع صوره المتفرقة، وقد تجمّعت كلّها في باطن آدم، وهذا الباطن هو ما جهلته الملائكة. فكان احتجاجهم على ظاهر نشأته، المكونة من طبائع مختلفة متضادة متنافرة. إنّ كمال آدم يكمن في جمعيته لهذه الصور في باطنه، وهو الأمر الذي لم يتحقق حتى للملائكة، استعداد آدم لقبول تجليات هذه الأسماء، جعل منه مكاناً للكمال حيث كنز الله وصوره.

"فالعالم كلّه تفصيل آدم، وآدم هو الكتاب الجامع"[66]. لقد أنزل الله كتاب أسمائه على آدم وفصّلها في العالم كلّه، فآدم هو جامع العالم. يمكننا أن نتصفّح العالم، ونقلّبه من خلال تصفّح صور آدم التي يكتنز فيها تجليات الألوهية. تمثل هذه الصور روح العالم، واختصاص الإنسان يجعل منه ممثلاً لروح العالم، "فالإنسان روح العالم والعالم الجسد[...] الإنسان منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم"[67]. الصورة روحٌ لأنها تجلٍّ عن

64) الفتوحات، ج2، ص70.
65) المصدر نفسه، ج2، ص67.
66) المصدر نفسه، ج2، ص67.
67) الفتوحات، ج2، ص68.

نفخ اسم من أسماء الله في الإنسان. متى تفتّحت الصورة في الإنسان تنفّس العالم روحاً جديدة، وخلق الله الأزلي المستمر هو هذه الصور المتجلّية في الإنسان عن الأسماء الإلهية التي اختُصّ بها آدم. لقد أعطاه الله أسماء يفتح بها الكون ويتصرّف فيه[68]، فكل اسم فعل فتحٍ وتصرّفٍ، فهو خليفة الله ونائبه في الفعل والتصرّف في الكون، "فإنه يريد الخلافة التي هي بمعنى النيابة عن الله في خلقه، فأقامه بالاسم الظاهر، وأعطاه علم الأسماء من حيث ما هي عليه من الخواص التي يكوّن عنها الانفعالات، فيتصرّف بها في العالم تصرفها، فإنه لكل اسم خاصة من الفعل في الكون"[69].

بهذه الأسماء يستطيع أن يشقَّ الإنسان أفعالاً في الوجود، كما يشقّ الله أفعالاً في العالم، فالله قد فطر آدم بأسمائه، والفطر هو الشق. "وأما فطرته من حيث ما هو خليفة ففطرته الأسماء الإلهية[...] والفطر الشق"[70]. الشق مكان التكوّن والوجود والتجلّي، وآدم هو مجموع فِطر العالم، أي لديه الاستعداد الفطري لقبول التجليات الممكنة الحدوث في فِطر كل ما في العالم. آدم هو فاطر الصور بالأسماء الإلهية، يشق الصور فتنفتح على كل وجهٍ، وذلك بفضل الأسماء التي علّمها له الله واختصّه بها. لذلك تُشقّ الصور فيه فتنبعث خلقاً جديداً وحياة جديدة، وهو بهذه الأسماء وبهذه القدرة على فطر الصور، يتّسع برزخه للعالم ككلّ، يجمعه فيه، ويفتح صوره فيه، ويوسّع خياله من خلاله.

إن ابن عربي يعطي للاسم دلالة الأثر ليمكّنه من شق الوجود، وليمكن آدم من

---

68) إن تصرف الأسماء في الكون، وفتحها لصوره، وإنشائها لموجوداته يجعل منها عللاً كونية. "يُسمي ابن عربي الأسماء الإلهية أحيانا علَلَ الكون، وذلك بطريقة تشبه نوعا ما تلك التي يُسمى الأشاعرة بها العلمَ الإلهى علة الخلق. لكنه يُضيف في هذه النقطة، شأنه في ذلك شأن إسبينوزا Spinoza، ما ليس موجودا عند الأشاعرة. فهو يعتبر الأسماء الإلهية هي مسارات القوة في الوجود، بنفس الطريقة التي ينظر بها إسبينوزا ، فالأسماء الإلهية بحكم طبيعتها تطلب متضايفاتها (infinite Attributes) إلى الصفات اللامتناهية أبو العلا المنطقية، التي يمكن أن توجد فحسب في الظهور الخارجي، أو في التجليات في العالم الخارجي" عفيفي، فلسفة التصوف عند ابن عربي، ص74.

69) الفتوحات،ج2، ص68.

70)المصدر نفسه،ج2، ص69.

التصرّف في العالم عبر الآثار التي تكون عنه، "وما معنى الاسم الجواب أمر يحدث عن الأثر، أو أمر يكون عنه الأثر، أو منه ما يكون عنه الأثر، ومنه ما يحدث عن الأثر، إذا لم تُردْ به المسمّى فان أردت به المسمى فمعناه المسمّى كان ما كان مركباً تركيباً معنوياً أو حسياً، أو غير مركب معنوياً أو حسياً، كلفظة رحيم أي ذات راحمة"[71].

يشق كل اسم أثره في الوجود في شكل مسار يعبّر عن فاعلية الله اللامتناهية. "إن كل اسم يشير إلى مَسار أو أكثر من مسارات الفاعلية اللا متناهية للواحد"[72].

الأسماء أرواح الممكنات، توجد وفق ما تهبها هذه الأسماء، وتتفتح صورُها بقوتها، وتكون بها، وتظهر في كثرتها عبر رقائقها. الوجود مدينٌ لهذه الأسماء، وشكل ظهوره بحسب هذه الأسماء، فهو معلول بها، والمعلول فقير ذليل، وهو لا يملك هذه الأسماء، فهي أسماء لله لكنه يتخلّق بها في وجوده، فيكون وفق صورتها، "للعبد أسماء يستحقها، وأسماء تعرض له مثل الأسماء الإلهية إذا تخلّق بها العبد"[73]. الأسماء في حقيقتها كلها لله، ويتخلّق[74] بها العبد ليَظهر بالمظهر الإلهي، أو لينوب عن الله في الصور التي يكون فيها خليفته، فالأسماء تُمنح للعبد على سبيل المنّة والعطاء من الله، "إنما المسمّى بها هو مسمّى الله فافهم أنه ما ثَمّ مسمى وجودي إلاّ الله، فهو المسمى بكل اسم، والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت"[75]، من يتخلق بأي اسم من الأسماء التي يستحقّها، إنما هو يظهر بصورة من الصور الكثيرة للعين الواحدة التي هي الله. الله يمنح الوجود صوراً للظهور، والصور مهما تعدّدت فهي تُحيل على مسمّى واحد هو الله. وعلى هذا فالصور في

71) الفتوحات،ج2، ص117.

72)أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص91.

73) الفتوحات،ج2، ص55.

74) هناك ثلاثة مفاهيم تصوغ من خلالها الصفات الإلهية الوجود: التحقق، والتخلق، والتعلق، "وابن عربي يُسمى الجانب الأول من الصفات (التحقق) أي وجهة نظر الحق، ويُسمى الجانب الثاني (التخلق) أي وجهة نظر المخلوق، ويُسمي العلاقة بين الجانبين، والتي تكون التجليَّات الفعلية ناتجة عنها (التعلُّق)"، أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص91.

75) الفتوحات،ج2، ص55.

الكون، إنما هي مظاهر متخلّقة بتجليات الألوهية، وحظ الإنسان منها هو الأكبر، فجمعيته منها تفوق كل المخلوقات، لذلك هو خليفة الله، وهو نائبه، وهو على مثاله بما يتحقّق فيه من هذه الصور.

تميّز نظرية ابن عربي في الأسماء بين الخالق والخلق في اثنينية اعتبارية منفصلة، لكن على مستوى الحقيقة ليس هناك اثنينية، هناك الواحد فقط، "فالكل أسماء الله، أسماء أفعاله، أو صفاته، أو ذاته، فما في الوجود إلا الله، والأعيان معدومة في عين ما ظهر فيها، وقد اندرج في هذا الفصل إن فهمت جميع ما ذكرناه في تقسيم الضميرين المنصوب والمرفوع، فالوجود له والعدم لك"[76].

يبدأ الوجود باسم (الواهب)، فيكون الله مع الأشياء، وتبدأ تتحقّق وحدة الوجود بهذا الاسم، تحقّقاً عينياً في هذا العالم، بمعنى يتعيّن[77] لله في العالم والإنسان بهذا الاسم، "وقد يكون لكل شخص اسم يمنحه، بحسب ما تقتضيه رتبته من مقام نبوّته أو رسالته، غير أن الاسم الواهب هو الذي يعطي ذلك إلاّ إذا كان المقام مكتسباً، فقد يعطيه الاسم الكريم أو الجواد أو السخي"[78]. نحن هبة الله، فالله معنا لأنا نظهر باسمه (الواهب)، نحن نتألّه بما يمنحه لنا من أسماء تتجلى فينا صوراً تجعلنا نماثل الألوهية.

نتفاوت في هذه المماثلة بحسب استعدادنا، ويتميز الأنبياء بأنهم النموذج الكامل لهذه الأسماء، وهم يختلفون بحسب الاسم الذي يتصفون به من أسماء الألوهية، فلكلّ نبيّ صفة تميّزه، تتحقّق فيه تحقّقاً كاملاً، وكتاب (فصوص الحكم) مبني على هذه الفكرة، وفيه نجد كل نبي يجمع صورة كاملة التجليات من صور الأسماء الإلهية في كلمة جامعة.

هناك أسماء تَعْرِض لله من تنزّله لعقول الخلق، وهي الأسماء التي تجعل الله مدرَكاً بالتشبيه لا بالتجريد، "ولله أسماء يستحقها، وأسماء عرضت له من تنزله لعقول عباده، وهي

76) الفتوحات، ج2، ص55.
77) التعين هنا هو حكم ونسبة وإضافة وليس وجوداً عينياً.
78) الفتوحات، ج2، ص55.

الأسماء التي هي للعبد بحكم الاستحقاق"[79]، تفتح هذه الأسماء باب التشبيه، لذلك يقول عنها إنها "موضع حيرة ومزلة قدم"[80].أسماء الله هي طريق إيجاد العالم، وهي طريق معرفته. ومعرفة الله وفهمنا له، ضمن نظرية وحدة الوجود، يجعل هذه الأسماء نصوصاً للتأويل لا نصوصاً للترديد، وذلك لما تحتوي عليه من بطون وأسرار وخيال.

"اعلم أنه ما من صورة في العالم الأسفل إلاّ ومثلها في العالم العلوي"[81]. العلاقة بين العالم الأسفل والعالم العلوي يصوغها ابن عربي هنا، ضمن مذهبه في وحدة الوجود، وذلك بعد أن يعيد إخراج الصياغة الأفلوطينية لنظرية الفيض. تتميز صياغة ابن عربي بأنها تجعل لصور العالم السفلي تأثيراً في صور العالم العلوي، فالتأثير ليس مقتصراً على صور العالم العلوي، بل هو تأثير متبادل، هناك (معارج ومدارج) بين صور العالمين، وهناك رقائق ممتدة ومتصلة من كل صورة إلى مثلها.

مصدر الصور هو النفس الكليّة التي يسميها ابن عربي (اللوح المحفوظ)، الذي يحفظ أمثال الصور، من فيض هذه النفس تتغدى أرواح الصور ـ صور العالم الأسفل ـ وفق استعدادها. فيض النفس الكلية أو اللوح المحفوظ هو مجموعة العلوم المكتوبة فيها من قبل الله، والمكتوب هو ما قدّره الله للأعيان الثابتة، وصورها التي تأخذها من النفس الكلية هي مقدّرةٌ أصلاً، لكنها محجوبة، وقَبولها هو عبارة عن رفع الحجاب فقط. ويشبّهه ابن عربي بإزالة الحاجز عن الماء، كي يتدفّق،"وليس التعليم إلاّ رفع الحجب التي حجبها استعدادهم عن قبول ذلك الفيض، فكنّى عن ذلك الرفع بالتعليم، فلم يكن التعليم إلا من

79) المصدر نفسه،ج2، ص55.

80) إن العمى والضلال هما الحيرة في الله، الذي يتجلى في كل الصور. وهذه الحيرة في نظر ابن عربي هي المعرفة الكاملة التي لا تتاح إلاّ لأهل التجلي.هذه المعرفة القائمة على الحيرة تؤدي بالعارف إلى إنكار وقوع الخطأ في معرفة العالم بالله ونفيه تماماً. الحيرة هي الأصل المعرفي وعلى الإنسان الكامل أن يرى الله في كل المعتقدات. انظر: ابن عربي، فلسفة التأويل، ص408. وحول الجعل في المعتقدات، انظر: فصوص الحكم، ص113. وحول الحق المخلوق في الاعتقادات، انظر: هنري كوربان، الخيال الخلاق، ص169.

81) الفتوحات، باب357،ج3، ص253.

ذلك الفيض من تلك الصور العلويات الفلكيات،كما يرفع المانع الذي يمنع الماء عن جريته، فإذا رفعته جرى الماء في ذلك الموضع الذي كان المانع يمنع من جريته عليه، ففاتح هذا السدّ لم يجر الماء، كذلك المعلم من هذه الصور السفليات لغيرها من أمثالها، إنما رفع عنها حجاب الجهل والشك، فانكشف لذلك الفيض الروحاني، فقبلت من العلوم ما لم يكن عندها، فتخيلت أن المعلم لها من رفع غطاء جهلها، وليس الأمر كذلك فافهم"[82]. الصور هي رفع حجاب الجهل والشك، إن صور العالم السفلي تتفتّح برفع الحجب عن استعدادها الثابت، فتجري فيها أسماء الألوهية فتتفتّح، "وبين هذه الصور العلويات الفلكيات وبين الصور السفليات العنصريات رقائق ممتدة للأسماء الإلهية والحقائق الربانية"[83].

إن الله يتوجّه إلى العالم السفلي عبر وجوه أسمائه، وتفتّح رقائق هذه الوجوه يهب الحياة لصور العالم الأسفل، لذلك هو يفتقر إليه، وكل صورة في هذا العالم هي تجلٍّ من تجليات وجوه رقائق الأسماء، تهب هذه الأسماء الروح لهذا العالم، وابن عربي يجعل حقيقة العالم قائمة على العناصر الأربعة، لكنها عناصر لا تهب الروح للعالم، هناك عناصر روحية أربعة أخرى تهب العالم روحه، وصورة العالم الروحية مدينة لهذه العناصر، وهي: أم، وأب، ونفخ، وتوجه.

تمثّل هذه العناصر الرحمة الإلهية، وهي تهب كل موجود وجوده وتجعله منقاداً إلى الله. ومن يشاهدها يورّث الأدب في الحضرة الإلهية "إذا شاهدتها فتورثك الأدب الإلهي"[84].

تمنح الرحمة العالم روحاً إلهية، تجعل بعضه يعطف على بعض، وبعضه يشتاق إلى بعض، وبعضه حاضراً في بعض، وتجعل العالم كلّه في الحضرة الإلهية، التي تستلزم

82) الفتوحات، باب 357،ج 3، ص 254.
83) المصدر نفسه، باب 357،ج 3، ص 254.
84) المصدر نفسه، باب 357،ج 3، ص 254.

الأدب والانقياد والطاعة. الله منح العالم الوجود برحمته الواسعة. هكذا يروحن ابن عربي نظرية الفيض، يجعلها وجهاً من وجوه تفتح أسماء الرحمة الإلهية.

3ـ كنز الأسماء

"اعلم أن الحكمة في الأشياء كلّها والأمور أجمعها إنما هو للمراتب لا للأعيان وأعظم المراتب الإلوهية وأنزل المراتب العبودية"[85]، ليس هناك في الوجود عين غير عين الله، فالحقائق في الوجود نسب ومراتب وإضافات[86].والأعيان الثابتة معدومة هي ثابتة في التّقدير وفي الوجود المعقول، وليس في الوجود المتحقّق، ففي الوجود الحسّي هي معدومة، لذلك يتحدّث ابن عربي عن الموجودات بما هي مرايا وظلال، وصور وخيال، وبرازخ وتجلّيات. وهو لا يجد غير المجازات للتعبير عن وجودها النسبي، أي وجودها عن نسبة إلهية تقتضيها الأسماء الإلهية، تضع هذه النسب الخلق على مراتب، أكملها الإنسان"، ولما كان الخلق على مراتب كثيرة، وكان أكمل مرتبة فيه الإنسان، كان كل صنف من العالم جزءاً بالنظر إلى كمال الإنسان، حتى الإنسان الحيوان جزءاً من الإنسان الكامل، فكل معرفة لجزء من العالم باللّه معرفة جزئية، إلا الإنسان فإن معرفته باللّه معرفة العالم كله باللّه، فعلمه باللّه علم كلى لا علم كل، إذ لو كان علماً كلاً لم يؤمر أن

85) الفتوحات، باب370 ج3، ص395.

86) بسبب تجليات نسب الأسماء الكثيرة، يرى (عفيفي) أن الكم الهائل من الأوصاف (المستعارة إلى حد كبير من مصادر إسلامية) التي يكدسها ابن عربي بعضها فوق بعض محيّرة، مثل وصفه للعرش بالنفس الكلية أو الجسم. إن الفيوضات الذاتية (التجليات) تجعل للواحد صفات كثيرة: العقل الأول، العماء، الأعيان الثابتة، حقيقة الحقائق، الجسم الكلي، الهيولي (الكتاب المستور). انظر: أبوالعلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي، ص11-112. يذهب توشوهيكو إيزوتسو في كتابه (وحدة الوجود والخلق المستمر في التصوف الإسلامي) إلى أن الرؤية الصوفية ترى أن الموجود هو الوجود، وأن الأشياء أو الماهيات صفات له. الزهرة مثلاً ليست موجودة إلا بوصفها صفة للوجود. فالأشياء موجودة مجازيّاً بوصفها روابط وعلاقات وإضافات. انظر: أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص45. الأسماء تجعل الأشياء موجودة بأوصاف وفاعلية، لقد مكّن الله الإنسان وحده من الأسماء، فجعله الوحيد القادر بالتسمية على جعل الأشياء ترتبط مع بعضها وتضاف إلى بعضها.

يقول رب زدني علماً"[87]. علاقة الخلق بالله علاقة جزئية بحسب النسبة والمرتبة، لذلك وجودهم وجود جزئي، فالجزء الذي يتجلّى فيهم من الله عبر نسب أسمائه يظهرهم ظهوراً جزئياً، فلهم المرتبة الجزئية. والإنسان يتميز بينهم بأنه أُعطي الأسماء الإلهية كلّها، فأُعطي النسب كلّها، فأعطي الكمال كلّه، فصار مكاناً للصورة الإلهية التي فيها تتجلّى الحضرة الإلهية. علم الإنسان بالله علم كليّ، لأنه مجموع أجزاء العالم، بل هو كل العالم، فعلمه يجمع كل الأجزاء التي في العالم، "فنسبة الحق إلى الخلق نسبة الإنسان إلى كل نصف من العالم ما عدا نوع الإنسان"[88].

الإنسان خليفة الله وصورته، ومكان جمعيّته وحضرته، فالإنسان مستودع الألوهية، فكما الألوهية جامعة لكل الخلق والعالم، كذلك الإنسان بما هو مستودع أسمائها جامع لكل الخلق والعالم، وفيه كما فيها من كل شيء في العالم نسبه إليه وإليها. "المرتبة ليست وجود عين وإنما هي أمر معقول ونسبة معلومة محكوم بها ولها الأحكام، وهذا من أعجب الأمور تأثير المعدوم"[89]. المعدوم هنا هو الأعيان الثابتة، وثبوتها أمرٌ وجودي عقلي لا عين، حتى وجودها الخارجي الحسّي وجود نسبة لا وجود حقيقة، ويعبّر عنها ابن عربي: "وما شمت رائحة الوجود"، تبقى ممكنات لا حقائق، ممكنات تظهر في عالم الحسّ كخيال أو ظلال أو صور، بحسب ما لها من تقدير في عالم الأعيان الثابتة.

إن ابن عربي يجعل التأثير للمراتب لا للأعيان، فالأعيان معدومة ومراتبها ظاهرة، بسبب تجلّي الأسماء فيها، ولكل مرتبة أحكام تقتضيها النسبة. وفي الإنسان هناك أحكام تقتضيها خلافته الكبرى على العالم، وهناك أحكام تقتضيها خلافته الصغرى على نفسه، وهي أحكام مرتبة السيادة، وهناك أحكام مرتبة العبودة، "فأعطته رتبة العبودة ورتبة الخلافة أحكاماً ما لا يمكن أن يصرفها إلاّ في سيده الذي استخلفه، كما أن له أحكاماً لا

87) الفتوحات، باب 370 ج 3، ص 396.
88) الفتوحات، باب 370 ج 3، ص 397.
89) المصدر نفسه، باب 370 ج 3، ص 460.

يصرفها إلاّ فيمن استخلف عليه، والخلافة صغرى وكبرى، فأكبرها التي لا أكبر منها الإمامة الكبرى على الأمة وأصغرها خلافته على نفسه"[90]. هكذا تأثير العالم بعضه في بعض، هو تأثير نسبه لا تأثير حقيقة، فما ثمة حقيقة غير الله سبب الأسباب ومظهر الأسباب في صور وتجليات ونسب. "فبالتجلي تغير الحال على الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوجود، وبه ظهر الانتقال من حال إلى حال في الموجودات"[91]، "فالإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله هذا الكمال إلاّ ليكون بدلا من الحق، لذلك سمّاه خليفة وما بعده من أمثال خلفاء"[92]. يرصد ابن عربي عشر نيابات استحقها الإنسان بكماله، وهو في كل نيابة يستحق صفة من صفات الله، وينوب بها عن الله في التأثير، إلاّ ان هناك بعض الصفات تُحجب عنه لتبقى من اختصاص الله، وليبقى هو في مرتبة العوز والافتقار إلى الله. وهذه النيابات هي[93]:

النيابة الأولى: هي نيابة الإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية.

النيابة الثانية: هي النيابة عن روح الصورة المتجلي فيها الله في البشر.

النيابة الثالثة: هي نيابته في تحقيق الأمر الذي قام بالممكن حتى أخرجه من العدم إلى الوجود، فالإنسان الكامل لديه الهمّة التي تمكنه من إيجاد بعض الممكنات.

النيابة الرابعة: هي نيابته عن صورة الله فهو يتفرد بمثَلِهِ، وليس كمثَل مثَل الإنسان شيء في العالم[94]، فالله يشاهَد في صورة الإنسان.

النيابة الخامسة: نيابته عن رفيع الدرجات في العالم، فليس في العالم من هو على

90) المصدر نفسه، باب370 ج3، ص393.

91) المصدر نفسه، باب177 ج2، ص300.

92) المصدر نفسه، باب360 ج3، ص272.

93) انظر: الفتوحات، باب360 ج3، ص272-280.

94) أي ليس هناك مثل لله إلاّ صورة الإنسان، "قوله "ليس كمثله شيء" من العالم، أي ليس مثل مثله شيء من العالم، ولم يكن مثلاً إلاّ بالصورة" المصدر نفسه، باب360 ج3، ص274.

درجة الإنسان، فهو الوحيد الذي ينوب عن وحيد الدرجات، "فدرجته رفيعة عن النيل، فلا يعرفه إلاّ الله، ولا يعرف الله إلاّ الإنسان الكامل فهو مجلاه"[95].

النيابة السادسة: نيابته عن كلمات الله، كما هو عيسى ابن مريم جعله كلمات لمريم، لأنه كثير من حيث نشأته الظاهرة والباطنة.

النيابة السابعة: هي النيابة في الأفعال الظاهرة والباطنة في وجود الإنسان. وهو ما يُحدثه في نفسه من الأفعال والكوائن، لا ما يُحدثه في غيره، كما هو الأمر حين يتوجه بكلّه للدعاء، فيستجاب له.

النيابة الثامنة: تظهر في اتّكاء الحق عليه، فيما ظهر من الحق، وبطن من الإنسان الكامل. النيابة التاسعة: هي الظهور في البرزخ المعقول الذي بين المثلين، وهو الفصل بين الحق والإنسان الكامل.

النيابة العاشرة: هي نيابة توحيد الموتى. "وهذه النيابات كلها التي ذكرناها ونذكرها، نيابات توحيد لا غير ذلك، فإن ظهرت أنت لم يكن الظاهر إلاّ هو، وإن لم تظهر فهو هو، إذ الواحد لا ينقسم في نفسه إلاّ بالحكم والنسب"[96]. بهذه النيابات التي استحقها الإنسان بكماله، يظهر في الوجود، ويتصرف نيابة عن الله، وفي كل نيابة صورة من صور الإنسان المستخلف عن الله، إن الأسماء التي كلهَّا لآدم هي أسماء نياباته، فهو بكل نيابة يكشف أو يُظهر صفة من صفات هذه الأسماء وعلومها وأفعالها، وهو بهذه الأسماء نال مرتبة النيابة دون غيره من الخلق، وهو بهذه الأسماء يَظهر مستبطناً الله، في تصرّفه في ذاته وغيره. هكذا يعمّر الإنسان الوجود بنيابته عن الله، وليس هناك نائب غيره يمكنه أن يُستخلف في الأرض ويعمّرها، فهو خلاصة العالم ومجموعة. وما دام العالم اجتمع فيه، فهو عالم به، كما الله عالم بالعالم والإنسان لإحاطته بهما. لما كان الإنسان هو المقصود من هذا العالم، فقد جعل الله العالم وفق مثاله، ويقدّم ابن عربي مماثلة بين الإنسان والعالم والله، تستبطن

95) المصدر نفسه، باب360 ج3، ص275.
96) المصدر نفسه، باب360 ج3، ص279.

ظاهره وتُجلي باطنه، وتتفرد مماثلته بكثرة تجلياتها الباطنية قياساً بمماثلة إخوان الصفا[97]. فمن حيث تغيّر التجلّيات والخواطر السريعة، "جعله الله أعني الإنسان سريع التغيير في باطنه كثير الخواطر، يتقلب في باطنه في كل لحظة تقلبات مختلفة، لأنه على الصورة الإلهية، وهو سبحانه "كل يوم في شأن"، فمن المحال ثبوت العالم زمانين على حالة واحدة، بل تتغير عليه الأحوال والأعراض في كل زمان فرد"[98].

إن الوحدة الوجودية بين الإنسان والعالم والله تتحقّق بأثر تجليات الصور بينها. "كان [آدم] ولا مثل له، ثم بعد ذلك انتشأت منه الأمثال فخرجت على صورته، كما انتشأ هو من العالم ومن الأسماء الإلهية، فخرج على صورة العالم وصورة الحق، فوقع الاشتراك بين الأناسي في أشياء، وانفرد كل شخص بأمر يمتاز به عن غيره"[99]. إن تجليات الصور تجعل العالم في وحدة واحدة، لكنها وحدة غير متساوية، بل تحكمها مراتب وتراتبيات بحسب الأبوة والأمومة والبنوة، والعبودة والربوبية ". ولما كان آدم أبا البشر كانت منه رقيقة إلى كل إنسان ونسبة، ولما كان هو من العالم ومن الحق بمنزلة بنيه منه كانت فيه رقيقة من كل صورة في العالم تمتد إليه، لتحفظ عليه صورته ورقيقة من كل اسم إلهي، تمتد إليه، لتحفظ عليه مرتبته وخلافته"[100].

البشر هم أبناء آدم ورقيقته قد أورثها في أبنائه، وهو ابن العالم وابن الله، وقد كانت له رقيقة من كل صورة في العالم، ورقيقة من كل اسم إلهي. هكذا برقائق الصور يكون الكلّ في الكلّ، مع وجود التمايز والانفصال بين الله الخالق والعالم الخلق.

"لقد اختصّ الإنسان بتجلّي الاسم الإلهي الجامع، وقد وجّهه الله لإيجاد الإنسان في الاسم الإلهي، وتوجهه على إيجاد الإنسان ..."[101]، فالإنسان على صورة هذا الاسم، وله

97) انظر في بحث مجازات إخوان الصفا، مماثلة أخوان الصفا بين العالم الصغير والعالم الكبير.
98) الفتوحات، باب198، ج2، ص437.
99) المصدر نفسه، باب198، ج2، ص437.
100) المصدر نفسه، باب198، ج2، ص437.
101) المصدر نفسه، باب198، ج2، ص458.

صفة الجمعية من هذا الاسم، حتى سُمي بـ(عبد الجامع). ويؤول ابن عربي خلق آدم بيدي الله بأنها صورة لما جمعه الله لآدم من حقائق الكون وجعلها فيه، "فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين يديه وأعطاها جميع حقائق العالم، وتجلّى لها في الأسماء كلها، فحازت الصورة الإلهية والصور الكونية، وجعلها روحاً للعالم، وجعل أصناف العالم له كالأعضاء من الجسم للروح المدبر له"[102].

كمل العالم بالإنسان، فقد جمع الله للإنسان ما يجعله كاملاً بحيازته الروح، التي هي حاصل جمع الصورة الإلهية والصورة الكونية، إن حركة تدبير العالم أصبحت بيد الإنسان[103]، بعد أن رهن الله روح العالم به وحده، فصارت حياة العالم بيد الإنسان، "فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم"[104]، ليس فقط على مستوى الكلّ بل على مستوى الجزء، فلو أن جزءاً من الإنسان فارق الكون، يتعطل هذا الجزء في الكون، فيصاب الكون بعاهة، "كما أنه إذا فارق منه ما فارق كان فراقه لذلك الصنف من العالم كالخدر لبعض الجوارح من الجسم، فتتعطل تلك الجارحة لكون الروح الحساس النامي فارقها"[105].

هكذا بالأسماء يناظر الإنسان الألوهية وحركة تقلّبها في العالم، "فهو يتنوّع في حالاته تنوع الأسماء الإلهية، ويتقلّب في أكوانه تقلب العالم كلّه، وهو صغير الحجم لطيف الجرم سريع الحركة، فإذا تحرّك حرّك جميع العالم واستدعى بتلك الحركة توجه الأسماء الإلهية عليه لترى ما أراد بتلك الحركة"[106].

---

102) الفتوحات، باب198، ج2، ص458.

103) الإنسان يُدبر العالم ويُعمّره ويتصرف فيه بفضل تجلي الأسماء الإلهية تجلياً حياً عبره في هذا العالم المعاش. "ولا شك في أن موقف ابن عربي يمتاز عن المواقف الكلامية بالطابع الوجودي الحيّ، فهو لا يتناول الأسماء الإلهية من الجانب النظري العقدي فحسب، بل ينظر إليها من الجانب الواقعي الحي، فيجعل للأسماء الإلهية حركة حيوية موصولة بالعالم من أعلاه إلى أدناه". محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص176.

104) الفتوحات، باب198، ج2، ص458.

105) المصدر نفسه، باب198، ج2، ص458.

106) المصدر نفسه، باب198، ج2، ص437.

الفكـر العربـي المعاصـر وتسـاؤل الهـرمنيوطيقـا

ممارسة إبستيمولوجية من أجل الهرمنيوطيقا في الفكر

-II-

محمَّدحسين الرفاعي*

مراراً كُنّا ننصت إلى نداء الحياة هكذا: الحياة كأنَّها تُعاش. ضمن هذه الـ[مراراً]، كثيراً ما توهَّمنا أننا نحن الذين نوجد فيها. ولكنَّ، الظفرَ بالحياة: الإنصات، بعمقٍ، إلى [نداءِ- الحياة] الأكثر ضجيجاً فينا، يؤكد لنا، أن الحياة هي التي لا تنفكُّ عن الوجود فينا؛ إنَّما الحياة ليست [ذاهبةً- إلى-...]، بل إنَّها تكون، [في- كلِّ- مرَّة]، في طورٍ من الإتيان المستمر؛ الحياة تأتي إلى مستوى [في- الذي- هو- يوجد] بقدر ما تكون فيه إرادتُها... هكذا يحيا الفكر، أو لايكون.

كُتبت هذه الدراسة، وفُكِّرَ فيها، وبها، ضمن **التجربة المُعاشة** التي من شأن الباحث، من 2014/7/1 إلى 2014/12/27؛ وهي تجربة تنتمي إلى [**الإنتماء- آنطولوجيَّاً- إلى- البحث- العلميّ**]. هي تقدم نفسها إلى تلك **الأرواح الحُرَّة جداً التي يستحيل أن تُسجن ضمن فكرة، أو نظريَّة، أو تصوُّر، أو إفتراض، أو فهم جزئيٍّ لأستاذ جامعيٍّ أو عالِم أو مفكِّر أو باحث أو طالب في حقل العلم**؛ تلك **الأرواح الحُرَّة** التي يستحيل أن تُسجن حتّى في فكرة الحريَّة. وعليه، هي دراسة، تضع نفسها أمام قلة قليلة من الباحثين؛ أولئك الذين

*- مدير التحرير. الجامعة اللبنانية- المعهد العالي للدكتوراه.

يقطنون أبداً في التساؤل، وليست الحياة [فيـ- هُم] إلاّ ضرباً من ضروب [التفكير- في- كلِّ- مرّة].. أولئك المنتمين روحياً إلى العالَم.. ذاك الانتماء طبيعياً الى الطبيعة: إنتماء على، ومن الحريَّة يكون.

[I] من أجل مضمون نظري للهرمنيوطيقا، يُرى عَبر المنظور النظري الأخصّ بـ[تساؤل الهرمنيوطيقا]، في الفكر العربي المعاصر.. أو في السبيل المنهجي الذي من شأن التساؤل

← رُسمت في الحلقة الأولى[1] من البحث هذا للتساؤل: **ما هو موضوع الهرمنيوطيقا؟** معالَم طريق تؤدي إليه. الهرمنيوطيقا تتلخص في كلمة واحدة: **الفهم**. ولكنَّ [في- الفهم]، توجد موضوعات كثيرة. في تناولها، يكون الباحث والبحث إلى الهرمنيوطيقا **سائرين**. ولأنَّ الفهم الذي يجزّيءُ، من خلال التبسيط، يبقى إهانةً إزاء فهم **[كليَّة- الشيء]**؛ فما هي موضوعات الفهم نفسه؟ موضوعات الفهم، بعامَّة، هي من جنس:

الذات، الموضوع، الإنتماء، حب الموضوع، النص، [الذهاب- إلى- النص]، [الإتيان- من- النص]، بناء الفهم، إعادة بناء الفهم، [حقل- موضوعيَّة- الموضوع- العلميّ]، تساؤل العلم، حقل الفهم، [الإنتماء- إلى- العالم]، المجتمعيّ... وإلخ. ولهذا، تكون كل موضوعات الفهم الذي هو الموضوع الأصليّ للهرمنيوطيقا، حاضرة، ههنا- والآن، ضمن كل اللحظات المعرفيَّة التي من شأن البحث، هذا البحث. وهي مستمرة في الحضور إلى ههنالك- وآنذاك.

← هل لهذا البحث موقعٌ في **[عصر- الفضيحة المعرفيَّة]** هذي؟ وما هو هذا البحث؟ وكيف هو؟ ولماذا هو؟ هذا البحث يقع **[على- الضدّ- من- الإجابة- بعامَّة]**؛ إنَّه يقع على الضد من نفسه، إنْ هو تُصُوُّرَ بوصفه بحثاً يقدّم إجابات. وهذا الموقع، على خلاف

[1]- في العدد السابق من المجلة.

[الفهم- في- الوهلة- الأولى]، الذي من شأنه، لهو موقع **[فوق- آيديولوجيّ]**.

وإذا تَوَهَّم المُتَأدْلِجُ، الواقع- الساقط في **[على- الضدّ- من-...]**، أو في الـ **[مع-...]**، أنَّهُ موقع يقدّم معرفةً آيديولوجيَّة، فسوف يندهش من الرعود القويَّة، والعواصف التي في سماء هذا البحث.

← وإذا تساءلنا: من أين يأتي هذا البحث؟ تكون الإجابة: إنَّهُ يأتي من هذا الشعور: يُقدّم لنا [الواقعيُّ- ههنا- والآن]، في بلداننا العربية، خدمةً كبيرةً؛ سوف يأتي اليوم الذي نشكره، أتمَّ الشكر؛ إنَّهُ بضروب سريعة، وسريعة للغاية، من الوجود: وجوده الخاص في البنى المجتمعيَّة الأساسية، والروابط بين البنى نفسها، يتجاوز، ويتخطّى ما يتطلب عشرات السنين لتجاوزه.

← هذا البحث **لا هو يقدم نقلاً للمعرفة بالهرمنيوطيقا**؛ ولا هو بحث في موقع التساؤل عن الهرمنيوطيقا ضمن إشكاليَّة الكونيَّة- الخصوصيَّة.. ولا هو يذهب إلى تفحُّص فكرة الكونيَّة ضمن ممارسة فكرة الهرمنيوطيقا في الفكر العربي المعاصر. إذن ما هو هذا البحث؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وما هي المبررات المنطقية لإستنهاض تساؤل الهرمنيوطيقا، بالأساس، في الفكر العربي المعاصر؟

← يوجد ضمن **فكرة [ممارسة- الفكرة]**[2] التي من شأن الهرمنيوطيقا ثلاثة أشياء:

1- فكرة الهرمنيوطيقا- وممارسة فكرة الهرمنيوطيقا: تبقى الصيرورةُ فيها عَبر النقد- والنقد المضاد

2- فكرة الهرمنيوطيقا كما هي في جذرها: فكرة تشتمل على نقدها، وهي ولدت، ومورست وتمارَس في حقلها الخاص: حقل العلم في بلدان الغرب: الشروط المجتمعيَّة

[2]- تأتي إلى التصوُّر عن طريق ضرب من ضروب الفهم الذي تبنيه الإبستيمولوجيا.

البنيوية التي أدت إلى قيام الفكرة، الإتجاهات والمدارس التي ساهمت في فهم تلك الشروط،...إلخ.

ضمن هذه: يوجد فهمٌ هو على الدوام من التوتر والقلق، بل هو في حالة دائمة من السخرية بكل الأفهام داخل نفسه، بحيث لا يُقدِّم نفسه، ولا يعي نفسه، بوصفه [الـ- فهم].

3- تساؤل الهرمنيوطيقا، كما هي في جذرها: في بلدان العلم في الغرب، ومحاولات الإجابة عنه في بلداننا العربية. ضمن هذي: يوجد، في الفكر العربي المعاصر، نقل المعرفة بالهرمنيوطيقا ولا يوجد أي شيءٍ غير نقل المعرفة بها[3]. ماذا يعني هذا النقل؟ وكيف هو يحجب تساؤل الهرمنيوطيقا، بوعي أو من دون وعي الباحثين الذين يمارسونه: ناقلي المعرفة بها إلى بلداننا؟

← في الحلقة الأولى ضمن المسألة هذه نفسها، قُدِّمت تصوُّرات وإفتراضات تمكِّننا من وضع موضوع الهرمنيوطيقا أمام التمثُّل العلمي له. الموضوع هو: **[الهرمنيوطيقا- في- الفكر]**. في الحلقة الثانية، هذه، **يُقدَّم المنحى والمنطق في رؤية الموضوع، من جهة،** وبناء ومحاولات بناء فهم يخصّه، وبالتالي: **يُقدَّم ما يمكِّن من بناء السبيل المنهجي**. وبالتالي يُقدَّم المنهج. المنهج هو: **[الفكر- في- الهرمنيوطيقا]**. أي: كيف يمكن دراسة الهرمنيوطيقا، وكيف يمكن لدراسة أن تكون داخل الهرمنيوطيقا؟ وكيف يمكن أن يقوم التفكير بشأنها؟ وبالتالي: كيف يمكن للفكر أن يمارس بناء التساؤل، أي يمارس التفكير؟ لأن **الفكر كُلَّه لهو، على الدوام، [التفكير- بشأن- ...]**.

← إنَّما الفكر العربي لهو **بعيد جداً** عن الهرمنيوطيقا.. ولا تفعل المعرفة المنتقلة بالهرمنيوطيقا أي شيءٍ فيه. والحال، إن ما هو **الأبعد**، ليس الفكر عن الهرمنيوطيقا فحسب، بل **إنَّما الهرمنيوطيقا لهي الأبعد عن الفكر العربي المعاصر**: الفكر منذ قرنين من الزمان

---

[3]- أنظر، في سبيل ملاحظة نقل وكيفية نقل المعرفة بالهرمنيوطيقا، على سبيل المثال: مشير باسيل عون، الفَسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي...

الكرونولوجي. في هذا البُعدِ، لا يمكن إلاّ أن يُفكَّر ضمن الفكر بهذا:

[رسم معالم الطريق المؤدية إلى الهرمنيوطيقا في الفكر، والفكر في الهرمنيوطيقا]. تقول هذه الطريق، دائماً: بُعْدَ الفكر عن الهرمنيوطيقا، وبُعدَ الهرمنيوطيقا عن الفكر.

⟵ ولمجرَّد أن يأتي فهمٌ هو، على الدوام، ليس [الـ- فهم]، إلى مستوى العبارة، من حيث هي قولٌ، فسوف يتعامل، على الدوام، لا فقط مع ذاته، بل مع عبارات- أقوال- أفهام.

⟵ ضمن هذا، قامت الهرمنيوطيقا، وهي تقوم في كل الأحايين على:

1- [التعدُّد- في- الفهم]، الذي ينتج عنه: 2- [لا- نهائيَّة- الفهم]، الذي ينتج عنه: 3- الدخول إلى حقل صراع مع الأفهام؛ حيث الشرط الأول للدخول هو: فهمٌ محتَكِرِ الفهم. هذي النقاط الثلاث هي بداهات قيام الهرمنيوطيقا في الفكر.

عن كل هذا، ينتج الإنتقال إلى عصر [الكائن- بوصفه- كلمة]: عصر [اللغة- كموضوع- أمام- الفهم].

⟵ ولكن، ما يأتي في هذه اللحظة المعرفيَّة منه هو هذا: ما هو ذلك القبليُّ الذي من شأن الكائن اللغوي، حتّى قبل أن يصير الكائن، وقبل أن يوجد ضمن اللُغوي؟

⟵ إنَّهُ المجتمعيُّ[4] الذي هو، قبليّاً دائماً، [قبليٌّ في الوهلة الأولى] إزاء الكائن، و[بعديٌّ في كل مرَّة] إزاء الكائن. وبعبارة أكثر صرامة: إنَّهُ القبليُّ- البعديُّ في كل مرة يحدث ضمن الكائن: في كل مرة يكون الكائن في الحدث. وفي كل مرة يوجد فيه الكائن: ينكشفُ، وفي كل مرة يصير فيه الكائن؛ وفي كل مرة هو يكون إلى [أن- يكون] سائراً. كيف؟ مِن: 1- المجتمعيّ (فكرة- واقع، واقع- فكرة) إلى:⟵ 2- الكائن المجتمعيّ

[4]- أنظر فكرة المجتمعيَّة في: ماكس فيبر، الإقتصاد والمجتمع،

وكذلك: فكرة المجتمعيّ في: جان بياجيه، الإبستيمولوجيا التكوينية، ...

وكذلك: فكرة المجتمعيّ في: عبدالله إبراهيم، السوسيولوجيا،...

وكذلك: فكرة المتحد الإجتماعي في: توماس كون، بنية الثورات العلميَّة، ...

(الوجود في الواقعيّ مجتمعيًّاً) إلى:← 3- الكائن اللُغوي(التاريخيّ، الوجود مجتمعيًّاً عبر اللغة) إلى:← 4- اللغة(تصوُّرات كليَّة حول الوجود مجتمعيًّاً، عَبر التاريخيّ).

وهكذا، تكون اللحظات المعرفيَّة التي من شأن ملاحظة هذي السلسلة أربع لحظات معرفيَّة هي من شأن السبيل المنهجي، وبناء محطات التوقُّف فيه، التي تتطلب على الدوام التوقف عندها، والتنقل منها إلى التي تليها، والعودة إليها، في كلِّ مرَّة.

← في أغلب الأحايين، حينما تكون ملامح الموضوع مبنيَّةً، أي حينما يكون بناء الموضوع ممارَساً قبليًّاً، **ينتهي الموضوع قبل بَدءه**، ويتوهَّمُ المنهج أنَّهُ قد ظَفَرَ بالكيفيَّة التي يُفهم عبرها الموضوع. بيد أن، ما هو **الأقرب** ضمن وضوح ملامح الموضوع، إلى الموضوع، هو هذا:

بناء الموضوع، وإنْ كان قبليًّاً، ليس يُقدِّم إلى المنهج إلاّ تلك **الأرضيَّة التي تُمكِّنُ المنهج من أن يسأل، لا غير**. هذه الأرضيَّة، في معنىً علميٍّ هو منها، ليست تتضمن أيَّة إجابات: بل تساؤلات هي في إنتظار **[وضع- الموضوع- ضمن- إنكشافه]** فحسب.

← إنّما [الذهاب- إلى- النص]، محمولاً أبداً بإشكالات Problems، وإشكاليَّات Problematics، يضعها [الواقعيّ- المجتمعيّ] في **[الذهاب- الآتي- من- النص]**. لأنَّ الذهابَ إلى النص، في الهرمنيوطيقا، ليس ذهاباً من أجل النصّ، بل هو ذهاب، على الدوام، من أجل البنى المجتمعيَّة الأساسية الثلاث: سياسة، ثقافة، وإقتصاد، وتلك العلاقات والروابط بينها. تلك التي ينوجد ضمنها [الكائن- الإنسان]. **إنّهُ ذهابٌ يأتي؛ إنَّهُ إتيانٌ يذهب في كل مرَّة يحدث. وإنَّ أي ضرب من ضروب الذهاب إلى النص، عَبر تجاوز [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] ونسيانه، لهو تراجعٌ إزاء تساؤل الهرمنيوطيقا.**

← إنَّهُ إنسحاب التساؤل وإتيان الإجابات الجاهزة لفرض سلطتها على الواقعيِّ- المجتمعيّ. بيد أن الهرمنيوطيقا [على- الضدِّ- من- الإجابات- الجاهزة]. وإنَّها تحدث في تلك اللحظة التي تكون البداهات في موقع التساؤل والمسآءلة.. ولهذا، ضمن هذا لا

يمكن الحديث ولا يقوم النقاش إلاّ في البداهات وعنها. لماذا؟ **لأن البداهات، في حقل العلم في بلداننا العربية، لا توجد بعدُ؛ ولأنَّ العلم لا يقوم إلاّ بعد وجود البداهات التي من شأنه، وبعد التسليم بها، فالمخاطرة هنا ليست أكثر من هذا: محاولة بناء البداهات، وقيام تساؤلات بشأنها من أجل بنائها.**

وهذا، لأن التفكير الذي يقوم على أرضية الحريّة، في بلداننا، ليس إلاّ **[على- الضدّ- من- السائد- في- مجمله]**، يكون.. وهذا لا يكون إلاّ بعد فهم السائد، بعمق، بوصفه ناتجاً عن / ومنتِجاً لـ **[العقبات المعرفيَّة- المجتمعيَّة]** في تناول تساؤل الهرمنيوطيقا.

[II] في أن شيئاً ما إسمه الإنحطاط المعرفيّ، وكيفيَّة التفكير من خلاله.. و في تخطي الإنحطاط المعرفيِّ في الفكر العربيّ المعاصر، وكيفيّة التخطّي.. وكيفيّة [التفكير- بوصفه- بناءَ- تساؤلات- بشأن- الموضوع] بعد تخطيه

لِمَ الإنحطاط؟ ومن يقول الإنحطاطَ المعرفيّ؟ وهل ثمَّة معرفة هي تنحط إلى مستوىً؟ أي مستوىً هو ذاك الذي تنحط إليه المعرفة؟ وما هي العادات الذهنية في الفكر العربي المعاصر التي أدَّت إلى أن تنحط المعرفة؟

⟵ سنذكر، أوَّلاً، في هذا الوقت الصعب، الصعب جداً، في عصر **[الدم- في- الواقعيّ]** هذا، تلك الأمور التي تثير الضحك الساخر منها، تلك التي ليس بإستطاعة الباحث الأصليّ إلاّ مواجهتها بقهقهة هي تستمد مبرِّر حدوثها من الأمور هذه نفسها. فمن أين يأتي الإنحطاط المعرفيّ الذي لا وجود لفكر في الفِكَر العربي، ومنذ قرنين من الزمان الكرونولوجيّ، إلاّ وفيه؟

⟵ وقبل ذلك، حتى نكون منصفين، لا في الشعار السائد للموضوعيَّة المفبركة، والمفبرَكة، بل أن نكون موضوعيين في معنىً أصليٍّ من شأن **[إتيان- الموضوع- إلى- الفهم- الأخصّ- به- ضمن- حقل- معرفيٍّ- يتضمَّنه (ولا وجود لموضوع من دون حقل يتضمَّنه)]** فإنَّ الحربَ هنا لا تُعلن على أفراد، مفكرين، باحثين، أساتذة، أوطلاّب؛ بل إنَّها

تُعلن على **[مجتمعيّات- الفكر- العربي- في- مجمله]**. لأنَّ **الفكر واقعةٌ مجتمعيَّة لا تقوم إلاّ مجتمعيَّاً**.

← والإشارة إلى الإنحطاط المعرفيّ لهي محمولةٌ عَبر: لولا الإنحطاط المعرفيِّ الذي نحيا، فيه كل يوم، ضمن **[اليوميَّة]**، ويحيا فينا كل يوم، **ضمن [اليوميَّة]**، لما كانت ثمَّة ضرورة لإستنهاض تساؤل المعرفة بعامَّة، وتساؤل العلم، بخاصَّة. **لأن الإنحطاط المعرفيّ في كل أزمنة المعرفة العلميَّة العامَّة والعالميَّة، كان هو العِلَّة الأصليَّة لإستنهاض تساؤل العلم، بعنفٍ وقوَّةٍ من شأنه.**

← **ومن جهة أخرى،** ليست هذه الحرب إلا من طرف 1: الفرد: الباحث في هذا البحث، تتوجه إلى، وتواجه طرف 2: مجتمعيّات الفكر العربي بمجملها: المجتمعيِّ الإسلاميِّ في الفكر، المجتمعيِّ القومي في الفكر، المجتمعيِّ الليبرالي في الفكر، والمجتمعيِّ الشيوعي في الفكر.

← **ومن جهة ثالثة،** فإنها حرب تُعلن على كل غير متخصّص[5] يحكي لنا أدباً فكريَّاً يتوهم أنَّه يقول فكراً؛ يحكي لنا عن موضوعات الفكر، أدبيَّاً؛ أولئك المفكرين الساقطين في التقنية بعامَّة، المفكرين السُذَّج الذين يكتبون شِعراً فكريَّاً؛ أولئك الأساتذة في آكاديميات بلداننا العربية الذين يؤدون **وظائف رجال الدين في الجوامع، أولئك الوُعَّاظ**. وذلك لسبب بسيط: **لأنَّ ليس أخطر على الفكر من هؤلاء الذين يحكون عن كل شيء، في كل وقت، وكل مكان، ومن كل الزوايا بالطبع: هؤلاء الذين يفهمون كل شيء، حتى قبل نهوض أيِّ تساؤل بشأنه.**

← ولكن، إلى أين تذهب هذه الحرب في الفكر؟ إنها تذهب إلى [ترك- موضوع- الفكر- يوجد]؛ ويمارس [وجوده- في- الأمام]: أمام تمثُّلِهِ عقليَّاً.

---

[5]- لأن القول لا يقوم إلاّ على التخصص.

← ومن أجل أنَّ لا يليق بالتفكير أن يدخل في صراع هو لا يأتي بنتيجةٍ للمجتمعيّ الذي يكون المرء ممارِساً وجوده فيه؛ ومن أجل أن بلداننا العربية تشهد الفضيحة المعرفيَّة بصورتها الأكثر جلاءً، التي لا نجد في حقلها ما هو جدير بالصراع بعامَّة؛ فلابُدَّ والحال هذه أن ينهض التساؤل بشأن: ما هو وما هي الأمور التي هي جديرة بالصراع المعرفيّ من أجل **[إستنهاض- تساؤل- العلم]**، بعامّة؟ وكيف؟ ولماذا؟

← ما هو جدير هو جديد بالصراع المعرفي، هو ليس الأفراد: المفكرين، الباحثين، الأساتذة الجامعيين، الطلاب، المتعلمين، المعلمين...إلخ؛ وإنَّما تلك المجتمعيَّات في الفكر- تلك التي تكون مستندةً، في ما تقول، **على نتاجٍ معرفيٍّ مجتمعيّ**. هذه الـ [مجتمعيّ] هنا تتضمن كل ما يفكر الأفراد: **1- به، 2- وضمنه، 3- ومن خلاله**. وإذا تفحَّصنا المجتمعيَّ[6] في الفكر، فإنَّه يتضمن:

1- **معنى إجتماع المفكرين**، الباحثين، الطلاب، الأساتذة...إلخ: وهو ناتج عن الإجابة عن التساؤلات: ما هي ماهيّة الإجتماع بينهم؟ وكيف هي؟ ولماذا هي؟

2- **معنى الدوافع إلى إجتماعهم**: ما هي القضيَّة التي تشدّ هؤلاء ضمن المجتمعيّ؟ ما الآيديولوجيا لهؤلاء؟

3- **معنى الروابط والعلاقات بين الباحثين الداخلين في الإجتماع**؛ وما تنتجه هذه من جماعات هي ضمن المجتمعيّ الأصليّ: كيف هي الرابطة التي بينهم؟ وما هي؟ ولماذا من هذه الرابطة، تنتج جماعات داخل الجماعة؟

---

[6]- أنظر، فكرة المجتمعيّ في علم الإجتماع، في: جان بياجيه، الإبستيمولوجيا التكوينية، ... وكذلك: عبدالله إبراهيم، السوسيولوجيا، ...

بيد أنه، ههنا، نتناول فكرة المجتمعيّ، في الإبستيمولوجيا، وضرب من ضروب ممارسة سوسيولوجيا المعرفة.. ههنا، تُتناول الفكرة ضمن الفكر.

4- **معنى التشكلات المجتمعيَّة التي تنتج عن إجتماعهم**: فعاليّات مجتمعيَّة، ندوات، مؤتمرات، تجمّعات.

5- معنى **المجتمعيِّ- فكريَّاً** الذي يضمهم: والذي يختلف عن أفكار كل واحد من الباحثين الداخلين فيه، منظوراً إليه كفرد- فكريَّاً.

ولكن، فكرة المجتمعيِّ في الفكر، لا تُفهم إلاّ عَبر المعادلات الذهنية الآتية:

1- كيف يقول فكرٌ إلى ذاته: نعم؟ إنَّه يقول ذلك ضمن تصوُّر لمفهوم الحقيقة هو يمتلكه؛ وهو الوحيد الذي يمتلكه: تطابق فكرة الفكر مع ذاته/ ذاتها.

2- **كيف يقول فكرٌ إلى ذاته: لا؟** حينما هو ينفتح على [الخارجيِّ- إزاءه][7]، حينما يواجه النقد، بالنقد المضاد؛ والفكر حينما ينفتح لا يمكن إلاّ أن يكون قوله: لا← نعم← لا← نعم← لا← نعم← لا← نعم... ← اللا- نعم.

3- **وفوق كل ذلك، كيف يقول الفكر، بالأساس، ذاتَه؟** لا يمكن للفكر من الداخل أن يقول ذاتَهُ إلاّ في اللحظات المعرفيّة التي تخصّه: يقولها، آيديولوجيَّاً، بالإستناد إلى الآيديولوجيا التي هو قائمٌ عليها. كيف تُفهم؟ وكيف يُمسك بذاته، من جذرها؟ **[من- الخارج] و[بعد- حينٍ] اللتيْن من شأن الموقع الإبستيمولوجيّ.**

← نظرة خاطفة محمولة بفكرة [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] في الفكر العربي المعاصر، منذ قرنين من الزمان، تقول:

1- **[المجتمعيَّ- الإسلامي- في- الفكر]**: ذاك المجتمعيُّ في الفكر الذي يستند، في الإجابة عن تساؤل الموضوع، وكيفيَّة الموضوع، على النص الديني: القرآن، وعلى التجربة المجتمعيَّة- البشرية التي مورست مستندةً إلى النص، ويريد من [المجتمعيِّ- بعامَّة- ههنا- والآن] أن يُمارس على النص.

[7]- فكر آخر، موقع معرفي آخر...إلخ؛ وهذي لا تُرى إلاّ بممارسة ضروب الفهم الإبستيمولوجيّ.

2- المجتمعيَّ- الشيوعي في الفكر، و3- المجتمعيَّ- الليبرالي في الفكر، و4- المجتمعيَّ- القومي في الفكر.

في هذه المجتمعيّات، يحل **[الموضوع- هناك]:** في بلدان العلم، محل **[المنهج- هنا]**: في بلداننا؛ الشروط المجتمعيَّة الخاصة ببلدان الغرب، وكيفية دراستها، محل [الواقعيِّ] الذي من شأن بلداننا.. وليس ذلك فحسب، بل تحل الإفتراضات والتصوُّرات الخاصة بدراسة الموضوع هناك، محل المنطق والمنحى في رؤية أشياء [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] في بلداننا.

← ولكن، ماذا يُتفحَّص في هذه المجتمعيّات؟ ما هو يُتفحَّصُ هو هذا: كيف تجيب المجتمعيّات هذه على تساؤل الفكر، وتساؤل الواقع، المتضمَّنَيْن في تساؤل العلم، وهو يقوم عليهما.. ولا يُتفحَّص، ههنا، أيُّ شيء غير هذا. ولكن لِمَ كل هذا؟ لأن الإنتقال إلى عصر الهرمنيوطيقا لهو يكون بعد فضح الفكر (تنظيف السَطح)، وفضح فهم الفكر للواقع- لواقعِهِ هو. ولولا هذا، فلا هرمنيوطيقا النص، ولا هرمنيوطيقا تخصُّ الواقعيَّ، ولا [هرمنيوطيقا- في- الفكر].

[III] في الفهم بوصفه المسؤولَ عنه الذي يُذْهَبُ إليه في [البحث- في- الهرمنيوطيقا].. وفي [البحث] و[تساؤل- العلم] عَبر الفهم بعامَّة

ما هو موضوع الهرمنيوطيقا؟ إنه الفهم. إنه الفهم في **[فكرٍ- بعينه- يقول]**[8]، وممارسة الفهم في الفكر نفسه حينما تقول.

← ولأن الهرمنيوطيقا لهي قضيَّةٌ تتعلق بالفهم، ومحاولات، وليس محالة، **[بناء- الفهم- في- كل- مرَّة]**، ولأنَّ **[الفهم- في- كلِّ- مرَّة]** لهو وظيفة العقل الضاحك- الساخر من كل آيديولوجيا تغلق باب الفهم، فلابُدَّ، أوَّلاً وفوق كل شيء، بعد التوقف عند I، وII،

[8]- هذي معادلة تواجه كل أوهام الفكر المتعلقة بتقديم تعريفات أستاذية بشأن الموضوعات العلميّة؛ التعريفات الجاهزة التي تريد أن تقدِّم لنا الهرمنيوطيقا، وكأنها شيئاً يُشترى، أو يُنتقل.

الذهاب مباشرةً إلى فهم يقوم على الـ [لا- آيديولوجيّ]. فإذن، ما هو الفهم حينما يُقال؟

[III-I] في الفهم بعامَّة

← يسمع، على الدوام، من أولئك الذي لا يطرحون **[تساؤل- الواقعيّ]**، وفوق ذلك، يهربون منه؛ وبالتالي لا تمكّنهم قدرتهم على الفهم، أولئك الذين يتناولون الفهم بوصفه شيئاً يُنتقل، أو يُشترى، أو يُباع- والحال أنَّهُ شيءٌ يُبنى، الآتي: [مُهمَّة الفكر هي إتخاذ مواقف من ...]. وفي المقابل، إنَّما مهمَّة الفكر لهي فوق كل المواقف، فوق كل [إتخاذ- موقف- من-...] .

على ماذا يقوم القول: قولهم؟ وهل هو فيما يقول، يقول أيضاً ما يتخذ موقفاً منه؟ أو من أجله؟ هل هذا المُتَّخذ منه الموقف، يأتي إلى مستوى القول؟ وكيف؟

← علينا أن نكون فارغين من أيّ فهم، في سبيل الفهم. وإن كُنّا ممتلئين بالفهم، فلا حاجة للفهم، ولا حاجة لبنائه، ولا لإعادة بنائه.. وفوق ذلك، لا حاجة لأي تساؤل ينهض.

← إننا في البدء؛ إننا في ما قبل البدء حتّى؛ في مستهل الطريق المؤدية إلى الفهم؛ تحملنا الطريق إلى الفهم.. وحتى نتمكَّن من الفهم، ينبغي، أوَّلاً وفوق كل شيء، التعامل مع **[تعلُّم- الفهم]**، عَبر الجهل. لابُدَّ من أن نكون جاهلين جداً حتى يكون الفهم؛ حتّى يبدأ ببناء أول درجة من سلَّمه الأخصّ، بشأن موضوعه الأخصّ. **إنَّما الجهل لهو الدرجة الأولى من سلم الفهم، أيّ فهم بشأن أيّ موضوع.**

← ولأنَّ وجهاً من أوجه الفهم يتفلّت من التَعلُّم، **لأنَّه (الفهم) ضربٌ من ضروب الوجود الآنطولوجيّ** الذي من شأن الإنسان، فلا يمكن، والحال هذه، إلاّ أن نكون أمام مفاهيم هي تنتظر أن تُفهم. والمفاهيم ليست إلاّ موضوعات العلم، موضوعات علمٍ بعينه.

← ولأنَّ وجهاً من أوجه الفهم يتفلَّتُ من التعريف به، فإنَّ تعلُّمَ المفاهيم لهو الفهم الذي يُمكن أن يُنتقل: يذهب [من-...- إلى-...]، ويأتي [من-...- إلى-...]. كيف هو تعلُّم المفاهيم؟ هو ضمن المعادلة الآتية: **ليست للمفاهيم مضامين نظريَّة فحسب، بل داخل**

المضامين النظريّة للمفاهيم توجد على الدوام، منظوراتٌ نظريَّة هي من شأن كيفيَّة فهم وإعادة بناء الفهم بها، ضمن الواقعيِّ بعامَّة.

← هذه، هي بحد ذاتها، تطرح تساؤلاً حول **[الهدم- البنّاء]**[9] في المفاهيم؛ إنَّه ليس التساؤل الذي يتوجَّهُ إلى بناء المضامين، وهدمها، فحسب، بل، أيضاً وأيضاً، إلى **بناء المنظورات النظرية داخل المضامين النظرية داخل المفاهيم، وهدمها.. إنَّه تساؤل من شأن صيرورة المعرفة العلميَّة.**

← هذا يتضمن معنى: التفكير الحامل للمفاهيم والذاهب إلى رؤيتها في [الواقعيِّ]، **من جهة**، ويتضمَّن، **من جهة أخرى**، الفهم الآتي إلى التفكير من المحسوس، إلى أمام [مطرقة- الفهم].. بيد أن مطرقة الفهم، هي دائماً على نحوٍ تتضمن التاريخيَّ الذي من شأن الفهم. ولكن، على ماذا تقوم هذي العبارة من حيث هي تقول؟

← إذا كان الحال كهذه، فمهمَّة الفكر ليست تكمن في نقل وتقديم تعاريف أستاذيّة بشأن المفاهيم: أي **ليس يمكن أن يكون نقل المضامين النظرية للمفاهيم هو الفهم**. فإذن ما الفهم، بعامَّة؟

← يتضمن التعلُّم توجيه **[الذات- بكليَّتها- نحو- ...]**، التي من شأن المرء. وهذا الذي نحوه تتجه الطريق، وتذهب، هذا الذي نحوه يسير السائر على الطريق، نسميه موضوعاً جديراً بأن يُفهم؛ إنَّه **[موضوع- الفهم- في- الأمام]**[10].

← ومتى ما أتى موضوع الفهم إلى [أمام] التمثُّل العلمي الذي من شأنه، لابُدَّ من أن يكون، قبليَّاً:

1- حاصلاً على جدارته من قبل [الذات- بكليَّتها].

---

[9]- أنظر: محمَّدحسين الرفاعي، الحلقة الأولى من البحث هذا، في العدد السابق من المجلة...

[10]- ن. م.

2- يضع نفسه، قبليًّاً، أمامَنا، من حيث هو غير مفهوم بَعْدُ: أي بوصفه ذاك الذي لم يأتِ إلى مستوى الفهم بَعْدُ.

ولولا ذلك كذلك، فلا جدوى من الفهم، ولا جدوى من السير على الطريق، ولا جدوى من الإكتراث بـ**[الموضوع- الواضع- نفسه- في- وجه-...]** .

← يتضمن الإكتراث بالموضوع الواقع في [وَضع- نفسه- في- وجه- ...] معنىَ الإهتمام به، والتركيز عليه، والحرص على [أن- يكون]؛ وفوق ذلك على أن يستمر في كُوْنهِ. من أجل ماذا؟ من أجل الوصول إليه كما هو في ذات نفسه.

يتضمن الوصول إلى ذات نفس الموضوع: 1- معنى الولوج إليه، و2- معنى كيفية الولوج إليه، و3- معنى حقل الفهم الضابط للولوج إليه.

← إنَّما الولوج إليه لهو يُؤخذ بوصفه تأويلاً لماهيَّة الموضوع. لماذا؟ لأن الداخليَّ الذي من شأن الموضوع، هو الموضوع. أيُّ ولوج هذا في **[الموضوع- الواضِع- نفسه- في- الأمام]**؟

← إنَّهُ ولوج في الموضوع المجتمعيّ[11] الذي يضع نفسه [أمام-...]؛ ولكنَّ، قبل هذا وذاك، الموضوع مجتمعيٌّ لأنَّهُ تاريخيّ: التاريخيُّ يسكن، على الدوام، داخل المجتمعيّ[12]. في هذه الحال، ما هو هذا الذي يولَج في الموضوع؟

إنَّهُ العقل، في إنتشاره في ذات الموضوع.. وفوق هذا، إنَّ **[الولوجَ- في- ...]** يتطلب أولاً الإعتراف بوجود الموضوع هناك. أيُّ هناك؟ وما طبيعة الـ[هناك]؟

← إنَّما **[الموضوع- الواضع- نفسه- في- وجه- الفهم]**، إنَّ هذا القابع في الـ[هناك]، إنَّ

---

[11]- أنظر في سبيل فهم الموضوع في الهرمنيوطيقا: محمّدحسين الرفاعي، تساؤل الهرمنيوطيقا والفكر العربي المعاصر... العدد السابق من المجلة.

[12]- ن. م.

هذا الذي يجدر فهمه، هو، أوَّلاً، مقبولٌ، من قبل الذات.

⟵ مقبولٌ يعني: إنَّ **[وجودَ- الموضوع- في- الوهلة- الأولى]**، لهو مبرَّرٌ؛ هذا يجعل من السير نحو هذا القائم في الأمام، سيراً عَبر الفهمِ بوصفه ناتجاً بالإستناد إلى فهم الماهيَّة مفهوميَّاً [13]Conceptual Essence Understanding. ماذا يحدث في الفهم والحال هذي؟

⟵ يضع تناول الموضوعات العلميَّة بالكيفية هذه، معنى الإهتمام الخاص بالموضوع في عالَم الذات، قبل ممارسة **[التفكير العلميّ- في-...- من- أجل- الفهم]**: معنى الفكرة قبل أن تُفكّر بذاتِها.

⟵ إنَّما الإهتمام بالموضوع، في ذاتيَّته، يتضمن معانٍ وضعتها الذات، من حيث هي عقلٌ ينتشر في ذات الموضوعات، وينفتح على ذات الموضوعات، وبالتالي يقطن في ذات الموضوعات.

وبناءً عليه، إن التطابق والتوافق بين الصورة المتكوّنة للموضوع في تخارجه أمام المفهوم: الموضوع الواضع نفسه أمام الفهم مفهوميَّاً، من قبل الذات، وبين الصورة المتكوَّنة من الإهتمام بالموضوع، والحرص عليه، ورعايته، تؤدي إلى: الإبقاء على الموضوع في أن يُفهم. كيف ولماذا؟

⟵ نحن نفهم، ونريد أن نفهم، ولا يمكن إلاّ أن نُريد أن نفهم؛ لأنَّ المرء يحيا بقدر ما يتساءَلُ، فتلك الموضوعات التي تُحدّدها الشروطُ الآنطولوجيَّة العميقة التي للذات، في معنىً أصليٍّ من شأنها، هي التي تجعل من هذي الموضوعات، أو تلك، أن تأتي إلى فهمها، أو لا تأتي.

---

[13]- درجت العادة منذ زمن طويل على أن الفهمَ يعتبر وظيفة العقل الأكثر تميُّزاً؛ والحال، إنَّ العقل يفهم، بقدر ما يدخل إلى الموضوعات، وينتشر فيها؛ يتضمن هذا الإنتشار معنىَ القطون فيها، أيضاً وأيضاً: وفي هذي الحال، لا القطون علميَّاً، فحسب، يكون؛ بل آنطولوجيّاً في العلميّ.

⟵ فعلى سبيل المثال، إذا سألنا باحث يُريد أن يبحث في موضوع x، في سبيل فهمه، عن سبب بحثه في x بالذات؛ فسوف يجيب: إنني أحب أن أفهم x؛ **إنَّهُ مندهشٌ بـ x وضروب وجوده المتعدّدة.**

⟵ إن الباحث، في حبه لـx، لهو ينتمي إلى x . إنه يذهب إليه ليضع الفهم فيه. ولكن، الموضوع x، هو الذي يحب الباحث، في معنىً حميميٍّ بسيط للحب. وإنَّما حب موضوع x هو الذي يضع الباحث في موقع لا يُريد التخلي عن x.

⟵ إنَّ الموضوع x يبقى جديراً بأن يُفهم طالما حب الذات لـ x، وحب x للذات، قائمَيْن. إن ضربا الحب هذا، يشكلان الشروط الآنطولوجيَّة للذات في إنتمائها إلى x.

⟵ وهكذا، فإنَّ الذات لا تبحث إلاّ في الذات الخاصّة بالموضوع المُنتمى إليه. ولكن، كيف يمكن أن تكون فكرة الموضوعية والحال هذه؟ لا يكون الإنتماء، ههنا، ولا يعني إنتماءً إلى فئة مجتمعيَّة أو طبقة أو جماعة أو مذهب أو دين...إلخ، بل الإنتماء هو **[إنتماء- إلى- كينونةِ- الموضوع- في- الأمام].**

هذا الموضوع الذي هو، في العلوم المجتمعيَّة والإنسانية، [في- كلِّ- مرَّة] يكون، ليس شيئاً جامداً على الإطلاق، ولا يُمكن أن يُسحب إلى جموده: كما تَوَهَّمَهُ إميل دوركهايم Emile Durkheim[14].

وإن ذهبنا مع أصحاب هذا التصور، إلى **[أن- يكون- الموضوع- شيئاً]**، فسوف ينهض

---

[14]- أنظر، من أجل فهم تناول الموضوعات، في السوسيولوجيا، شيئيًّاً: أميل دوركهايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة: د. يوسف الجباعي...

كذلك أنظر: إميل دوركهايم، الإنتحار...

كذلك أنظر، من أجل فهم تناول الموضوعات، خارجيًّاً: ريمون كيفي ولوك فان كمبنهود، دليل الباحث في العلوم الإجتماعية، تعريب: د. يوسف الجباعي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

التساؤل، بسرعة، ضارباً في جذر التصوُّر: **إن الشيء الشيئي الذي أمامنا، أُعطيت شيئيَّتُهُ من قِبل مَن؟**

← وفوق ذلك، إنّما تناول الموضوع بوصفه شيئاً، شيئيًّاً، لهو يجعل من المعرفة به مُشَيَّأةً. وليس ذلك فحسب، بل يجعل من الإجابة عن تساؤلات قيام الموضوع الأربعة، هل وماذا وكيف ولماذا، مُنجزةً قبل قيامه.

ههنا، لا موضوع، ولا سبيل منهجي، ولا السير على الطريق؛ ههنا، الموضوع مُنتهياً، قبل [أن- يكون] حتّى.

← إن الموضوع القابع في الـ [ههنا- والآن]، ومن ثُمَّ في الـ [ههنالك- وآنذاك]، لهو الإنسان: الإنسان في ضرب من ضروب الوجود: الأخصّ به[15]: ذاتٌ في ذاتيَّتها؛ أو في المجتمعيّ الأخصّ به: ذوات في حقل ذاتيَّة الذات؛ وفوق هذا، فإنَّ الإنسانَ هو ذاتٌ وموضوعٌ معاً، **فوق كل ثرثرة فكرة الموضوعيَّة**؛ أي: إنَّ هذا الذي يَدرسُ، هو، من جهة أخرى، يُدرس.

← أن نهتم بموضوع، أن نضع فيه إهتمامنا، هما **الرعايةُ والحرص على إبقاء الموضوع في جدارته قائماً**[16]، من أجل الفهم، الفهم فحسب: أي القطون في الموضوع من أجل القطون فحسب.

← إنَّ جدارةَ **[الموضوع- الواضع- نفسه- في- الأمام- ...]**، لأن يُفهم، هي، أوَّلاً، جدراةٌ مصاغةٌ بواسطة العقل.. هذي الجدارة تقيم في العقل الذي يوجد في [القطون- داخل- الموضوعات]؛ **وليس يتناول الموضوعات إلاّ بضروب وجود هي من شأن داخلِها**.

← بيد أنَّ، لِمَ يكون هذا الموضوع بالذات، هو دون غيره، الجديرُ بأن يُفهم؟ ولِمَ يُفصل

---

[15]- على أرضيَّةِ: [الإنسان- في- التاريخيّ- الأخصّ] الذي من شأنه.

[16]- شرط ألاّ تُتناول هذي المعادلة عَبر فكرة الموضوعية مفصولةً عن الذات ومتجاوزةً لها.

هذا الموضوع، عن غيره من الموضوعات، من قبل العقل، بواسطة حدود نظريَّة يقدمها له، في تحديد تخومه؟

إنَّما الظفر بفهم هذا الموضوع بالذات دون غيره يقوم على: قيام الموضوع في الأمام. هذا، من جهة أخرى يتضمن: **أن الموضوع يوضَع من قبل الذات أمامَها**؛ إنَّ وضعَ الموضوع هذا يتم من قِبل فاعِلَيْن، في لحظة معرفية واحدة: منْ قبل الموضوع ذاته، **من جهة**، ومن قبل الذات، **من جهة أخرى**.. ولكن، معاً في ترافق عند مستوىً عالٍ من التجريد العلميّ: **[وضع- الموضوع- أمام]** لهو محمولٌ على الدوام في الذات.

[III-II] في [حقل- ذاتيَّة- الذات].. والذهاب إلى[حقل- موضوعيَّة- الموضوع- العلميّ][17]

← أي إنَّ الحقل الذي ينكشفُ (يكون) فيه الموضوع، يوجد تواجداً قبليَّاً: قبلَ **[إنكشاف- الموضوع- في- ...]**.

إنَّهُ حضور للحقل في الرأس حتى قبل أن ينكشف الموضوع؛ إنَّهُ حقل موضوعيَّة الموضوع العلمي. ولكن، أيّ حقل هذا؟ وكيف هو؟

← إنَّهُ الحقل الذي يضع [الموضوع] في [موضوعيَّته] (في العلاقات والروابط المباشرة بين هذه الموضوعيَّة، وبين مباني الذات الأكثر عمقاً: موضوعيَّة الموضوع التي في الذات). وفوق ذلك، **فإنَّ موضوعيَّة الموضوع توجد قبل وجود الموضوع؛ وهي التي تجعل من كل موضوع يمر من أمامنا، موضوعاً علميَّاً، يُؤخذ إلى مستوى التصوُّر. ولكنَّها موضوعيَّة لا تتحدَّد من الخارج: خارج عالَم الذات**[18].

---

[17]- أنظر، قبل قراءة هذا الجزء من البحث، في سبيل فهمه: محمَّدحسين الرفاعي، في الطريق إلى بناء فهم للعلم المنتقل إلينا من الغرب... مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد53-54.

[18]- حتى لو توهم البعض(أصحاب فكرة: خارج الموضوع هو الموضوع على الدوام) عكس ذلك.

← صحيح أن مؤسسة العلم تقدم للموضوع موضوعيَّةً جاهزة ومبسترةً قبل وجوده؛ تلك التي تتمثل في: القواعد الضابطة في عالَم العلم التي تحدد دراسةَ هذا الموضوع بالذات دون غيره، وكيفيَّةَ ملاحظة هذا الموضوع بهذي **[الكيفِ]** بالذات دون غيرها، والحكمَ وكيفيَّةَ الحكمِ على الموضوع كنتيجة للممارسة العلميَّة(الحصيلة النهائية للبحث العلمي)...إلخ؛ ولكن، مع ذلك كله، **إنَّ موضوعيَّة الموضوع تكون عَبر الذات، ولا يُمكن إلاّ أن تكون عَبر الذات.**

وعليه، فإننا حينما نقول العبارة: **[الموضوعُ- يوجد]**، لهي عبارة توجد تواجداً داخليَّاً في عالَم الذات، أوَّلاً وفوق كل شيء. لأن الذات التي في حقل العلم، في العلوم المجتمعيَّة والإنسانيَّة، في السوسيولوجيا والضروب المختلفة من تواجدها في العلوم الأخرى، بوصفها علماً من أجل **فهم الوجود المجتمعيِّ Social Existence**،[19] لا تتعامل مع موضوعات، إنَّما تتعامل، على الدوام، مع ذوات: أنَوات بشريَّة.

والفرق بين الذوات والموضوعات، يكمن في هذا الذي يُميِّزُ، أتمَّ التمايُز، الحركة عن السكون، الوعي عند الإنسان عن الوعي عند الحيوان[20].

← وصحيح، **من جهة أخرى**، إن **[الذوات- في- فهمها]** تتأطر وتتجمد وتُسَكَّن في مفاهيم، ولكن، صحيح أيضاً: **إنَّها مفاهيم ذات حركة دائمة الحدوث فيها من قبل الذوات المجتمعيَّة؛** وهذا يعني للكثير الكثير من الباحثين الآتي:

إنَّ وجود المفاهيم، في حقل العلم، يسبقُ وجودَ حقل موضوعيَّة الموضوع العلمي.. لماذا؟ لأنَّ المفاهيم، في إقترابها، وفي إبتعادها عن الموضوع، تُقدِّمُ له موضوعيَّتَهُ.

وعليه تستند المعرفة الشائعة- السائدة في قولها: إن الموضوعيَّة الخاصة بالموضوع تقدم

---

[19]- أنظر من أجل فهم "الوجود المجتمعيّ": محمَّدحسين الرفاعي، في الطريق إلى بناء فهم بالعلم المنتقل إلينا من الغرب، قضايا إسلامية معاصرة، العدد

[20]- هذا إذا نحن إفترضنا أن الوعي عند الحيوان ثابت.

معنى التطابق والتماثل والتناغم مع الموضوع بوصفه مفهوماً قبليَّاً.

← ومع هذا القول، ينكشف غياب عمليَّة الإنتاج المعرفيّ، بجلاءٍ، ويغيب الفهم، ولا يعود للفهم وظيفة في أن يفهم.. لأنَّ لمجرَّد التطابق بين المفهوم وبين **[الموضوع- في- الأمام]، من جهة،** وبين **[المفاهيم- قبليَّاً]**، وبين **[المفاهيم- بعديَّاً]، من جهة أخرى،** يعني ذلك أن الممارسة العلميَّة قد حدثت في موضوعيَّتها..ولايعني ذلك فحسب،بل يعني أيضاً: أن الممارسة العلمية لهي منتهية حتى قبل أن تبدأ؛ بوعي أو من دون وعي الأكثرية هذه.

← بيد أنَّ، ماذا لو قلنا أن موضوعيَّة الموضوع لا توجد **[خارج- الموضوع]** و**[بعد- حينٍ]، لا** وبل، لو قلنا العكس تماماً: إن الموضوع يوجد داخل عالم موضوعيَّته المُصاغ، قبليَّاً، بواسطة الذات في حقل العلم، و**[بعدَ- حينٍ]؟**

← وماذا لو ذهبنا أبعد من ذلك، وذهبنا إلى أن الموضوعيَّة المفهومة من قبل العلم، وسادة العلم، لا يمكن، في علاقتها مع الذات، أن تكون موضوعيَّة تحتضن الموضوع في وجوده؟ بل **لابُدَّ من أن يظفر الموضوع بموضوعيَّته الخاصَّة به، قبل التعامل مع فكرة الموضوعيَّة داخل حقل العلم.**

← تلك هي موضوعيَّةٌ تُحدِّدها الشروط الآنطولوجيَّة الخاصة بالذات(ذات الباحث- الفرد، أو ذات جماعة، أو ذات مجتمعيَّة) التي داخل حقل العلم[21].

← وتلك هي موضوعيَّةٌ تحدِّد جدارة الموضوع هذا بالذات، وليس غيره، للفهم.. ليُقدَّم من أجل فهمه. إننا نشير بوضوح إلى ذاك الوجه من الفهم الذي يتفلَّت من نقل المعرفة به: من التعليم والتعلُّم. إذ لا أحد يمكن له أن يُمَكِّنَك من الفهم؛ **لأنَّ الفهم ليس ضرباً من ضروب ممارسة النقل والإنتقال.**

---

[21]- تلك الذات المدرَّبة تدريباً علميَّاً صارماً، تلك التي تعي التداخل والتشابك الأصليّ بين الموضوعيَّة في حقل العلم، وبين [موضوعيَّة- الموضوع- العلميّ]، من حيث هي التي تُبرِّر البحث في هذا الموضوع بالذات، في عالَم الذات.

⟵ ولكننا نريد أن نتعلَّم المفاهيم. **[إننا- نريد]** تعني: أن الفهم يحدث في تلك اللحظة المعرفيَّة الأصليَّة التي يكون فيها أمرُ موضوعيَّة الموضوع محسوماً، من قبل الذات.

⟵ وموضوعيَّة الموضوع داخل عالَم الذات هي التي تضع المحدَّدات والمعايير في فهم هذا، وترك فهم ذاك. وهذا الذي يكون في موضِع الفهم، والذي يحتل مكانَته في موضوعيَّة أخصّ به داخل الذات، هو بدوره، **من جهة أخرى**، يملك ذاتاً.

⟵ إنَّما ذات الموضوع، في إرتباطها بذات الباحثين هي التي تُقدِّم للموضوع موضوعيَّتَهُ[22]؛ ولكنها موضوعيَّة لا تكمن في هذا الإرتباط فحسب.

⟵ وعليه، ليس مطلوباً من الباحث ولا مطروحاً عليه الضياع في **[تاريخيَّة- تعيُّن- الموضوعيَّة]** كتطابق بين الموضوع كما هو نفسه، وبين الموضوع كما هو يُفهم؛ إن ما تريده إرادة الباحث المعرفيَّة، في أيّ ممارسة علميَّة، ليس إلاّ فهم ذات الموضوع في صورة تُقدِّمُ نفسها على أنها هي الفهم لذات الموضوع هذا تحديداً، في تطابقها وتماثلها وإنسجامها مع ما تقوله [موضوعيَّة- الموضوع][23] التي هي في ذات الباحث.

⟵ ولهذا، يأتي باحث ليقول بأنَّ فهمي هو الفهم، ويأتي آخر يقول أن فهمي هو الفهم، ويكون كل واحد بقوله يقول ما يقوله حقلُ موضوعيَّة الموضوع التي داخل ذاته (ذات الباحث المشتملة على ذات الجماعة، والذات المجتمعيَّة[24])، والذي يختلف من باحث إلى آخر.

⟵ ومع حضور الإختلاف، يحضر التعدُّد؛ حضوره يعني، في مسرح حقل العلم، حضورَ النقد والنقد المضاد(في لحظات معرفيَّة من شأن داخل حقل العلم)، والثورة والثورة

---

[22]- الرابطة هنا رابطةُ تَفكُّرٍ مفهوميَّة: مفهوميّاً تُقام العلاقة بين... وبين... .

[23]- تلك الموضوعيَّة التي من شأن الذات، والتي تجعل من كل موضوعٍ موضوعاً في الأمام يُرى، ويُلاحظ، ويُتفحّص.

[24]- ولكنَّ، التفكير العلميّ يقوم على أرضيّة الحرية التي من شأن الذات.

المضادَّة (في لحظات معرفيَّة من شأن الأبحاث الإبستيمولوجية القائمة على **[على- الضدِّ- من- السائد]**)؛ وتكون الحركة في حقل العلم، ويكون التبدُّل والتحوُّل[25] في مضامين النظريات، ومنظورات المناهج العلميّة، ويكون التنقيح المعرفيّ، أو تكون الثورة المعرفيَّة: إستبدال نظرية بأخرى، منهج بآخر، أو مضامين نظرية من شأن نظرية أو نظريات بمضامين نظرية من شأن نظرية أو نظريات، أو قواعد منهجيَّة بقواعد أخرى...إلخ[26].

← وذلك يكون، لأن: 1- حقل موضوعيَّة الموضوع العلمي مختلفٌ، و2- الإختلافَ في الفهم، و3- الإختلافَ في حقل ذاتيَّة الذات.

ولا يُقدِّم هذا الإختلاف في تناول موضوع x سوى فرضيّات دالّة تشير إلى الطريق إلى x. وبذلك يكون الفهم الذي من شأن x، **[فهماً- في- كُلِّ- مرّة]**.

فلنتفحَّص حضور هذا الإختلاف. أين هو يكون؟

إنَّهُ يكون: 1- إمّا بين فهم باحث للموضوع، وبين فهم باحث آخر للموضوع نفسه[27]، و2- إمّا بين فهم x من قبل الباحث في لحظة t1 المعرفية، وبين فهم x من قبل الباحث نفسه في لحظة t2 المعرفية.

يترتَّب عن ذلك الآتي:

← لا يتعامل العقل العلميّ مع محدَّدات مصاغة له قبليَّاً(تأتي من فهم الآيديولوجيا [من- الخارج]، و[بعد- حينٍ])، من أي جنس كانت لا يهمّ. **إنَّ العلميَّ الممتلئ بإرادة المعرفة**

---

[25]- شرطَ ألاّ يُفهم التبدُّل والتحوُّل، ههنا، كأنَّنا نقول: y تحل محل x، وإنَّما y هي مشتملة على x، في صورة تتضمن إعادة بناء فهم بـ x.

[26]- أنظر: محمّدحسين الرفاعي، فكرة النقد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 51-52.

[27]- في الإنتماء إلى إتجاه علمي، أو مدرسة علميَّة، أو توجُّه علميّ داخل مدرسة علميّة داخل إتجاه علمي.. ولكنَّ، الإبستيمولوجيّ (عالِم الإبستيمولوجيا) لا ينتمي، إنّه ليس منتمٍ؛ إنَّه منفتح على الدوام على الإتجاهات والمدارس والتوجّهات العلميّة كُلِّها، أو إنَّه لا يكون إبستيمولوجيَّاً.

هو الذي يقع داخل العقل الذي يبذل جهوده كلّها، في الفهم، حتى لـ[فهم- الفهم] ذاته.

وحتّى لو توهَّم البعض(يمتلئُ الفكر العربي بهذا البعض) وظنَّ عكس ذلك، وتصوَّر أن بوهمه هذا يقع خارج هذه القضيَّة، من حيث هي تقول، يكون واقعاً داخل الفهم المُصاغ له قبليَّاً، وإنْ تصوَّر العكس[28]..

← إنَّ العلميَّ يكفُّ عن أن يكون علميَّاً في تلك اللحظة(اللا- معرفيَّة في أغلب الأحايين) التي يُقدَّم الفهم العلميّ في البديهيّ؛ في تلك اللحظة التي تفرض البديهيَّةُ سلطتها على الفهم وتصيغ له معالمه.

ولكن، والحال هذه، ينبعث تساؤلٌ من وراء الشك بالفهم المُبستر والمُقدَّم في مُعلَّباتٍ معرفيَّة.. إنَّهُ تساؤلٌ يسأل الآتي:

كيف يكمن للفهم أن يقوم فيما لو إفترضنا أن الموضوعات في الموضوع الواحد المحمولة به، ليست محدَّدة، لا قبليَّاً- ولا بعديَّاً **[في- الوهلة- الأولى]؟**

← نسمي عمليَّة بناء خام الحواس في صورة كُلٍّ يستمد وجودَهُ من الحركة في الواقعيّ مفهوماً Concept؛ **عبر التجريد العلميّ الذاهب- الآتي. ولكن المفهوم منذ نشأة المعرفة العلميّة الحديثة، هو بناءٌ، وخلقٌ، وصنعٌ،** عَبر ممارسة التجريد العلميّ Scientific Abstruction.

← لا يقوم التساؤل بشأن حقل ذاتيَّة الذات داخل حقل العلم، حينما تكون الذات بداهةً، وحينما يكون العلم بداهةً.. لأنَّ حينما يكون العلم والذات بداهتيْن، تكون مؤسسة العلم، وتكون الذات ممارِسةً للبحث العلمي، ضمن حقل موضوعات هو محدَّدٌ سلفاً. وليست تنتظر الموضوعات إلاّ تقديم تصوُّر وإفتراض هو يكون ضمن الموضوعيَّة التي هي

[28]- يمكن بسهولة ملاحظة ذلك في كتابات الإسلاميين، والشيوعيين، والليبراليين، والقوميين، في الفكر العربي المعاصر.

محدَّدة قبليَّاً دائماً. وفي هذي الحال، يفقد كل نقاش حول البداهات مبرِّرَه المنطقي لأن ينهض. لماذا؟ لأنَّ مؤسسة العلم مستعدةٌ وجاهزةٌ، دائماً، لتقديم إجابات جاهزة عنها.. هي إجابات أصبحت ضمن ماهيَّة بنية حقل العلم. هذا حال بلدان العلم في الغرب.

← ولكن، أيمكن للبداهة أن تكون منتقلةً من حقل العلم وإلى حقل علمٍ، وهي محافظةٌ على تمام ماهيَّتها؟ لا بالتأكيد. **البداهة بداهةٌ في حقلها الخاص فقط، وحينما تنتقل إلى حقل آخر، تفقد [ماهيَّة- بديهيَّتـ- ها].** ضمن هذا القول، يقوم التساؤل بشأن البداهات، وبالتالي يقوم **[التفكير- بشأن- ...]**.

← ماذا يتضمن هذا الكلام؟ وما هي المضامين النظرية التي من شأن البداهة وهي ممارسة في حقل العلم؟ إنَّما التساؤل هذا يرتبط بالفكرة، وبنموذج المعاينة، الممارَسيْن في البحث العلمي.

← وبناءً على ما ذُكر، فإنَّ الهرمنيوطيقا، في معنىً قريب إليها هي ضرب من ضروب [عدم- المحافظة- على-...]، وفي معنىً ماهويٍّ أكثر قُرباً إليها، لهي قضيَّة فهم ذاتٍ مجتمعيَّةٍ عَبر ما يأتي من هذه الذات نفسها إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- كلِّ- مرَّة]. ولكن، ماذا يعني ذلك؟ وكيف ولماذا يعني هذا ما يعنيه؟

← تقوم الهرمنيوطيقا على تقديم **[فهم- بشأن- ...]**، وليس على الإطلاق تقديم **[الـفهم- بشأن- ...]**، لأن الفهم ضرب من ضروب [التفكير- في- كلّ- مرَّة]. وحينما تضع النصّ كموضوع، **هي ليست ذاهبةً إلى النصّ إلاّ عَبر توسُّط واقعيٍّ هو يقع نصِّيَّاً؛ أو يُقدِّم له النصُّ أرضيَّةَ وقوعه.**

[III-III] في أن حقل الذاتيَّة، بعدم وجوده، يوجد.. وبوجوده ليس يوجد.. أو في تجاوز فكرة الثنائية

← لا يمكن الإتيان بأيَّةِ معرفة إنسانيّة إلاّ إنسانيَّاً، أي: أن يكون وجودنا الأعمق الأخصّ بنا، مبنيَّاً إنسانيَّاً.. وكذلك، لا يمكن الإتيان بأيَّة معرفةٍ مجتمعيَّةٍ إلاّ مجتمعيَّاً، أي: أن يكون

وجودنا الأعمق الخاص بالمجتمعيّ، مبنيَّاً 1- فيه، و2- به، و3- ومن الوجود الأعمق الأخصّ بنا.

← تقوم **[ثنائية- الفكرة]**، منذ البدء، ومنذ ما قبل البدء حتّى، على هذا: **تصوُّر الفكرة- ونقيض الفكرة**؛ كما تقوم **[فكرة- الثنائية]** على هذا: تصوُّر الأشياء في وجودها الشيئي- وفي وجودها في الفكر: أي في **[ذهاب- الذات- إلى- الموضوع]**، والعودة من الموضوع إلى الذات. وفي كلا الحالتين، نكون أمام فكرٍ هو لا يتناول الأشياء إلاّ ثُنائِيَّاً.

← بيد أن العقل العلميّ الجديد[29] الذي، في صدد بنائه، إليه، نحن ذاهبون، يتطلب تساؤلات جديدة، حتّى قبل أن يكون في طور من إنتظار أجوبة عنها؛ وحتّى قبل أن يكون معتَرِفاً بالأسئلة القديمة.

← **قبل هذا، إنّما الأرضية التي تنهض عليها التساؤلات الجديدة، لهي كذلك ليست أرضيَّة شائعة- متعارف عليها**.. وليست، **من جهة أخرى**، سهلة البناء. لأنَّ، في الأرضيَّات القديمة، التي من شأن التساؤلات القديمة، ليس إلاّ الآيديولوجيّ، والآيديولوجيّ، فحسب.. توجد في مجتمعيَّات الفكر العربي المعاصر، بعامَّة، منذ قرنين من الزمان.

وإذا كان الحال كهذه، فإن التساؤل العلميّ الأصليّ ليس، أبداً، يتعلق إلاّ بكيفيّة بناء الأرضية الجديدة التي سوف تنهض عليها التساؤلات الجديدة التي للعقل العلمي الجديد، في علوم الإنسان والمجتمع.

← إنَّ الأساسيَّ، في كيفيَّة بناء الأرضيَّة الجديدة، لهو فكرة الثنائيَّات العلميَّة الأساسيَّة[30]..

---

[29]- يذكرنا غاستون باشلار، في مؤلفه الشهير: العقل العلمي الجديد، بما يحول دون قيام الجديد في المعرفة؛ ولكن، في العلوم الطبيعيَّة.. ههنا، يختلف الأمر تماماً: إذ نحن نتناول موضوعات علوم الإنسان والمجتمع؛ نتناول نماذج للمعاينة هي تتغير في كل مرة.

[30]- أنظر، من أجل التوفر على فهم يخصُّها، وفي الوقت عينه يخصُّنا: محمَّدحسين الرفاعي، في الطريق إلى بناء فهم بالعلم المنتقل إلينا من الغرب...

وإنْ نحن لم نبدأ بالتساؤل بشأن بدءِ أيَّة ممارسة علميَّة، لم نكن قادرين على أي فهمٍ جديد، هو من: **التساؤل← إلى التفكير (بالفكر من خارجه، وبعد حينٍ)← إلى إستخراج أدوات الفهم← إلى الهدم (: هدم الفهم القبليّ- والأفهام القبليَّة: بواسطة علم تخطيء الأفهام**[31]**) ← إلى بناء الفهم (في صورة تشتمل على الفهم المُهَدَّم قبليَّاً كمكوّنٍ أساسيٍّ من المواد الخام المستخدمة لبناء الفهم).**

وفي النتيجة، أين يقع حقل ذاتيَّة الذات، ضمن هذي السلسلة العِلِيَّة من تساؤلات الموضوع؟ الموضوعات؟ الأفهام؟ إنَّه يذهب إلى ذاته فحسب، ولكن، لا يبقى فيها.

← وعلى هذا، فإن جنس التساؤل ههنا لهو ليس متعارَفاً عليه بَعْدُ.. وفوق كل ذلك، لربما هو لا يتناسب مع تلك السذاجة الأكثر عموميَّةً، التي تتخلل ثنايا الكتابة باللغة العربية في التساؤل الأكثر خطراً على واقعيّ مجتمعاتنا العربية؛ وطبيعي جداً، أن يرى المرء، في الوهلة الأولى، بأنَّ التساؤلات من هذا الجنس، **[ههنا- والآن]**، تنزل، رعوداً وصواعق عنيفة، على عالَم الفكر العربي في مجمله.. **وذلك، ليس، على الإطلاق، بسبب ما يتضمنه التساؤل، بل قبل هذا، لأن الفكر العربي، منذ قرنين من الزمان، يشكو من غياب الظفر بالتساؤل الأصليّ، الذي لا يبدأ أي فكرٍ إلاّ منه، وبه.. أي: تساؤل العلم الواقف على أرضيَّة تساؤل الواقعيّ الأخصّ به.**

ولكن، التساؤل الذي يسأل، لا يسأل عن ذاته؛ التساؤل يسأل عن موضوعه: المساءَل فحسب. فماذا لو قام تساؤلٌ بشأن التساؤل نفسه؟

---

[31]- أنظر: محمّدحسين الرفاعي، الحلقة الأولى من هذه الدراسة؛ العدد السابق من المجلة...

[IV] في أنَّ بنـاءَ الفهـم، وكيفيَّتـه، الـذي مـن شـأن الهرمنيوطيقـا، هـو موضـوعُ إبستيمولوجيا الهرمنيوطيقا ضمن الفكر

[IV-I] عن [الموضوع- في- الفكـر] بوصـفه [مُفكَّـراً- بـه- دائمـاً- بعـديَّاً] ومـن الخارجيّ

← نسـمع بـين الحـين والأخـرى، مـا هـو فـي مجملـه يُعبّـر عـن هـذا: فـي الفكـر، علـى الموضوعات أن تأتي إلى تصوُّرها.. تصوُّرها في أن تَمثُلَ أمام الفكر.

← في حين، إنَّ، في [إتيان- الموضوع- إلى- الفكر]، عبر تمثُّله المتمثَّل، قبليَّاً، وعلى الدوام، يأتي، في الـ[بعد- حينٍ] التي من شأن الموضوع، الذهابُ إلى ذلك التمثُّل القبليّ الذي هو مُتضمَّنٌ [في- كل- مرَّة] ينهض تساؤلٌ بشأن الموضوع. وبعبارة أكثر صرامة: إنَّهُ [يأتي- في- ذهابه- إلى-...].

← إذا تمثَّلنا، [بعد- حينٍ]، و[من- الخارج]، على الدوام، هذا الذهاب، أي **[الإتيان- في- الذهاب- إلى- ...]** الذي من شأن [حقل- موضوعيَّة- الموضوع- العلميّ]، والذي هو، بالنسبة لنا، نحن معشر البشر، يكون [في- كلِّ- مرَّة]، ولا يُمكن إلاّ أن يكون [في- كلِّ- مرَّة]، لا يمكن إلاّ أن نصل إلى هذا:

[يأتي تصوُّر الموضوع في حقل موضوعيَّته، قبليَّاً، في ذهاب التصوُّر إلى خارج حقل الموضوعيَّة التي من شأن الموضوع].

← في هذا الخروج من الحقل، الذي هو محمولٌ دائماً وأبداً من خلال العودة إليه، و**[الولوج- إلى- الموضوع- المفهوم]**، يُتصوَّر التصوُّر القبليّ بعديَّاً.. بيد أنّهُ لا يُظفر بالموضوع وهو يتخارج أمام المفهوم: في خارجيَّته الأخصّ به، إلاّ من خلال حقل الموضوعيَّة التي من شأنه الأخصّ.

← هكذا، نكون أمام [الموضوع- في- كل- مرَّة]: أمام [تخارج- الموضوع- أمام-

المفهوم- في- كل- مرَّة]. وضمن هذه المعادلة الذهنية البسيطة للغاية، لا يمكن للفكر، لأيِّ فكرٍ، أن ينحطَّ إلى مستوى الآيديولوجيا، أيَّةِ آيديولوجيا.

[III-II] عن [الفكر- في- الموضوع] بوصفه مُفكَّراً به دائماً بعديَّاً ومن الخارجيّ

← يكون [الفكر- في- الموضوع]، من خلال ضربين من ضروب تناوله:

1- **إمّا أن يكون الفكر في الموضوع العلميّ**، نعني أن الفكر، ههنا، ينظر إلى داخل الموضوع؛ يلاحظه- يتفحَّصه- يبني فهماً بشأنه

2- وإمّا أن يكون حقل موضوعيَّة الموضوع العلميّ يشتمل على شيءٍ، فيه، إسمه الفكر..

← الضرب الثاني من التناول، ضربٌ من ضروب وجود الآيديولوجيا، لا ننحط إلى مستواه. فماذا نفعل؟ نتناول الفكر ضمن الضرب الأول من تناوله.

← **يُتفحَّص [الفكر- في- الموضوع]**، من أجل الظفر بفهمٍ يخصُّهُ، متى كان الفكر هو في حد ذاته، يمكّننا من أن نضعه **[في- الأمام]** بوصفه موضوعاً. لا يمكن لـ**[فكرٍ- من- داخل-ه]** أن يمكّننا من أن ننفذ إليه.

هذي الـ [لا- يُمكن]، تنتمي إلى لحظات معرفيّة من شأن الفكر في تناوله لموضوعه، أي: لا يمكن أن نتفحص الفكر إلاّ في لحظة تلي التفكير الذي يمارسه [الفكر- بـ- ...] . وهذه اللحظة، بعديَّاً، يتجلّى الفكر فيها بوصفه، الآن، [موضوعاً- أمام].

← حينما نضع الفكر [في- الأمام]، فإنَّ في الوضع إبستيمولوجيَّاً هذا، ثَمَّةَ حضورٍ لتصوُّرٍ للفكر هو حاضرٌ قبليَّاً في الذهن، يأتي إلى مستوى التَمَثُّل Representation. أي تمثُّل هذا الذي هو في البدء من شأن الفكر الذي يحضر موضوعيَّاً؟ يأتي التمثُّل على هيئة صورة، يرسم أوَّلاً الفكرُ معالمها. **حينما نُفكِّر بهذه الطريقة فإننا نترقَّب ما يأتي إلينا إلى [الذات- بوصفها- موضوعاً- مُفكَّراً- به]**.

⟵ وبناءً عليه، يفترض بنا أن نفكر أوَّلاً بالفكر، ومن ثُمَّ بالمرجعيّ[32] الذي من شأنه، وبعدُ بما يأتي منه إلى الواقع. ضمن منظور يأخذ الآتي: **لا وجود للواقع في الأبحاث، في الأبحاث كلها.. فإذن ماذا يوجد؟ يوجد واقعيٌّ، هو في كل مرة، الواقعيُّ الذي من شأن بحث بعينه.. وهكذا، ينبغي علينا عدم التصديق بكل الأوهام التي تدَّعي الإحاطة بالواقع، في كل الأبحاث.**

⟵ وفوق ذلك، لا يعوَّل، في هذه الطريق، على أهل الهوى.. أولئك السائرون أبداً في التيه؛ وإن قام تساؤل بشأن التيه؟ فإنَّ التيه المعرفيّ يكتسب قيمته في تلك اللحظة التي يبث القلق المعرفيّ- الآنطولوجيّ الأصليّ في **[التساؤل- المتوجِّه- إلى- ...]**.

⟵ وفي هذه الطريق، مرة أخرى، فشل النقد[33]: نقد فكرة ما، في الوصول إلى ما يريده، ليس يعني بالضرورة أنَّ الفكرة التي تُنتقد فكرة أصليّة، تقوم على أرضيَّة صلبة، **بل لربما النقد في هذه الحال لم يكن أصليًّاً. لأنَّ أيَّ نقدٍ لا يقوم على تساؤلٍ يوجِّهه يبقى ضرباً من سوء الفهم إزاء الفهم.**

[V] في ما يُحدِّد للهرمنيوطيقا حدودها النظريَّة.. وفي الأرضية التي تقوم عليها الهرمنيوطيقا

[V-I] في الطريق إلى بناء تساؤل حول [اللغة- كـ-موضوع- ضمن- المجتمعيِّ] ومن خلاله

⟵ إنَّما المجتمعيّ الذي نحن في صدد الذهاب إليه، لهو أمامنا **[في- أوَّل- وهلة]**، ضمن **[اليوميَّة]**، في كل الأحايين. إنَّهُ لا يضيع، ضمن التمثُّل العلمي الذي من شأنه: أي الفكرة: مفاهيم علميَّة، ورابطها، وتعالقها بـ**[المجتمعيّ وهو يأتي واقعيًّاً]**. لماذا؟ لأنَّ من شأنه

---

[32]- أيُّ مرجعيّ هذا؟ وكيف يُعثر عليه؟

[33]- من أجل فهم النقد إبستيمولوجيّاً، وممارسته، أنظر: محمّدحسين الرفاعي، فكرة النقد...

الأخصّ، **من شأن بنية ماهيَّته، أن يظهر [في- كلِّ- مرَّة]**. بيد أن **[الظهور- في- كلِّ- مرَّة]**، لهو يتطلب التمثُّل العلميّ له، وله ضمن خصوصيَّتِه **[في- كل- أحايين- ظهوره]**، ضمن: 1- المفاهيم: المفهوم آتياً إلى الواقعيِّ في كلِّ مرَّة ← إلى 2- روابط المفاهيم: روابط المفاهيم التي تظهر في الواقعيِّ الذي من شأن المفهوم / المفاهيم← إلى 3- تعالق المجتمعيِّ بالإتيان إلى مستوى التصوُّر والإفتراض واقعيَّاً، في كلِّ مرَّة.

← وهكذا، من المفهوم← إلى الواقعيِّ- المجتمعيّ← إلى إتيان الواقعيِّ ضمن مفهوم المجتمعيِّ← إلى الفكرة← إلى بناء المفهوم← إلى بناء المجتمعيِّ- الواقعيِّ← إلى إعادة بناء المفهوم← إلى إعادة بناء موضوع العلم.

فلنسأل ثانيةً: ما هذي الـ [في- كلِّ- مرَّة]، ضمن هذه المعادلة البسيطة؟

← إن التساؤل، الذي هو ليس مُضافاً إلى **[الإنسان- في- كلِّ- مرَّة]**، لهو يحدث.. [يحدث] تعني أنَّهُ يُثار وسط فوضى معرفيَّة بشأن المسؤول عنه. ولولا الفوضى لما نهض التساؤل. **[في- كل- مرة] هذه تتضمن معنى أنَّهُ في ذات نفسه يشتمل على تاريخيٍّ**.

أن يكون التساؤل الذي يُثار، تاريخيَّاً، أي يحدث، يعني أيضاً وأيضاً، أن المسؤول عنه ضمن التساؤل الناهض بشأن موضوع التساؤل، لهو مرةً أخرى، وأخرى، تاريخيٌّ. **هذي [التاريخيّ] هي التي تهرب منها المعرفة الدينيَّة.. إلى أين تهرب؟ إلى أن تكون الـ [في- كل- مرَّة] التي من شأن تساؤل النص، هذا: [في- الحدوث- الأوَّل- للنص]**.

← ولكن، التساؤل الآن هو هذا: لماذا تساؤل النص، ههنا- والآن، وضمن الـ [في- كل- مرة]؟ لأن **[الواقعيَّ- الذي- يأتي- إلى- الواقع- (من الفكرة)- نصيَّاً]**، لهو تغيَّر في مجمله. وهذا التغيُّر، أيضاً، يحمل معنى لقاء الواقعيّ في أوَّل وهلةٍ، من جديد. هذا التغيُّر هو ذاته، الصوت الأكثر ضجيجاً في رأسنا الآن، يأتي كجرس خطرٍ يُهدّدُ ماهيَّةَ، لا الواقعيّ ذاك فقط، بل هو ذاهبٌ إلى أن يواجه بنية ماهيَّة النص، في عمقها الأكثر خطراً.

← هذه الـ [يواجه]، تتضمن معنى: إستنهاض تساؤُلِ النصِّ عَبر الواقعيّ الذي يكون به،

ومن أجله: إنَّهُ يبدأ [في- الوقوع]، بدءاً من الحدود النظرية، سلفاً ودائماً، من قِبَل [النص- بوصفه- سلطةَ- السُلُطات].

[V-II] اللغة كموضوع: اللغة بوصفها ظاهرة مجتمعيَّة.. واللغة بوصفها واقعةً مجتمعيَّة

← ماذا تعني الظاهرةPhenomenon؟ وكيف تصبح الظاهرة مجتمعيَّةً؟ وفي الوقت نفسه، ماذا تعني الواقعة Fact؟ وكيف تصبح الواقعة مجتمعيَّةً؟

ليس مهماً أي حديث لُغويّ عن معنى الظاهرة، ومعنى الواقعة، لأن ذلك محسوم من قَبْلُ؛ ومشغول عليه في أعمال اللُّغويين. وليس مُهماً، أيضاً، نقل المعرفة بالظاهرة وبالواقعة. لأن ذلك كذلك، مشغول عليه من قبل مترجمين، مُعرّبين، **وباحثين- مترجمين: الباحث الذي يفهم البحث، والممارسة العلميَّة، بوصفها نقلاً للمعرفة**[34].

← **الأهم**، فوق كل ذلك، التفكير بالمعرفة المنتقلة، وأن يكون المُنْتَقل حائزاً على أرضيَّةِ قيامه في المنتَقِل إليه. والمهم، بعدُ، يكون إستنهاض تساؤل العلم، بعد أخذ العلم، من جذره.

← التساؤل الذي ينهض، على هَدي منظور تساؤل الهرمنيوطيقا، بين اللغة منظوراً إليها كواقعة مجتمعيَّة Social Fact، وبين اللغة منظوراً إليها كظاهرة مجتمعيَّة Social Phenomenon، التساؤل هذا، **هو منذ [ما- قبل- البدء] تساؤلٌ من شأن المنهج**، من شأن بناء السُبُل المنهجيَّة التي من شأن الهرمنيوطيقا بعامَّة.. أي: **تساؤلٌ من شأن [الكيف] التي من شأن [الموضوع- أمام- المفهوم]، وظهور الموضوع أمام المفهوم، في إنكشافه الأخصّ**.

---

[34]- لا نشير، ههنا، إلى المترجمين والمعرّبين.. بل إلى باحثين، تعني الممارسة العلميَّة عندهم هذا: تلخيص، ونسخ، وتقميش، والتجميع...وإلخ؛ وبالتالي يصبح البحث: طبخة فيها كل شيء، واللا- شيء.

← وهذا التساؤل لا يمكن أن ينهض إلاّ في تلك اللحظة التي يُتوفَّر فيها على إجابات عن: هل يقع؟ ماذا يقع؟ كيف يقع؟ ولماذا يقع بهذه الصورة بالذات؟، هذي التساؤلات ضمن اللغة الدينية بوصفها واقعة مجتمعيَّة؛ وكذلك، هل يظهر؟ ماذا يظهر؟ وكيف يظهر؟ ولماذا يظهر في هذه الصورة بالذات؟، ضمن اللغة الدينية بوصفها ظاهرة مجتمعيَّة.

← وذلك في الأخذ علميَّاً، بمعادلة ذهنية بسيطة للغاية: 1- أوليَّة التساؤل [هل- يوجد]؟ على 2- [ما- هو] هذا الذي يوجد؟، وأوليَّة التساؤل [ما- هو] هذا الذي يوجد على 3- [كيف- يوجد]؟، وأوليَّة التساؤل [كيف- يوجد]، على 4- [لماذا- يوجد] هذا الذي يوجد بهذه الصورة بالذات؟ أي: من هل؟ إلى ← ما؟ إلى← كيف؟ إلى← لماذا؟

← وكل ثرثرة آيديولوجية، تقفز أو تحاول القفز على أوليَّة التساؤل هل، من ثُمَّ ما، ومن ثُمَّ كيف، ومن ثُمَّ لماذا، تبقى ضرباً من سوء الفهم، والإنسحاب أمام تساؤل الهرمنيوطيقا بعامَّة.

← وبناءً عليه، فإذا كانت اللغة كواقعة مجتمعيَّة مفهومةً ضمن أرضيَّة: الأشياء كأدوات، أي الأشياء كـ**[أدوات- من- أجل- ...]**، فإن اللغة كظاهرة مجتمعيَّة تُفهم على أرضيَّة: **[الأشياء- في- صيرورة- بناءها]**؛ صيرورة الإنوجاد التي من شأن اللغة، مجتمعيَّاً.

← في هذه الحال، تُؤخذ اللغة، وهي مشتملةٌ قبليَّاً دائماً على التاريخيِّ فيها؛ ولا ينهض أي تساؤل إلاّ بعد قيام تساؤل التاريخيِّ، بعامّة، ومن ثُمَّ، بخاصّة: فيها. هكذا، تأتي أوليَّة تساؤل التاريخيِّ في اللغة منظوراً إليها كظاهرة مجتمعيَّة.

← ولكن، حينما تتوقف الإجابة عن [الكيف] التي من شأن تجليّ الموضوع أمام الفهم على / وفي خارجيَّة الموضوع، يأتي الموضوع إلى فهمه، بالإقتصار على النظر إليه كما هو يظهر / يكون في الإنكشاف، وفي الوقوع، في الخارج. وفي هذه الحال، يكون الباحث أمام واقعةٍ: تلك التي تقع أمام التصوُّر العلميّ لها، وتبقى في الأمام، طول فترة الممارسة العلميَّة.

← وفي المقابل، حينما تكون الإجابة عن [الكيف] ليست متوقفة عن ضرب من ضروب وقوع الشيء وظهوره وإنكشافه في الأمام، وحينما يُوَجِّه إلينا الموضوع دعوةَ النفاذ إليه، ونوجِّه إليه دعوةَ النفاذ إلينا، نكون أمام الظاهرة: **تلك الموضوعات التي تقع في الأمام، وتبقى مستمرةً في الأمام، ذاهبةً إلى الداخل، فيما هي تسحب الذات إلى ذاك [الحيث] الذي من شأنها، [داخليّاً- في- الخارج].**

ولكن، إذا كانت هذه هي الظاهرة، وتلك هي الواقعة، فكيف يمكن للظاهرة أن تكون في الوقت نفسه، واقعةً؟

← يُبنى ضرب الفهم الخاصّ بـ **[في- الأمام]**، ههنا، على هذا: **الواقعة← الظاهرة← الماهيَّة.**

إنَّ الواقعةَ في وقوعها أمام التمثُّل العلميّ الذي من شأنها، لهي دائماً قبليّاً، لها داخلٌ. يكون هذا الداخل مستبصراً في عمقه الخاص، ومن ثمَّ في عمقه الأخصّ، حينما تكون الذات ذات عمق خاصّ، وذات عمق أخصّ[35]. ولكن، كيف يحدث ذلك في الممارسة العلميَّة؟

← **يحدث ذلك، لأننا لسنا أمام واقعيّات، وظاهريّات فيزيائيَّة محسوسة، [في- الوهلة- الأولى]: ضمن اللقاء الأوَّل الذي يجمعنا بها، بل أمام ذوات إنسانيَّة هي تُمارِس وجودَها الخاص، والأخصّ، في كل ضروب الوجود التي من شأنها: ضروب الوجود آنطولوجيّاً في معنىً أقرب إلى ذاتيَّتها، وضروب الوجود مجتمعيّاً في معنىً أقرب إلى المجتمعيِّ بعامَّة، ضمن الداخليِّ، وفي الوقت عينه، لا في لحظة تلي هذه اللحظة، ضمن الخارجيِّ.**

والآن فقط، عند هذه اللحظة المعرفيَّة الأصليَّة، يقوم التعقيد الذي من شأن عمليَّة بناء نموذج المعاينة Observation Model في موضوعات علوم الإنسان والمجتمع.

← وحينما يكون الأمر كذلك: تكون إمكانيَّة أخذ الواقعة ليست ممكنةَ التصوُّر، إلاّ

[35]- أنظر: في هذا البحث، حقل ذاتية الذات...

ضمن أخذ الواقعة من جذرها: من ظاهريَّتها؛ إلى: ذاهباً إلى ماهيَّتها.

وإذا اتُّهمنا، وبالتأكيد سنُتَّهَم، بأن في الحال هذه، سوف تبدو الأشياء في [تصوُّرها- كأنَّها]؛ فيكون، في المقابل، الردّ:

← **إنَّما العلم، وصيرورة المعرفة العلميَّة الحديثة، لهي، بالعمق، [الأشياءُ- كأنَّها- في- كُلِّ- مرَّة]؛ أي: هي إشكالات Problems وإشكاليَّات Problematics، تقوم بشأن الأشياء، ولا تصل، ويستحيل أن تصل إلى داخل الأشياء، إلاّ بضرب من ضروب معرفة الأشياء بوصفها كذا أو كذا.**

وفي الوقت نفسه، في اللحظة المعرفية التي تصل فيها المعرفة إلى الأشياء بوصفها هكذا، وهكذا فحسب، لا تتوقف الصيرورة المعرفية فقط؛ بل تتوقف الموضوعات عن الظهور، وتتوقف عن الوقوع، وتتوقف عن الإنكشاف.. ولكن، الإنكشاف ليس يتوقف على الإطلاق، لأن الموضوعات لا تنفكّ عن [أن- تكون]. كيف؟

← [أن- يكون] الموضوع، خلافاً للمعرفة السائدة به، لهو ليس ضرباً من ضروب إنكشاف كينونته فحسب، بل هو، أوَّلاً وفوق كل شيء، ضرب من ضروب شأننا نحن حينما نكون ذات أنفسنا، حاملين إنكشافه؛ حينها: نأتي إلى مستوى **[أن- نكون]**.

← وبناءً عليه، ينهض تساؤلٌ من وراء الشك الذي في **[الأشياء- كأنَّها]**.. لأن **[الأشياء- كأنَّها]**، وبما هي، على الدوام، تحدث في زمن معرفيٍّ هو خاص بها، ولأنها كذلك، فكيف إذن يمكن التعامل مع معرفة هي ليست لها صيرورة؟

يوجد نوعان من المعرفة بالأشياء:

1- **إمّا أن تكون معرفة علميَّة**، 2- **إمّا أن تكون معرفة غير علميَّة**: دينيَّة، شعريَّة، أسطوريَّة، خياليَّة، روحيَّة، وهميَّة...إلخ.

الصفة الأكثر تميُّزاً للنوع الأول هي **وجود الصيرورة** فيها، فيما الصفة الأكثر تميُّزاً للنوع الثاني هي **وجود الديمومة** فيها. وماذا بعدُ؟

⟵ توجد ضمن فكرة الصيرورة إمكانيَّة عدم التناقض، كما توجد ضمن فكرة الديمومة إمكانيَّة وجود التناقض. نعني أن في صيرورة الشيء، يمكن ألاّ يحضر التناقض بين لحظتين معرفيَّتَيْن مختلفتيْن هما من شأن [الأشياء- كأنَّها]، كما أن في ديمومة الشيء، يُمكن أن يحضر التناقض..

⟵ **لأن بالأساس لا معنى للزمان المعرفيّ، في النوع الثاني من المعرفة: ههنا، يكون الزمان المعرفيّ الخاصّ بها متوقفاً أبداً في لحظة هي اللحظة الأولى أبداً(: تُؤخذ ضمن إنتاج معرفة علميَّة بها، كلحظة معرفيَّةٍ واحدة). وعلى هذا، لا تحدث المعرفة من هذا النوع، النوع الثاني، بالأشياء، إلاّ مرةً واحدة، ومرَّة واحدة، فحسب.. المعرفة الدينية- الميتافيزيقية كمثال.** أين تقع الهرمنيوطيقا والحال هذه؟ وماذا تفعل؟ وإلى أين هي تذهب في تناولها للنوع الأول وللنوع الثاني من المعرفة؟ تذهب حاملةً ماذا؟

⟵ تقع الهرمنيوطيقا ضمن النوع الأول من المعرفة، بوصفها تتناول النوع الثاني كموضوع لها، تبني [ظهوره- أمام- الـ- فهم].

⟵ وهكذا، تبقى **[الفرضيَّات- الدالَّة- نحو-...]**، والتي **[تشير- إلى-...]** دائماً، أي حصيلة الممارسة العلميَّة بشأن الموضوع، هي الوحيدة القادرة على فهم وإدراك ذاك الذي يختفي ويحتجب في ظهور الظاهرة.. أي تبقى، في أغلب الأحايين، هي القادرة على بناءِ إمكانيَّة[36] الفهم الذي من شأن **[إتيان- الظاهرة- إلى- مستوى- الظهور]**[37]، **من جهة،** ومن شأن ذهاب هذا الإتيان إلى **[داخل- الظاهرة]، من جهة أخرى**؛ تكون، في الحال

[36]- شرط إعتبار إمكان الإمكانية ليس كضربٍ من ضروب الظاهرة خارجيَّاً، وهي تتبدى أمام المفهوم.. إمكان إمكانية الفهم، لهو، على الدوام، داخليٌّ.

[37]- لا تأتي الظاهرة إلى مستوى ظهورها إلاّ بضربين من تناولها علميّاً: 1- ظهور الظاهرة عَبر إنحجابها، 2- إنحجاب الظاهرة عَبر ظهورها.

هذه، الفرضيَّات الدالّة ناتجةً عن الحدس الإمبيريقي[38] الذي يأخذ خارج الظاهرة من داخلها، ويأخذ داخل الظاهرة من خارجها. كيف يحدث ذلك؟ **من خلال الأخذ بوحدةٍ أصليَّةٍ هي من شأن الظاهرة في بسطها على بساط ماهيَّتها الأخصّ.**

← وعليه، لسنا، ههنا، في إستنهاض تساؤل الهرمنيوطيقا، في صدد عقلنة الميتافيزيقيّ، بعامَّة، لأن ذلك من شأن الباحثين الواقعين في الخارج أبداً؛ هذا ليس من شأننا.. **وذلك لأنَّ: ماهيَّةَ الميتافيزيقيّ لا تُمارَس عقليَّاً.. ولسنا، من جهة أخرى، ذاهبين إلى تغيير المعرفة الميتافيزيقيَّة، بمجملها، دينية كانت، أو غير دينية(: فنيَّة، خياليَّة، أسطوريَّة...إلخ).. بل فوق ذلك وقبله، إنَّ ما يُبنى، في هذه اللحظة المعرفية التي من شأن البحث، هو تلك السبل التي تُمكّننا من رؤية وفهم [إتيان- الميتافيزيقي- إلى- المجتمعيّ- الواقعيّ]؛ وممارسته ضمنه، واقعيَّاً.**

← فمن عند هذه [الحدود- الموضوعيَّة- لـ- حقل- موضوعيَّة- الموضوع]، تبدأ المعرفة بالموضوع، ولا تنتهي لا بهذه الحدود، ولا بأية حدود غيرها.

... بيد أنَّ اللغة الدينيَّة التي تأتي إلى المجتمعيّ لهي، على الدوام، لغة آيديولوجيَّة، وليس يُمكن إلاّ أن تكون آيديولوجيَّةً.

[V-III] في إتيان اللغة الدينية إلى المجتمعيِّ آيديولوجيَّاً

← تشتمل اللغة الدينية، في ذاتها، على تلك المقولات التي **لا تقبل** (وهذه الـ [ليست- تقبل] تأتي من بسط ماهيَّتِها أمام الفهم الإبستيمولوجيّ الذي من شأنها) **أن توضَع ضمن**

[38]- ضمن هذا، لدينا: 1- التجربة المُعاشة، 2- الوحدة الزمانية التي من شأن الذات: ماضيها، حاضرها، مستقبلها، 3- المفاهيم، وتناولها من قبل الذات- الباحث، والذات المجتمعيَّة التي يوجد ضمنها الباحث.

التساؤل بعامَّة. ولا هي تمكِّن المتلقي من أن يأتي بها إلى التساؤل بخاصّة[39]. كيف يحدث ذلك؟ ولماذا؟

يحدث ذلك لأنَّ ما تتضمنه اللغة الدينية ليس معرفةً بشريَّة؛ بل هي معرفةٌ تمكِّن كل معرفة بشرية من أن توجد[40]. فما هي إذن؟ هي معرفة [فوق- بشريَّة] لا تنتظر أي نقاش أن يقوم بشأنها.

← وفي هذه الحال، إن من يسأل، وفي اللحظة نفسها يجيب، لا يمكن إلاّ أن يكون [فوق- بشريَّاً] يمارس وجوده. (نشير هنا إلى أولئك القلة القليلة التي عاشت وتعيش على الأرض بضرب من ضروب الوجود الـ[فوق- بشري]، أولئك الذين يمارسون: التصوف، التجربة الإيمانية الآنطولوجيَّة، الإرتباط روحيَّاً بفكرة الله، الإنتماء الروحي إلى الدين، ...وإلخ).

إذن كيف يُمكن أن تُتلقّى اللغة الدينية من طرفٍ هو يضطلع بالتساؤل من شأنها، وفي الوقت نفسه، يكون ممارِساً إيّاها [على- الضدّ- من- ماهيَّتـ- ها]؟

← ينهض، ولا يمكن إلاّ أن ينهض، التساؤل بعامَّة، من الخارج.. أي بضرب من ضروب التموقع **[في- الخارج- هناك]**. ولكن، ليس عَبر التموقع في [الخارج- هناك] على الدوام، الذي يُمارس في الكثير الكثير من الأبحاث باللغة العربية، بل **إنَّما التموقع في [الخارج- هناك]، لهو يستمد مشروعيَّة حدوثه من أنَّهُ لديه داخليٌّ، من جهة، ولديه**

---

[39]- التساؤل بعامّة: هو التساؤل القائم على إنفتاح حقل الفهم الذي يقع فيه الموضوع المُتساءَل عنه، على حقول معرفية أخرى؛ التساؤل بخاصَّة: هو التساؤل القائم على حقل الفهم الذي يقع فيه الموضوع المتساءَل عنه، وليس في حاجة إلى الإنفتاح على الحقول المعرفية الأخرى؛ وإنْ إنفتح، فإنَّ إنفتاحه يكون مستنداً إلى لحظة معرفيَّة من شأن الموضوع، هو لا يكون في تمامه إلاّ فيها؛ فالإنفتاح والحال هذي، يكون إنفتاحاً ظرفيَّاً.

[40]- ضمن هذي المعادلة: تناول المعارِف من داخل الدين.

إمكانيَّةُ الولوج إلى الداخليِّ، من جهة أخرى. ومرة أخرى، كيف يحدث ذلك؟

حينما يكون ذاك التموقع **[في- الخارج- هناك]** قادراً على بناء ذلك الذهاب إلى الداخليِّ، ضمن حقل فهم Understanding Field، هو الأخصُّ بالتساؤل.

← الآن، في اللحظة المعرفيَّة هذه بالذات، يستطيع ذلك الخارجيُّ أن يأتي بمعرفةٍ هي من شأن: **[إتيان، وكيفيَّة إتيان اللغة الدينيَّة إلى المجتمعيِّ، آيديولوجيًّا]**.. لماذا؟ لأن الظفرَ بفهم من شأن الآيديولوجيا، ليس يكون إلاّ من خارجها[41]؛ وعَبر الـ [بعد- حينٍ] الذي من شأن الآيديولوجيا نفسها.

← وليس ذلك فحسب، فماذا بعدُ؟ لأنَّ المجتمعيَّ كذلك لا يُفهم إلاّ من الخارج.

وليس ذلك فحسب، فماذا بعدُ؟ لأن مَن ينطق[42] في المجتمعيِّ من لغة دينيَّة، لهو يتوجَّهُ إلى البنى المجتمعيَّة الأساسيَّة[43]؛ وهذه الأخيرة، ليست تُفهم الحركة فيها إلاّ من الخارج.

← ليس ذلك فحسب، فماذا بعدُ؟ إنْ كُنّا مستعدين بقوةٍ لبعث القلق الأصليِّ (إتيان القلق هذا ليس ضرباً لُغويًّاً، ولا هو علميٌّ، بل فوق ذلك لهو ضربٌ آنطولوجيّ من ضروب الوجود الذي من شأن الباحث) في التساؤل، سوف نسأل: ما شأن كل هذا بالبُنى المجتمعيَّة التي تأتي إليها آيديولوجيا الدين بوصفه لُغةً؟

← حينما نقول الدين بوصفه لغةً، نُصرِّح في الوقت نفسه، بأنَّهُ يشتمل من منظار أوَّليَّة فهم الواقعيِّ التي من شأن تساؤل الهرمنيوطيقا، على التاريخيِّ الذي من شأنه.

وفي حال كهذه، يكون، ضمن التساؤل، تناقُضٌ صريح قائماً، على نحوٍ هو يُهدِّدُ نهوض التساؤل ذاته.. وفوق ذلك، يُهدِّدُ أرضيَّةَ قيام التساؤل بالإنهيار.

---

[41]- أنظر من أجل الفهم: الحلقة الأولى من البحث هذا؛ العدد السابق من المجلة.

[42]- عالِم في الدين، أو رجل دين، أو مؤرخ، أو مجيبٍ، أو باحث ديني في العلم...إلخ.

[43]- بنية الثقافة، بنية السياسة، وبينة الإقتصاد.

فمن جهة: اللغة ضرب من ضروب الوجود التاريخيِّ.

ومن جهة أخرى: الدين في صورته المثالية الخالصة لا يمكن أن يكون تاريخيًّاً: أي تكون فيه حركةُ التاريخ حاضرةً: الآيديولوجيا حينما تكون، في تمام ماهيَّتها، هي فوق الزمان والمكان، على الدوام.

ولكن، الوجود المجتمعيِّ لا يكون، ولا هو منكشفٌ، إلاّ تاريخيًّاً. فماذا تفعل اللغة الدينية لتجاوز هذا التناقض؟

← **إنَّها تضع الـ[لا- تاريخيَّ] في التاريخيِّ**. بضرب من ضروب العنف المعرفيّ، قبليًّاً دائماً؛ أي تجعل، بما هي تتضمن إمكانيَّة توقيف الزمان المعرفيّ في لحظة واحدة منه، **[التاريخيَّ- في- كليَّته]** لا يُتَبَصَّرُ: لا يُرى، ولا يُفهم، ولا يُؤخذ إلى مستوى التصوُّر. **لأنَّ الآيديولوجيا، منظوراً إليها كحقل فهم، لا يوجد [المجتمعيُّ- بعامَّة] إلاّ داخله، هو فوق كل حقول الفهم**، من القوة بحيث تحجب وتغيِّب كل ما هو يرتبط بالتبدُّل والتحوُّل، وتقدم ما حجبته وغيَّبته على غير ما هي عليه ماهيَّتُه؛ وإذا ما قُلنا على نحوٍ إبستيمولوجيّ، نقول: **إنَّما الآيديولوجيا على الضد من التساؤل، دائماً، تكون**، وتستمر في الوجود.

هكذا، هي تُسكِّن الحركة في بنية الثقافة عند ما تقوله اللغة الدينية، **من جهة أولى**، وهي تُسكِّنُ الحركة في بنية الإقتصاد عند ما تقوله اللغة الدينية، **من جهة ثانية**، وهي تُسكِّنُ الحركة في بنية السياسة عند ما تقوله اللغة الدينية، **من جهة ثالثة، وفي النتيجة**، هي تُسكِّن الحركة في [المجتمعيِّ] بعامَّة. ولهذا، ولهذا فحسب، إنَّ الهرمنيوطيقا لا تقوم، ولا يمكن أن يُستنهض التساؤل الأخصّ بها إلاّ بأوليَّة فهم **[الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- كلِّ- مرَّة]**.

← وفوق كل ذلك، يكون **[السابق- إلى- الفهم]**، في بناء الفهم، هو فهم [الفهم الذي تُقدِّمه اللغة الدينية]: هذا الذي يكون حاصلاً على وعاءٍ يتضمنه، سلفاً ودائماً، من قبل الآيديولوجيا: بوصفها ذاك التعبير الصريح عن المجتمعيِّ، ستاتيكيّاً؛ والكيف التي من شأن الحركة فيه، ستاتيكيًّاً، بعد. ولكن، ما هي اللغة بوصفها لغةً؟ وكيف هي اللغة بوصفها

متضمّنةً قبليًّاً الدينَ؟

← **إنّما اللغة هي ذاك العالَم من التصوُّرات الذي يمكّن الكائن من أن يوجد. أي ذلك العالَم الذي، فوق العوالِم، يُمكّنُ من فهم العوالِم أوّلاً، ومن أن نوجد فيه، بعدُ. والعوالِم المقصودة هي:**

1- **العالَم الجوّاني الذي للكائن** (آنطولوجيا الكائن- ا لإنسان)

2- **العالَم الخارجي الذي لـ[الكائن- مع-...]** ضمن الوجود المجتمعيّ بعامَّة (سوسيولوجيا الكائن- الإنسان)

3- **العالَم كما يتصوَّره الكائن قبليًّاً**؛ وضمن كلّ- مرة يوجد فيه (في- العالَم- بعامَّة)، بعديًّاً (ميتافيزيقا الكائن- الإنسان).

وهكذا، **[نكون- في- كل- مرَّة- عَبر- اللغة]... بيد أنَّه، حينما نقلق، حينما يأتي القلق تلو القلق إلينا، لسنا بحاجة إلى اللغة لكي نكون، لكي نوجد، لكي ننكشف في العوالِم.. وحينما نُمارس ضروب الصمت الأصليّ، نحن، أيضاً وأيضاً، نوجد.. نوجد في ذات أنفسنا الأعمق؛ وفي الوقت نفسه، لم نكن بحاجة إلى اللُّغة لكي نوجد...**

[VI] الدين والعقبة المعرفية أمام تساؤل العلم، بعامَّة، الذي يقوم عليه تساؤل الهرمنيوطيقا

[VI-I] حينما يكون الدين عقبةً معرفيَّة في وجه [تساؤل- العلم]

← يكون الدين عقبةً[44] في تلك اللحظة المعرفيَّة التي يُقدّم للموضوع قواعد وتقنيات وأساليب فهمه.. **يكون الدين عقبةً حينما يكون السبيلَ المنهجيَّ** الذي يُسلك من أجل فهم الموضوع.

---

[44]- أنظر، كيف يتحول الدين عقبةً في وجه رؤية الأمور، ولا يمكن أن تُرى الأمور مع وجوده، في: كتابات أدونيس، وكتابات جورج طرابيشي، وكتابات عبدالله العروي، وكتابات مهدي عامل...وإلخ.

[VI-I] حينما لا يكون الدين عقبةً معرفيَّة في وجه [تساؤل- العلم]

← يخرج الدين من كونه عقبةً في تلك اللحظة التي يُؤْخذ إلى **[مستوى- الموضوع]**.. في تلك اللحظة المعرفيَّة الأصليَّة التي تأتي بالدين إلى مستوى الموضوع. كيف يُبنى، والحال هذه، السبيل المنهجي الذي يُسلك إلى الموضوع؟ بواسطة التفكير القائم على الحريَّة الأصليَّة[45].

[VII] في [الذهاب- إلى- النص].. وفي [الذهاب- إلى- النص- من- دون- توسُّط- الهرمنيوطيقا].. أو في ماوراء الثرثرة الآيديولوجيَّة

← لا تقدر الثرثرة الآيديولوجيَّة أن تبني ذهاباً إلى النصّ؛ لأن [الذهاب- إلى- النصّ] إنَّما هو يقوم عَبر تساؤلات تنهض بواسطة [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- كل- مرَّة]. ولكن ماذا يعني هذا الكلام؟ أهو يقول قولاً هو ليس يوجد؟

لا تقدر، لسببين على أقل تقدير:

1- **تقع الآيديولوجيا ضمن [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- أوَّل- مرة]**، وليس مطروحاً عليها التساؤل بشأنه [في- كلِّ- مرَّة]؛ بل أبعد من ذلك، ليس تطرح على نفسها تساؤل الواقعيِّ إلاّ في تلك اللحظة التي تتناوله ستاتيكيَّاً. لماذا؟ **لأن في أي تناول ديناميكيٍّ له، ثمَّ خطر يهدد سقوطها.**

2- ليس يُظفر بالتساؤل الأصليِّ[46] ضمن الآيديولوجيِّ بعامَّة.. لأنَّ من شأن الآيديولوجيا،

---

[45]- يغيب تماماً، في الكتابة باللغة العربية، هذا التشخيص.. لماذا؟ لأن من يقول أن الدين ليس عقبة أمام الفهم، لهو يقع داخل الدين. ولم يأتِ تشخيص لكون الدين لا يمثل عقبة في وجه الفهم، في كل التصوُّرات التي من شأن الدين، باللغة العربية.. لأن الصراع المعرفي حول هذي الفكرة هي بين: 1- إمّا المحافظة على الدين، 2- وإما المحافظة على تجاوز الدين. **وكما نعلم، ويعلم الجميع، في الصراع، لا يمكن للموضوع أن ينكشف، في تمام ماهيَّته.**

[46]- سيواجه هذا الكلام بالآتي: هناك تساؤلات تطرحها الآيديولوجيا، وهي ليست تساؤلات خارج

أيَّةِ آيديولوجيا، أن تُقدِّم إجابات جاهزة- مبسترة- معلَّبة، حتّى قبل قيام التساؤلات. هكذا، **فإن الآيديولوجيا لهي تستمر، و تكون مستمرةً، بقدر ما هي تكون قادرة على بناء إمكانية لتفويت التساؤل بعامَّة، من جهة، ومن جهة أخرى، على تمويت التساؤل وإمكانيَّة نهوضه.**

فكيف، والحال هذه، نتمكَّن من **[الذهاب- إلى- النص]**؟

⟵ في أي **[ذهاب- إلى-...]**، إنَّما الذي يُذهب إليه، لابُدَّ من أن يُتوفَّر، من أجله، على فهم قبليٍّ به.. فهمٍ مفهوميٍّ Conceptual Understanding قبليٍّ به.. لماذا؟ لأنَّ لولاه، لما بُني الفهم به بعديًّاً.

فما هو **[النص- بوصفه- مفهوماً]** Religious Text as a Concept؟ وفوق ذلك، ضمن أي حقل معرفيٍّ لابُدَّ من أن يقوم التساؤل بشأن النص بوصفه مفهوماً؟

⟵ حينما يكون النصّ نصَّاً دينيًّاً، فإنَّهُ لابُدَّ من أن يشتمل على حقائق [فوق- بشريَّة]؛ لا تقبل النقاش حولها. إنَّها إجابات عن تساؤلات ميتافيزيقيَّة هي من شأن الكائن- الإنسان: الكائن الذي لديه إمكانيَّة آنطولوجيَّة من أجل أن يحيا متسائلاً. وعلى ماذا لابُدَّ من أن يشتمل النصّ، بعدُ؟

إنَّما النصّ، وبما أنَّه ليس كمثل النصوص الأخرى، يشتمل على داخلٍ، وخارجٍ:

[I] ضمن [داخل- النص]: [داخل- النص- بوصفه- موضوعاً- أمام- الفهم]، لا يوجد إمكانية إستنهاض تساؤل يخصّه.. وليس يقدر أي موقع معرفيّ ضمن الداخليِّ أن يضع أيَّة تساؤلات إلاّ وفقاً لما نطلق عليه تسمية: [قواعد- إستنهاض- تساؤل- لا- يتجاوز-

---

الواقعيِّ.. نعم بالتأكيد، ولكن التساؤلات المطروحة من الآيديولوجيا عن الواقعيِّ وفيه، لهي تساؤلات داخل حقل الآيديولوجيا نفسها. نعني: أنَّها تساؤلات إنْ تُفُحصت، بعمق، تكون مطروحة من الآيديولوجيا، في الواقعيِّ- الآيديولوجيِّ، إلى الآيديولوجيا نفسها.

الداخل][47]، مهما كان، ومهما كانت كيفيَّة التموقع من قِبل من واقع فيه، ومهما كان المنظور النظري الموجّه لنهوض التساؤل. **كل هذي التساؤلات، القائمة دائمة على هذي القواعد، تبقى ضرباً من سوء الفهم، والتراجع أمام إستنهاض تساؤل الهرمنيوطيقا**[48].

[II] ضمن [خارج- النص]: [خارج- النص- بوصفه- موضوعاً- أمام- الفهم]: كيف يُؤخذ خارج النص؟ وكيف يمكن له أن يأتي إلى مستوى التصوُّر؟ ولماذا لا يأتي إلاّ بهذه الصورة بالذات؟ **لا يوجد خارج النص إلاّ هذا: إتيان النص، وإتيان ما يقوله النص، وإتيان [الكيف] التي عَبرها يقول، إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]. وفي هذه الحال، كل ما يعطي للبنى المجتمعيَّة الأساسية الثلاث: بنية الإقتصاد، بنية الثقافة، وبنية السياسة، مشروعيَّتها في [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]، بعامَّة، لهو [يُعتبر- الخارجيَّ- الذي- من- شأن- النص]، وفي الوقت نفسه، بتوسُّطه تقوم تساؤلات الهرمنيوطيقا.**

وماذا بعد؟ وبعدُ، تكون تساؤلات الواقعيِّ في مجملها، والكيفيّات التي من شأن نهوضها، كلها صحيحة، وصحيحة على الدوام؛ وليست تتوقف عمليّة بناء التساؤل عند هذا، بل، من

---

[47]- قواعد تسبق نهوض وبناء أي تساؤل، وهي موضوعة من قبل الداخل نفسه.

[48]- لقد قيل، ويقال، مراراً، وعلى الدوام: ليس الدين أكثر من فاعل في بنية الثقافة؛ في بناء أطر ثقافية، أو في الحفاظ على ما كان منها. إنه الوهم في أكثر صوره فضائحيةً. ولكن كيف هو وهم؟ ولماذا هو وهم مترسخ في رؤوس عربية كثيرة؟ إنه آت من أخذ التصورات العلمية في غير صورتها الكليَّة. كيف؟ اذا كان الدين في التصور الأكثر عموميّة الذي من شأنه، من شأن بنية الثقافة، في بلدان العلم؛ فذلك هو ناجمٌ عن القطيعة التي حدثت في صلب المجتمعيّ بعامّة هناك: أي إنما المجتمعي يوجد هناك مجتمعيّاً فحسب (الثورة الصناعية، السياسية، والثقافية)، التي أخرست الديني بعامة، ورسمت له حدود حركته. والحال، إن كل محاولات [أن- يكون- المجتمعي- بوساطة- المجتمعي- ذاته]، ومنذ قرنين من الزمان، لم تؤدي، في الفكر العربي، إلا الى نقاش وجدل وسجال حول بداهات بلدان العلم في الغرب.ولم تؤسس لهذي البداهات، اي ارضية لقيامها، في الفكر العربي؛ بل على الدوام يلاحظ الملاحظ الآتي: ممارسة النقد والنقد المضاد، وكأنَّ الممارِس يقع في حقل العلم هناك.

بعدُ، يغدو النصّ هو نفسه، موضوعاً وُضع من قبل التساؤل الأصليّ أمام الفهم، في ضرب من تناوله، هو **[من- الخارج]- الـ[هناك]، وعلى الدوام، [بعد- حينٍ]: بعديًّاً ضمن تبديه واقعيًّاً**[49].

وماذا بعد؟ يشتمل النص الديني، أيضاً، على **تصوُّر كليٍّ لـ[الوجود- في- ...]**؛ فلمجرَّد قيام تساؤل بشأن [الوجود- في-...]، حتى يأتي النص ليجيب بسرعة عنه؛ ولكن، قبل هذا، ماذا يتضمن فعل [الوجود- في-...]؟ وكيف تأتي إجابات التصوُّر الكليّ الذي من النص إليه؟

ضمن هذا، كل ما يتعلق بالتصور الكليّ للوجود كليًّاً، وكل ما يهمنا منه هو هذا: كيف يأتي التصور الكليّ للوجود المجتمعيّ من قبل الفرد، الجماعات، والمجتمعيّات داخل المجتمعيّ الأصلي، إلى مستوى الواقعيّ؟

في هذه الطريق، فإن البداهة: إنَّ النصّ يتخطّى التجربة المجتمعيَّة، وإنَّهُ يُقدّم معرفة [ممّا- فوق- المجتمعيَّة]: أي ميتافيزيقية، هي التي توضع في كلّ مرَّة، ضمن الهرمنيوطيقا، موضِعَ تساؤلٍ ومسآءلة. لماذا؟ لأن الهرمنيوطيقا لهي ضرب من عدم الإيمان بتلك الأفهام التي لا توضع ضمن التساؤل، بعامَّة. هكذا، فحينما يُؤْخذ المفهوم من جذره، يكون التساؤل.

[49]- هذي هي المعادلة التي تقفز عليها، وتتجاوزها، بجرَّة قلم، الغالبية الساحقة من الكتابات باللغة العربية التي هي تدعي بناء فهم بالنص الديني. هذا الكلام ليس موجَّهاً إلى المعرفة الإسلامية فحسب. بل حتى المعارف التي تدَّعي بناء فهم بالنص، وهي تقع خارج المعرفة الإسلامية، هي لا تأتي بتساؤلات الواقعيّ في بلداننا العربية، بل تحل تساؤلات الواقعيّ في بلدان العلم، محلَّ التساؤلات التي من شأن الواقعيّ في بلداننا التي تستقبل المعرفة العلميّة.

[VIII] الخاتمة

← إننا في ضرورة ثورة معرفيَّة في الفكر، **نحيا في [اليوميَّة]**: ثورة في الفكر هي لا تقوم إلاّ بعد التنصُّل من كل ضروب [الإيمان- بـ -...]؛ التنصُّل من الإيمان بالفكر العربي المعاصر في مجمله، أوَّلاً، وفوق كل شيء. لأنَّ **[عصر- الفضيحة]** الذي نحيا فيه، لهو ناتجٌ عن كل الضروب الإيمانيَّة في الفكر العربي، في تناوله للموضوعات: لموضوعاته هو. في هذه الطريق، الطريق إلى الثورة المعرفيَّة، لابُدَّ من التوقف، طويلاً، في خمس لحظات معرفيَّة:

اللحظة المعرفيَّة الأولى: إبستيمولوجيا السوسيولوجيا: التي تتناول كل ضروب الإنحطاط المعرفيّ، وتمارس [فضح- الأوهام]، ضمن عمليَّة [الهدم- البنّاء].

اللحظة المعرفية الثانية: سايكولوجيا الإنسان في حقل الدين: تقوم على التساؤل: كيف يمكن إخصاء الإنسان دينيَّاً؟ أي **كيف يتم سلب الإرادة من كائن ليست الإرادة مُضافة إليه؟** أي ما هي الوظيفة التي تؤديها الديانة، في العالَم الجوّاني الخاص بالفرد؟ والموضوع؟ داخل الفرد هو الموضوع.

اللحظة المعرفية الثالثة: سوسيولوجيا اللغة الدينيَّة: هي تتناول اللغة، واللغات داخل اللغة الدينية، حينما تأتي إلى مستوى [الواقعيّ- المجتمعيّ].

اللحظة المعرفية الرابعة: سوسيولوجيا الدين، بعامَّة: التي تتناول موضوعاً إسمه المعرفة التي تُنتج من داخل الدين، حينما تأتي إلى مستوى [الواقعيّ- المجتمعيّ].

اللحظة المعرفية الخامسة: سوسيولوجيا المعرفة: التي تتناول موضوعاً إسمه المعرفة التي تُنتج من داخل الدين، وتُنتج من خارجه، حينما تأتي إلى مستوى [الواقعيّ- المجتمعيّ].

← حينما يفكر المفكر يكون قد قال شطراً كبيراً من **علاقته بذاته وعلاقته بعصره**، حتّى لو لم ينطق بكلمة. هذا يعني: إن ما هو في قوله يُقال، لا يُقال إلاّ، أوَّلاً وفوق كل شيء، عنه هو نفسه. وليس يمكن أن يصدق إلاّ، أولاً وفوق كل شيء، عنه هو نفسه.

← يشير العنوان إلى الطريق؛ طريق هو من أجل البناء. ولكن، الإنتماء لا ينتظر أن نسير على طريق. **الإنتماء ليس طريقاً تُسلك**. الإنتماء ليس كذلك، إنتظاراً؛ **لأنَّ الإنتماء إلى العالَم روحيًّاً لهو إنتماء ميتا- علميٍّ**.

[IX] هوامش

← ليست القراءة هي التي تصنع مفكِّرين؛ إنَّما التفكير بالمقروء، القائم على القلق المعرفيّ- الآنطولوجيِّ، **من جهة**، وعلى تساؤل [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]، **من جهة أخرى**.

← **على الفكر أن يعرف متى يقول: نعم؛ حينما يكون ذاهباً إلى قول: لا**. هل سمعنا، من فكر، من قَبلُ، هذا:؟ **إنني أيضاً نقيضُ الشيطان، أو بعبارة أبسط: أنا الشيطان مقلوباً؛ صورة من صور الشيطان مقلوبة على رأسها: أعرف متى وكيف ولِمَن / ما أقول: نعم.**

إنّما الفكر، هو نفسه، لا يكون حُرَّاً إلاّ حينما يمنح الفِكَر الأخرى الحريَّةَ.. ويفسح لها المجال لممارستها؛ بل أبعد من ذلك، يتناول حريَّتها بوصفها هي الحرية. كل ذلك من أجل ماذا؟ من أجل الدخول إلى حوار معها.. **ولكن، ضمن الحوار مع فكر مُفكَّراً به، على من يفضح الأوهام أن يكون حذراً من: 1- ألاّ يتحوَّل هو نفسه إلى وهم؛ و2- ألاّ يتحوَّل فضح الأوهام هو بدوره إلى وهم.**

"... فلترفعوا عيونُكم إليَّ؛ لربَّما إذا التقت عيونُكم بالموت في عينيَّ، يبتسم الفناء داخلي، لأنَّكُم رفعتم رأسكم مرَّة...". **أمل دنقل.**

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 الرابع

نظرية القراءة النبوية للعالم

(1)

الفرضيات المسبقة للتفسير غير الجزمي للقرآن (4)

نظرية صدر المتألهين وإستحالة فهم القرآن

محمد مجتهد شبستري*

قلنا في بحث القراءة النبوية للعالم (2): إنه بالإضافة إلى النظرية الكلامية السائدة والمعروفة، فإن بيان الفلاسفة والعرفاء المسلمين عن الوحي يخرج القرآن أيضا عن دائرة إمكانية فهمه من قبل الجميع. وحيث شرحنا المراد من الفهم العام في البحث السابق يجدر بنا العودة هنا إلى الموضوع ثانية. لكن عليّ التأكيد مرة أخرى أني لا أسعى هنا إلى انتقاد مضمون آراء الفلاسفة والعرفاء. إن هذه السلسلة من المحاضرات تهدف إلى شيء آخر، وهو نقد الآراء الكلامية والفلسفية والعرفانية فيما يتعلق بالقرآن، وذلك من زاوية: هل يمكن من خلال التسليم بتلك الآراء أن يغدو النص القرآني مفهوما للجميع بشكل عقلاني؟ بحدود علمي فإني أول كاتب مسلم يطرق المسألة من هذه الزاوية. بمعنى أن

* ترجمة: حسن مطر.

المفكرين المسلمين كانوا حتى الفترة القريبة الماضية يفكرون في كيفية بيان القرآن بوصفه وحيا من الناحية الفلسفية أو الكلامية أو العرفانية؟ وكان ذلك بحثا ميتافيزيقيا. أما أنا فقد أغفلت هذا الموضوع في اللحظة الراهنة، وأبرزت هذا السؤال: كيف يمكن أن يكون القرآن مفهوما؟ وهذا البحث ليس ميتافيزيقيا، إنما يرتبط بعالمنا التجريبي. قلت: إن الوصول إلى اكتشاف حقيقة الوحي المحمدي مسألة "إيمانية"، أما كيف يمكن أو يجب فهم القرآن؟ فهي مسألة عقلانية. وأما ما هو الضروري في العصر الراهن من أجل حل المسائل والمشاكل الاعتقادية والاجتماعية والحقوقية والسياسية والأخلاقية لدى المسلمين، فيكمن في البحث بدقة حول كيفية فهم القرآن، دون التوصل إلى كنه الوحي المحمدي، الذي يعد بالنسبة إلى الخواص ـ بطبيعة الحال ـ أمرا شيقا وقيما وممتعا للغاية. سوف أشرح في المحاضرات المقبلة أسباب ودوافع إصراري وتأكيدي على هذه المسألة، ولماذا لا أقوم بالسير على نهج الكثير من المجددين في الفكر الديني، أو المفكرين في الحقل الاجتماعي ـ السياسي، أو ذوي النزعة المعنوية، أو حتى أكثر العلماء والفقهاء من الدرجة الأولى في الحوزات العلمية، من الذين أغفلوا مسألة الفهم التفسيري للقرآن، وبذلت طوال العقد المنصرم كل ما بوسعي، وعملت على توظيف جميع إمكاناتي المتواضعة بغية ترسيخ ما أسميته "هرمنيوطيقا القرآن". هناك من المفكرين من يعتقد أن البيان الفلسفي للوحي والبحوث المتعلقة بكلام الله من قبل الفلاسفة المسلمين هو بيان عقلاني، بحيث لا ترد عليه الإشكالات الواردة على آراء المتكلمين. إن هذه الدعوى إذا كانت صحيحة من منظور الفلسفة الإسلامية، فإنها لا تصح من حيث كيفية إمكان فهم القرآن. في عصرنا الراهن نجد المرحلة الأخيرة من البيان الفلسفي لكلام الله بارزة في أعمال صدر المتألهين. فقد استوفى البحث في هذا الشأن في كتبه الكثيرة، من قبيل: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ومفاتيح الغيب، والشواهد الربوبية. وإن أساتذة الفلسفة الإسلامية في الحوزات العلمية يستندون إلى آرائه أكثر من غيرهم. وقد تم تفسير آراء صدر المتألهين في هذا المجال بأشكال مختلفة. من وجهة نظري فإن الأدق والأوضح من بين جميع هذه التفسيرات هو التفسير الذي أنجزه عبد الرزاق اللاهيجي ـ وهو تلميذ صدر المتألهين ـ في كتابه "گوهر مراد". فإن ما جاء في تفسيره يستوعب جميع

الجهات في نظرية صدر المتألهين تقريبا. ورعاية للاختصار بما يتناسب وبحث ينشر على شبكة الأنترنيت سأغض الطرف عن جميع النصوص العربية والفارسية التي كتبها صدر المتألهين، وأكتفي بالتفسير الفارسي الذي كتبه اللاهيجي لهذه النظرية، كما هو في "گوهر مراد" (تصحيح وتحقيق: صمد موحد)، ثم نثبت كيف أن هذه النظرية ــ التي تحظى بأهمية قصوى واعتبار كبير بين أنصار الفلسفة الإسلامية ـ تخرج القرآن عن دائرة "إمكان فهمه من قبل الجميع".

قال عبد الرزاق اللاهيجي في فصل تحت عنوان: "في بيان حقيقة النبوة وذكر خواص النفس النبوية، وكيفية نزول جبرائيل، وإلقاء الوحي الإلهي على النبي على طريقة الحكماء": إعلم ان الحكماء قالوا: "إن النفس الناطقة يجب أن تجتمع فيها ثلاث خواص حتى تكون متناسبة للتشرف بالنبوة، وهي: أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله، ويعلم جميع المعلومات أو أكثرها من عند الله، وأن تطيعه مادة الكائنات بإذن الله. بيان ذلك: أن النفس الناطقة تتقوم بقوتين، وهما: قوة الإدراك، وقوة التحريك. الإدراك على نوعين، هما: الإدراك العقلي، والإدراك الحسي. والخواص الثلاث ترجع إلى كمال القوى الثلاث؛ إذ أن كمال قوة الإدراك العقلي يكمن في أن كل تعقل يدخل في دائرة الإمكان، فإن الآخر يستدعي التعلم والنظر في الأزمنة المتطاولة على أسرع حصول في أقصر الأزمنة بقوة الحدس ومن دون حاجة إلى تعلم. وإن كمال قوة الإدراك الجزئي ــ سيما القوة المتخيلة ــ هو أنها مهما كانت قوية ـ تكون في غاية الانقياد والطاعة قياسا إلى القوة العقلية، بحيث أنها عند ارتسام النفس بصور المعقولات واتصالها بالعقل الفعال الذي هو مفيض العلوم والكمالات بإذن الله تعالى ــ وجبرئيل عبارة عنها ــ وإن القوة المتخيلة تنجذب إلى القوة العقلية، بحيث أن كل صورة ترتسم في ذات النفس بوصف التجرد والتعميم، سيكون هناك مثال شبحي عنها في القوة المتخيلة بوصف التمثل والجزئية. إذن فالقوة المتخيلة تحكي عن مدركات القوة العقلية إذا كانت من الذوات المجردة، على صورة شخص من أشخاص الإنسان، الذي هو أفضل أنواع المحسوسات الجوهرية في كمال الحسن والبهاء، وتكون المعاني المجردة والأحكام الكلية على صورة ألفاظ مقروءة

محفوظة هي قوالب المعاني المجردة في كمال البلاغة والفصاحة. وحيث كان انطباع وارتسام القوة المتخيلة بالصور المذكورة في كمال القوة والظهور، فإنها سترسم تلك الصور من خلال الحس المشترك، بحيث أن صورة الذوات تدرك بحاسة البصر، وصور الألفاظ تدرك بحاسة السمع، وتشاهد وكأنها شخص ماثل في كمال الحسن، وكلام يلقى في غاية الفصاحة. وحيث أن إفاضة العقل الفعال للعلوم والأحكام بإذن الله، إذن يكون الشخص المرئي ملكا مرسلا من الله، والألفاظ المسموعة كلاما من الله. وكما يحصل في الماديات حيث يتم أولا رؤية الشخص المادي في الخارج، ثم يتم تخيله، وأخيرا يتم تعقله، كذلك الأمر بالنسبة إلى المجردات، حيث يتم أولا تعقل الذات المجردة، ثم يتم تخيلها، ثم تغدو محسوسة. وكما أن الأمر المادي بعد تعقله ـ أعني الصورة المعقولة ـ لا يمكن أن يكون قائما بذاته، بل يكون قائما بالنفس العاقلة، كذلك الذات المجردة بعد أن تغدو محسوسة، لا تكون قائمة بذاتها، بل تكون قائمة بالحس المشترك. وعليه فإن جبرئيل الذي هو عبارة عن العقل عند الحكماء ينزل أولا على النفس الناطقة للنبي، التي تتمثل بقلبه، ثم ينتقل إلى خياله، ثم يتقولب في إطار الحس، وكذلك الكلام الإلهي أو ما يسمعه قلب النبي، ثم يتم تخيله، ثم يغدو بعد ذلك مسموعا للسمع، وكلام المخلوقات تسمعه الأذن أولا، ثم تدخل الكلمات المسموعة في دائرة الخيال، ثم يفهم القلب تلك المعاني.

إذن تتحقق خاصيتان من الخواص الثلاث في هذين الكمالين، أعني: كمال قوة التعقل، وكمال قوة التخيل. الأولى: معرفة جميع العلوم أو أكثرها من الله بواسطة الإنسان، والثانية: رؤية ملائكة الله وسماع كلام الله". انتهى كلام اللاهيجي.

بأدنى تأمل يتضح أن هذه النظرية تقول إن الوعي والإرادة والمعرفة والخصال الإنسانية الاكتسابية للنبي ليس لها أي دخل في تكوين نص القرآن. فذات هذا النص بجميع كلماته وعباراته وأشكاله من خلال التنزل من عالم العقل، ثم من عالم المثال تم سماعه من قبل النبي، أو قرئ عليه من قبل الملك، وقام هو بتلاوته على الآخرين. إن ظهور هذا النص إنما هو ظهور "تمثلي" وإن لغته كذلك لغة تمثلية. فإن اول ما قام به النبي

هو مشاهدة المعاني بـ "العلم الحضوري"، ثم تمثلت تلك المعاني على شكل كلمات وعبارات، جسدت علمه "الحصولي". خلافا لعالم الناس العاديين الذين يتوصلون إلى المعاني من خلال الألفاظ والعبارات.

طبقا لهذه النظرية فإن ما يحصل في المراتب الوجودية للنبي ويسمى كلام الله، يختلف اختلافا كليا عما نجربه نحن في عالم الإنسان عن الكلام وظهور الكلام وفهم الكلام. فتلك الحقيقة مغايرة لهذه الحقيقة الأخرى بشكل جذري. وهنا نفترض أن هذه النظرية معقولة ومقبولة في ضوء الفلسفة الإسلامية، إلا أن المسألة لا تنتهي عند هذا الافتراض. إذ سيقف سؤال جوهري أمام هذه النظرية، وهو أن مثل هذا الكلام واللغة التي تسمى لغة "تمثلية"، والخارجة كليا عن دائرة الوعي والإرادة والمعارف الاكتسابية والخصال الإنسانية للنبي، وليس لها أي سنخية مع ما نريده نحن البشر من الكلام المفهوم والمتضمن للمعنى، كيف يمكن أن يفهم من قبل عامة المخاطبين للنبي؟ وكيف يمكن أن يكون مفهوما من قبل الجميع؟ لقد أوضحت في البحث السابق مفهوم الكلام المتضمن للمعاني والمفهوم من قبل الجميع، وبينت المستويات والمراتب العقلانية لعملية الفهم. ونحن لا نفهم من الكلام وفهم الكلام شيئا آخر غير ما أوضحناه هناك. وقد أثبتنا في ذلك البحث أن الكلام المفهوم هو الذي يتبلور عن طريق الاستعمال التعاقدي والتوافقي للعلامات والمواضعات اللغوية عن وعي وإرادة الناس في صلب الحياة الاجتماعية ــ التاريخية للناس. فإذا كان النبي عند تلاوته لآيات القرآن على المخاطبين لا يستفيد ــ بوعيه وإرادته ــ من العلامات والمواضعات التعاقدية والتوافقية للغة العربية في صلب الحياة الاجتماعية والتاريخية، ولا يوظفها، ويكتفي بتلاوة ما يتمثل له وقراءته على الآخرين بحذافيره، فكيف يمكن للآخرين أن يفهموا "هذه التلاوة من قبله"؟ كيف يمكن لنص لم تستعمل ألفاظه وعباراته من قبل الإنسان، بوصفها علامات في اللغة العربية، أن يكون قابلا للفهم من قبل الآخرين؟ إن العلامات اللغوية لدى الناس إنما تكون علامة وتحكي عن معنى، إذا تم استعمالها من قبل الناس في عالم "ذهني" إنساني بوصفها من العلامات (وإلاّ فإن شكلها الظاهري لا يحتوي من تلقائه على أي دلالة). فإذا لم يحصل

هذا الشيء بالنسبة إلى نص القرآن، لن يكون بإمكان الكلمات والآيات القرآنية أن تكون علامات للغة بشرية، وأن تظهر معاني على نحو ما نشهده في كلام الناس العاديين.

ويبدو هنا أنه لا يسعنا إبداء أكثر من النظريات الثلاث الآتية:

1- إن نص القرآن مفهوم من قبل الجميع بشكل عقلاني، بيد أن معنى الفهم في هذا الباب هو غير ما ذكرناه في البحث السابق، الذي قلنا بأنه أمر ذهني. إذا كان هناك من يذهب إلى مثل هذا الادعاء فعليه أن يوضح لنا آلية هذا الفهم العقلاني العام؛ لأننا لا نحمل أي تصور عن تلك الآلية. فحيثما كان هناك إدعاء على فهم عام، وجب أن تكون هناك إمكانية توضيح ماهيته وكيفية تبلوره عقلا.

2- إن نص القرآن غير مفهوم للجميع، بل إن آلية فهمه غير عقلانية. وإنما يفهمه نزر قليل من الناس، دون إدراك آلية عقلانية خاصة، بشكل لا يمكن بيانها على نحو عقلاني. في هذه الصورة سيكون معنى هذه النظرية استحالة الحديث عقلائيا عن كيفية فهم نص القرآن. فهذا سر من الأسرار! وخلاصة القول إن القرآن لا يمكن أن يفهم بشكل عقلاني.

3- إن الحصول التمثلي للنص من قبل النبي لا يتنافى أبدا مع القول بأنه يستعمل ـ بوعيه وإرادته ومعارفة الاكتسابية وخصاله الإنسانية ـ هذه الكلمات والعبارات التمثلية بوصفها علامات لغوية، في صلب الحياة الاجتماعية ـ التاريخية عند تواصله مع المخاطبين، ويغدو من خلال ذلك فعّالا في عالم اللغة الإنسانية. إن النبي في مقام التواصل مع المخاطبين كان يتكلم مثل سائر الناس، ويتحمل مثلهم مسؤولية كلامه. ومن هذه الناحية فإن كل ما يمكن قوله من خلال الفهم التفسيري لكلام الناس ـ سواء في معنى الكلام أو خصائص المتكلم ـ يمكن قوله بشأن كلامه القرآني أيضا. هذه النظرية تقر في واقع الأمر بأن ما كان يسمعه المخاطبون من النبي إنما هو كلام محمد (ص)، الذي كان يقوله لهم بوصفه نبيا. بطبيعة الحال فإن هذا الكلام كان مفهوما للجميع. بيد أنه من غير الواضح كيف يمكن الوفاء ـ في مثل هذه النظرية ـ لكل ما يترتب على نظرية الكلام واللغة التمثلية من اللوازم؟ وحيث أنهم فيما يتعلق بتوضيح الكلام واللغة التمثلية، على ما يبدو ينفون كل تدخل للإرادة والوعي والمعارف الاكتسابية والخصال الإنسانية، إذن لا

يمكن إبداء هذا الاحتمال الثالث. والنتيجة هي أن نظرية صدر المتألهين ـ التي تعتبر اليوم من أكثر النظريات شيوعا في الحوزات العلمية ـ تجعل نص القرآن نصا كلاميا غير قابل للفهم.

الفصـــل الخامـــس

الفرضيات المسبقة للتفسير غير الجزمي للقرآن(5)

الجمود الفقهي على النص وعدم فهم القرآن

لا يقتصر جعل القرآن غير قابل للفهم على بعض الفلاسفة المسلمين (صدر المتألهين) وحدهم، بل حتى الفقهاء الذين يجمدون على النص ينتهون الى ذلك أيضا. فعندما يقول الفقيه: إن جميع الأحكام الجزائية أو أحكام الإرث، أو أحكام الأسرة وغير ذلك مما جاء في القرآن، يجب تطبيقها على المجتمع الراهن بحذافيرها دون زيادة أو نقصان، فإنه يجعل القرآن غير مفهوم أيضا، وإن كان يسمي ذلك بـ "عدم الاجتهاد في مقابل النص".

لقد أوضحت معنى أن يكون النص مفهوما في مقال "مقتضيات الفهم ومقتضيات الإيمان" (القراءة النبوية للعالم-3). فذكرت هناك أن الكلام العقلي المفهوم ظاهرة تبرز في صلب الحياة الاجتماعية ـ التاريخية للإنسان، ويتم تفسيرها وفهمها على مختلف المستويات، ومن خلال مختلف الأسئلة. ولازم ذلك أن يكون "معنى النص"، وكذلك

"تفسير وفهم النص" أمورا تاريخية. ومعنى تاريخية مفهوم النص هو أن كل قول أو كتابة، تظهر في ظروف تاريخية معينة (اجتماعية واقتصادية وثقافية ومعرفية ولغوية وغير ذلك) أي "عالم محدد ومعين من العوالم الممكنة للإنسان"، فإن إفادته للمعنى مشروطة بتلك الظروف وذلك العالم، لأن المعاني تتبلور وتظهر فيها دون غيرها. فلو أن تلك الظروف والعالم التاريخي قد تغير، فإن ذلك المعنى يتغير ولا يكون ثابتا، وإن ذلك القول أو النص المكتوب سيكون له معنى آخر. فإذا كان قول أو نص مكتوب في ظروف وعالم تاريخي محدد ــ مثل عالم عرب الحجاز قبل أربعة عشر قرنا ــ "يأمر" بوجوب القيام بعمل، أو "ينهى" عن ارتكاب عمل معين، وكان المخاطب آنذاك يفهم منه الأمر والنهي، فإن هذا الأمر والنهي لا يتوجه إلى المخاطب في ظروف وعالم تاريخي آخر مختلف عن العالم الأول، وإن المخاطب سيفهمه بشكل آخر. ومعنى تاريخية التفسير وفهمه، هو أن كل مفسّر يعمل على فهم وتفسير مكتوبات وآراء المتقدمين، بما يتناسب وظرفه وعالمه التاريخي الذي يعيشه. فإذا كانت هناك كلمة أو كتابة تفيد في ظروف وعالم تاريخي محدد معنى النهي أو الأمر، فإن المفسر يسعى إلى معرفة ما هو المعنى الذي يمكن أن يفيده ذلك الكلام أو ذلك النص المكتوب بالنسبة إلى تلك الظروف وذلك العالم الذي يعيش فيه. بطبيعة الحال فإن المفسر يسعى دائما من خلال هذا التفسير إلى فتح طريق له نحو المستقبل (عالم إنساني آخر). من هنا فإن تفسير كل مفسّر مرتبط برغباته وتوقعاته السابقة. إن العالم الإنساني الذي نتحدث عنه هنا هو عالم ذهني. وهذا العالم هو ذات التجربة المشتركة لجماعة معينة من الناس عن "حقيقة" يمكنهم الحوار والتفاهم بشأنها مع الآخرين، هذا هو المراد من المعنى الذهني. ففي هذا العالم لا معنى للغة الشخصية.

بعد هذا التوضيح المختصر يمكن القول: إن الفقيه الذي يجمد على النص، ويذهب إلى وجوب تطبيق الأحكام الموجودة في القرآن دائما وفي جميع العصور، يغفل عن هذه القضية الجوهرية، وهي أن الظروف التاريخية لحياة المسلمين (عالمهم) في العصر الراهن قد تغيرت، وإن الآيات المتعلقة بتلك الأحكام لم تعد تعني أمرا أو نهيا بالنسبة إلى المسلمين المعاصرين. إن مقتضيات الفهم تثبت أن تلك الأوامر والنواهي في الظروف

التاريخية المحددة لعرب الحجاز كانت ترصد أهدافا، من قبيل: الحيلولة دون الانتقام المفرط، أو ضمان العدل للمرأة، وما إلى ذلك. أما في العصر الراهن فلم تعد تلك الأهداف تلبى بمثل تلك الأوامر والنواهي. أو أن المجتمعات الراهنة ــ وحتى المجتمعات الإسلامية ــ بدأت تشهد ظهور أهداف وغايات أخرى. وإن الذي بقي من تلك الأوامر والنواهي في الظروف التاريخية للعصر الراهن هو مجرد الأسس الأخلاقية لا أكثر.

إن الفقيه المتشبث بالنص، والذي يتجاهل تطور الظروف التاريخية للمجتمعات المسلمة، ولا يبدي أي استعداد للتفكير بشأنها، ويغلق الباب ــ منذ بداية ممارسته الاجتهادية ــ دون أي تفسير عقلاني (تاريخي) لآيات الأحكام، ويكتفي بمجرد التمسك ــ بنحو إنتزاعي ــ بـ "أصالة الإطلاق"، أو الأصول التأسيسية الأخرى، أو "ضرورة الدين"، و"الإجماع"، و"النص"، وما إلى ذلك، ينكر في الحقيقة المقتضيات الفلسفية لكيفية فهم الكلام والكتابة لا شعوريا، وبذلك يجعل القرآن ــ فيما يتعلق بآيات الأحكام في الحد الأدنى ــ غير قابل للفهم، ويغلق "باب الاجتهاد" (التفسير العقلاني) في القرآن. إن هذه "الدوغماتية الفقهية" لا ينتج عنها غير عدم فهم القرآن بالنسبة إلى المسلمين.

لكي يتضح الاختلاف بين الرؤية العقلانية التاريخية والرؤية الجزمية (الدوغماتية) النصية لآيات أحكام القرآن، ولكي يقف قارئ هذا البحث على حقيقة هذا الاختلاف بشكل أفضل، يجدر بنا أن نذكر جزءا من كتابنا "نقد القراءة الرسمية للدين" (الطبعة الأولى)، وكذلك نص الرد الذي كتبه أحد أساتذة الحوزة العلمية في قم. النص الأول نموذج عن التفسير الذي يتمسك بالمقتضيات الفلسفية (العقلانية) لتفسير وفهم الكلام، لذلك يعمد إلى تفسير وفهم آيات القرآن تاريخيا. والنص الثاني نموذج عن الجمود الفقهي على النص الذي يتجاهل مقتضيات مسألة فهم الكلام والأسئلة المرتبطة به تماما، ويفسر نص القرآن بشكل جازم من خلال توظيف مصطلحات، من قبيل "ضرورات الدين الإسلامي" و"عدم جواز الاجتهاد في مقابل النص"، ويعتبر القول بأن النص لا يتجاوز التاريخ كفرا وارتدادا، وبذلك يجعل المصحف الشريف غير قابل للفهم عملا، ويغلق باب الاجتهاد في القرآن نفسه؛ لأنه لا يجيز إستعمال أدوات التفسير العقلاني.

النص الأول

"ينبغي التدقيق في أن بحثنا لا يتعلق بوجود نصوص معينة في الكتاب والسنة أو عدم وجودها. إنما يتمحور بحثنا في أن الفتاوى المستندة إلى تلك النصوص (من قبيل وجوب العمل بالقصاص في العصر الراهن، أو ضرورة اتباع أسلوب البيعة) لا تلبي حاجة عصرنا وأهدافنا العقلائية. وعلى هذا الأساس فإن الفقه السياسي في مثل هذه الموارد يخرج عن الدائرة العقلائية.

إن هذه الحقيقة تلفت انتباهنا إلى النصوص التي تم الاستناد إليها في تلك الفتاوى والنظريات. نسأل أنفسنا: هل كانت تلك النصوص تهدف إلى تلبية حاجات عصرنا أم أنها كانت في مقام الإجابة عن أسئلة أخرى كانت مطروحة في عصر ظهور تلك النصوص مع مراعاة المصلحة الشرعية والعقلائية للمسلمين؟

عندما نتتبع هذا السؤال الأخير والجاد عبر المنهج التاريخي، فإننا سنعثر في الكتاب والسنة والفقه على شواهد وقرائن واضحة، تثبت أن النصوص المرتبطة بالسياسات (في القرآن) ذات صلة بالثقافة والحقائق الاجتماعية والسياسية لعصر النزول، وهي بصدد تنظيم عادل وأخلاقي لتلك الحقائق (ولا يجب اليوم على المسلمين أن يلتزموا بتلك الأحكام). فمثلا إن الشواهد والقرائن تثبت أن الهدف من أحكام الحدود والقصاص والديات هو نوع عادل وأخلاقي لكبح جماح ظاهرة الانتقام التي كانت سائدة بين القبائل العربية في تلك الحقبة، وليس تشريعا من قبل الحكومة للحيلولة دون تكرار الجريمة وما إلى ذلك. إن معاقبة القتلة والزناة وما شابههم في مجتمع عصر الرسول كانت مسألة مرتبطة بالقبائل والأعراق نفسها التي كانت تنطلق من موقف الانتقام والثأر الظالم، الذي يختلق الذرائع والحجج من أجل إباحة الغارات ونهب أموال الآخرين. فقد كانت القبيلة تبيح لنفسها أن تحدث مجزرة في قبيلة أخرى إذا قتل أحد أفرادها فردا واحدا من أبنائها، وكانت تسفك أنهار من الدماء بسبب شخص فقد عينه في نزاع عارض. وإذا تعرضت امرأة من قبيلة لانتهاك عرضها من قبل أحد افراد قبيلة، فإن قبيلتها ستنتقم من قبيلة المعتدي لاستعادة حيثيتها وسمعتها واعتبارها بين القبائل الأخرى. كما كانت السرقة تشكل أحيانا ذريعة

للثأر وشن الغارات ونهب أموال الآخرين[1]. في خضم تلك الأوضاع والظروف عمد نبي الإسلام (ص) إلى كبح جماح الثارات وأنواع الانتقام المتسلسلة، التي لا تكون نتيجتها سوى سفك العرب دماء بعضهم بعضا؛ فقال: إن القاتل هو الذي يتحمل وزر جريمته قتلة بقتلة، وحرّم تجاوز ذلك، واصفا قتل الآخرين بأنه إسراف في القتل، وأقر القصاص في الجراحات، فالعين بالعين لا أكثر. وفيما يتعلق بالزنا إشترط إثباته برؤية أربعة شهود عدول، أو إقرار الزاني بفعله صراحة أربع مرات، عندها يقام عليه الحد، دون ما إذا اقتصر إثباته على الشائعات أو القرائن أو الظنون. أما السرقة فلا يقام الحد على السارق إلا بعد إحراز الشرائط الخاصة وشهادة العدول على رؤية تحقق السرقة (أي مشاهدة السارق متلبسا بالجرم المشهود)، أو من خلال إقرار السارق على نفسه بالسرقة. فيما يلي سنذكر شاهدين من القرآن الكريم وآراء الفقهاء فيما يتعلق بالقصاص وعقوبة الزنا. فقد جاء في القرآن فيما يتعلق بالقصاص قوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ × وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[2]. وقوله: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ)[3].

في الآيتين الأوليين تأتي كلمة "القصاص" مقابل "العدوان"، وهي مصداق لـ "التخفيف" و"الرحمة". وفي الوقت نفسه هناك دعوة للتنازل عن القصاص، وترجيح كفة "العفو". إن هذا النص يثبت صراحة أن المنظور في باب القصاص القرآني (بالدرجة الأولى) مسألة أخلاقية وليست مسألة جزائية. فالهدف الرئيس والأخير هو الدعوة إلى

---

[1] – انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 5، بما في ذلك الصفحات من 486 – 488.

[2] – البقرة: 178– 179.

[3] – المائدة: 45.

العفو والصفح والرحمة، دون الدعوة إلى القصاص. فآية القصاص تنظر إلى تحديد القصاص بالقاتل أو الجاني فقط، والحيلولة دون الإسراف في القتل والعدوان، وليس التشريع لقانون عقوبة الجاني. في الآية الثالثة الواردة في شأن حكم القصاص عند بني إسرائيل هناك دعوة صريحة إلى تجاوز القصاص وترجيح كفة الصفح والعفو، واعتبار هذا العفو كفارة لذنوب من يعفو. كما ورد تصريح في هذه الآية بأنه بأزاء قتل نفس واحدة لا يمكن إجراء القصاص على أكثر من نفس، وبإزاء العين الواحدة عين واحدة، وهكذا. إن كل من يتجاوز هذه الحدود يكون ظالما. ومن الناحية اللغوية يعني القصاص أن نلحق بالجاني نفس الضرر الذي ألحقه بالمجني عليه، وإذا تجاوزه يكون عدوانا وليس قصاصا[4].

النص الثاني

"علينا في نقد التفكير القائل بأن: الإيمان بخلود الأحكام الإسلامية يساوق الإيمان والاعتقاد بأصل الإسلام. وإن إنكار خلود الأحكام الإسلامية يعني إنكار أصل الإسلام، وهو الكفر الصريح. وإذا إعتبرنا أحكام الإسلام منسوخة شأنها في ذلك شأن سائر الأديان المنسوخة الأخرى، فأي فرق يبقى بين الإسلام وتلك الأديان المنسوخة، مثل اليهودية والمسيحية وغيرها؟ وعليه فإن عدم كون الإسلام منسوخا يعني وجوب تطبيق أحكامه. وإن الإيمان بالإسلام يساوي ويلازم الاعتقاد بوجوب تطبيق أحكامه في كل عصر. باستثناء بضعة أحكام تم نسخها في عصر النبي الأكرم (ص) نفسه ـ من قبيل مسألة القبلة ـ من هنا فإن سائر الأحكام الإسلامية لا تقبل التخصيص من الناحية الزمنية، بمعنى أنها غير مقيدة بزمان، فهي من ضروريات الإسلام، أي أن إنكارها مساوق لإنكار أصل الإسلام وموجب للردة.

فالقصاص إذن وسائر الأحكام الإسلامية الأخرى لا تختص بزمن دون آخر، ولا يمكن حصرها بعصر النبي وصدر الإسلام فقط، بل لا معنى لاختلاف الفتوى في مثل هذه

[4] – مجتهد شبستري، محمد، نقد قرائت رسمي از دين (نقد القراءة السائدة للدين)،ص 171-172.

الأحكام؛ لأن الاجتهاد في الأحكام الضرورية والقطعية في الدين هو بحكم الاجتهاد في مقابل النص، ولا يخفى بطلان ذلك على أحد"[5].

إن هذا النص يمثل الصيغة الجزمية والحتمية، وليس تفسيرا عقلانيا لنص القرآن، انه يبتني على فرضية أن جميع أحكام القرآن خالدة، وأن إنكار ذلك كفر صريح وارتداد عن الإسلام، أمر مفروغ عنه قبل كل شيء. إن هذا النص لا يسمح بتفسير القرآن تفسيرا عقلانيا لنفهم ما يمكن لنا أن نستنبطه منه.

نحن نعتقد بأن التفسير العقلاني للقرآن يفضي الى أن نثبت مثلا أن أحكام القصاص أو الإرث أو أحكام الأسرة وما إلى ذلك ليست خالدة، بل هي تاريخية، كما أثبتنا ذلك في النص المنقول عن كتاب "نقد القراءة الرسمية للدين". أما أنصار الجزمية والدوغماتية والجمود على النص فقهيا، فلا يبدون أي مرونة في السماح بالتفكير الحر وفتح الطريق أمام التفسير العقلاني لتتضح ماهية النتائج التي يفضي إليها. هذه هي طبيعة الدوغماتية الجزمية. إن معنى هذا الحظر أن آيات أحكام القرآن لا يمكن أن تفهم لوحدها بشكل عقلاني، وبطبيعة الحال فإن الكثير من الفقهاء لا يتحدثون عن الكفر والارتداد، إلا أن جمودهم على النص والدوغماتية الفقهية التي ينتهجونها تحول دون تفسير الآيات تفسيرا عقلانيا، وعلى كل حال فإن هذا الاتجاه الفقهي يجعل القرآن غير قابل للفهم.

هنا يجدر بنا إعادة شرح هذه القضية الهامة للغاية، وهي أن اختصاص الأحكام موضوع البحث بالمجتمعات السابقة لا يعني مرحلية ونسبية تلك الأسس الأخلاقية[6]، التي شكلت الحاضنة والقاعدة لتلك الأحكام الواردة في القرآن. فتلك الأسس الأخلاقية ليست

---

[5] – محمد تقي مصباح اليزدي، تعدد قرائت ها (تعدد القراءات)، ص 49.

[6] – يمكنكم قراءة تلك الأسس الأخلاقية التي تشكل أساسا للأحكام القرآنية في بحث "القراءة النبوية للعالم" ، فصلية مدرسة العدد السادس، وبحث "الفقه السياسي فقد قاعدته العقلائية"، و"الإيمان والسياسة والحكومة" في كتاب: "نقد القراءة الرسمية للدين" والبحوث من الثالث إلى السابع في كتاب "هرمنيوطيقا الكتاب والسنة" من مؤلفات مجتهد شبستري.

نسبية أو مرحلية، لكن ليس بإعتبار آيات القرآن في هذه الموارد ذات دلالة تتخطى التاريخ (غير عقلانية)؛ لأن الدلالة التي تتجاوز التاريخ مستحيلة، بل بإعتبار تلك الأسس والموضوعات الأخلاقية، بوصفها من القيم البديهية، تتساوى فيها ظروف عالمنا وتاريخنا نحن المسلمين في العصر الراهن وظروف العالم التاريخي لعرب الحجاز قبل أربعة عشر قرنا، وإن تاريخنا وتاريخهم متشابه في هذه الناحية. فلم يبلغ الاختلاف درجة كبيرة، بين عالمنا التاريخي نحن المسلمين في العصر الراهن عن العالم التاريخي للحجاز قبل أربعة عشر قرنا، بحيث لم نعد نجرب قيم العدالة والإحسان والعفو والإيثار وما إلى ذلك، أو نبذ الظلم والأنا والانتقام، التي تشكل حاضنة وأسسا اخلاقية لآيات الأحكام. فنحن الآن نجرب هذه الأسس في عصرنا الحاضر من صميم وجودنا، كما كان الأقدمون يعيشون تجربتها. فنحن وإياهم مشتركون في هذه الناحية ولنا تاريخ مشترك، لذلك فإننا نستنطق اليوم النص القرآني لنرَ ما إذا كان يدعونا إلى العدالة أو الظلم، وما إذا كان يريد منا الإحسان والعفو والإيثار، أو الأنا والعدوان والإنتقام وما إذا كان يدعونا إلى الشعور بمسؤوليتنا الإنسانية، والعيش بحرية، ومواجهة سلطة الإنسان على أخيه الإنسان، أو إلى الرضوخ للعبودية، أو أنه يتخذ موقف الحياد تجاه هذه المسائل، وهكذا. في ضوء التفسير والفهم العقلاني للقرآن أفهم أن هذا الكتاب يدعونا في العصر الراهن إلى الفضائل الإنسانية والابتعاد عن الرذائل، وإنه يتم علينا الحجة في هذه المسائل.

الفصـــل الســـادس

القضاء على النظريات بدلا من نقدها

قبل سنوات حيث كنا نشهد حرية نسبية في مجال الصحافة، عندما كان ينشر رأي أو نظرية جديدة في الحقل الديني، كان حتى المسؤولون في مراكز القرار السياسي يبادرون ـ في الوهلة الأولى في الحد الأدنى ـ إلى مواجهة تلك النظرية أو ذلك الرأي بالنقد. أما حاليا، حيث لم يعد من أثر لتلك الحرية النسبية، فلم يعد هؤلاء المسؤولون السياسيون هم وحدهم الذين يركلون النقد وراء ظهورهم، ويهرعون لتقويض ما لا يعجبهم من الآراء بمعاول الهدم مهما كلف الأمر، بل انضم إليهم أحيانا حتى أولئك الذين يعرف عنهم الانحياز إلى حرية التعبير والإبداع الفكري في الدين أيضا، حيث يقعون في مثل هذه الورطة بحسن نية ودون وعي منهم.

في الفترة الراهنة شكلت ظاهرة الرقابة الخانقة على الصحافة أرضية خصبة لممارسة مختلف أنواع تقويض النظريات الإبداعية والآراء الجديدة في علم الكلام. وعليه فإني سأخصص هذا البحث بشرح مختصر حول أنواع الممارسات الرامية إلى القضاء على الأفكار الجديدة، ولست أبتغي من وراء ذلك الدفاع عن نفسي، بل أروم الدفاع عن نظرية هي ثمرة أعوام طوال من التأمل والبحث بذلتها في هذا الشأن، وهي تواجه اليوم بمقص الرقيب المهيمن على الصحف، فلم يبق أمامي من نافذة للدفاع عنها، وإبداء مزيد من التوضيح بشأنها غير صفحات الإنترنيت.

التقويض من النوع الأول:

في العدد السادس من فصلية "مدرسة" الثقافية .. التخصصية، نشر لي حوار وبحث، تحت عنوان "التفسير الديني للعالم"، و"القراءة النبوية للعالم". ولما كانت النظريات المبرزة فيهما بديعة وغير مسبوقة، فقد أثارت زوبعة واسعة من الآراء العلمية المعارضة والمؤيدة. إلاّ أن المحسوبين على تيار السلطة لم يكلفوا أنفسهم هذه المرة حتى بكتابة بضعة سطور

نقدية استدلالية، بل عمدوا فجأة ودون إبداء أي رأي أو إيضاح إلى إلغاء امتياز هذه الفصلية الجادة، تحت ذريعة الاعتراض على الدين. وهذا يعني أنهم بدلا من نقد ذلك الرأي أو تلك النظرية، وجدوا من الأسهل الإعلان عن أنها مخالفة للدين، فلا نجيز البحث بشأنها، لكي تمحى من الذاكرة الثقافية في المجتمع. هذه العملية أشبه ما يكون بتجريف بناء وتسويته بالأرض، كي لا يتمكن أي شخص من رؤيته، وأن لا يمني شخص نفسه بالسكنى فيه. فكان ذلك أول عملية هدم وتقويض تعرضت له الآراء والنظريات في ذلك الحوار والبحث. بيد أن هذا النوع من الهدم لن يفلح في القضاء عليها، بل ساهم في سرعة انتشارها واتساعها إلى حد كبير.

التقويض من النوع الثاني:

طبقا لما نقلته صحيفة "إيران" فإن أحد شخصيات الحوزة العلمية في قم قد أشار لي في اجتماع حضره حشد من العلماء والمدرسين في الحوزة العلمية قبل بضعة أسابيع، قائلا: إن هذا الشخص [يعني أنا] ينشر قضايا ضالة في موقع على شبكة الإنترنيت، وينبغي علينا الاعتراض على هذا النوع من الأمور. فهو كما ترون يدعو إلى الاعتراض وليس النقد، وهذا نوع آخر من أنواع هدم وتقويض الآراء والنظريات. إن هذه الدعوة إلى الاعتراض، التي تصدر من مرجع ديني، تعني إذا انتقدنا رأيا أو نظرية فإنا في الحقيقة إنما نسوّق لها ونرفع من قيمتها واعتبارها. وعليه فمن الأفضل أن نعترض عليها، وأن نثير الضجيج حولها، من خلال توظيف المشاعر الدينية للناس(إثارة الدهماء)،كي يرتدع هذا الكاتب ويؤثر السكوت.

هذه السياسة تهدف أيضا إلى تقويض وهدم الأفكار والنظريات. واختلاف هذا النوع من التقويض عن النوع الأول يكمن في أنه يعمل على توظيف المشاعر والعواطف الدينية للناس، والمكانة التي تحظى بها المرجعية عندهم، بدلا من ممارسة السلطة والنفوذ السياسي. وهو نفس تقويض البناء، لكن تحت ذريعة الضلال والانحراف ومخالفة إجماع

الفقهاء وما إلى ذلك[7].

[7] – إن اختلافي الفكري مع أولئك الذين يرون في النظريات الدينية الجديدة ضلالا يكمن في أنهم يرون العلوم الحوزوية تمثل نهاية العلوم، واعتبارها من حجج الله الخالدة، فهي عندهم مصداق للآية القائلة: (لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ) فصلت: 42. أما أنا فلا أعتقد بذلك بالنسبة إلى هذه العلوم. فأنا بالرغم من إفناء ثمانية عشرعاما كاملا من عمري في الدراسة والبحث في الحوزة العلمية بقم وفي تلك العلوم، وعلى أعلى مستوياتها (انظر: السيرة الذاتية لمحمد مجتهد شبستري في الموقع المنشور فيه هذا النص) .وقد حضرت لسنوات بعض دروس خارج أصول الفقه، التي كان يلقيها أحد مراجع التقليد في حينه عصرا في المدرسة الحجتية بقم، وكان يحضر معي نفس هذا العالم المحترم الذي يتحدث عن هذه الأفكار الضالة! .أرى إمكان نقد أسس هذه العلوم مثل سائر العلوم البشرية الأخرى، وأجد عدم إمكان الدفاع عن الكثير من القضايا التي تعتبر من المسلمات التي لا يمكن المناقشة فيها، (من قبيل: اعتبار نص المصحف الشريف هو عين الوحي، وحجية القطع، وحجية ظواهر الكتاب، وانفتاح باب العلم، وخلود جميع الأحكام الشرعية القرآنية، والحجة والحجية المفهومية المعلومة والمحصلة، وما إلى ذلك). لو أن هؤلاء الأشخاص كانوا قد خرجوا من قم، وتعرفوا على الفلسفة والكلام واللاهوت الجديد، وسائر العلوم الإنسانية الحديثة، ومتغيرات العالم المعاصر بشكل مباشر، ولم يسمحوا لملاحظات المرجعية الدينية وعقائد الدهماء بتحديد أفق تفكيرهم، لما فكروا أو تصرفوا بهذا النمط المغلق. إنني خلال عشرين سنة من نقد بعض المباني والقضايا التي تؤخذ بوصفها من المسلمات في هذه العلوم، توصلت إلى آراء وأفكار أرى نشرها ضروريا للتمكين من الوصول إلى فهم مقبول وقابل للدفاع عن الدين الإسلامي في العالم المعاصر.والذي يدفعني إلى ذلك هو خدمة المؤسسة الدينية الإسلامية، التي هي من أهم المواريث المعنوية للمسلمين، ولا أبغي منصبا أو وجاهة أو وصولا إلى شيء من الحطام. وعليه يجدر بهؤلاء السادة بدلا من وصف أفكار أمثالي بالانحراف، والدعوة إلى الاعتراض عليها (إثارة الدهماء) أن يبادروا في الحد الأدنى إلى كتابة بضعة سطور استدلالية في نقد هذا النوع من النظريات، وأن يفتحوا باب البحث والحوار، وإن عجزوا عن ذلك لأي سبب من الأسباب، فليتكرموا علينا بسكوتهم. فأنتم لستم ميزانا للتمييز بين الحق والباطل، حتى تبيحوا لأنفسكم وصف الآخرين بالضلال والانحراف. فلكل شخص كامل الحق والحرية في إبداء رأيه العلمي، كما نعترف لكم بمثل هذا الحق أيضا، فيمكنكم نقد آرائنا بالدليل والمنطق والحجة والبرهان، ونترك الحكم بشأن الخلاف المحتدم فيما بيننا لأصحاب الرأي والنظر. وهنا أذكر موقفا يتناسب وهذا المقام تماما، فقبل سنوات اقترحت علي إحدى المجلات الحوزوية (قبسات) أن أحاور أحد علماء الحوزة العلمية في قم، وهو معروف في الأوساط والمحافل العلمية بمخالفته لنهجي الهرمنيوطيقي والتاريخي للكتاب والسنة،

التقويض من النوع الثالث:

قال أحد الأشخاص ـ وهو من المنتسبين إلى الحوزة العلمية بقم ـ في موقعه على شبكة الإنترنيت: حيث أن فلانا [يعني صاحب هذا البحث] قد غيّر مساره العلمي طوال العقود الأربعة المنصرمة 180 درجة؛ فلا تكون نظرياته معتبرة. وهذا نوع آخر من أنواع تقويض الآراء والنظريات. فهذا الكلام يعني أن مقدار اعتبار الرأي أو النظرية لا يعود إلى الدقة والتأمل في المضامين والأدلة المنبثقة عنها، بل بمقدار تغيير أو عدم تغيير أفكار ومعتقدات صاحب ذلك الرأي أو تلك النظرية! إن هذا الأسلوب وإن كان لا يفلح في القضاء على الرأي والنظرية أو إلغائها عن الساحة الثقافية في المجتمع، إلاّ أنه يحمل في طياته تضليلا للقارئ. فهذا الأسلوب يعمل على تقويض الطريقة الصحيحة لإقامة النسبة مع الرأي والنظرية، أي طريقة دراستها ونقدها من قبل المفكرين من القراء. وبذلك يتم نصح القارئ بسلوك الطريق غير المؤدية إلى الهدف. وهذا الأسلوب هو تماما بمنزلة إغلاق المدخل والباب الرئيس للبناء، ومطالبة الراغبين بالدخول بكسر الشبابيك والدخول عبر فجواتها. وإن تقويض الطريق الصحيح لدراسة الآراء والنظريات هو نوع آخر من

ومناقشته بشأن الهرمنيوطيقا، ليتم نشر الحوار كاملا في تلك المجلة. ويصدف أن يكون هو من الذين كانوا يحضرون معنا أيضا في بحث خارج أصول الفقه الذي أشرت له آنفا. وكنت على يقين من أنه لا يملك معلومات كافية في حقل الهرمنيوطيقا، وإن حواري معه في هذا الشأن سيكون من قبيل الضرب في الهواء، إذ أن الحتمية الكلامية التي يتبناها لا يمكن أن تنسجم مع الهرمنيوطيقا الفلسفية التي أتبناها أبدا. وقد ذكرت هذه الحقيقة لذلك الشخص الذي اتصل بي من قبل تلك المجلة. فلم يقبل ذلك مني وأصر على رأيه. فكتبت ستة أسئلة حول تاريخ ظهور وهوية وجذور الانتماءات الرئيسة في الهرمنيوطيقا الحديثة وأرسلتها إلى ذلك الوسيط، وكتبت له: إذا كان ذلك الأستاذ على استعداد لتخصيص الحلقة الأولى من الحوار لمناقشة هذه الأسئلة والمحاور الستة، فإنني سأقبل الحضور معه في الحلقة الثانية، لمناقشة أدلتها التي ينطلق منها في اعتراضه على منهجي الهرمنيوطيقي تجاه الكتاب والسنة. فانتظرت وطال بي الانتظار، ولم أستلم ردا من قبل المجلة حتى هذه اللحظة! مع ذلك لا زلت أستمع أن هذا السيد يواصل إنكاره ونفيه للهرمنيوطيقا، والإعلان عن انحراف وضلال هذا النوع من الأفكار، مع انه يبدي الكثير من اللطف والمودة بحقي!

أنواع تقويض الآراء والنظريات نفسها.

التقويض من النوع الرابع:

أما التقويض من النوع الرابع فهو أن بعض الناقدين لذلك الحوار والبحث المنشور في العدد السادس من تلك الفصلية، بدلا من أن يجعلوا النص الكامل لذلك الحوار والبحث والبحوث التالية التي نشرتها على ذات الموقع في توضيحها ملاكا للبحث، وبدلا من أن يستندوا إليها بدقة في نقدهم، اكتفوا بالإجابة عن بعض الأسئلة، وبعضها عبارة عن مجرد تقارير رفعها بعض أتباعهم واعتبارها رأيا ونظرية لصاحب هذا البحث. وهذه الأسئلة تشتمل ـ للأسف الشديد ـ على عيبين رئيسين، وهما أولا: أنها صيغت بشكل مبهم ومشوه للغاية، ولا يمكن لها أن تمثل الأسس والمنهجية التي أتبناها. وثانيا: أنها مزجت بآراء ونظريات أخرى لا تمت لي بأية صلة. وعليه فمن الطبيعي أن لا يكون هذا النقد ـ القائم على تلك الموازين ـ نقدا لأفكاري ونظرياتي أبدا. وهنا نشهد نوعا آخر من تقويض الآراء والنظريات هو نتيجة لطرح هذا النوع من الأسئلة والإجابات. وإن الذي يحصل هنا في الواقع هو تقويض للنظرية وتشويهها، ثم وضعها بعد ذلك على مشرحة النقد والتجريح. وهذا النوع من النقد لا يمكن أن يصدر عن الأوفياء للحق والحقيقة.

التقويض من النوع الخامس:

إن هذا النوع من تقويض الآراء والنظريات يتم عبر بعض الأصدقاء المخلصين بحسن نية عندما يناقشون ويدرسون آرائي ونظرياتي، ولكنهم مع ذلك يغفلون مسألتين رئيستين:

المسألة الأولى: حيث أن جميع آرائي في تلك البحوث تقوم على أسس معينة في فلسفة اللغة والهرمنيوطيقا من جهة، والعلوم الأدبية من جهة أخرى، فإن الوفاء والإخلاص للحقيقة يستدعي في الدرجة الأولى أن يتم توجيه النقد إلى تلك الأسس، وليس إلى النتائج الكلامية المترتبة عليها، والتي لا تنسجم ـ طبقا لعقيدة هؤلاء الأصدقاء ـ مع العقائد الدينية المشهورة. عندما يتم السكوت عن تلك الأسس، أو يكتفى بشأنها بمجرد الإشارات العابرة، والاعتماد على المشهورات والمسلمات الاعتقادية والمفاهيم المشهورة

من قبيل: الوحي أو الكتاب أو التنزيل وما إلى ذلك في نقد الآراء والنظريات الآنف ذكرها، يكون هذا في حقيقته تقويضا لبنية الآراء والنظريات، لأن الآراء والنظريات إنما تقوم على تلك الأسس ولا يمكن فصلها عنها. إن هؤلاء الأصدقاء لا يكتفون بعدم الخوض في تلك المباني التي ذكرناها في مقال القراءة النبوية للعالم فحسب، بل إنهم كذلك إما لم يقرأوا المحاضرات الأربعة الأخرى التي كتبتها في توضيح تلك الأسس والآراء القائمة عليها ــ وقد نشرتها في موقع دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ــ أو أنهم تجاهلوها، في حين أن تلك المحاضرات تحتوي على إجابات عن الكثير من الأسئلة التي يثيرونها.

التقويض من النوع السادس:

في الآونة الأخيرة وبعد قراءة مقال تنبهت إلى وجود نوع آخر من تقويض الآراء والنظريات أيضا. وذلك أنني رأيت أحد الباحثين المعاصرين من المتخصصين في الشأن القرآني قد كتب مقالا تحت عنوان "في نقد التفسير الجديد للوحي، الطبيعة الإلهية أو الإلهيات الطبيعية" وفي ضمن نقده لرأي أحد المعاصرين أضاف أسماء لمجموعة أخرى أيضا، وقد ذكر من بينهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وصاحب هذا البحث، واعتبرنا حزبا واحدا ينتصر لفكرة واحدة؛ فنسب إلينا جميعا نظرية واحدة، ثم وجه سهام نقده إليها قائلا:

"إن هذه النظرية الجديدة ... تقول بكلمة واحدة: إن وحي ونبوة رسول الإسلام ناتجة عن القرب الشديد للنبي محمد (ص) من الله، وكما قال بعض حكماء الإسلام إن النبي كان صاحب خيال خلاق، وإن حصيلة أحواله وتجاربه وكشوفاته في تعاطيه مع ثقافة عصره قد تمخضت عن القرآن بوصفه وحيا تفجر من داخله على نحو تدريجي دون وساطة حتى من جبرائيل".

أما فيما يخصني ويرتبط بي من هذه الكلمات، فإنني شخصيا لم أقل في أي واحد من مقالاتي إن الوحي نتيجة تقرب النبي من الله، وأنه قد انبثق من داخله (وإن كنت لا

أخالف هذه النظرية). وإنما غاية ما قلته في مقال "القراءة النبوية للعالم" صراحة هو: إن الذي يبدو من القرآن أن نبي الإسلام كان يعيش تجربة إنبعاثه من قبل الله. وكان يعيش تجربة أن هناك مددا خاصا يصله من قبل الله وقد عبر عنه في القرآن بالوحي. وفي البحث الثاني بادرت من منطلق الموقف الديني إلى القول بأن الأديان الإبراهيمية تشتمل على حقيقة اسمها كلام الله، وإن الأنبياء يعيشون تجربة تكليم الله لهم، بيد أن ماهية ذلك الكلام الإلهي تختلف عن ماهية اللغة والكلام البشري. وقد صرحت هناك بأن الوحي المحمدي كان يأتي من قبل الله، ولكنه ليس من جنس لغة وكلام الإنسان. إن الدعوى التي أنفرد بها وتخصني والتي ذكرتها في ذلك البحث وبحوثي التالية هي أن نص المصحف الشريف (القرآن) هو كلام نبوي للرسول محمد، والذي كان على أثر ذلك المدد الإلهي الخاص (الوحي) يتلى على الناس من قبل نبي الإسلام، وإن مضمونه الرئيس قراءة وتفسير توحيدي عن العالم. وقد عبرت عن ذلك باختصار قائلا: "إن القرآن هو نتاج الوحي، وليس الوحي نفسه" (ويمكن للراغبين أن يراجعوا تلك المحاضرات للوقوف على تفصيل هذه النظرية).

فأين هذه النظرية مما نسبه لي ذلك الكاتب المحترم؟ وعليه فهذا نوع آخر من أنواع تقويض الآراء والنظريات، وذلك بأن ينسب إلى كاتب كلام لم يقله ولم يكتبه، ثم نقده على ذلك وجلده بعصا التأديب. ويبدو أن هذا النوع من تقويض الآراء والنظريات يتم من خلال عدم الرجوع إلى كتب الأشخاص بشكل دقيق، وإنما يكتفى بمجرد سماع ما ينقل عنهم ويشاع ضدهم. ومن الواضح أن هذا ليس هو الأسلوب الصحيح للنقد.

وفي الختام وبالنظر إلى ما تشتمل عليه النظريات الدينية الجديدة من الحساسية أرجو من جميع الباحثين والمنظرين أن يراعوا في نقدهم أدب البحث عن الحقيقة بشدة.

الفصل السابع

يمكن أن أختزل المسائل الكثيرة التي ذكرتها لتوضيح نظرية "الكلام النبوي" في البحث الأول حتى البحث الخامس من سلسلة بحوث "القراءة النبوية للعالم"، ضمن فقرات رئيسة على النحو الآتي:

1- المراد من "الكلام" ـ الذي أثبتنا في تلك المحاضرات استحالة نسبته إلى الله، وإمكان نسبته إلى نبي الإسلام ـ ظاهرة تتألف من الحروف والكلمات والعبارات، وتؤدى لبيان مراد ومقصود وتفيد معنى، ويحصل من خلالها التفهيم والتفاهم. وإن هذا الكلام يتصف بالنظم، والنثر الفصيح، والبليغ، والمنسجم، والمتنافر، والبسيط، والمعقد، والغريب، وما إلى ذلك. ويشتمل على الحقيقة والمجاز، وفيه تشبيه واستعارة وما شابه ذلك. وتنقسم أجزاؤه المختلفة إلى: مسند ومسند إليه، وفاعل، ومفعول، وحال، ومضاف ومضاف إليه، وما إلى ذلك، وتجري عليه القواعد الصرفية والنحوية في إطار الأحكام اللغوية.

2- الكلام بهذا المعنى يعد "ظاهرة لغوية بشرية"، لا يتحقق لها وجود إلاّ في العالم الذهني للناس وطريقة حياتهم، ولا يكون لها معنى ولا تفهم إلاّ في هذا العالم، وإن افتراض وجود هذا الكلام مشروطا بإفادة المعنى والمفهوم العام بالشكل الذي نفهمه من ذينك الشرطين، لا يمكن أن يكون حصوله في خارج عالم الإنسان معقولا. وقد ذكرنا أدلة هذا الادّعاء في البحث الثالث تحت عنوان "مقتضيات الفهم ومقتضيات الإيمان".

3- اعتبر الله في الأديان الإبراهيمية متكلما، وتمت نسبة الكلام إليه. وقد أبدى المتألهون والعرفاء في هذه الأديان نظريات متنوعة فيما يتعلق بتوضيح ماهية الكلام المنسوب إلى الله. بيد أن الذي نراه طبقا للاستدلال المذكور في البحث الثالث هو استحالة أن يكون الكلام المنسوب إلى الله هو نفسه الذي يسمى كلاما في عالم الإنسان، والذي ذكرت خصائصه في فقرة من هذا البحث. فإن كلام الله يمكن أن يكون له معنى أو معانٍ أخرى أشرت إلى بعضها في البحث الثاني.

4- افتراض أن نبي الإسلام قد حصل على نص القرآن بجميع ألفاظه وعباراته ومعانيه

ـ أي بتلك الصورة وذلك المعنى المعروف للكلام في عالم الإنسان ـ من الله مباشرة، أو من خلال واسطة، وقام بتلاوته ونقله إلى الناس كما هو دون زيادة أو نقصان، وبذلك يكون ناقلا لعين كلام الله، هو افتراض غير معقول. عدم معقولية هذا الافتراض تنشأ من أنه يفترض لما يمكن تحققه في عالم الإنسان الذهني فقط (كما أشرنا سابقا)، وجودا في خارج هذا العالم أيضا.

5- إن القول بالتمايز بين "الفعل القولي" (Speech act) وبين عملية التكلم (Speech act of) الذي جاء في مقال السيد همتي مقدم ـ وهو صحيح تماما ـ لا يبدل نسبة الكلام إلى الله في المعنى المراد لنا، من كونه فرضية غير معقولة إلى فرضية معقولة. لهذا السبب لا يمكن أن نفترض أن النبي قام بنقل عين كلام الله (ألفاظا وعبارات) إلى المخاطب، كما يفعل المرؤوس مثلا عندما ينقل عين كلمات وألفاظ رئيسه إلى الموظفين العاملين تحت يده (كما هو المثال الذي يذكره السيد همتي مقدم)، فهذه الظاهرة معقولة وطبيعية بالنسبة لنا؛ إذ نجد الضابط الأعلى يصدر أمرا، فيقوم ضابط الصف "الأدنى منه" بنقل عين الألفاظ التي اشتملت على أمر ذلك الضابط إلى الجنود بقصد تحريكهم، لأن هذا كله يحدث في العالم الذهني المتعارف بين الناس. أما إذا كان التعبير بـ "عين حروف وكلمات وعبارات الله" تعبيرا غير معقول ـ وهو كذلك ـ فإن فرضية نقل عين هذه الكلمات يكون غير معقول أيضا.

6- الذي يمكن تصوره على نحو معقول هو نسبة الكلام (الفعل القولي) إلى الله بتلك المعاني التي ذكرنا نماذج لها في البحث الثاني على لسان العرفاء والمتألهين المنتسبين إلى الأديان الإبراهيمية، وذلك الفعل القولي حتى إذا كان مصحوبا بخلق الأصوات، لا يكون من نوع الكلام بمعنى الحروف والكلمات والعبارات الدالة على المعاني التي هي ظاهرة ذهنية. وعليه فإذا قلنا بأن الله يتكلم مع النبي، لكن لا بواسطة استعمال الحروف والكلمات والعبارات اللغوية السائدة بين الناس، وأن النبي ينقل كلام الله ـ بعد تأطيره ضمن قالب من الحروف والكلمات والعبارات، بقصد وإرادة التفهيم والتفاهم وتقبل المسؤولية ـ إلى الناس، فعندها هل يكون المتكلم بهذه الحروف والكلمات والعبارات هو النبي أم الله؟

ليس هناك من شك في أن هذا الكلام هو كلام النبي، وإن المخاطبين إنما يسمعون كلام النبي ويفهمونه، وليس كلام الله الذي ألقي على النبي. حتى في مورد المثال المتقدم الذي يباشر فيه ضابط الصف بنقل كلام الضابط الأعلى إلى الجنود، فإن الجنود هنا إنما يسمعون كلام ضابط الصف دون الضابط الأعلى. إن الجنود يثقون بضابط الصف ويصدقون دعواه بأنه إنما ينقل الكلام عن الضابط الأعلى بحذافيره. وعلى هذا الأساس فإن الذي يسمع كلام النبي إنما يفهمه بوصفه كلاما صادرا عن إنسان، فإذا كان الشخص مؤمنا فإنه يصدق ويذعن بما يدعيه رسول الله، بأن الله يتكلم معه بكلام مختلف عن شكل كلام الناس. وذلك لأنه يؤمن بالنبي ويعتبر كلامه الإنساني ترجمة لكلام الله المختلف عن كلام الإنسان. أما إذا كان السامع غير مؤمن فإنه مع ذلك يفهم كلام النبي، لكنه لا يؤمن بأنه ترجمة لكلام الله. فهو يعتبر أقوال النبي وكلماته مجرد أوهام أو كهانة أو سحر، وما إلى ذلك، وهذا ما كان يصرح به غير المؤمنين في عصر النبي، وعلى كل حال فإن هذا هو كلام النبي الذي يفهمه المؤمن وغير المؤمن على السواء، وإن كان الأول يعتقد بأن لهذا الكلام منشأ إلهيا، بينما يذهب الآخر إلى القول بأن له مناشئ أخرى.

بعبارة أخرى: إن التمعن أكثر يوصلنا إلى نتيجة مفادها: أن عين ذلك الكلام الإلهي وغير البشري الذي نفترض على سبيل المثال نزوله على النبي، غير قابل للنقل. لأن الشيء الذي يمكن نقله هو الكلام الذي يتوفر على مقدمات تجعل فهمه في عالم الأذهان السائد بين الناس ممكنا، وهذا الكلام غير الإنساني لا يشتمل على مثل هذه المقدمات.

7- حيث أن النسبة التاريخية لنص القرآن إلى نبي الإسلام تعتبر من وجهة نظر المسلمين من الأمور الضرورية التي لا غبار عليها، ومن جهة أخرى حيث أننا نجرب عيانا أن هذا النص يشتمل على الخصائص الكلامية التي تظهر وتفهم في عالم الإنسان، وإن الذين يخاطبهم النبي وجميع الناس إنما يفهمون هذا النص في عالمهم الذهني، فإن الفرضية المعقولة هو أن نقول بأن هذا النص "كلام نبوي" لإنسان، بمعنى أنه كلام استعمله النبي بقصد وإرادة من أجل إفهام المخاطبين مع تحمل مسؤوليته. إن هذا الكلام يتألف من حروف وكلمات ويتصف بالفصاحة والبلاغة وسائر الأساليب الأدبية والبيانية،

ويشتمل على مئات الأنواع البلاغية من المسند والمسند إليه، والمضاف والمضاف إليه، والأحوال والإستفهامات، والتشبيهات والاستعارات وما إلى ذلك. وهو كلامه بجميع ألفاظه ومعانيه. ومن خلال هذه الفرضية فقط نستطيع أن نثبت إمكان أن يكون نص القرآن مفهوما للجميع، ونتمكن من تحليله وتفسيره والاعتراف به رسميا.

8- في بحث "القراءة النبوية للعالم- 1" ذكرنا: أن تلك الطائفة من المؤمنين الذين يدعون أن نبي الإسلام قد نقل لمخاطبيه عين الحروف والكلمات والجمل التي كانت تأتيه من قبل الله (بأن كانت تخلق مثلا من قبله في مسامعه)، وأنها كانت على نحو ما نعرفه في عالمنا من الكلام. جاهلين أنهم بذلك يفترضون النبي مجرد مكبرة صوت أو مسجلة وما إلى ذلك مما يقوم بنقل الأصوات المخلوقة.

ولو قال شخص بأن "النبي هو المتكلم" (كما يقول صاحب هذا البحث في بحوث القراءة النبوية للعالم، وقاله أيضا السيد همتي مقدم) بمعنى أنه قام بتلاوة حروف القرآن وكلماته وجمله بقصد وإرادة الإفهام والتفهيم، وأنه قد استعملها في معانيها البشرية من قبيل: الأمر والنهي والإرشاد والاستفهام والتشبيه والإنذار والإخبار وما إلى ذلك، ففي مثل هذه الحالة لا يتم افتراض النبي مجرد مكبرة صوت أو مسجلة، وتكون هذه الدعوى معقولة ومقبولة[8].

[8] - لإيضاح أن الأصوات (الحروف والكلمات والجمل) لا يمكنها لوحدها ومن دون الارتباط بحياة الإنسان وعالم الأذهان أن تفيد معنى إطلاقا، سأنقل هنا خلاصة نظرية فيتغنشتاين، نقلا عن مقال فينست برومر (ترجمة: سعيد عدالت نجاد) عن كتاب "الدين في العالم المعاصر" على النحو الآتي: "يقول الفيلسوف لودفيك فيتغنشتاين: إن كل نشاط لغوي يكمن في نسيج من "أسلوب الحياة"، وإن مفهومه ينشأ عن نوع من أداء ذلك النشاط اللغوي ضمن ذلك "الأسلوب من الحياة". ما الذي يعنيه فيتغنشتاين من "النشاط اللغوي"؟ لقد عرّف فيتغنشتاين نفسه مصطلح النشاط اللغوي بأنه من قبيل "الكل المركب من اللغة والأفعال الممزوجة بها". إن هذا التعريف يثبت أن النشاط اللغوي هو في الأساس شكل من أشكال العمل المستلزم لاستعمال اللغة. وعلل فيتغنشتاين أن سبب استعماله لمصطلح النشاط اللغوي يعود إلى "تأكيده على حقيقة أن الكلام في اللغة يشكل جانبا من نشاط الإنسان في شطر من أساليب الحياة". ولكن ما هو مراده من "أسلوب الحياة"؟ لقد شرح جورج بتشر (George Pitcher)

مصطلح "أسلوب الحياة" في ضوء النقطة التي يثيرها فيتغنشتاين حيث يقول: "لو أن أسدا أمكنه الكلام فإننا لن نستطيع فهم مراده". وقد قال في هذا الشأن: "لو أن أسدا قال: "الساعة الآن تشير إلى تمام الثالثة" دون أن ينظر في ساعة، فإننا في هذه الحالة حتى إذا كانت الساعة هي الثالثة نذهب إلى القول بأن ذلك كان منه على سبيل الصدفة. أو لنقل مثلا أنه قال: "حسنا حانت الآن الساعة الثالثة، وأنا مضطر إلى الإسراع كي لا يفوتني الموعد"، لكنه يواصل التثاؤب والانبطاح على الأرض كما هي عادة الأسود، دون أن يبدو منه أي نشاط يشير إلى نية الذهاب إلى موعد. ففي مثل هذه الصورة لا يسعنا إلا التعجب من تمكن أسد من التلفظ بالكلمات الإنجليزية فقط، دون أن يكون قد أبدى بالنسبة لنا مرادا جديا في الإشارة إلى الوقت والموعد. وذلك لأن سلوكه عند بيان تلك الجملة يختلف عن سلوكنا، كما أننا لا نستطيع أن نفهمه؛ لأنه لا يشاركنا في أسلوب حياتنا. بطبيعة الحال فإن هذا الأسد يختلف عن الأسود والحيوانات الأخرى التي تحدثنا بوصفها شخصيات في قصص الأطفال أو أفلام الرسوم المتحركة. في كتاب "الريح تعصف بالصفصاف" (The Wind in the Willows) لمؤلفه: كينيث غراهام (Kenneth Grahame) عندما يتكلم الفأر والجرذ الأعمى والضفدع، فإننا نفهم الحوار والكلمات المتبادلة بينها، لأن هذه الشخصيات الكارتونية لا تكتفي بمجرد أداء العبارات الإنجليزية، إنما تسلك نفس السلوك الذي يسلكه المواطنون الإنجليز، وليس كما تصنع الفئران والضفادع الحقيقية. وعليه فمن الواضح أن معنى العبارة اللغوية إنما يظهر عندما تستعمل في صلب الحياة الاجتماعية. وإن الجملة لا يمكن أن تشتمل على معنى خارج أساليب الحياة. ولا نستطيع أن نفهم معنى جملة يقولها شخص إلاّ إذا كانت داخلة في نسيج النشاط الاجتماعي للإنسان في الحياة. يمكن القول إن أفراد الإنسانية يسهمون في بناء أنواع متعددة ومعقدة من "أساليب الحياة" أو مساحات النشاط الاجتماعي. وإن هذا التعقيد يؤدي إلى الكثير من سوء الفهم فيما يتعلق بالمسائل التي يقولها الناس. إن "النشاط اللغوي" الخاص لا يكون له من معنى إلا ضمن مساحة خاصة من "أسلوب الحياة". لو عمدنا إلى تفسيره طبقا لأسلوب حياة أخرى، فإننا سنقع في اضطراب مفهومي. في مثل هذه الموارد يقول جيلبرت رايل: إننا نرتكب "خلطا مفهوميا". إن الكلمات التي يتكلم بها أسد فيتغنشتاين تصيبنا بالذهول؛ لأنها تقال في "أسلوب حياة" الأسد، ولا تدخل في نسيج سلوك البشر الذي يضفي المفاهيم والمعاني على تلك الكلمات. واضح أننا في كل نشاط لغوي نتساءل: في أي "أسلوب حياة" أو نسيج للسلوك الإنساني يكتسب هذا النشاط اللغوي مفهومه ومعناه؟

1 – Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigation (Oxford, 1958), 1. 7.

2 - Wittgenstein, Investigation. 1. 23.

3 - Wittgenstein, Investigation, II. P. 297.

قلت في بحث (القراءة النبوية للعالم- 1): إن مثل هذا الادعاء سينتهي إلى وجوب أن يقول النبي لمخاطبيه إن هذا الكلام القرآني، وإن كان غير قابل للفهم من خلال أدواتكم العقلية، لكن عليكم أن تقبلوا ذلك مني، وأن تؤمنوا بأن هذه الظاهرة غير المفهومة، التي تبدو في ظاهرها على شكل حروف وكلمات وعبارات، تحتوي على ذات المعاني التي لو قيلت في عالم الإنسان وعلى لسان الإنسان لكانت تحتوي على نفس تلك المعاني! وقد أوضحت في ذلك البحث أن النبي لم يدّع مثل هذا الادعاء الغريب والعجيب بشأن نص القرآن، كما ذكرت هناك الكثير من الشواهد المقتبسة من نص القرآن، مما يثبت أنه كان مفهوما للمخاطبين، ونحن اليوم نعيش تجربة فهم نص القرآن بشكل كامل. كما كان هذا النص مفهوما على طول التاريخ الإسلامي.

9- أما في سلسلة بحوث "القراءة النبوية للعالم" فإن حكمي بشأن نص القرآن لم يقف عند ما لخصته هنا. فقد ذكرت في البحث الأول طبقا لشهادة الكثير من الآيات في النص القرآني، أن نبي الإسلام كان يدّعي أنه إنما كان يحصل على قابلية تلاوة هذه الآيات القرآنية بمدد إلهي، يطلق عليه تسمية "الوحي". في تجربة النبي يعتبر نص القرآن ثمرة ونتيجة من نتائج الوحي (وليس الوحي نفسه). وفي البحث الثاني أجبت عن جانب من إدعاءات بعض المفكرين الذين يستندون إلى بعض آيات القرآن في اعتبارهم هذا النص هو عين الوحي. وسيأتي مزيد من التفصيل بهذا الشأن في المحاضرات الآتية بالتدريج.

10- في البحث الرابع عمدت إلى نقد نظرية صدر المتألهين فيما يتعلق بتمثل الوحي القرآني على أساس ما ذكرته من الأدلة في البحث الثالث من سلسلة بحوث القراءة النبوية للعالم، فقلت: إن هذه النظرية تجعل النص القرآني غير قابل للفهم. وفي البحث الخامس تعرضت بالنقد لجمود الفقهاء على النص (الجزمية) على ذات الأساس، بمعنى أن هذا

4 – George Pitcher, The philosophy of Wittgenstein (Englewood Cliffs 1965), P. 243.

النهج يؤدي إلى جعل النص القرآني غير قابل للفهم.

11- إن جميع ما ذكرته في هذا البحث باختصار يأتي كتوضيح لهذا الادعاء المرتبط بنص القرآن واعتباره "كلاما نبويا". ولمزيد من توضيح أبعاد هذه النظرية سأعمد إلى كتابة بحوث أخرى أيضا. أحاول أن أوضح ما جاء في النصف الثاني من البحث الأول من سلسلة بحوث "القراءة النبوية للعالم". الادعاء في ذلك الموضوع كان يقوم على الأسلوب الأدبي لنص القرآن والذي يشمل أسلوب الرواية والحكاية، وإن رواية وحكاية أفعال الله طبقا لهذا الادعاء حملني على اعتبار القرآن قراءة نبوية للعالم. كما تأتي الأساليب الأدبية الأخرى في القرآن في خدمة هذا الأسلوب أيضا. وقد طرحنا في هذا القسم الكثير من الادعاءات باختصار، لذلك نجد حاجة ماسة إلى توضيحها بتفصيل واستدلال أكثر.

نقد نظرية القراءة النبوية للعالم
فرضيات غير المؤمنين في فهم القرآن
في ضوء آراء محمد مجتهد شبستري

د. آرش نراقي*

طبقا للنظرية الموروثة بشأن الوحي في الإسلام، يمكن للإله أن يتواصل مع البشر مباشرة، وأن يقيم معهم حوارا لغويا على وجه التحديد، وإن القرآن من أبرز مصاديق هذا الارتباط اللغوي بين الله والبشر. وطبقا لهذا الفهم فإن القرآن بلفظه ومعناه صادر من الله، فهو عين كلام الله، وليس لنبي الإسلام في ذلك من دور سوى نقل هذا الكلام من الله إلى البشر.

إلا أن محمد مجتهد شبستري لا يرى هذه النظرية باطلة فحسب، بل يذهب إلى عدم "معقوليتها" أيضا، وذلك إذ يقول: "إن افتراض أن نبي الإسلام قد حصل على نص القرآن بجميع ألفاظه وعباراته ومعانيه ـ أي بتلك الصورة وذلك المعنى المعروف للكلام في عالم الإنسان ـ من الله مباشرة أو من خلال واسطة، وقام بتلاوته ونقله إلى الناس كما هو دون زيادة أو نقصان، وبذلك يكون ناقلا لعين كلام الله، افتراض غير معقول"[1]. وفي موضع آخر عبر عن هذا المضمون قائلا: "إن افتراض أن القرآن هو عين كلام الله الذي تلاه

---

* – باحث وأستاذ فلسفة إيراني في جامعة(Moravian College) بولاية بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأمريكية. ترجمة: حسن مطر.

[1] – محمد مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم، الفصل السابع.

النبي" صراحة "افتراض غير معقول"[2]. وبالتالي فإنه يصرح بشكل قاطع ويقول: "لقد أصبح من الواضح بالنسبة لي أن المدعى القائل بأن نص القرآن هو كلام الله المباشر للقراء، يفتقر إلى الوجهة العقلية"[3]. ولكن لماذا لا تعتبر الرؤية التقليدية مجرد رؤية كاذبة فقط، بل وينظر إليها بوصفها رؤية مخالفة للعقل أيضا؟ فما هي الأدلة التي تدعونا لا إلى التشكيك بصحتها فحسب، بل وتضطرنا إلى الجزم بعدم عقلانيتها أيضا؟

يسعى مجتهد شبستري في سلسلة مقالات "القراءة النبوية للعالم (1) .(9)"[4]، وكذلك "نص القرآن ومؤلف القرآن"[5] إلى إقامة الأدلة على هذه الدعوى المحورية. ويقوم استدلاله الرئيس على المقدمة الآتية (ولنطلق عليها عنوان "المقدمة الرئيسة"):

المقدمة الرئيسة: "إن تحقق نص بلغة بشرية لا يمكن إلاّ من خلال متكلم من بني البشر"[6].

---

[2] – المصدر أعلاه.

[3] – المصدر أعلاه ، الفصل التاسع.

[4] – يمكنك العثور على الملفات المصورة لسلسلة مقالات "القراءة النبوية للعالم (1) .(9)" (قرائت نبوي از جهان 1– 9) على نظام الـ(pdf) على الموقع الآتي:

http://aboutphilosophy.persiangig.com

[5] – يمكنك العثور على نص مقال: "نص القرآن ومؤلف القرآن" (متن قرآن وماتن قرآن) على الموقع الآتي: http://www.rahesabz.net/story/53725/

[6] – انظر: مجتهد شبستري، "القراءة النبوية للعالم (2)"، كما كرر مجتهد شبستري هذه الدعوى في عدد من المواضع الأخرى أيضا، مثلا حيث يقول في المقال نفسه: "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 .الأعم من الذهنية وغير الذهنية .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". وأيضا: "إن تحقق اللغة البشرية يتوقف على أن يكون المتكلم بها إنسانا". وبطبيعة الحال يبدو أن شبستري في الكثير من كتاباته لا يفرق بين "اللغة" و"النص"، فمثلا إننا في أول إحالة في هذا الهامش نجد مقدمة استدلاله ناظرة إلى "تحقق اللغة البشرية"، وتوقف ذلك على وجود متكلم من بني البشر. إلا

إن هذه "المقدمة الرئيسة" تشتمل على ادعاء خطير: أي الكلام عن استحالة وامتناع تحقق النص دون متكلم من بني البشر، يعني إذا اتضح أن (أ) عبارة عن "نص لغوي"، فعندها يستنتج أن لهذا النص متكلما أو "مؤلفا" من بني البشر ضرورة. أي أن خالق هذا النص إنسان. وإن افتراض خلاف ذلك لا يكون كاذبا فحسب، بل هو كاذب بالضرورة. بمعنى أنه لا يمكن العثور في عالم الممكنات على "نص لغوي" يكون بلغة بشرية، وفي الوقت نفسه يكون قائله أو مؤلفه من غير البشر.

انطلاقا من هذه المقدمة يذهب شبستري إلى الادعاء قائلا: حيث أن القرآن نص قد تمت صياغته في قالب لغة بشرية، إذن لا بد أن يكون له بالضرورة متكلم أو مؤلف من بني البشر، أي أن قائله أو مؤلفه إنسان (وهو هنا نبي الإسلام). من هنا فإنه يكرر دائما لازمة أن القرآن هو كلام نبي الإسلام، وليس الله: "ما دام القرآن كلام النبي، فإن الارتباط اللغوي بين نبي الإسلام ومخاطبيه عن طريق هذا النص كان ارتباطا لغويا ـ بشريا"[7]. و"إن القرآن (المصحف الشريف) بوصفه نصا لغويا عربيا مفهوما للجميع (سواء بالنسبة إلى المؤمن وغير المؤمن)، لا يمكن أن ينسب إلا للإنسان (نبي الإسلام)، واعتباره كلام فرد من أفراد الإنسانية"[8].

ولكن ما هو السبب الذي يدعونا إلى القبول بـ"المقدمة الرئيسة"؟ وعلى أي دليل يستند امتناع تحقق النص اللغوي البشري دون (افتراض) متكلم من بني البشر؟

إن مجتهد شبستري يعمل في دفاعه عن هذه الدعوى إلى توظيف "الفهم العام"؛ فهو يرى أن "المقدمة الرئيسة" والفرضية المسبقة لـ"الفهم العام" للنص: "إن افتراض أن يكون

أن نتيجة استدلاله هي "افتراض وجود متكلم حقيقي (إنسان) لنص لغوي بشري". واضح أن "النص" ليس هو عين "اللغة" وإنما هو جزء وشكل من أشكالها. وعليه فإن استدلاله هنا لا يكون صحيحا. وللأسف الشديد فإننا نشاهد هذا النوع من عدم الدقة في كتابات شبستري بكثرة. ولكن لنسلم مؤقتا بفرضية أن "اللغة" و"النص" يحملان إلى حد ما ذات المفهوم والمعنى.

[7] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (1).

[8] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (2).

هناك متكلم حقيقي (إنسان) للنص اللغوي الإنساني يعتبر من أهم مقدمات وأركان فهم ذلك النص"[9]. و"إن مرادنا من الفهم الذي نتحدث عنه هنا، هو الفهم العام"[10]. وعليه فإن تحقق "الفهم العام" لنص ما شرط كاف لصدق "المقدمة الرئيسة"، بمعنى أنه إذا كان "الفهم العام" لنص ما ممكنا بل واقعا، فإن ذلك النص ـ في هذه الحالة ـ سيكون له متكلم أو مؤلف من بني البشر. وحيث أن "الفهم العام" لنص القرآن ممكن بل متحقق وواقع، فهو لا محالة يتوفر على متكلم أو مؤلف من بني البشر (يعني شخص النبي): "وحيث يوجد هناك بالبداهة فهم عقلاني عام بالنسبة إلى النص القرآني الموجود، إذن لا بد أن يكون له ـ طبقا لهذه الفرضية ـ متكلم إنسي"[11].

وعليه لا بد هنا من الإجابة عن سؤالين آخرين، وهما أولا: ما هو المراد من "الفهم العام"؟ وثانيا: لماذا يعتبر "الفهم العام" شرطا كافيا لصدق "المقدمة الرئيسة"؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن .بناء على ضرورة أو وجود "الفهم العام" لنص ما ــ أن نستنتج أن ذلك النص لا بد له من متكلم أو مؤلف من بني البشر؟

علينا أن نعرف أولا ما هو المراد من "الفهم العام". يسعى شبستري إلى شرح وإيضاح "الفهم العام" من خلال ذكر مصاديقه على النحو الآتي:

في الخطوة الأولى يذكر تسعة مستويات أو أنواع مختلفة لـ "الفهم"[12]:

---

[9] – انظر: المصدر أعلاه.

[10] – انظر: المصدر أعلاه.

[11] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (8).

[12] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (3). يبدو أن شبستري يرى أن إيضاح هذه المستويات التسعة لـ "الفهم: يلعب دورا هاما في فهم ودعم نظريته واتضاح مفهوم "الفهم العقلاني والعام"؛ وذلك لأنه ركز البحث في مقال "القراءة النبوية للعالم (3)" بأكمله على هذا الموضوع. بيد أنه في حدود فهمي وانطلاقا من التوضيح الذي ذكرته إجمالا في هذا النص، أرى أن هذا البحث لا ربط له بمدعيات شبستري على الإطلاق، ولذلك فإن حذفه أو إبقاءه لا يترك أدنى تأثير على أصل الدعوى. وعلى الرغم من ذلك فحيث أنه هو الذي يرى أهمية وارتباط هذا التفسير بأصل البحث، أجد نفسي

المستوى الأول عبارة عن "الفهم الإدراكي لجملة أو جمل مترابطة ببعضها عن طريق سماعها أو قراءتها".

المستوى الثاني عبارة عن "فهم ما يسمع أو يرى بالعين على الورق مثلا من "العلامات" ذات المداليل".

المستوى الثالث عبارة عن "فهم ما يفهم بوصفه من العلامات، التي هي علامات من نوع اللغات البشرية.

المستوى الرابع عبارة عن "فهم أن هذه العلامات التي هي من نوع اللغة البشرية رموز للغة العربية أو الفارسية أو الإنجليزية مثلا".

المستوى الخامس عبارة عن "فهم معنى الجملة أو الجمل التي تسمع أو تقرأ بلغة معينة كاللغة العربية أو الإنجليزية أو الفارسية مثلا".

المستوى السادس عبارة عن الفهم البديل الذي يعالج الإنعطافات المحتملة في اللغة.

المستوى السابع عبارة عن "فهم جزئيات الكلام الوارد في نص مكتوب".

المستوى الثامن عبارة عن "فهم الفعل الذي يقوم به قائل الكلام المكتوب من خلال أقواله".

وبالتالي فإن المستوى التاسع عبارة عن الفهم الذي يفهم على المستوى العملي من خلال الكلام الشفهي أو التحريري، وإن كان إطار الكلام لا يدل عليه.

وفي الخطوة الثانية وبعد تعداد هذه المصاديق وإيضاحها نسبيا، يضيف قائلا: "أتصور هنا انه قد اتضح للقارئ مرادنا من الفهم التفسيري العام (العقلاني) الذي أشرنا له في المقالات السابقة. إن المراد هو هذا المسار الذي أوضحناه هنا باختصار"[13].

مضطرا إلى الإشارة إلى تلك الموارد في النص رعاية للأمانة، ليحصل القارئ على صورة دقيقة عن أصل مدعياته.

[13] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (3).

غير أن هذه العبارة مبهمة. فهل يريد منها أن كل واحد من هذه المستويات يشكل مصداقا لـ "الفهم العام"؟ مثلا، هل يعتبر الفهم من المستوى الأول ـ من قبيل: رؤية عبارة مكتوبة على ورقة ـ مصداقا لـ "الفهم العام"؟ بيد أن "رؤية" جملة على ورقة، أو "سماع" تلك الجملة من خلال الأذن، يبدو أنه من نوع الإدراك الحسي أكثر من أن يكون من نوع الفهم، فضلا عن أن يكون من "الفهم العام". فهل يرى شبستري أن "الإدراك الحسي أو الفيزيقي" (Perception) ـ على حد تعبيره ـ متحدا مع "الفهم" (Understanding) وخاصة "الفهم العام"؟ والمشكلة بطبيعة الحال لا تقف عند هذا الحد. إذ يميل شبستري إلى تطبيق مفهوم "الفهم العام" على القرآن. ولذلك فإنه يقول في مقام تطبيق تعريفه على نص القرآن: "ومرادنا من الفهم هنا هو الفهم العام الذي يمكن حصوله للمؤمن وغير المؤمن على السواء"[14]. وعليه فإن "الفهم العام" هنا عبارة عن الفهم الذي يمكن للمؤمن وغير المؤمن أن يحصل عليه طبقا للأصول. وبطبيعة الحال فقد سبق أن رأينا أن شبستري يعتقد أن "الفهم العام" لنص ما لا يمكن أن يحصل إلاّ إذا كان قائله أو مؤلفه من بني البشر. وبعبارة أخرى: طبقا لرؤيته لو افترضنا أن قائل أو مؤلف نص ما هو الله، فإن "الفهم العام"، وتبعا لذلك "فهم" ذلك النص سيكون مستحيلا. ولكن لماذا يكون مجرد افتراض المتكلم الإلهي مانعا دون فهم القارئ لتلك الجمل المكتوبة على الورقة والتي "يراها"، أو "يسمع" الصوت الذي يتلو تلك الجمل، أو يدرك ما إذا كانت تلك الجمل مكتوبة باللغة الإنجليزية أو العربية أو الفارسية؟

ربما كان مراد شبستري من تلك العبارة هو أن المسار النهائي لمختلف مستويات "الفهم" سينتهي بالتالي إلى "الفهم العام"، بمعنى أن المراحل الأولية مجرد مقدمات للوصول إلى المرحلة النهائية، وعليه فإنها على أفضل الأحوال تكون مصداقا لـ "الفهم" (نوع من "الفهم" غير "الفهم العام"). وإن هذه المرحلة النهائية (المستوى التاسع) هي التي تكون مصداقا لـ "الفهم العام". بيد أن هذا التفسير ـ بغض النظر عن ماهية معناه الدقيق ـ لا

[14] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (2).

يتناغم أيضا مع الفرضيات الأخرى لشبستري؛ إذ يبدو منه أن "الفهم العام" يعتبر شرطا ضروريا لكل نوع من أنواع الفهم الأخرى، حيث يقول: "الحقيقة أن ما لا يمكن فهمه من قبل الجميع [بشكل عام]، لا يمكن فهمه بأي صيغة أخرى"[15]. وفي هذه الحالة قبل أن يتحقق "الفهم العام" لا يمكن تحقق أي نوع من أنواع الفهم الأخرى، وعليه فقبل تحقق المرحلة الأخيرة من مراحل الفهم (المستوى التاسع)، لا يمكن تسمية المراحل السابقة "فهما".

ولكن ربما كانت المسألة أبسط مما يفهم من العبارة المتقدمة. ربما أمكن القول ببساطة: إن المراد من "الفهم العام" فهم يكون طبقا للقواعد في متناول الجميع، ويمكن إخضاعه للتقييم ذهنيا[16]. إن هذا التعريف يبدو واضحا ومقبولا بالمقدار الكافي.

من هنا يمكن من خلال افتراض هذا التعريف الأخير، تطبيق مفهوم "الفهم العام" على مورد فهم نص القرآن. يفصل شبستري بين مستويين من مستويات فهم المخاطبين لنص القرآن: المستوى الأول الذي هو مصداق لـ "الفهم العام"، والمستوى الثاني الذي يطلق عليه تسمية "الفهم الخاص"[17]. والمستوى الأول أو "الفهم العام" عبارة عن المعرفة التي "يمكن لنا أن نشرك فيها الآخرين ـ سواء أكانوا من المؤمنين أم من غير المؤمنين ـ وإبراز

---

[15] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (2).

[16] – كما أن بعض كلمات شبستري تدل على هذا المعنى أيضا، مثلا إذ يقول: "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". (مجتهد شبستري، "القراءة النبوية للعالم (2)").

[17] – تم التعريف بهذا التفسير في مقال "نص القرآن ومؤلف القرآن".

تبلور مسارها من خلال التجزئة والتحليل"[18]. وعلى هذا الأساس فإن الفهم المراد هنا هو "الفهم العام" الذي يشترك فيه "المؤمن" و"المنكر"، أو في الحد الأدنى يمكن لكلا الطائفتين أن تصل إليه. ولكن بعد حصول "الفهم العام"، يمكن للمؤمن أن يخطو خطوة أكبر ويصل ـ من خلال تصديقه بدعوى النبي ـ إلى "فهم آخر" علاوة على الفهم المتقدم أيضا، وهو فهم خاص به فقط: "وبطبيعة الحال فإن تقبل المؤمنين في حد ذاته "فهم إضافي آخر" خاص بهم. وإن الفهم الخاص [أي غير العام] بالمؤمنين، يكمن في أنهم كانوا يرون أصالة وتصديقا لما يدعيه النبي، وقد كان هذا نوعا من الفهم الخاص"[19].

بطبيعة الحال إن شبستري لا يعتقد بإمكان "الفهم العام" للقرآن فحسب، بل ويراه واقعا ومتحققا أيضا، وذلك حيث يقول: "يوجد هناك بالبداهة فهم عقلاني عام بالنسبة إلى النص القرآني الموجود"[20].

ولكن بعد اتضاح معنى "الفهم العام" عند شبستري، علينا أن نجيب عن هذا السؤال الأهم، وهو أنه لماذا يذهب إلى القول بأنه إذا اتضح إمكان "الفهم العام" لنص ما، وجب في مثل هذه الحالة أن يكون لهذا النص متكلم أو مؤلف من بني البشر؟ وبعبارة أخرى: ما هو الدليل أو الأدلة التي نحكم طبقا لها باعتبار إمكان "الفهم العام" أو وقوعه وتحققه شرطا كافيا على صدق "المقدمة الرئيسة" في الاستدلال الذي يقيمه شبستري؟

يمكن بيان هذا السؤال بشكل آخر أيضا، وذلك بأن نقول: يذهب شبستري إلى الاعتقاد بأن قائل القرآن أو مؤلفه إذا كان هو الله، فعندها سيكون "الفهم العام" للقرآن مستحيلا، وحيث أن الفهم العام مقدمة لكل نوع من أنواع الفهم، ففي مثل هذه الحالة سيكون باب فهم القرآن موصدا بالكامل، بيد أننا نجد في عالم الواقع أن الفهم العام للقرآن ليس ممكنا فحسب، بل هو واقع أيضا، وعليه لا يمكن أن نعتبر الله هو المتكلم

---

[18] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (2).

[19] – انظر: مجتهد شبستري، نص القرآن ومؤلف القرآن.

[20] – انظر: مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم (8).

بالقرآن أو مؤلفه. وعلى هذا الأساس فإن السؤال الرئيس الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا تؤدي فرضية الله بوصفه متكلما بالقرآن أو مؤلفا له إلى جعل القرآن نصا فاقدا للمعنى ويغلق الباب دون فهمه؟ ولماذا تعتبر فرضية وجود متكلم أو مؤلف للقرآن من بني البشر شرطا لازما في فهمه؟

إن دعوى توقف فهم نص ما على افتراض أن يكون هناك متكلم أو مؤلف من بني البشر ضرورة، في غاية البعد والغرابة. ولنوضح هذا الأمر من خلال الأمثلة الآتية:

المثال الأول: لنفترض أن هناك كائنات تعيش في المجرة المجاورة لمجرتنا، تختلف في خلقتها من الناحية البايولوجية عن خلقتنا تماما، كأن تكون عناصر تكوينها من السيليكون دون الكاربون، وكانت مع ذلك تتمتع بذكاء وعقلية خارقة. وإنها قد توصلت بذكائها الخاص إلى اكتشاف مجرتنا وكوكبنا الأرضي، وأخذت تسعى إلى التواصل معنا بوصفنا الكائنات العاقلة في هذا الكوكب. من هنا تبدأ بتعلم لغاتنا وفك رموزها، واستيعاب قواعدها بدقة، حتى تتوصل بالتدريج إلى معرفة لغتنا وأساليب استعمالها بشكل صحيح. ثم تقوم بعد ذلك بصنع جهاز صوتي خاص يساعدها على ترجمة المفاهيم التي تريد إيصالها لنا إلى أصوات وألفاظ وعبارات تشبه ألفاظنا وعباراتنا تماما. ونحن عندما نستقبل تلك الألفاظ والعبارات ندرك أنها مرسلة إلينا من كائنات غير بشرية. ولكن هل ذلك لأن رسالة تلك الكائنات الفائقة الذكاء فاقدة للمعنى؟ أم أن البشر يعجزون عن فهم رسالتهم؟ هل يستحيل على سكان الكرة الأرضية فهم مراد تلك الكائنات الفضائية الذي تتم صياغته في إطار اللغة البشرية؟

يجيب شبستري عن هذا السؤال طبقا لمبناه بالإيجاب، إذ يقول: حيث أن المتكلمين هنا ليسوا من البشر، فإن كلامهم سيكون فاقدا للمعنى، وسوف يستحيل فهم كلامهم على الناس. وبالطبع فإن مستوى المعرفة الراهنة بشأن العالم الخارج عن مجرة درب التبانة يرى عدم احتمال هذه الفرضية. وأما بالنسبة إلى شبستري فإن هذه الفرضية (المتضمنة لفهم نداء تلك الكائنات الفضائية) ليست غير محتملة فحسب، بل هي مستحيلة، بمعنى أنها كاذبة في جميع عوالم الإمكان ــ وليس في عالم الواقع فقط ــ ولكن ما هو السبب في

ذلك؟ في حدود فهمي لا يوجد أي تناقض داخلي في هذه الفرضية، كما لا يوجد من الناحية العلمية أي دليل على امتناع وقوعها.

يدعي شبستري ـ بطبيعة الحال ـ أن النظرية التي تعتبر "التكلم باللغة البشرية" بمعنى "استعمال أداة اللغة لتبادل المفاهيم" نظرية غير مقبولة[21]. فإن كان مراده من هذا الكلام هو أنه لا يمكن توظيف اللغة في عملية التفاهم وتبادل المعاني والأفكار، ففي مثل هذه الحالة لن يكون بإمكان أي شخص ـ بما في ذلك تلك الكائنات الفضائية العاقلة والذكية ـ أن تقيم تواصلا مفهوميا مع الآخرين من خلال التوظيف اللغوي. وبهذا الاعتبار سيكون التمثيل بالكائنات الفضائية ذات العقلية الجبارة مستحيلا. إلا أن هذه الدعوى مع غرابتها واضحة البطلان والكذب. ففي حدود علمي ليس هناك من المفكرين ـ بما في ذلك فيتغنشتاين وأوستين ـ من يدعي استحالة توظيف اللغة لتبادل المفاهيم والأفكار. وبطبيعة الحال لا يخلو الوسط الفكري من وجود شرذمة من الذين يتبنون نوعا من التشكيك في دائرة المفاهيم[22]. ولكننا نستبعد أن يكون شبستري من الذين يذهبون إلى هذه النظرية الشاذة في الهرمنيوطيقا وفلسفة اللغة. وإلاّ لما أتعب نفسه من أجل بيان نظريته ومراده من خلال تأليف الكتب وكتابة المقالات وإلقاء المحاضرات، والتحاور بشأنها مع الجمهور من مستمعيه ومخاطبيه. وعليه يجب فهم كلام شبستري على النحو الآتي: إن الذين

---

[21] – انظر: مجتهد شبستري، نص القرآن ومؤلف القرآن.

[22] – مثلا يقدم كريبكي قراءة لآراء فيتغنشتاين تنتهي إلى نوع من التشكيك في حقل المفاهيم . ويسمى هذا الموقف أحيانا بـ"المفارقة الشكية" (Sceptical Paradox). يمكن فهم هذه الشكية على نحوين: "الشكية المعرفية" والتي لا يمكننا ـ طبقا لها ـ معرفة المعنى الذي ترمي إليه العبارة أبدا. و"الشكية الميتافيزيقية" والتي لا يكون هناك ـ طبقا لها ـ وجود لأي أمر واقعي بشأن ما نريده من تلك العبارة. ولمزيد من الاطلاع حول قراءة كريبكي، انظر: Kripke, Saul, Wittgenstein on Rules and Private Langugage, (Oxford: Blackwell, 1982). وبطبيعة الحال فإن أغلب الناقدين يذهبون إلى افتقار قراءة كريبكي إلى الدقة. كما أن كريبكي نفسه في بداية كتابه يبدي تواضعا في ثمرة مجهوده، وقبل أن ينسب مدعيات جهوده إلى فيتغنشتاين، يدعي أنه في هذا الكتاب يطرح مجرد مجموعة من المسائل الاستدلالية التي توصل إليها شخصيا من خلال قراءة فيتغنشتاين.(م. ن، ص5).

يعتقدون بأن "اللغة ليس لها دور سوى كونها أداة لتبادل المفاهيم" مخطئون تماما". وعندها ستكون هذه الدعوى مقبولة، وموضع إجماع بين فلاسفة اللغة. ولكن لا يستفاد من هذه الدعوى القائلة بأن "دور اللغة لا ينحصر في تبادل المفاهيم" أننا لا نستطيع "توظيف اللغة في تبادل الأفكار والمعاني والمفاهيم أبدا". وإذا أمكن توظيف اللغة طبقا للقواعد في عملية التفهيم والتفاهم وتبادل الأفكار، كان ذلك ممكنا للكائنات الفضائية التي تتمتع بذكاء خارق كما هو مفروض التمثيل الذي ذكرناه آنفا[23].

---

[23] – سبق لي أن ذكرت في نقدي لنظرية شبستري قائلا: "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". انظر: (آرش نراقي، مقال "نقدي بر نظريه قرائت نبوي از جهان (2)"، في كتاب "حديث حاضر وغايب"، نشر نكاه معاصر، الطبعة الأولى، ص 242). ذكر شبستري في إشارة منه إلى هذا النقد قائلا: "إن مراد النقاد من اللغة، أداة يستعملها الإنسان أو أي كائن آخر لإفادة المفاهيم التي حصل عليها سابقا". (شبستري، "نص القرآن ومؤلف القرآن"، الملاحظة رقم: 3). كما قال في شرح نقده لموقفي: "إن من بين 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 هي أنه يجب قبل كل شيء تحديد حقيقة "المعنى". وبعد هذه المرحلة نصل 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. أما النظرية الثانية فهي أنه 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. فقبل فهم الكلام لن يكون هناك من معنى أبدا. فالمعنى أمر "متأخر ولاحق" يأتي في وجوده بعد حصول الفهم، وليس أمرا سابقا يراد بيانه. طبقا لهذه النظرية الثانية لا يمكن القول مثلا: إن الفرد الذي يلقي خطابا باللغة العربية يتخذ هذه اللغة وسيلة وأداة لإيصال المعاني التي يريدها إلى المخاطب. بل يجب 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. إن هذه 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". (مجتهد شبستري، "القراءة النبوية للعالم (3)").

وأما نقد وإجابة شبستري لموقفي، فلا تبدو صائبة. فإن مدعاي في نقد شبستري هو أن بالإمكان توظيف اللغة في عملية التفهيم والتفاهم، إلا أن الدعوى التي ينسبها لي شبستري فهي أن اللغة ليست سوى وسيلة وأداة لتبادل المعاني، وهي المعاني التي توجد بشكل مسبق في ذهن المتكلم على نحو مستقل عن اللغة. وعليه يبدو أن شبستري لا يفرق بين هذه الدعوى القائلة "إن اللغة ليست سوى أداة ووسيلة لتبادل المعاني والمفاهيم" وبين الدعوى القائلة "إن اللغة يمكن توظيفها لتبادل المعاني والمفاهيم". فالدعوى الأولى (التي لا ربط لها بموقفي) يحتمل قويا بطلانها. وأما الدعوى الثانية (التي ادعيها) فهي ـ كما ذكرت في النص ـ بديهية تقريبا، وموضع إجماع الفلاسفة (ومن بينهم فيتغنشتاين وأوستين). بل إن فيتغنشتاين المتأخر (من القائلين بـ"النظرية الثانية" لشبستري) التي تعرف "المعنى" بـ "الاستعمال"، و"الاستعمال" بـ"معرفة القاعدة"، وذلك إذ يقول: "في الكثير من الموارد ـ وليس في جميعها ـ التي نستعمل فيها مفردة "المعنى"، يمكننا تعريفها على النحو الآتي: إن معنى الكلمة هو استعمالها في لغة خاصة". (Philosophical Investigations. E. M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford Blackwell, 1953, p. 43.) من وجهة نظر فيتغنشتاين فإن فهم كلمة أو مسألة عبارة عن التعرف على كيفية استعمالها. وبعبارة أخرى: لو استطاع شخص توظيف كلمة أو مسألة بشكل صحيح، يكون فاهما لتلك اللغة، ويمكنه توظيف تلك اللغة في عملية التفهيم والتفاهم وتبادل المعاني. وقد طرح هذه النظرية بشكل خاص في مقابل نظرية أوغسطين وغيره في حقل اللغة، وكان مراده فيها من "المعنى" أمرا خارجا عن الموضوع (سواء في الفضاء الخارجي أو في ذهن الإنسان) الذي يتم فيه إرجاع المفردة من خلال "التسمية" (labeling). على الرغم من أن فيتغنشتاين يدعي صراحة أن النظرية التقليدية لأوغسطين إنما هي باطلة لأنها ترى انحصار وظيفة اللغة في الإرجاع من خلال "التسمية" فقط. فهو يعتقد أن عملية الإرجاع من خلال "التسمية" إنما تمثل جانبا من أدوار اللغة، وإن للغة بالإضافة إلى ذلك أدوارا كثيرة ومتنوعة أخرى. وعليه فإنه طبقا لرأيه يجب في فهم معنى قضية ما النظر إلى آلياتها بوصف ذلك "جزءا من النشاط اللغوي". وفي الخطوة الثانية يعتقد فيتغنشتاين أن معرفة استعمال كلمة أو قضية رهن بمعرفة "القاعدة" التي يتبعها المستخدمون للغة في مقام توظيف تلك الكلمة أو العبارة. (للاطلاع على رأي فيتغنشتاين فيما يتعلق بـ"اتباع القاعدة" في هذا السياق، انظر:.Philosophical Investigations. pp. 182 – 243 وبطبيعة الحال فإنه يؤكد على هذه النقطة وهي أن

ولكن يبدو ـ في الحد الأدنى ـ إمكان القبول بمدعى شبستري في خصوص العلاقة بين النص والمؤلف الذي هو من بني البشر مجموعتين من الشروط الخاصة. ولنوضح هاتين المجموعتين من الشروط من خلال التمثيل.

المثال الثاني: لنفترض أن ولدي الصغير يجلس في حجري ويقول لي: "قال لي علاء الدين صاحب المصباح السحري: إن السماء زرقاء" فهل لهذه العبارة من معنى؟

يبدو لي أن قضية "إن السماء زرقاء" بمعنى من المعاني ودون ملاحظة قائلها تفيد معنى بوصفها جزءا من لغة قائمة (وهي اللغة العربية في البين)[24]. فمثلا إذا اعتبرنا

"القاعدة" ليست ظاهرة خاصة، وإنما تتبلور وتتم معرفتها في صلب الحياة الاجتماعية. ومن بين الذين يؤكدون على هذه الرؤية التي صدع بها فيتغنشتاين كثيرا، هو بيتر فينج. انظر:

Winch, Peter, The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy, Routledge, 2nd edition (Published in Great Britain) 1990, esp. Ch. 8, "Rules: Wittgenstein's Analysis".

وعليه فإن الذي أدعيه– من أن "أهم شرط في استعمال اللغة يكمن في أن يكون المستخدم للغة (أولا) عارفا بقواعد تلك اللغة، و(ثانيا) أن يعلم كيفية توظيف تلك القواعد وظروف استعمالها"– منسجم مع كلتا النظريتين: "النظرية العامة في فلسفة اللغة" (على حد تعبير شبستري) وخاصة مع النظرية الثانية المختارة له بشكل كامل. من هنا فإن شبستري يكون قد أجهد نفسه في نقد ورفض نظرية لا ربط لها إطلاقا بالدعوى الي ذكرتها.

[24] – استفدت هنا من تمييز غرايس بين "معنى العبارة" أو "معنى الكلام" (expression - meaning) و"مراد المتكلم" أو "معنى المتكلم" (Speaker - meaning)، رغم أن استفادتي من هذا التمييز لا تتحد مع استفادته بالضرورة. فمرادي هنا أن "معنى الكلام" بمعنى من المعاني مستقل عن القائل أو المتكلم. إن القائل أو المتكلم يستعمل عبارة موجودة في صلب اللغة قبل استعماله لها في نص كلامه بما يتناسب وقصده ونيته في بيان مراده بنحو خاص. وعلى هذا الأساس فإن "معنى الكلام" من قبل قائل خاص، مستقل. أما معنى المتكلم" فهو نتيجة الاستعمال الخاص للغة القائمة من قبل متكلم خاص بما يتناسب وقصده ونيته الخاصة. لمزيد من الاطلاع على هذا التمايز في آراء غرايس، انظر:

Grice, H. P., "Meaning", The Philosophical Review, 66 (1957), pp. 377 – 88.

وبطبيعة الحال فإنني إنما استفدت في النص من تفسيرغرايس فقط، ولم أشر أو أستند إلى نظريته التي يتبناها في خصوص المعنى.

"المعنى" بمثابة "شروط الصدق"، ففي مثل هذه الحالة سيكون معنى هذه القضية القائلة "إن السماء زرقاء" – بغض النظر عن قائلها - هو أن السماء زرقاء[25].

لو افترضنا أن هذه العبارة القائلة: "إن السماء زرقاء" هي من كلام ولدي الصغير، ففي هذه الحالة ستكون هذه العبارة ذات معنى، و(كذلك إذا افترضنا أن "المعنى" بمنزلة "شروط الصدق أيضا) سيبقى معناها هو أن السماء زرقاء.

وأما إذا افترضنا هذه العبارة التي تقول "إن السماء زرقاء" إنما هي من كلام شخصية "علاء الدين صاحب المصباح السحري" ففي مثل هذه الحالة يمكن اعتبارها فاقدة للمعنى بنحو من الأنحاء؛ وذلك لأن شخصية "علاء الدين صاحب المصباح السحري" إنما هي من الأساس شخصية أسطورية وهمية وليس لها من وجود في عالم الواقع والخارج، فضلا عن

---

[25] – انظر إلى المقال الهام الذي كتبه دونالد ديفدسون الذي أقام فيه نظرية المعنى على نظرية الصدق:

Davidson, Donald, "Truth and Meaning", Synthese, 7 (1967), 304 – 23.

يرى ديفدسون وغيره من فلاسفة اللغة ضرورة تعريف وتفسير معنى قضية على أسس وظروف لا تصدق تلك القضية إلا من خلالها، وإن شروط صدق قضية ما إنما يمكن تفسيرها من خلال نموذج "القضايا T" التي تستنبط من نظرية الصدق التي يقول بها تارسكي. وإن "القضية T" في نظرية الصدق لتارسكي فيما يتعلق بالقضية "إن السماء زرقاء" على النحو الآتي:

T: "إن السماء زرقاء" إنما تكون قضية صادقة فقط وفقط إذا كانت السماء زرقاء.

للاطلاع على نظرية تارسكي، انظر:

Tarski, Alfred, "The Concept of Truth in Formalized Languages", in his Logic, Semantics, and Metamathematics, rev. ed., trans. J. H. (Woodger Indianapolis: Hackett, 1983).

ومن الهام لفت الانتباه إلى أنني في هذا المقال لم ألزم نفسي بأي نظرية خاصة (رغم أن لي نظريتي الخاصة في هذا المجال). وفي الحقيقة فإني قد استفدت في هذا النص من مختلف النظريات المتعلقة بالمعنى في مجال فلسفة اللغة من أجل إيضاح مدعيات شبستري، دون أن ألزم نفسي بتبني أي واحدة منها. وبعبارة أخرى: إنني من أجل بيان مدعيات شبستري بشكل أفضل، استفدت من أي نظرية تساعد على بيان موقفه بوضوح.

أن يصدر عنها مثل هذا الكلام. وعليه فإن عبارة "إن السماء زرقاء" بوصفها كلاما لعلاء الدين صاحب المصباح السحري، عبارة فاقدة للمعنى، وطبقا لذلك ستكون بالنسبة لي فاقدة للمعنى وغير مفهومة. في حين أن هذه العبارة نفسها بوصفها كلاما لولدي الصغير تكون عبارة ذات معنى وقابلة للفهم.

المثال الثالث: لنفترض أني اقتنيت طائر ببغاء، وكان هذا الببغاء من حين لآخر يردد بصوت عال اسم عالم من علماء النحو قائلا: "سيبويه .. سيبويه". فهنا لا يكون القائل كائنا أسطوريا لا وجود له في العالم الخارجي ـ كما هو الحال بالنسبة إلى "شخصية علاء الدين صاحب المصباح السحري" ـ بل القائل هنا طائر له وجود متحقق في عالم الخارج، وهو يتلفظ بهذا الكلام أمامي. ولكن مع ذلك لا يبدو أن كلمة سيبويه التي تصدر من خلال تحريكه لأوتاره الصوتية ذات معنى، وهي بهذا الاعتبار غير قابلة للفهم. ولكن ما هو السبب في ذلك؟ لماذا عندما تصدر كلمة "سيبويه" من فمي يكون لها معنى، وتكون ناظرة إلى العالم النحوي المعروف، وعندما تصدر عن الببغاء دون مقدمات، لا ينظر إليها بوصفها عبارة ذات معنى أو قابلة للفهم؟

طبقا لنظرية مفهومية في فلسفة اللغة (النظرية "العلية ـ التاريخية")[26] إنما تكون

---

[26] – لقد أقمت مدعاي هنا على النظرية "العلية ـ التاريخية" لـ (ساؤول كريبكي) و(هيلاري بوتنام). ولكن ينبغي الالتفات هنا إلى أمرين هامين وهما، أولا: إنني أسعى هنا إلى مجرد تقديم تفسير محتمل لرؤية شبستري، بمعنى أن أثبت في الحد الأدنى إمكان الدفاع عن رؤية شبستري في بعض الموارد الخاصة المقبولة والمبررة طبقاً لبعض النظريات المقبولة في حقل فلسفة اللغة. إلا أن هذا لا يعني أنني ألتزم أو أتبنى نظرية كريبكي وبوتنام في هذا المجال. وثانيا: لقد تم تبسيط النظرية العلية ـ التاريخية في خصوص دلالة الأسماء الخاصة أو الأسماء الناظرة إلى الأنواع الطبيعية في تقريري لها، ولا شك في أن هذا التقرير المبسط لا يفي بأداء حق النظريات الدقيقة والمعقدة جدا لكريبكي وبوتنام. فلم أكن أهدف في مقالي هذا إلى بيان دقيق وفني لنظريات هذين الفيلسوفين، بل صببت كل جهدي على أمل أن يحصل القارئ الكريم على صورة ـ ولو إجمالية ـ عن هذه الرؤية، وهي أنه لماذا ـ طبقا لرؤية بعض الفلاسفة ـ إذا صدرت عبارة "سيبويه" أو "إن السماء زرقاء" عن ببغاء، قد تكون فارغة من المعنى والمحتوى. لمزيد من الاطلاع التفصيلي على نظريات كريبكي وبوتنام في هذا الخصوص يمكن

القضية (أو في الحد الأدنى الأسماء الخاصة والأسماء الناظرة إلى الأنواع الطبيعية) إنما يكون لها معنى شريطة أن يتم ربطها بالموضوع المشروط بنجاح. فمثلا كلمة "سيبويه" فإنها إنما تكتسب مفهومها ومعناها إذا تم ربطها بنجاح إلى الموضوع ذي الصلة في العالم الخارجي (أي: سيبويه العالم النحوي مثلا). وبعبارة أخرى: إذا لم يتم ربط اسم خاص (من قبيل: "سيبويه") أو اسم ناظر إلى نوع طبيعي (من قبيل: "السماء"، أو "الببغاء"، أو "الذهب") بالعالم الخارجي، فإن ذلك الاسم سيكون فاقدا للمعنى والمفهوم. لكن تحت أي ظروف يتمكن المتكلم من إرجاع كلمة "سيبويه"مثلا، إلى سيبويه ذلك النص؟ طبقا للنظرية "العلية ـ التاريخية" إنما يتمكن المتكلم من توظيف اللغة بنجاح في عملية الربط، إذا تمكن من إقامة "ارتباط علي من النوع المناسب"[27] بين قائل الإشارة والموضوع المشار اليه. ولكن ما هو المراد من "الارتباط العلي من النوع المناسب"؟ ليس من السهل إيضاح هذا المعنى في هذه العجالة. ولكن لنوضح ذلك من خلال المثال الآتي: لنفترض أنك لم تقرأ رواية " قصة مدينتين" للأديب الإنجليزي (تشارلز ديكنز)؛ وعليه فمن الطبيعي أن لا تعرف اسم أحد أبطال هذه القصة وهو (الدكتور مانيت). ولكنك قد تعطس فجأة ويخرج من فمك أثناء العطاس لفظ مانيت لا إراديا. ففي هذه الحالة قلما يكون هناك من يذهب به التصور إلى أن هذا اللفظ الذي صدر عنك أثناء العطاس ناظر إلى "الدكتور مانيت" الذي هو أحد أبطال الرواية المذكورة، وإنك لا تريد من خلال هذا اللفظ الذي

الرجوع إلى المصادر الآتية:

Kripkie, Saul, Naming and Necessity, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1980.

Putnam, Hilary, "The Meaning of 'Meaning'."In K. Gunderson (ed.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 8, 1975: Language, Mind, and Knowledge. And Also,

Putnam, Hilary, "Meaning and Reference", Journal of Philosophy, 70 (1973), pp. 699 – 711.

[27] - Appropriate causal connection.

خرج من فمك أثناء العطاس هذه الشخصية إطلاقا. فهنا لا توجد أدنى "علاقة علية من النوع المناسب" بينك وبين الموضوع المشار اليه (مانيت) أبدا. فإن أداء اسم شخص على نحو الاتفاق والصدفة لا يكفي في عملية الإشارة الموفقة إلى الشخص المنشود. وبعبارة أخرى: حتى لو فرضنا أن تشارلز ديكنز لم يبدع هذه الرواية، ولم تكن هناك من رواية اسمها "قصة مدينتين" في المكتبة الأدبية، ولم يكن هناك شخص اسمه "مانيت"، مع ذلك يبقى هناك احتمال أن تعطس، ويخرج لفظ "مانيت" من فمك لا إراديا. وعلى هذا القياس لنفترض أن البغاء الذي أمتلكه قال يوما دون أي مقدمات: "سيبويه". هنا يبدو أيضا عدم وجود علاقة العلية من النوع المناسب بين البغاء وشخص سيبويه. ففي حدود معرفتنا فإن هذا البغاء لا يعرف شخصا اسمه "سيبويه"، وحتى لو أنه سمع مني اسم سيبويه أثناء حديثي مع بعض الأصدقاء أثناء مناقشة الاختلاف بين مدرسة الكوفيين النحوية ومدرسة البصريين بزعامة سيبويه، مع ذلك لا يمكنه أن "يقصد" أو "ينوي" الإشارة إلى هذه الشخصية النحوية عند تلفظه بهذا الاسم. بعبارة أخرى: إن البغاء ليس في حالة معرفية تؤهله لإقامة ارتباط علي من النوع المناسب مع شخص سيبويه (الذي هو طبقا لنظرية "العلية ــ التاريخية" شرط ضروري في عملية الإشارة إلى سيبويه، وبتبع ذلك إفادة اسم "سيبويه" للمعنى). عندما أتلفظ أنا باسم سيبويه، يمكن لهذا الاسم أن يكون ناظرا إلى شخص بعينه وهو العالم النحوي المعروف، وعليه يكون له معنى. ولكن عندما يصدر هذا الاسم عن البغاء، فإن ما يصدر عنه لا يمكن إشارته إلى أي شيء، وعلى هذا الاعتبار يكون فاقدا للمعنى. وعليه ففي إطار هذا النوع من الاشترط المفهومي، لا بد ــ في الحد الأدنى بالنسبة إلى أسماء الأعلام الخاصة والأسماء الناظرة إلى الأنواع الطبيعية ــ من وجود علاقة علية من النوع المناسب بين القائل والموضوع الذي يقع موردا للإشارة. ويبدو أن بعض المتكلمين (ومن بينهم البغاء الذي أمتلكه) ليس في وضع ذهني أو معرفي يسمح له بإقامة مثل هذه العلاقة العلية. وإذا لم تقم مثل هذه العلاقة العلية بين المتكلم والموضوع المشار اليه، فإن أسماء الأعلام الخاصة، أو الأسماء الناظرة إلى الأنواع الطبيعية، أو القضايا الشاملة لهذا النوع من الأسماء التي يتم التلفظ بها من قبل أولئك "المتكلمين" ستكون فاقدة للمعنى. وعلى هذا يمكن اعتبار كلمات البغاء بوصفها كلماته

فاقدة للمعنى، ومن هنا لا تكون قابلة للفهم والإدراك أبدا.

وعليه يبدو أن انتساب النص إلى المؤلف أو القائل إذا كان من غير البشر، يجعل النص ـ (بوصفه كلاما لذلك القائل) في الحد الأدنى تحت الظروف الآتية ـ فاقدا للمعنى، وبالتالي غير قابل للفهم، وذلك: (أولا) عندما يكون المؤلف أو المتكلم كائنا أسطوريا وليس له وجود في العالم الخارجي. و(ثانيا) عندما يكون مؤلف أو قائل النص عاجزا عن إقامة علاقة علية من النوع المناسب مع المحتوى المشار اليه في النص، خاصة عندما يكون المتكلم فاقدا للقوى المعرفية اللازمة والضرورية لإقامة مثل هذه العلاقة.

ولكن ما هو نوع العلاقة التي يراها أولئك الذين يرون أن انتساب نص القرآن إلى مؤلف أو متكلم إلهي يجعله فاقدا للمعنى (كما هو الحال بالنسبة إلى شبستري)، ولذلك يذهبون إلى عدم إمكان فهمه لنص القرآن مع مؤلفه أو المتكلم به؟

إذا كان هناك من لا يؤمن بوجود الله، ويرى الاعتقاد بالله من قبيل الاعتقاد بالكائنات الأسطورية والوهمية، كما هو الحال بالنسبة إلى شخصية "علاء الدين صاحب المصباح السحري"، ففي مثل هذه الحالة يجب أن يكون انتساب نص القرآن إلى الله عندهم أقرب إلى التفسير الثاني. بمعنى أنهم طبقا لهذه الفرضية يعتبرون نص القرآن بوصفها كلام الله فاقدا للمعنى، ومن هنا يكون غير قابل للفهم.

ومن ناحية أخرى، قد يكون هناك أشخاص يؤمنون بوجود الله، ولكنهم يتصورون الله في منظومتهم اللاهوتية بحيث لا تكون لديه تلك القدرة التي تسمح له بإقامة علاقة علية من النوع المناسب مع محتوى النص اللغوي (القرآن مثلا). من قبيل أن يذهبوا إلى القول ـ في هذا المورد الخاص ـ بأن الأمر الإلهي ذو ماهية غير محددة، وفاقدة لأي نوع من "الذهنية" و"عقد النية" أو "العلم"، وما إلى ذلك من الشؤون التي تحول دون تمكن الإله من إقامة علاقة العلية من النوع المناسب مع الموضوعات مورد إرجاع النص اللغوي. ومن هذه الزاوية يكون انتساب نص القرآن إلى الله أكثر شبها بالتفسير الثالث. بعبارة أخرى: إن هؤلاء الأفراد سيذهبون لا محالة إلى اعتبار نص القرآن بوصفه كلام الله فاقدا للمعنى، وبالتالي غير قابل للفهم أيضا.

من هنا يبدو أن على الفرد للإجابة عن هذا السؤال "الهرمنيوطيقي" القائل"هل القرآن بوصفه كلام الله واجد للمعنى وقابل للفهم أم لا؟ أن يوضح موقفه الميتافيزيقي ــ اللاهوتي بشأن وجود الله وصفاته. فإن نوع الميتافيزيقا واللاهوت الذي يعتقده الفرد هنا سيترك تأثيرا مباشرا على نظريته "الهرمنيوطيقية" في مقام فهم القرآن.

من الواضح جدا أن دعوى شبستري لا تقوم على فرضية التفسير الثاني. بمعنى أن أصل وجود الله أمر ثابت عنده، ومفروغ عنه في منظومته الفكرية واللاهوتية. وعليه لا محالة من افتراض أن الله عنده متصف بصفات تجعل توظيفه للغة من أجل التفاهم وتبادل الأفكار أمرا مستحيلا، بمعنى أن موقفه أقرب إلى فرضية التفسير الثالث. بيد أن الحقيقة هي أن موقفه في هذا الشأن غير واضح المعالم. فهو يقول: "هناك من النقاد من قال بأن مبنى استدلاليا في مقالات القراءة النبوية للعالم هو أنني أقول من المحال على الله أن يتكلم. كما نسب لي أحيانا أنني أقول: بما أن الوحي اللغوي غير ممكن، إذن فالقرآن كلام النبي. [...]، وهذه النسب باطلة وغير صحيحة بأجمعها"[28]. فهل يريد من ذلك أنه يقول إن بإمكان الله أن يتكلم، وأن الوحي اللغوي ممكن؟ فإذا كان الأمر كذلك فإنه يقر بأن الله يستطيع توظيف لغة البشر من أجل التفاهم وتبادل المعاني والأفكار. كما قال في موضع آخر: "إن سؤالي لا يبحث عن كيفية إمكان أن يكون المتكلم باللغة البشرية متكلما من غير بني البشر من الناحية العقلية؟"[29]. يبدو منه هنا تلويح أنه يقر بأنه "من

[28] – مجتهد شبستري، نص القرآن ومؤلف القرآن. يبدو أن مراد شبستري من "النقاد" هنا هو كاتب هذه السطور. فقد قلت أن مبنى رؤية شبستري "الهرمنيوطيقية" يقوم على فرضية ميتافيزيقية ولاهوتية بشأن الله، وطبقا لها يكون الوحي اللغوي مستحيلا، وعليه لا يكون الله قادرا على الكلام، بمعنى أنه لا يستطيع توظيف اللغة البشرية للتفاهم ولتبادل المعاني والأفكار. (آرش نراقي، مقال "نقد نظرية القراءة النبوية للعالم (2)"، في كتاب: الحديث الحاضر والغائب). بيد أنه إذا كان يرى أن الوحي اللغوي وتكلم الله (بالمعنى الذي أدعيه) ممكن، فعندها ما هو المانع من القول بإمكان تحقق نص بلغة بشرية من قبل متكلم إلهي؟

[29] – مجتهد شبستري، "القراءة النبوية للعالم (8)".

الممكن من الناحية العقلية أن يكون قائل النص البشري من غير البشر، رغم أنه صرح قبل ذلك بهذا الخصوص قائلا: "من غير الممكن عقلا أن يتحقق نص بلغة بشرية، ويكون المتكلم به من غير البشر"[30]. وفي هذه الحالة سيكون موقفه أقرب إلى التفسير الأول (بمعنى الكائنات ذات الذكاء الخارق) منه إلى التفسير الثالث (أي الببغاء المتكلم).

وعلى كل حال، فمهما كان رأيه يبدو أن الفرضيات اللاهوتية التوحيدية في خصوص الله لها اقتضاءاتها الواضحة في هذا المجال، ففي إطار اللاهوت التوحيدي يكون الله متصفا بالإرادة والاختيار والعلم المطلق، وعليه من الصعب أن يدعى أنه في وضع معرفي لا يسمح له بالتعرف على لغة البشر وقواعدها، وتوظيفها بالشكل الصحيح. فإذا كان هناك من يميل إلى هذه الدعوى، تعين عليه لا محالة أن يثبت أن هذه الرؤية عن الله غير صحيحة ولا مقبولة. وأما الذين يرون الله بوصفه مريدا وصاحب علم مطلق، فيحق له أن يرى أن النسبة بين نص القرآن وبين الله أقرب إلى التفسير الأول دون التفسير الثاني والثالث. ويرى إمكان "تحقق النص الذي يقال بلغة البشر" من قبل متكلم إلهي، دون أن تؤدي هذه الفرضية منه إلى عدم مفهومية النص، وتجعل الطريق أمام فهم النص بوصفه كلام الله مغلقا.

والملفت أن آية الله حسين علي المنتظري يشير في نقده لنظرية شبستري إلى هذه النقطة بشكل صحيح إذ يقول: "صحيح أن اللغة والكلام والمفردات والعبارت الحاكية عن الوحي قوالب بشرية تشتمل على مضامين سماوية، إلا أن بشريتها وضرورة ذلك لإمكان إدراك وفهم معاني المصحف الشريف (القرآن) من قبل الإنسان لا يستلزم بالضرورة أن يكون المتكلم بها من البشر أيضا، كما تصور البعض، بل اللازم أن يكون المتكلم بها كائنا شاعرا ويمتلك إرادة ووعيا وإدراكا لذهنية من يخاطبه، سواء أكان هذا المتكلم إنسانا او كائنا آخر"[31].

---

[30] – انظر: هامش رقم: 6.

[31] – حسين علي منتظري، سفير حق وصفير وحي (سفير الحق وجرس الوحي)، الموقع الخاص بآية

يدعي شبستري في معرض الإجابة عن هذا النوع من الانتقاد أنه حتى لو سلمنا بأن الله هو مؤلف القرآن (بمعنى إمكان فرضية أن يكون هناك متكلم إلهي لنص القرآن)، ليس في البين أي طريقة إلى تحقق هذا الأمر- لأن تجربة النبي في تلقي الوحي الإلهي ظاهرة شخصية بالكامل، وليس لأحد أن يطلع على حقيقتها وتفاصيلها غيره: "قد يتصور أن المتكلم في مثل هذه الحالة هو الله، وإن الركن الهام لتحقق اللغة سيكون متوفرا في هذا المورد ... إلاّ أن هذا التصور خاطئ، فمن خلال التمحيص والدقة في مثل هذه الموارد يتضح أن النبي طبقا لتجربته الشخصية يتلقى هذه الكلمات من قبل متكلم هو الله أو الملك وما إلى ذلك. وأما الذين يخاطبهم النبي فلا يرون متكلما لهذه الكلمات. فالمخاطب لا يستطيع أن يرى ما يجول في صدر النبي. فهل هناك شخص يتكلم معه حقا؟ ومن هو ذلك الشخص الذي يكلمه؟ وكيف يكلمه؟ كل هذه الأمور مجرد دعوى من قبله، فهي تجربته الشخصية التي لا يمكن لغيره فهمها، وهذا الفهم ليس من سنخ فهم كلام الإنسان. وفي هذه الصورة إذا عمد مدعي هذه الحادثة (النبي) إلى قراءة هذه الكلمات على المخاطبين، وطلب منهم الاستماع إليها وفهم مضامينها بوصفها كلمات الله، يكون في الحقيقة قد طلب منهم الإيمان بأنها كلمات الله لمجرد التعبد والتصديق به، وأن يفهموا تلك الكلمات على النحو الذي فهمها هو بشكل خارق للعادة"[32]. ولكن إلى أي حد تكون هذه الإجابة صحيحة ومقبولة؟ لنفترض أن شبستري محق في هذا الكلام، وأنه ليس هناك من طريق إلى تحقق تلك التجربة السماوية وتفاصيلها. ولكن ما هو ربط ذلك بهذا الادعاء القائل بإمكان نسبة النص إلى مؤلف إلهي؟ إذا كان باستطاعة الله أن يتكلم، وأن يوظف لغة البشر من أجل التفهيم وإيصال المعاني إلى الناس، ففي مثل هذه الحالة من الممكن اعتباره متكلما وقائلا لنص (كالقرآن مثلا). وفي مثل هذه الصورة لا تأثير لعلمنا أو جهلنا بذلك الأمر في "إمكان" تلك الظاهرة. وبعبارة أخرى: إذا كان الأمر (أ)

الله المنتظري، ص 145- 146. كما نقل شبستري هذا الكلام عنه في مقاله "القراءة النبوية للعالم (8)" أيضا.

[32] – مجتهد شبستري، "القراءة النبوية للعالم (1)"، وكذلك: "نص القرآن ومؤلف القرآن".

ممكنا في الواقع، فإن جهلي بذلك الأمر الممكن لا يصيره مستحيلا. فإن مسألة "إمكان" أو "ضرورة" أمر، مسألة تدخل في مجال الميتافيزيقا. وأما مسألة "علمنا" أو "عدم علمنا" بذلك الأمر (بما في ذلك إمكانه) فمسألة داخلة في الدائرة المعرفية. ومن الصعب أن نفهم كيف يمكن لفقدان "العلم" (الادعاء المعرفي) أن يكون نافيا لـ "الإمكان" (الادعاء الميتافيزيقي). وبطبيعة الحال يمكن لشبستري أن يدعي أنه لا توجد ــ في رأيه ــ أدلة كافية على نسبة القرآن إلى الله. ولكن حتى لو سلمنا بهذا الإدعاء المتواضع، إلاّ أنه لا يلزم منه أن نقول بأنه "ليس من الممكن تحقق نص بلغة بشرية دون أن يكون هناك متكلم من بني البشر"، بمعنى أنه من غير الممكن أن يتحقق نص القرآن من قبل الله.

كما يورد شبستري في مواجهة الذين يرون إمكان نسبة القرآن إلى مؤلف سماوي استدلالا آخر؛ فهو يدعي أن تحقق "الفهم العام" يستلزم لا محالة أن نفترض لذلك النص متكلما من بني البشر، وحيث أن الفهم العام للقرآن متحقق بداهة، وعليه فإن هذا الفهم (العام) لا يمكن له أن يتحقق إلاّ من خلال فرضية أن يكون لهذا النص قائل من بني البشر. وقد تقدم منا أن بحثنا طريقة الاستدلال على هذه الدعوى: إن "الفهم العام" يعتبر شرطا كافيا في اعتبار أن قائل النص أو مؤلفه من بني البشر؛ لأن انتساب النص لمؤلف من غير البشر يجعله فاقدا للمعنى، وغير قابل للفهم. ولكن كما تقدم أن ذكرنا، فإن هذه الدعوى إنما تصح إذا اعتبرنا الله كائنا أسطوريا أو خرافيا، أو أنه لا يتمتع بالصفات الكمالية من قبيل: (العلم والقدرة والإرادة وما إلى ذلك) مما هو ضروري في عملية التفهيم وإيصال المعاني. وما لم يتم إثبات هذه الفرضيات، لا يكون هناك من دليل على الفرضية القائلة بأن انتساب النص إلى مؤلف من غير البشر يفقده معناه، ويجعله غير قابل للفهم.

ويبدو أيضا أن شبستري يقترح استدلالا آخر في هذا الشأن، إذ يقول في معرض إجابته عن نقد آية الله المنتظري: "يقوم ادعائي على أنه عندما يدور البحث بشأن الفهم العام لكلام يقال بلغة بشرية، فلا بد أن تكون هذه الظاهرة العقلانية في إطار هذه التجربة، منسوبة ــ على القاعدة ــ إلى إنسان، ولا يمكن تصور ذلك من طريق آخر. بعبارة أخرى: ليس بأيدينا تجربة عن مثل هذا الفهم العام والذهني لنص بلغة بشرية لا يكون منتسبا

بالدرجة الأولى لكلام إنسان، وحيث أننا نفتقر إلى مثل هذه التجربة، لن يكون بإمكاننا أن نثبت أن هذا المورد المعين قد حصل فيه فهم عام للغة بشرية وكان قائلها والمتكلم بها هو الله مباشرة ومن دون واسطة، وأن كلام النبي لم يلعب أي دور في البين. وحيث لا نتمكن من قول مثل هذا الشيء أو إثباته، إذن لا نستطيع أن نتحدث عن وقوع وتحقق الفهم العقلاني العام في ذلك المورد. وحيث يوجد هناك بالبداهة فهم عقلاني عام بالنسبة إلى النص القرآني الموجود، إذن لا بد أن يكون له ـ طبقا لهذه الفرضية ـ متكلم إنسي"[33].

من العسير علي فهم مضمون هذا الكلام. وفي حدود فهمي أرى أن مراد شبستري يمكن تقريره أحيانا على النحو الآتي:

1 ـ في حدود علمنا فإن "الفهم العام" ظاهرة عقلانية وذهنية، وناظرة إلى النصوص التي يكون قائلها ومؤلفها من بني البشر.

2 ـ حيث أننا نفتقر إلى تجربة عن "الفهم العام" للنصوص التي يكون قائلها من غير البشر، ففي مثل هذه الحالة لا نستطيع الحديث بشكل ذي معنى أو مفهوم عن "الفهم العام" حول النصوص البشرية التي يكون قائلها كائنا سماويا.

3 ـ إن "الفهم العام" لنص القرآن أمر واقع ومتحقق.

4 ـ وعليه يجب علينا أن نعتبر مؤلف القرآن واحدا من البشر.

ربما أمكن القبول بالقضية الأولى مع شيء من التسامح وغض الطرف بعد إدخال قليل من الجرح والتعديل عليها، (ولنفترض صحتها بغية المضي بالبحث قدما). كما تبدو القضية الثالثة مقبولة أيضا. وعليه يبدو أن صدق النتيجة (أي القضية الرابعة) ـ على فرض الاعتبار الصوري لهذا البرهان ـ رهن بصدق المقدمة الثانية. فلننظر إلى القضية الثانية بمزيد من الدقة والتمعن. لماذا يجب علينا القبول بالقضية الثانية؟ يبدو أن شبستري يقيم في الحد الأدنى دليلين على صدق القضية الثانية:

---

[33] – مجتهد شبستري، "القراءة النبوية للعالم (8)".

الدليل الأول: نحن لا نستطيع من خلال الأسلوب الخارجي والذهني أن ندرك أن قائل أو مؤلف نص ما (كالقرآن مثلا) هو الله أم لا. فإن شبستري ــ كما أسلفنا ــ يذهب إلى القول بأن تجربة النبي في تلقي الوحي اللغوي ـ على فرض تحققها ــ تجربة شخصية بالكامل، وليس لأحد أن يدرك حقيقتها وتفاصيلها من خلال التجربة غير النبي نفسه. وعليه فإن القبول بكلام النبي القائم على أن قائل هذه الكلمات هو الله، لا يمكن إلاّ من خلال الإيمان و(التعبد)[34]. بعبارة أخرى: ليس هناك أي طريق عقلي أو ذهني للتحقق من صدق دعوى النبي في هذا الخصوص. وعليه حيث أننا نحن البشر لا نستطيع الاطمئنان بشأن هوية مؤلف نص معين، وما إذا كان سماويا أم لا، فإننا لا نستطيع الادعاء أبدا بأن "فهمنا العام" لنص ما أنه فهم عام لنص سماوي.

الدليل الثاني: يذهب "المنكرون" إلى استحالة نسبة نص القرآن إلى الله. بمعنى أن نسبة نص القرآن إلى الله، تجعل ذلك النص بوصفه كلام الله عديم المعنى، ولذلك لا يكون مفهوما. (بمعنى أن "المنكرين" يرون نسبة نص القرآن إلى الله، بمنزلة نسبة عبارة "إن السماء زرقاء" إلى علاء الدين صاحب المصباح السحري). وعليه فإن فهم القرآن بوصفه كلاما إلهيا، لا يكون ممكنا بالنسبة إلى "المنكرين". ولكننا نعلم جيدا أن الفهم العام للقرآن (أي الفهم الذي يشترك فيه "المؤمن" و"المنكر") ممكن بل واقع. وعليه إذا تحقق الفهم العام، وإذا افترضنا أن اعتبار القرآن كلام الله يجعله غير مفهوم بالنسبة إلى "المنكرين"، ففي هذه الحالة يجب علينا أن نفترض أن الفهم العام للقرآن يقوم على فرضية تقول: إن مؤلف القرآن يجب أن يكون من البشر وليس هو الله. بعبارة أخرى: إن تحقق الفهم العام للقرآن، يثبت أن المخاطبين ينسبون هذا النص إلى قائل أو مؤلف من البشر.

ولكن ما الذي يسعنا قوله تجاه هذا الاستدلال؟ لنفترض أن الكائنات الفضائية الذكية لها وجود حقيقي، وإن هذه الكائنات تستطيع توظيف لغة البشر للتواصل وتبادل الأفكار

---

[34] – انظر: الهامش رقم: 32.

والمفاهيم معهم، ولنفترض أن هذه الكائنات تستفيد من هذه القابلية وتعمد إلى تأليف النص (أ). ففي هذه الحالة سيكون مؤلف النص (أ) كائنات غير بشرية، ومعنى ذلك أن يكون كلامهم حاويا على المعاني وقابلا للفهم (التفسير الأول). ففي هذه الحالة نجد أن الذين ينظرون إلى النص (أ) يستطيعون قراءته وفهمه بوصفه نصا لمؤلف من غير البشر. والآن لنفترض أن هناك من يعتقد بعدم وجود مثل هذه الكائنات الفضائية، أو يرى أن هذه الكائنات الفضائية لا تستطيع توظيف لغة البشر لتبادل الأفكار وإقامة التفاهم. ففي مثل هذه الحالة يكون اعتقاد هؤلاء كاذبا وباطلا. وإن هؤلاء طبقا لاعتقادهم الباطل يتصورون خطأ أن النص (أ) بوصفه كلاما لتلك الكائنات الفضائية فاقد للمعنى وغير قابل للفهم. ولكن لماذا يتعين على أولئك الذين يعتقدون ــ اعتقادا صحيحا ــ بوجود تلك الكائنات، وأن تلك الكائنات تستطيع توظيف اللغة البشرية لتبادل الأفكار والمفاهيم، أن يتخلوا عن اعتقادهم الصحيح، ويتعين عليهم أن يفهموا النص (أ) طبقا للفرضية الخاطئة التي تعتقد بها الجماعة الأولى؟ في حدود فهمي، ليس هناك من الناحية المعرفية مثل هذا الإلزام أبدا، بل الأمر على العكس من ذلك تماما، إذ يتعين على الجماعة الثانية أن تتمسك باعتقادها الصحيح، وأن تفهم هذا النص طبقا لاعتقادها الصادق، أي بوصفه كلاما لتلك الكائنات الخارقة الذكاء. وعلى هذا القياس، إذا كان الله موجودا حقا، وكان باستطاعته توظيف لغة البشر في تفهيم الناس بمقاصده وإيصال المعاني التي يريد إيصالها لهم، وأن يخلق النص (أ) ــ الذي هو القرآن مثلا ــ فعندها سيكون مؤلف هذا النص الخاص (أي القرآن) هو الله. ويكون كلامه على القاعدة مفهوما ومشتملا على المعنى. وفي هذه الحالة فإن الذين لا يرون أن هذا النص الخاص هو كلام الله، يكونون مخطئين في اعتقادهم، وطبقا لهذا الاعتقاد الخاطئ، يتصورون أن هذا النص بوصفه كلام الله فاقدا للمعنى وغير قابل للفهم. ففي هذه الصورة لا يجب على الذين يعتبرون النص عين كلام الله أو مصداقه أن يتخلوا عن اعتقادهم الصادق، والالتزام بالاعتقاد الكاذب الذي يعتقده المخالف لهم.

بطبيعة الحال لست أروم هنا أن أبحث في صدق القضايا الثلاث القائلة: "إن الله موجود"، و"إن الله يستطيع أن يستعمل اللغة البشرية لتفهيم المعاني وإيصال المفاهيم"،

و"إن القرآن هو عين أو مصداق الكلام الإلهي" (وإن كنت في واقع الأمر أراها صادقة). بل يقع كلامي في أن موقف شبستري "الهرمنيوطيقي" إنما يكون مقبولا إذا كان يرى في الحد الأدنى كذب إحدى هذه القضايا. وبعبارة أخرى: إذا اعتقدنا بصدق جميع هذه القضايا الثلاث، فعندها لا مفر لنا من رفض الموقف "الهرمنيوطيقي" لشبستري. وعليه لا يبقى أمام شبستري للدفاع عن نظريته "الهرمنيوطيقية" سوى إثبات كذب ولو واحدة من هذه القضايا الثلاث. وليس هناك من شك في أن شبستري يرى صدق القضية الأولى، وهي القضية القائلة "إن الله موجود"، ومن هذه الناحية ليس هناك فرق بينه وبين القائلين بأن القرآن كلام الله.

ومن ناحية أخرى: لا شك في أنه يقول بكذب القضية الثانية، وهي القضية التي تقول: "إن الله يستطيع توظيف اللغة البشرية لإيصال المعاني والمفاهيم". بيد أنه طبقا للأدلة التي تقدم ذكرها أرى أن رؤيته في هذا الشأن خاطئة، فإننا إذا آمنا بالفهم السائد في الأديان السماوية التوحيدية والذي يعتبر فيه الله عالما مريدا، لا يبقى هناك من دليل على إنكار هذه القضية.

هذا وإن موقف شبستري من القضية الثالثة (في كتاباته المتأخرة في الأقل) يبدو أكثر حذرا. فحيث كان في البداية يذهب بحزم إلى نفيها بواسطة نفي القضية الثانية، إلاّ أننا نجده في كتاباته المتأخرة يسعى إلى الاستدلال على نفيها بشكل مستقل عن القضية الثانية، وذلك حيث يقترح الانطلاق من نوع من أنواع التشكيك المعرفي[35]. فإنه ــ في

[35] – إن الادعاء الرئيس لشبستري هو نفي القضية الثالثة، (أي القضية القائلة: "إن القرآن هو عين أو مصداق الكلام الإلهي"). وقد سعى في مقالاته الأولى إلى نفي القضية الثالثة من خلال نفي القضية الثانية (أي القضية القائلة: "إن الله يستطيع استعمال اللغة البشرية للتفهيم وإبلاغ المعاني"). ولكن يبدو أنه أدرك فيما بعد أن نفي إمكان ومعقولية القضية الثانية أعقد بكثير مما كان يتصوره ويفترضه في بادئ الأمر، ومن هنا يظهر أنه عمد إلى تعديل موقفه من نفي إمكان ومعقولية القضية الثانية (رغم أنه لا يصرح بهذا الأمر). وأما إذا قبلنا بالقضية الثانية، لا يبقى هناك من دليل لنفي القضية الثالثة. من هنا يبدو لي أن شبستري اتجه في مقالاته المتأخرة إلى تغيير طريقة استدلاله على بطلان القضية الثالثة، وأخذ

كتاباته المتأخرة في الحد الأدنى ــ لا يصرح بكذب هذه القضية، بل يعتقد بأن القرآن حتى إذا كان عين أو مصداق كلام الباري، ليس لنا من طريق إلى تحديد وإثبات ذلك، وعليه لا يبقى أمامنا إلاّ افتراض أن يكون "القرآن كلام بشر". بعبارة أخرى: إنه لا ينكر إمكان صدق القضية الثالثة، بل يشكك في إمكانية علمنا بصدق هذه القضية. وعليه فمن وجهة نظر شبستري حيث أننا لا نستطيع أن نثبت صدق القضية الثالثة، ففي مثل هذه الحالة علينا أن نفترض أن "القرآن كلام بشر". بيد أنه يجب الالتفات إلى هذه المسألة الهامة وهي أن القضية القائلة: "إن القرآن كلام بشر"، في إطار فهم شبستري تعتبر نقيضا للقضية الثالثة (أي "القرآن عين أو مصداق كلام الباري"). لأن معنى القضية الثالثة أن القرآن بلفظه ومعناه عين أو مصداق كلام الله، في حين أنه ــ كما تقدم أن رأينا ــ يدعي "عدم معقولية" هذه القضية صراحة، إذ يقول: "لقد أصبح من الواضح بالنسبة لي أن المدعى القائل بأن نص القرآن هو كلام الله المباشر للقراء، يفتقر إلى الوجاهة العقلائية"[36].

من هنا يجب اعتبار فرضيته القائمة على "أن القرآن كلام بشر" نقيضا لهذه القضية القائلة "إن القرآن عين أو مصداق كلام الباري". (بمعنى أنه إذا كانت قضية "أن القرآن كلام بشر" صادقة، يجب أن تكون القضية القائلة: "إن القرآن عين أو مصداق كلام الباري" كاذبة لا محالة)[37]. وعليه يبدو أن شبستري يقول: حيث إننا لا نستطيع إثبات

يسعى إلى إبطالها بشكل مستقل عن القضية الثانية، حيث اعتمد على نوع من الاستدلال المعرفي (الذي ذكرته في النص).

[36] – مجتهد شبستري، "القراءة النبوية للعالم (9)".

[37] – يشدد شبستري: "لقد قلت مرارا: إن بإمكان المؤمنين أن يذهبوا ــ بمختلف الاعتبارات ــ إلى القول بأن القرآن كلام الله. فهو كلام الله من زاوية، وهو كلام النبي من زاوية أخرى. فإنهم يستطيعون سماع كلام الله من خلال كلام محمد (ص) الذي هو القرآن، وبذلك يعتبرون القرآن كلام الله، أو أنهم يستطيعون اعتبار القرآن كلام الله، لأنه مشتمل على منشأ إلهي خاص، و...". (شبستري، "نص القرآن ومؤلف القرآن"). واضح أن مراده هنا من "القرآن كلام الله" يختلف عن القضية الثالثة (أي "القرآن عين أو مصداق الكلام الإلهي"). فإن قضية أن "القرآن كلام الله" لا تستلزم في رؤية شبستري أن يكون القرآن بلفظه ومعناه عين أو مصداق كلام الباري أبدا. وعليه يمكن الجمع في رؤية شبستري بين قضية

صدق القضية الثالثة (أي القضية القائلة: "إن القرآن عين أو مصداق كلام الباري"، فعندها لا يبقى أمامنا من طريق سوى أن نفترض صدق نقيضها. بيد أنه لم يتضح لي في الحقيقة ما هو السبب في أننا إذا لم نستطع إثبات إمكان صدق قضية، كان ذلك دليلا على كذبها. فمثلا إننا لا نستطيع (في الوقت الحاضر على الأقل) أن نثبت صدق القضية القائلة: "توجد حياة في بعض الكواكب الأخرى في مجرة درب التبانة". ولكن هل يسوغ لنا ذلك إثبات "عدم وجود حياة في تلك الكواكب"؟!

في حدود ما أعلم، ما دام يمكن للمؤمنين الدفاع عن معقولية القضايا المحورية الثلاث، وهي: "إن الله موجود"، و"إن الله يستطيع أن يستعمل اللغة البشرية لتفهيم المعاني وإيصال المفاهيم"، و"إن القرآن هو عين أو مصداق الكلام الإلهي" (دون لزوم إثبات صدقها ضرورة)، يحق لهم أن يعتبروا نص القرآن بوصفه كلام الله، وإنه يشتمل على المعاني المفهومة. وفي حدود علمي يمكن للمؤمنين الدفاع بجدارة عن معقولية هذه القضايا، وعليه ليس هناك ما يلزمهم بالتخلي عن فرضياتهم في مقام فهم القرآن، والالتزام بفرضيات "المنكرين" أبدا[38]. من هنا فإن شرط "الفهم العام" ـ خلافا لرؤية شبستري ـ لا

"القرآن كلام بشر" والقضية القائلة إن "القرآن كلام الله"، ولكنها لا تجتمع مع القضية القائلة: إن "القرآن عين أو مصداق الكلام الإلهي". وعليه فإذا كانت القضية القائلة إن "القرآن كلام بشر" صادقة عند شبستري، كانت القضية القائلة: إن "القرآن عين أو مصداق الكلام الإلهي" كاذبة قطعا، والعكس صحيح أيضا. ولهذا فإن قضية "القرآن كلام بشر" تستلزم فرضية أن تكون القضية القائلة بأن "القرآن عين أو مصداق الكلام الإلهي" كاذبة حتما.

[38] – أرى أن شرط معقولية القضايا الدينية في الأقل أمران، وهما:

1 .الانسجام الداخلي، بمعنى أن تكون القضايا الدينية منسجمة مع المعطيات والمصادر الدينية الأصيلة. وأن يمكن طبقا للقواعد من تقديم تفسير جامع لها ومتناغم معها.

2 .الانسجام الخارجي، بمعنى إمكانية الإجابة بجدارة عن أهم الانتقادات الواردة على القضايا الجوهرية في الدين. فما دام هذان الشرطان حاصلين، كان الاعتقاد الديني لدى الفرد معقولا، وكان الإلتزام به من الناحية المعرفية مبررا. ولكن ما الذي نستطيع قوله بالنسبة إلى معقولية القضية الثالثة (أي القضية القائلة: "إن القرآن عين أو مصداق الكلام الإلهي")؟ لنفترض أن القائلين بالنظرية التقليدية إنما

يكمن في تخلي "المؤمنين" عن فرضياتهم الجذرية بشأن الله وماهية القرآن، والتزامهم بفرضيات "المنكرين". يبدو أن بإمكان كل من "المؤمنين" و"المنكرين" أن يحدثوا تبدلا في المواقف بين آرائهم وآراء خصومهم على نحو معقول. بمعنى أنه يمكن للمؤمن المفكر أن يقرأ القرآن على المبنى القائل بأن مؤلفه إنسان، ويفهمه على هذا الأساس (دون أن يتخلى عن اعتقاده القائل بأن القرآن كلام الله، أو يلتزم بصدق فرضية "المنكرين"). كما يمكن للمنكر المنصف أن يقرأ نص القرآن طبقا للفرضية القائلة بأنه كلام الله، ويفهمه على هذا الأساس (دون أن يتخلى عن اعتقاده القائل بأن القرآن كلام بشري، أو يلتزم بصدق فرضية "المؤمنين"). إن "الفهم العام" للقرآن ليس رهنا باعتبار أن مؤلف هذا النص إنسان، بل هو رهن بتمكن القارئ من فهم آراء الخصوم، والنظر إلى النص من مختلف الزوايا، دون أن يلزم من ذلك بالضرورة التخلي عن فرضياته الجوهرية في حقل اللاهوت أو الميتافيزيقا لصالح فرضيات الخصوم. إن كلتا الفرضيتين، أي فرضية "المؤمنين" و"المنكرين" (بغض النظر عن صدقها أو كذبها) تبدو معقولة، واعتبار أي منهما لا يجعل نص القرآن فاقدا للمعنى وغير قابل للفهم. من هنا يمكن لكل من "المؤمنين"

التزموا بصدق االقضية الثالثة انطلاقا من حجية قول الراوي الصادق (أي شخص النبي). ففي هذه الحالة تعتبر شهادة الراوي الصادق (نبي الإسلام) حجة من الناحية المعرفية، ما دامت الشروط الآتية متوفرة:

الشرط الأول: أن يغدو بالإمكان تقديم صورة ممكنة ومنسجمة لذلك المضمون، بمعنى أن نثبت أن الله يستطيع توظيف اللغة البشرية لتفهيم الناس وإيصال المعاني لهم، وأن نبين آلياتها وأدواتها الممكنة. (لقد قدمت مثل هذا النموذج أو التصوير في مقال "بنية وإمكان الوحي اللغوي" طبقا لمبنى المعرفة الإدراكية لـ "وليم ألستون". انظر: ذلك المقال في كتاب الحديث الحاضر والغائب).

الشرط الثاني: أن يكون بالإمكان الإجابة عن الانتقادات الواردة على القضية الثالثة إجابة معقولة. وفي حدود علمي فإن الناقدين لم يقدموا حتى دليلا قاطعا وحاسما ومقنعا، يلزمون به القائلين بالقضية الثالثة بالتخلي عنها عقلا. فما دام هذان الشرطان متوفرين، يجوز لـ "المؤمنين". من الناحية العقلية. أن يلتزموا بالقضية الثالثة، وأن ينظموا فهمهم للقرآن على أساسها. ولكنني أرغب في إضافة هذه النقطة وهي أن اعتبار القرآن بوصفه كلاما إلهيا ـ في حدود فهمي ـ لا يغلق باب النقد التاريخي لنص القرآن. وقد بحثت بعض جوانب هذه المسألة في مقال: "النص المقدس والمشكلة الهرمنيوطيقية" في كتاب الحديث الحاضر والغائب.

و"المنكرين" أن يفهموا موقف الخصوم، دون أن يكون هناك في الوقت نفسه ما يلزمهما بتبني الرؤية الاعتقادية أو المعرفية. ويمكن لكل واحد منهما ــ طبقا للفرضية التي يراها صادقة ــ التوصل إلى فهم أعمق للنص، والذي سيكون بطبيعة الحال مغايرا للفهم المنبثق عن فرضية الخصم. ومن هنا لا نعلم لماذا يرى شبستري نوعا من التقدم الهرمنيوطيقي أو المعرفي لفرضيات "المنكرين"، ويرى "المؤمنين" ملزمين بتبني فرضيات "المنكرين" في مقام فهمهم للقرآن، دون أن يرى وصفة مشابهة في هذا الخصوص بالنسبة إلى "المنكرين"[39].

وباختصار يبدو أن أهم دليل يقدمه شبستري على إثبات عدم معقولية النظرية التقليدية للوحي القرآني (أي النظرية التي تعتبر القرآن عين كلام الله)، يمكن تصنيفه على النحو الآتي:

1. إن "الفهم العام" للقرآن ممكن، بل واقع ومتحقق.

2. إذا كان "الفهم العام" لنص القرآن ممكنا، يجب أن يكون مؤلفه بشرا لا محالة.

3. إن مؤلف النص القرآني إنسان قطعا.

كما نلاحظ فإن القضية الثانية تشكل العمود الفقري في استدلال شبستري. بيد أنه

---

[39] – كما تقدم أن أشرنا في النص، فإن شبستري في عمله الأخير تحت عنوان "نص القرآن ومؤلف القرآن" قال بالفرق والتمايز بين مستويين من مستويات فهم القرآن، المستوى الأول: مستوى "الفهم العام" الذي يشترك فيه "المؤمن" و"المنكر". والمستوى الثاني: مستوى "الفهم الخاص" أو "الفهم الإضافي الآخر" الذي ينفرد فيه "المؤمن" حيث ينشأ من تصديقه مدعيات النبي بالنسبة إلى القرآن. وبطبيعة الحال فإن شبستري يقول بتقدم "الفهم العام" صراحة، ويراه شرطا مسبقا لكل نوع من أنواع الفهم الأخرى. وعلى هذا الأساس إذا كان "الفهم العام" إنما يكون ممكنا طبقا لفرضية أن مؤلف النص القرآني من البشر (الفرضية التي يختارها المنكرون")، وإذا كان "الفهم العام" مقدما على جميع أنواع الفهم الأخرى، ففي هذه الحالة يذهب شبستري في مقام فهم القرآن إلى تقدم فرضية "المنكرين". أي فرضية أن يكون الإنسان هو مؤلف القرآن ــ على فرضية المؤمنين ــ بيد أني لم أفهم ما هو دليله على هذا التقدم المعرفي أو "الهرمنيوطيقي".

طبقا للتحليل الذي أفدناه هنا نجد أن هذه القضية الثانية إنما تكون صادقة إذا التزمنا ــ في الحد الأدنى ــ بكذب واحدة من القضايا المحورية الثلاث في المنظومة الفلسفية واللاهوتية لدى "المؤمنين"، وهي كالآتي:

القضية الأولى: إن الله موجود.

القضية الثانية: إن الله يستطيع توظيف اللغة البشرية في عملية التفهيم ونقل المعاني.

القضية الثالثة: إن القرآن هو عين أو مصداق الكلام الإلهي.

بديهي أنه إذا كذبت إحدى القضيتين الأوليين (الأولى والثانية)، كانت القضية الثالثة كاذبة بداهة. إلاّ أن شبستري يرى صدق القضية الأولى، ولا يبدي أي دليل مقنع على كذب القضية الثانية. وعليه مادام بإمكان "المؤمنين" إثبات فرضيتهم ــ في أن الله عالم ومريد ــ بشكل معقول، وأثبتوا أنه يستطيع الدخول مع الناس في تفاهم وإيصال للمعاني بلغة بشرية (بمعنى أن يتكلم معهم ويسمع كلامهم)، لا يكون هناك من سبب يدعوهم إلى التخلي عن اعتقادهم بصدق القضية الثانية. إن شبستري (في كتاباته الأخيرة في الحد الأدنى) لا يصرح بكذب القضية الثالثة، ولكنه ــ كما رأينا ــ يذهب إلى عجز المؤمنين عن إثبات صدقها طبقا للمبنى الخارجي والذهني. من هنا فإنه يبدو (في كتاباته الأخيرة في الحد الأدنى) أكثر حذرا في الادعاء بأن الأنسب من الناحية العقلية هو أن نقيم فهمنا للقرآن على فرضية صدق هذه القضية القائلة بأن لـ "النص القرآني مؤلفا من البشر". وبطبيعة الحال فإن لازم هذه الكلام أن نفترض كذب القضية الثالثة، بيد أننا كما رأينا، حتى إذا سلمنا برؤية شبستري القائمة على استحالة إثبات صدق القضية الثالثة، مع ذلك لم يتضح سبب أن افتراض كذب هذه القضية هو أكثر موقف عقلائي يمكن لـ "المؤمنين" أن يتخذوه، بل هو المتعين عليهم. إن افتراض كذب القضية الثالثة إنما يكون خياراً أكثر عقلانية، إذا كان لدينا دليل مستقل على رجحانها. وفي حدود علمي ومعرفتي فإن أهم دليل يقدمه شبستري على هذا الترجيح، يقوم بالتالي على صدق القضية الثانية. بعبارة أخرى: حيث أنه يرى أن الله لا يستطيع توظيف اللغة البشرية للتفهيم وإيصال المعنى، فإنه يرجح فرضية كذب القضية الثالثة على سائر الفرضيات المحتملة الأخرى. بيد أنه إذا لم

تكن أدلته على نفي القضية الثانية مقبولة (وهي غير مقبولة من وجهة نظرنا)، ففي هذه الحالة ليس هناك ما يحتم على "المؤمنين" في مقام فهم القرآن أن يفترضوا كذب القضية الثالثة. وعليه ففي حدود معرفتي وفهمي، يمكن للقائلين بالنظرية التقليدية في خصوص الوحي القرآني (أي: الذين يعتقدون بأن القرآن هو عين كلام الله) أن يثبتوا معقولية القضية الأولى والثانية والثالثة، وفي مثل هذه الحالة لا يكون هناك ما يلزمهم بتصديق القضية الثانية في استدلال شبستري، وبالتالي ليس هناك ما يلزمهم بالنتيجة التي يرومها شبستري إطلاقا.

الإنسان كائناً تأويلياً، والدين ضمن أفقه العرفاني المرهف

قراءة في كتاب "الهرمنيوطيقا ـ الكتاب والسنة"[1]

د. عباس أمير*

لنستعر من شبستري قوله؛ "يطرح المتخصصون في علم الأديان السؤال التالي: كيف وأين يتحقق الدين؟ وبعبارة أخرى، متى وأين يمكن القول بوجود ظاهرة دينية؟ ومتى يمكن وصف الظاهرة بأنها دينية؟" (ص90)، لنقول ابتداءً؛ كيف وأين تتحقق عملية الفهم الديني، وبعبارة أخرى، متى وأين يمكن القول بوجود ظاهرة هرمنيوطيقية دينية، ومتى يمكن وصف الظاهرة بأنها هرمنيوطيقيا دينية؟

ترى هل يمكن أن نغفل عما للنص الديني من قدرة على التصرف بعملية الفهم، التصرف الذي يسوس بموجبه النص الديني المجسّات الذهنية لتلك العملية بما يعمل على تحقيق نوع من الانسجام مع إرادة النص سلبا أو إيجابا، بدليل؛ "إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاّ الْفَاسِقِينَ"(البقرة: 26)، كذلك؛"وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ () وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

[1]– شبستري، محمد مجتهد. الهرمنيوطيقا ـ الكتاب والسنة. ترجمة: حيدر نجف، مراجعة: عبدالجبار الرفاعي، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2013.

*– كلية التربية، جامعة القادسية، العراق.

فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ" (التوبة: 124- 125) ؟

بتعبير آخر، هل يمكن القول إن للنص الديني حكمته النافذة وإحكامه العبقري الذي يجعل من الممكنات اللغوية سببا لاستظهار ممكنات التأويل؟ وهل يمكن القول، بناءً على ذلك، إن (القبلية) الأولى، افتراضا، هي طبيعة الوعي النصي الخاص بالمفسّر؟

سنعود إلى التوقف عند هذه الحيثية من حيثيات القراءة، أما الآن فسنجهد في استيفاء النظر، قدر الاستطاعة، في المشكلة المعرفية التي يعالجها الكتاب موضوع القراءة، والإجراءات التي تم بموجبها معالجة تلك المشكلة من قبل المؤلف.

الكتاب محاولة فهم عمليات الفهم التي جرت وتجري على النص الديني الإسلامي، وهو يسعى إلى تحقيق ذلك من خلال شقّين، الشق الأول يتعرض فيه المؤلف إلى المتبنيات والقبليات التفسيرية التي يشتغل العقل التفسيري المسلم بهدي منها، اعترف بذلك أو لم يعترف، أما الشق الثاني فيسعى المؤلف من خلاله إلى ترسيخ فكرة أن لا معنى تأويليا نقيا، وأن قبليات المفسر فاعلة ونافذة ومؤثرة في توجيه عمليات التلقي لدى المفسر. وهذا ما يدعوه إلى تبني موجهات تلق ومتبنيات فهم جديدة، تأخذ بنظر الاعتبار مستجدات العقل التأويلي الحديث بكل ما لذلك العقل من حقول معرفية، قد تبدو متباينة وبعيدة الصلة بموضوع النص الديني، ولكن المؤلف يصر عليها ويدعو إليها ويتبناها من حيث هي ضرورة تحكم سيرورة العملية التأويلية، وتفضي إلى السعي طوعا أو كرها إلى تنقيح متبنيات العقل القديم ونقدها وتفكيك قدسيتها، بما يعمل على إعادة ترتيب المعنى الديني، ومن ثم منحه هويته التي صار يتخلى عنها، وعن تاريخيتها الاجتماعية والثقافية، استجابة لفهم مسبق، صار هو الآخر قبلية من قبليات عملية الفهم، ومتبنى من متبنياته، يضغط كثيرا باتجاه أن يعيش العقل الديني ضمن فضاءات المتبنيات البشرية، غير آبه بعلوية النص ورمزيته. "إن الاجتهاد ليس حكرا على أحد أو جماعة، لأن المعرفة الفقهية معرفة بشرية، ممتزجة بمواقف وقبليات ومعرفة إنسانية كثيرة. ومثل هذه المعرفة لا يمكن أن تعتبر (هدية مقدسة) خاصة بأفراد معينين دون غيرهم، فلو تقرر أن تكون إحدى المعارف (هدية مقدسة من الغيب) يمكن القول إنها حكر على جماعة بعينها، كما هو

الحال في النبوة، ولكن حين تكون المعرفة بشرية، لا يصح أن تكون حكرا على أحد"(ص84).

والبادي من خلال توقف المؤلف عند تلك القبليات، التي أسهمت في ترسيم حدود عملية الفهم والتأويل لدى المسلمين فلاسفة ومتكلمين وفقهاء ومفسرين، هو حضورها المقدس في الأذهان، بحيث لافرصة لإعادة فحصها وتنقيحها، أو استبدال غيرها بها، وهذا ما جعل المعرفة الدينية الإسلامية ضمن محدداتها الفقهية والتفسيرية والكلامية معرفة أحادية، تتمنع على الاستجابة لمتطلبات الخبرة التأويلية، وتصر على أن تجعل من الأفق المحدود لتلك المعرفة حاكما على أفق النص، ذلك الأفق المغيب، هو وأفق الإنسان الذي تصر تلك المعرفة على تهميشه وتنحيته، بعد أن تخرسه تماما. وهذا ما يدعو المؤلف إلى طرح البديل القائم على ما يسميه أهل الأخلاق؛ (التخلية والتحلية)، فهو من جهة يحرص على تنقية المعرفة الدينية من رواسبها المتصلبة، ومن جهة أخرى يعمل على التأسيس لفهمها ضمن سياقها الثقافي والتاريخي؛ "وعلى كل حال، يبدو أن أهم اجتهاد فقهي يواجه المفكرين الإسلاميين اليوم يتصل بتبنيهم نظرية شاملة حول الإنسان، وملابسات التحولات الاجتماعية وقوانينها العامة. وينبغي أن يكون هذا التبني مستندا إلى جميع المعطيات العلمية والفلسفية المتوافرة حول الإنسان والمجتمع من ناحية، وإلى جميع معطيات الوحي من ناحية أخرى. ومن دون أن يرتكز الفقيه إلى هذه النظرية المحكمة الشاملة لن يكون فقيها معاصرا"(ص46).

ويبدو من خلال تركيز الكتاب على تلك (النظرية المحكمة) على وفق المؤلف، أن النظر إلى الدين ضمن مقصديته الإنسانية، وملابساته الاجتماعية والثقافية، يعني بروز التدين الحقيقي إلى (مسرح الحياة). ومن هنا فالمستفيد الأول من ذلك الحوار التأويلي الذي يدعو إليه المؤلف هو الإنسان؛ كائنا تأويليا، وهو الدين؛ ضمن أفقه العرفاني المرهف ، وهو التدين؛ ضمن محدّد العبودية الواقعية لله، بعيدا عن التظاهر بالعبودية. وفي مثل هذا المجتمع المفتوح على الوعي بوجوده الديني، "تزدهر المشاعر العرفانية والدينية المرهفة، فتأخذ أزاهيرها بالقلوب والألباب، ويبرز التدين الحقيقي إلى مسرح الحياة بعيدا

عن الخرافة والتزوير والتحجر. فحين يظهر الدين على شكل مجموعة من القوانين والضوابط الجامدة الضرورية الطاعة، وغير القابلة للنقاش أو الدراسة، وتبدو القوانين الحكومية تكاليف شرعية مقدسة لا تقبل النقد، يتعرض التدين الحقيقي، أي ظهور المشاعر العرفانية المرهفة إلى أضرار فادحة، وتدفن العبودية الواقعية لله في ركام التظاهر بالعبودية لله"(ص88)...!

إن تمييز الكتاب بين تدينين؛ متحجر وواقعي، وبين تأويلين؛ مقدس وحر، يرتبط ارتباطا وثيقا بتمييزه بين فضاءين فكريين؛ فضاء قديم، يؤمن بإرجاء فهمه التجريبي الديني، فهم يرى الواقع الخارجي أمامه دون واسطة، وفهم يؤمن بأن قضية الله والآخرة والدين من القضايا الحاضرة القابلة للتجربة، ومن ثم فإن نظرته إلى الواقع نظرة غير مسبوقة بالغرور المعرفي القاضي بامتلاك اليقين، "وفي الفضاء الفكري للإنسان المعاصر تعد قضية الله والآخرة والدين من القضايا الحاضرة القابلة للتجربة، لا من القضايا المؤجلة لما بعد الموت، فالإنسان المعاصر يريد أن يبدأ تلك الحياة التي وعد بها في الآخرة منذ الآن، وأن يستمر فيها إلى ما لا نهاية"(ص164). وبناء على ذلك، "فإن السعي من أجل إعادة عصر اليقين هو سعي عقيم وعديم الجدوى، وعلينا إذن أن نتحدث عن الدين والتدين، مع الأخذ بنظر الاعتبار هذا الجو اللايقيني"، وها هنا ثمة خياران؛ إما طرح الدين والتدين ضمن تصوراته وتصديقاته الفلسفية القديمة، وإما الحديث ضمن الفضاء اللايقيني العالمي بما يعمل على أن نجعل من الآخرين يصغون إلينا، "والخيار الأول لا يتلاءم، لا مع مفاهيمنا الإيمانية، و لا مع مفهوم خلود الدين، فعندما نقول: إن الدين خالد، فهذا يعني إمكانية الحديث عنه دائما، وفي أي جو، وعلى هذا فلا مناص لنا من اختيار الطريق الثاني"(ص166)...!

برجاء أننا لم نوح من خلال ما سبق، أن الباحث يقف موقف الضد من متبنيات المفسر والمفكر والفقيه، نقول إن الباحث يؤكد تلك القبليات، ولكنه ينكر أن تصير تلك القبليات قِبْلَةً يُحجّ إليها، فتكفر بكل قصد إلاّ قصدها، وينسى الحاجّون إليها أنها وسيلة وليست غاية، وأنها مما يجب بدلالتها السعي إلى عدم انفصال الدين عن الواقع، الانفصال

الذي يعزله عن سياقه، ويمنعه عن بلوغ غايته، المتمثلة بصناعة الإنسان والبلوغ به إلى سعادته. والأكثر من ذلك هو تصميم الكتاب على أن تجريد عملية الفهم من متبنياتها وانحيازاتها المعرفية أمر افتراضي لا يمكن البناء عليه، بل إن مجرد افتراضه يعني انهيار عملية الفهم برمتها. ومن هنا يتضح أن فهم النصوص الدينية يرتبط ارتباطا وثيقا بقبليات المفسر وتطلعاته، ومدى وجاهة تلك القبليات والتطلعات ومشروعيتها، "فبالمقدمات والمقومات غير المغربلة والمشوبة بأنواع الأكدار الضارة، لا يتسنى القبض على المعنى الصحيح للنص. وعلى كل مفسر أن يبادر أولا إلى تهذيب شامل دقيق لقبلياته وتطلعاته وميوله الخاصة، وعرضها على الآخرين للاستشارة والنقد، وأن يتحلى بسعة الصدر وتقبل تصحيحات وتنقيحات الآخرين"(25-26). وهكذا يتضح أننا بإزاء عملية إعادة بناء القبليات، بما يفضي إلى ولادة جديدة للمعنى الديني، مردها إلى التغير الحاصل في ميول الإنسان المتدين وتطلعاته، ما يعني تغير متبنياته وقبلياته، ومن ثم تغير فهمه للوحي، "إذا تغيرت أسئلة المتعاطين مع الوحي وأجوبتهم وتجاربهم ومواقفهم، تغيرت تبعا لها تجاربهم وفهومهم للوحي"(138).

والكتاب، بعد ذاك وهذا، تصميم واع لعملية فهم يمارسها المؤلف، بموجب حركة ارتدادية عكسية، يقتفي بموجبها المعاني البدئية التي شكلت معالم الفكر الإسلامي، ضمن موجهاته الشخصية والثقافية والمجتمعية. ولقد كان بالإمكان منح الكتاب عنوانا آخر يشتمل على محدد (الهرمنيوطيقا)، كأن يكون مثلا؛ (فهم الكتاب والسنة ــ قراءة هرمنيوطيقية)، وبموجبه يصنّف جهد المؤلف ضمن عنوان نقد النقد، أو فهم الفهم. على كل حال يبدو أن تلك الحركة الارتدادية التي تشكل آلية ابستيمولوجية غايتها إعادة صياغة العلاقة الكائنة بين الجنبة الذهنية لعملية الفهم والجنبة المجتمعية، وبما يعمل على جعل فيلولوجيا النص وحدوده السيميائية مكونا من مكونات عملية الفهم، تلك المكونات التي تمتد إلى قبليات النص وموجهات التأويل جميعا. إن تلك الحركة الارتدادية تحاول، وبشجاعة، أن تعقد علاقات الربط والترابط بين فضاءات البيئة النصية التي تخلّق فيها المعنى، كما تحاول أن تجعل من الآفاق المحيطة بعملية الفهم قابلة للصهر واللقح

والانسجام، فلا نص منعزل عن البيئة الاجتماعية و لا عملية فهم منبتة الصلة بالتغير الحضاري، وليست المعرفة الدينية في خصومة مع المعرفة العلمية بشتى حقولها المعرفية، وليس معقولا أن يتخلى الوحي عن حرية العقل، ولا يجوز التنازل عن حق الجمهور في ممارسة عملية الفهم والتأويل، كما لا يمكن القول إن لا صلة بين الحاضر المعيش والماضي...!

إن سعي المؤلف إلى تصميم كتابه بحيث يمارس عملية الرد و الارتداد التي أشرنا إليها، ناتج عن مهارة في عملية فهم واعية، وجد صاحبها أن عمل المؤلف يتناصّ معرفيا مع الآلية التي عمل بموجبها ذلك العقل التأويلي المسلم، وهو يحاول أن يؤسس فرادته الوجودية من خلال ارتداده إلى قبلياته ومرجعياته المؤطرة لحركته التأويلية. وهذا ما يكشف مرة أخرى عن حركية التأويل، من حيث هي حركة عكسية اجتهد المؤلف في تمثلها، بغية الإمساك بما من شأنه المحافظة على صحة التأويل والدفاع عن ممارسته والانفتاح عليه.

إن هيرمنيوطيقيا الرد والارتداد وما تتطلبه تلك الهرمنيوطيقا من عمليات الربط والترابط وصهر الآفاق، بغية إعادة بناء المعنى الديني بصبغته الإنسانية ومشاعره المرهفة، تستلزم مما تستلزم، إعادة النظر في دائرة الوحي والكلام الوحياني، لا كما يفهمها العقل الناجز القاطع بأن المعرفة البشرية قد اكتملت فرفعت أقلامها وجفّت صحفها، بل كما تدعو إليها المعرفة الدينية المؤمنة بإعادة بناء المفاهيم، ودوام تنزّل الحقائق، من خلال إعادة النظر فيها، استجابة لمتطلبات الإنسان، وتلبية لحاجاته التي لا تتنافى مع إرادة الثوابت الدينية، وبحيث يُسمح لتلك الحقائق المنزلة بالحلول في تربة المعنى، بكل ما لتلك التربة من استعداد طوعي لاستنبات بذرة الحقيقة ثانية وثالثة. وليست تلك الحقيقة التي يُستلزم إعادة استنباتها إلا الوحي نفسه...!

في صفحات الكتاب؛ (118،و 119، و120، و137، و 138، و139، و145، و186...) ورد أن التأويل هو نوع من أنواع الوحي، وأن دائرة الوحي تتسع لتشتمل على مخاطبي الوحي ومتلقيه وبيئته، فضلا عن نصّ الوحي. وفهم الوحي متغير بتغير أسئلة

طالبي الفهم والتفهّم، وتجدد تجربة العالم يقتضي تجدد تنزّل الوحي في تربة المعنى من خلال عملية الفهم، والمفسّر يتلقى ضربا من ضروب الوحي، ولكن بمراجعة القرآن، فالمراجعة شرط لهذا الوحي الذي لا يصطبغ بالطابع التشريعي، كما هو عليه الحال مع حقيقة الوحي النازل بقيد النبوة وشرطها.

بتعبير آخر، هل يمكن القول إن للنص الديني حكمته النافذة وإحكامه العبقري، الذي يجعل من الممكنات اللغوية سببا لاستظهار ممكنات التأويل؟ وهل يمكن القول، بناءً على ذلك، إن (القبلية) الأولى، افتراضا، هي طبيعة الوعي النصي الخاص بالمفسّر؟ هذا هو المفتاح الأول الذي صدّرنا به هذه القراءة. وكنّا قد أرجأنا الإجابة عما تضمره تلك الفقرة من تساؤل حتى حين. وها نحن نحاول الإجابة عنه، ولكن، في ضوء هيرمنيوطيقا الوحي واتساع دائرته، مما يعرض له الكتاب موضوع القراءة.

لا شك أن الوعي الإنساني هو الذي يمنح الظاهرة الوجودية رمزيتها التي تمكّنها من استدعاء الممارسة التأويلية، ولكن الذي لا شك فيه أيضا أن الظاهرة التي تحيل على موضوعها بحيادية تامة غير الظاهرة التي تغمض في تحقيق تلك الإحالة الغموض الذي يجعلها (ذلولة حمّالة أوجه)...!

ومن هنا، فاتساع دائرة التأويل المترتبة على توسيع دائرة الوحي؛ مشروط بكون ظاهرة الوحي تمتلك استعداداته الذاتية لتحفيز الممكنات التأويلية. ولا يكون ذلك كذلك إلا بالنظر إلى دائرة التأويل تلك النظرة العرفانية المكتنزة بالدلالة والمستعدة لإستعادة ما تم تغييبه من بذور المعاني. ولكن ضمن شرط أولي مفاده أن العملية التأويلية في جانب من جوانبها عملية كشف واكتشاف وليست عملية إيجاد، وهذا يعني أن نص الوحي بشرطه التعبيري وبلاغته النصية، مشروع للكشف والاكتشاف. أما تنحية ذلك الشرط التعبيري النصي وعدم النظر في بلاغته التأويلية الذاتية فيعنيان خدش عملية التأويل الديني، خاصة الإسلامي، إن لم نقل خلخلة جنبتها التي تنتهي إلى مرجعيتها السيميائية لصالح مشروعية المؤوّل. وهذا ما يقود إلى الإعلاء من قصد المؤوّل على حساب قصد المؤلف.

وها هنا ثمة أمران:

إن عناية الكتاب موضوع القراءة بقبليات المؤوّل قد توهم القاريء؛ أن النص نفسه بكل ما له من أعراف وأنساق أسلوبية، وبكل ما له من بلاغة نصية لا يرقى إلى أن يكون قبلية تأويلية ومتبنّى معرفيا، أسهم بشكل فاعل في تكوين العقل التأويلي الإسلامي.

إن توسعة دائرة التأويل على الوفق الذي يعمل على ان يتخلص فيه المعنى الديني من إكراهاته ومثبطاته الثقافية والاجتماعية والدينية، تستلزم وعيا بالطبيعة النصية للعلامات الفاعلة هيرمنيوطيقيا، بحيث لا يعمل التأويل على استبعاد المعاني الكامنة في العلامات نفسها، أي بحيث لا تعمل التوسعة على تقويل النص ما لم تسمح بلاغته النصية بقوله.

ETUDES ARABES n° 109

AL-IŠKĀLIYYĀT AL-RĀHINA LI-L-TAFKĪR AL-DĪNĪ

wifq^{an}

li-Maǧalla qaḍāyā islāmiyya mu'āṣira

PROBLÉMATIQUES COURANTES DE LA PENSÉE RELIGIEUSE

Selons

La Revue des Affaires Musulmanes Contemporaines

PISAI
Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica



ملحق العدد: سنوياً عدداً سنوياً عاماً

تمثَّلت المهمة الأساسيَّة التي على عاتق الفكر، في المجلة، في هذا: بناء التساؤل، وإعادة بنائه، مرة أخرى، وأخرى، وأخرى.. والحال، **إنَّ التساؤل هو، أوَّلاً وفوق كل شيء، ينهض على أرضيَّةٍ هي الأخصّ به.**

البناء الأصليّ الذي من شأن التساؤل الأصليّ لهو بناءٌ يستمد مبرّر وجوده من **التساؤل عن البداهات، التساؤل الذي يذهب إلى أن يُقلق البداهات في بديهيَّتها.** من أجل ذلك، هو يذهب إلى وضع الفكر أمام ذاته.

حينما يكون الأمر كذلك، يأتي الفكر، ليتعرَّف لأوَّل مرَّة، منذ قرنين من الزمان، في بلداننا العربية، على المهمة الأساسية التي هي من شأنه.. وليتعرَّف، من بعدُ، على ضروب التزييف والحجب والتغييب التي مورست وتمارَس كل يوم، في الفكر العربي المعاصر.. في فهمه، وبناء فهم من شأن الموضوعات. وبعد؟

قدمت وتقدم المجلة، في كلّ مرَّة، وفي كل عدد، جملة تساؤلات هي لا تنتظر أجوبة جاهزة، مبسترة، ومعلَّبة.. **ولا هي تساؤلات مطروحة لتواجه فكراً بعينه.. بل فوق ذلك، هي تساؤلات فوق الآيديولوجيا، أيَّة آيديولوجيا مهما كانت؛** إنها فوق إجابات تقدمها الآيديولوجيا بعامّة.

في هذه الطريق، **وهي طريق موحشة،** كانت ومازالت المجلة، تحيا في: **متعة الطريق، وليست ذاهبةً إلى التلذُّذ بالوصول؛ كل وصول هو موت التساؤل بعامَّة.**

أحيت المجلة، وتُحيي، في كل عدد، لا فقط ذاتها، ولا فقط التساؤلات في العقول، بل فوق ذلك، **أحيت الحياة** في الفكر العربي المعاصر في مجمله.

ومن أجل ذلك، كل ما قدمته وتقدمه، **هو يواجه** – ولا يستثني أحداً أو جماعة أو مجتمعيَّاً في الفكر – **كل الأجوبة التي من شأن الفكر، ومن شأن الواقع، في بلداننا العربية.**

هي حاولت، وتحاول، في كل مرة، بناء عالَم روحيّ أجمل، أرقى، وأنقى.. فوق ذلك، ما هو الأهم، الذي ذهبتْ وتذهب إليه، هو هذا:

الحرص على إنسانيَّة الإنسان في بلداننا العربية كُلّها، ورعاية الوجود لهذا الكائن الفذ.

إنَّها في العدد الستين، بالتزامن مع بلوغ مؤسس المجلة ستين عاماً، **تقدّم تجربة عشرين سنة من التفكُّر، ومن [الفكر – بوصفه – تساؤلاً]؛ إحتفاءً بصاحبها.**

مدير التحرير

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين
إنقاذ لأجيال عربية اكتوت بنار التوحش الديني

حسن العمري*

يعرف مَنْ ذاق تجربة عبدالجبار الرفاعي بأنه لم يكن شخصا يبحث عن أمجاد شخصية، وبريق إعلامي، ولم يكن مشروعه يعبر عن نزق فكري، أو تمرد طائش على المنظومة الاجتماعية والدينية، التي اكتوت أجيالنا بها.

أعرف الرفاعي منذ 17 عاما، وقد عايشتُ لحظة انطلاق مشروعه مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، وسلاسل الكتب المرتبطة بها، ومنذ اللحظة الأولى التي التقيتُ الرفاعي بها في مدينة قم عام 1998 أحسستُ أن في داخله محيطا من الأسئلة؛ يفيض ببعضها حسب السياق، وبما يتسق وطبيعة الحضور، ويؤجل بعضها الآخر في جلسات أكثر خصوصية، لكنه لا يكف عن توليد السؤال تلو الآخر، ولا يُضيع فرصة الاستماع من أي زائر أوصديق.

يستلذ الرفاعي بلقاء أصفياء النفوس، ومهما كان المحيطون به مختلفين تراهم يتناغمون بحوار ساخن، لكنه بعيد عن أي تجريح أو رغبة بتحقيق الانتصارات، وقد تجلى ذلك في مجلته، التي كانت تجمع بين المختلفين؛ لأن رسالتها هي **إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**، التي تقاوم وعيا شائعا بتجريد الدين من النزعة الإنسانية، وشحنه بنزعات توحش بدائية. فلا يمكن تأسيس أي تجربة إنسانية بالتعامي عن حقيقة الاختلاف بين

* - باحث أردني متخصص بالفلسفة الإسلامية.

الناس، وقبول هذه الحقيقة يؤدي إلى تزكية النفس من الأنانية، فتندمج ضرورات العيش البشري بالمعاني السامية.

لم يكن الرفاعي مشغولا بأبحاث نظرية منبتة عن واقع مجتمعاتنا، فهو يتعاطى مع الفلسفة، والفقه وأصوله، والعرفان ومدارسه، والفكر السياسي وتلوناته؛ بما يجعل واقعنا أكثر قابلية للإنتاج المعرفي وللانطلاق بمشروع تنموي يَضعُنا في مصاف المجتمعات المتقدمة. فلم يكف الرفاعي عن مراجعة تمثلاته الدينية: الحركية ــ السياسية، والفقهية والفلسفية والعرفانية لحظة، ولم يبخل بهذه المراجعات على أصدقائه وقراء مشروعه.

لعل شهادتي تحدثت عن الرفاعي أكثر من مشروع المجلة، وقد يبدو في ذلك شخصنة للفكرة أو انحيازا أو مجاملة له فيها، ولكن المشروعات الفكرية هي نتاج أصحابها الذين عاشوا لها ورهنوا حيواتهم لإنجاحها، ومن أصعب الأشياء على النفس متابعة الفكرة لسنوات وعقود، دون استسلام لنزق أو اكتئاب أو إحباط، فقد تجلت براعة الرفاعي بأن جعل طريق البناء والإنجاز رحلة تكامل له؛ يقدمها مصباحا لمرتادي الطريق تضيء لهم الدرب، فيتنبَّهون لأشواكه وحفره!

يعلم أصدقاء الرفاعي ومتابعو مشروعه أنه استقر به المقام في رياض العرفان، ولعل منْ لا يعرف الرفاعي شخصيا قد يعتبر ذلك انتقالا معرفيا وحسب، لكنَّ من ذاق حلاوة وأصالة قيمه، ونبل أخلاقه، وكرم مشاعره ويده، يعرف أنه كان ماضيا نحو هذه الرياض؛ فعرفانه العملي الصادق والأصيل كان لا بد أن يؤدي به إلى العرفان النظري؛ ليتَّحد القلب والعقل لديه.

لا أزال أحفظ بعض جُملٍ رددها الرفاعي على مسامعي قبل أكثر من عشر سنوات، فقد كنتُ معه في مدينة طهران في عام 2004 على ما أظن وكنا نتمشَّى في ميدان فاطمي، وبعد صلاة المغرب في مسجد هناك انهمكنا في حوار حول أزمة التدين في مجتمعاتنا فقال لي: "لقد اخترتُ لنفسي إلها جميلا". فأدركتُ أنه عازم على إنقاذ روحه من عواصف التوحش الديني، ونزعات الإلحاد.

لم ألتقِ بأستاذي وصديقي أبي محمد منذ ثماني سنوات، لكن روحه لم تغادرني يوما، ولم ينقطع ذكره في بيتي في حواراتي مع زوجتي شيماء، التي تحبه وتجله وترى فيه أبا حنونا، وصديقا وفيا، ومثقفا ملهما. ولعل من الظلم أن نتحدث عن مشروع عبدالجبار الرفاعي دون ذكر دور زوجته النبيلة انتزال الجبوري "أم محمد": السيدة الصبورة، المرأة الحنونة، كريمة النفس، رفيقة دربه، التي ساهمت بتشييد مشروعه لبنة لبنة، كما ساهمت بتشييد تجارب عشرات الشباب والشابات، الذين كانوا يرتادون دار أبي محمد، وأنا وزوجتي من هؤلاء.

"قضايا إسلامية معاصرة" مشروع الباحثين عن دين لا يزاحم الحياة، بل يرفدها بمعاني الانطلاق والعقلانية والروحانية والجمال والبهجة والابتكار والتنمية وإعمار الأرض.

مجلة تصنع مرحلة تاريخية جديدة
قضايا إسلامية معاصرة ودورها في تحديث التفكير الديني

د. فؤاد جابر كاظم الزرفي*

هل يمكن لمجلة أن تصنع مرحلة تاريخية جديدة؟

يبدو الجواب، للوهلة الأولى، عن هذا السؤال بالنفي، خاصة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة أننا نعيش عصر الحواسيب الرقمية الحديثة، إذ تشير الاحصائيات الى تدنّي نسبة القراء الذين حوّلوا اهتمامهم صوب القراءة الاستهلاكية السريعة والرخيصة، حيث مواقع الانترنت تتزاحم على جذب القراء.

والحق إن هذا الاستنتاج الأولي يبدو صحيحا ولكنه لايكشف الحقيقة كلها. ذلك أن الكتابات الجادة ظلت دائما عرضة لطلب المهتمين من القراء لا عامة الناس. والثقافة على العموم لم تكن يوما من الأيام شغل غير المهتمين بها. كما ان المجلات الجدية في دول العالم عامة بقيت محور اهتمام المختصين لا الهواة.

لكن المسألة الأهم التي يطرحها السؤال السابق هي مدى إمكانية وقدرة رجل واحد على النهوض بعملية التغيير في مرحلة تاريخية ما، بكل ما في تلك المرحلة من تعقيدات اجتماعية وسياسية وفكرية. إن هذا السؤال يعيد الى الذهن قضية كبرى ترتبط بفلسفة التاريخ، ودور "الفرد" في صناعة التغيير، مصلحا كان أم قائدا أم مفكرا لامعا.

---

* - باحث وأستاذ جامعي عراقي مقيم في لندن.

وبغض النظر عن جوهر الخلاف حول مديات هذا الدور"الإنساني"، فإن الواقع التاريخي يشهد بقيادة الإنسان، فردا وجماعة لعملية التغيير في التاريخ. إن مارتن لوثر الألماني هو الذي صنع البروتستانتية وجعلها ندّا للكاثوليكية، فتغيّر بذلك وجه أوروبا. لقد كان بيان لوثر في نقد الكنيسة الكاثوليكية لحظة تاريخية مصيرية، وضعت على طاولة النقد كل المفاهيم الدينية الرائجة، وجعلتها موضع إعادة نظر وتقييم جديدين.

كما ان الكاتب الصحفي والناقد بيير بايل الفرنسي ابن أوروبا القرن الثامن عشر، هو الذي قلب من خلال كتاباته الصحفية وجه الفكر الأوروبي بشكل كلي، ما جعل اسمه المقرون باسم إصداره عنواناً لمرحلة تفصل بين تاريخين. فبايل البروتستانتي ، والذي كان قد فرَّ من فرنسا الى هولندا طلبا لحريته الدينية، والذي اقترن اسمه باسم القاموس النقدي التاريخي، أشاع من خلال كتاباته الصحفية روحا فكرية نقدية جديدة، لم تكن معروفة قبل ذلك، حتى كانت كتاباته تتخطفها الأيدي بلهفة في أرجاء أوروبا.

لقد فتحت كتابات بيير بايل العيون والأذهان على مفاهيم جديدة لم تكن معروفة من قبل. فقراءة المصادر الدينية والتاريخية لم تعد حكرا على مجموعة معينة من البشر. كما أن العقل أصبح حَكَما في الفهم بعد أن كان النقل وحده مصدر الشرعية. إن هذه الروح النقدية التي أكدتها كتابات بايل، هي التي استلهمها فيما بعد فولتير وروسو وغيرهما، للمضي بها الى حدود أبعد في نقد مسلمات الفكر الأوروبي السياسي والديني، التي كانت تسيطر على ذهن الإنسان الأوروبي.

لكن، لماذا نذهب بعيدا الى أوروبا لاستعارة الأمثلة ونحن نملك بين أيدينا مثالا عربيا إسلاميا أكثر وضوحا وأقرب منالا، أعني (العروة الوثقى). إن (العروة الوثقى) التي كان يصدرها السيد جمال الدين الأفغاني في باريس بمعاونة تلميذه الشيخ محمد عبده، قد استطاعت وخلال عمرها القصير أن تنشر مفاهيم جديدة وروحا جديدا، من قبيل: مسائل الحكم، والحقوق والحريات، والدولة الحديثة، والنهضة، والتنمية...ألخ، وما الى ذلك من قضايا. إن اسم (العروة الوثقى) مرتبط بالسيد جمال الدين الأفغاني أكثر من أي كتاب أو جهد قام به، كمثال على بدء مرحلة جديدة في الفكر العربي والإسلامي، بعد قرون

متطاولة من شيوع الفكر التقليدي المكرر.

والحال ينطبق كذلك على كتابات رفاعة رافع الطهطاوي وعبد الله النديم ومحمد عبده، وأمثالهم من المتنورين، والتي أصبحت تؤشر لفصل جديد في تاريخ العالم العربي والإسلامي. إن كتابات هؤلاء الأعلام مثلّت نقطةً فاصلة بين عصرين، يقف عندها مؤرخ الفكر ليتلمس آثارها القريبة والبعيدة، يحدّد من خلالها مدى قدرة الفكر نفسه على صياغة عملية التغيير الاجتماعي والسياسي والديني في المجتمع الذي ظهرت فيه.

لقد عرف العالم منذ الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن ما يسمى بالصحوة الإسلامية. وقد رافق هذه الصحوة موجةٌ كبيرة من الكتابات الإسلامية اتسم أغلبها بطابع رد الفعل المعبّأ بنزعة التمجيد والتحدي، خاصة وهي تقف في مواجهة الأدبيات السياسية والفكرية للآيديولوجيات القومية والماركسية. وليس سرّا القول إن هذه الآيديولوجيات التي كانت تسيطر بشكل مطلق على الساحة الثقافية العربية والإسلامية كانت تمارس نزعة إقصائية مطلقة بحق الفكر الآخر المخالف لها. ذلك أنه كان من النادر أن تنشر المجلات القومية شيئا للماركسيين والعكس صحيح. وكلا التيارين مارس إقصاءً تاما بحق الفكر الإسلامي الذي نُظر إليه في أوساط مفكرين كبار على أنه محض نزعة رجعية.

والحق ان صعود المدّ الإسلامي منذ نهاية السبعينيات عَكَس الآية بشكل كامل. فالإسلاميون الذين وصلوا للحكم هنا وهناك، أو الذين أصبحوا طرفا فاعلا في الحياة السياسية لبلدانهم ردّوا الصاع صاعين للايديولوجيات المقابلة، إذ أصبح الفكر القومي واليساري عامة موضة قديمة، خاصة مع شيوع مفهوم سقوط النظريات الكبرى.

وهكذا ستسود بين الإسلاميين أنفسهم نزعة رفض النقد وتنزيه الذات، وهو المرض الذي كان شائعا في أوساط المفكرين القوميين واليساريين. ولقد انعكس هذا الأمر بشكل واضح على طبيعة النقاشات والكتابات التي تدور بين النخب الإسلامية المثقفة، وهي نقاشات تفتقر الى النزعة النقدية، وتمارس نوعا من تجاهل القضايا الملحة التي تواجه الإنسان المسلم في هذا العصر. إن قضايا مثل: الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان والتداول السلمي للسلطة... في ظل الطابع العولمي للعلاقات الدولية لا يمكن مواجهتها

بتأجيلها. لذلك فإن حاجة المجتمع العربي والإسلامي الى مساحة حرة لمناقشة التحديات الفكرية التي تواجهه في كل يوم، تبدو من أول مهمات التحديث الذي نحن في حاجة ماسة إليه. لكن هذه المساحة لم تكن متوفرة لأن مَن يؤمن بهذه الفكرة لا يملك القدرة على تحقيقها، ومن يملك القدرة على تحقيقها لا يؤمن بها.

تكريس الإيمان مهمة قضايا إسلامية معاصرة

تبدو هذه المقدمة ضرورية لفهم كيف وُلدت مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" التي يديرها ويشرف عليها منذ ما يقارب العشرين عاما الأستاذ الدكتور عبد الجبار الرفاعي. فهذا الرجل الذي خاض تجربة فكرية طويلة، تمتد منذ منتصف السبعينيات وحتى الوقت الحاضر، يبدو أنه استشعر الحاجة الى مثل هذه الواحة الفكرية الجديدة التي تمارس مهمة النقد الذاتي بكل صراحة وحرية. كما ان التبدلات السياسية التي عصفت بالعالمين العربي والإسلامي، والتغيرات الفكرية التي مرّ بها جيله، لا بد وأنها كانت حاضرةً في ذهنه، وهو يضع مشروعَه موضع التنفيذ.

ولقد كانت انطلاقة المجلة في مرحلة جدّ مناسبة. إذ بدأ العرب المسلمون يرون بأعينهم نتائج ما وصلت اليه الأمور خاصة بعد كارثة غزو الكويت في العام 1990 وما أحدثته من تمزق سياسي بل وفكري عميق بين مختلف مجتمعات هذه الأمة. لذلك انطلقت أصوات من هنا وهناك تطالب بضرورة فهم حقيقة ما جرى ويجري. لكن الخلل كان عميقاً في طبيعة التفكير مما قادنا الى هذا التدمير.

لقد ركزت هذه المجلة، منذ انطلاقها، على قراءة طبيعة المنظومات الفكرية السائدة، في محاولة لتشخيص القصور والخلل. كما أعادت مراجعةَ المفاهيم والتصورات الموروثة والجديدة على حدّ سواء، في سياق مقارن وليس من أجل التفاضل. إن هذا التركيز على الفكر له ما يبرره، رغم أن البعض ربما عدّه ترفا، أو حتى تفكيراً صادراً من برج عاجي. فمثل هذه المجلة الفكرية التخصصية النخبوية لا يمكنها التركيز على اليومي الحادث، بقدر تركيزها على النسق الفكري الحاكم في حياتنا اليومية، بكل تفاصيله

السياسية والدينية والاجتماعية. إن الافكار السائدة والمفاهيم المشوشة المشوهة هي التي تتحكم في عالمنا العربي والإسلامي، خاصة وأن كثيرا منها يمتلك مصادر القوة المادية التي تجعلها تتحكم في طرائق الفهم، بحيث تصبح المعرفة السائدة هي معرفة "الأقوى" لا "الأصلح". لذلك فإنّ التحديث يجب أن يبدأ بالفكر قبل كلّ شيء.

لقد تهيّأت للمجلة، كما يبدو لي عوامل عديدة كانت السبب في نجاحها الاستثنائي، خاصة إذا ما نظرنا الى حقيقة كونها مشروعا "فرديا". فهذه المجلة، التي تصدر بإمكانيات محدودة، قد نجحت بشكل لافت في تحويل عوامل ضعفها الى مصدر قوة. بمعنى آخر، إن المجلة وبسبب استنادها الى جهد شخصي دؤوب ومثابر قد تمكنت من فتح نوافذ جديدة لم تجرؤ المجلات الأخرى على مقاربتها، خاصة في المواضيع الفكرية والدينية الحساسة. فلقد تجاوزت الخطوط الحمراء التي وضعتها لنفسها المجلات الأكاديمية المعروفة أو فرضتها عليها الدول والمؤسسات الرسمية التي تقف خلفها رعاية ودعماً. فهذه المجلات وبسبب استنادها الى تلك الجهات الداعمة، إنما ارتضت أن تعمل ضمن شروط صارمة لا يمكنها أن تتخطاها. وهكذا فقد ضمنت هذه المجلات لنفسها دعما ماديا وخسرت حريتها بإرادتها، كي تتحول الى مجرد أبواق لا مراكز فكرية للبحث الانساني الحر.

أما "قضايا إسلامية معاصرة" فيبدو أنها ــ ونتيجة عدم ارتكانها الى الحكومات والجهات الكبرى الداعمة ــ فإنّها استطاعت أن تحقّق قدراً كبيراً من الاستقلالية، خاصة في طبيعة المواضيع التي أثارتها على طاولة البحث والنقاش. إنّ هذا الأمر وحده يعزّز من فكرة أن الانسان يستطيع أن يحوّل نقاط ضعفه الى قوة لا يتوافر عليها الأقوياء.

إنّ مراجعة بسيطة لعناوين الملفات التي تناولتها المجلة على مدى ربع قرن سالف، تكشف مدى جرأة قضايا أسلامية معاصرة" على فتح مواضيع، كانت حتى وقت قريب تعدّ من المحرمات التي لا يجوز الاقتراب منها وإثارتها. إن قدرة هذه المجلة على التحرك الحرّ في تلك المسارات والمسالك، التي لطالما عدّها العلمانيون العرب تحديدا، مساحاتهم الخاصة، التي يمكنهم وحدهم الخوض فيها جدلا ونقاشا، لهو أمر جدير

بالإعجاب.

لذلك لم يكن غريبا على المجلة أن تتناول بالنقد والمراجعة قضايا: الفكر السياسي الإسلامي، ومقاصد الشريعة، وفلسفة الفقه، والتباس المفاهيم والموضوعات الإشكالية في التفكير الديني. مثلما طرحت للمناقشة: الاتجاهات الجديدة في تفسير القرآن، وإشكاليات أسلمة العلوم، والاتجاهات الجديدة في علم الكلام، وفلسفة الدين، والتعددية الدينية، والهرمنيوطيقا وتفسير النصوص الدينية، والتسامح ومنابع اللاتسامح، والعيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف...ألخ. وعلى مدى أعداد مختلفة تناولت المجلة بالنقد والتحليل هذه القضايا الإشكالية وغيرها، عبر أصوات تنطق بالعربية، أو تُعرّبها من: الانجليزية والفرنسية والألمانية والفارسية...لأبرز الفلاسفة والمفكرين والباحثين المتخصصين في فلسفة الدين واللاهوت الجديد.

إن قدرة هذه المجلة تعود بالدرجة الأساس الى المنهجية الخاصة والمميزة التي اختطتها لنفسها في معالجة القضايا الفكرية، ألا وهي منهجية المزاوجة بين التراث والحداثة. إن هذه المنهجية مكّنت المجلة من حفظ القيمة الريادية والعلمية للتراث العربي والإسلامي بإبداعاته الكلامية والفقهية والفلسفية، كما جعلتها، من جهة أخرى تقرّ ـ من دون مواربة أو خجل ـ بالحاجة الى المراجعة والتفكيرالنقدي لمسيرة هذا التراث وقدرته على مواجهة حاجات العصر المتجددة.

إنّ المجلة تضع هذه الثنائية بشكل واضح من بين أهدافها العديدة: "ترسيخ العقلية النقدية الحوارية...". و"الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة". لذلك كرّست تقاليد فكرية تختصّ بها، تنفتح فيها على المواقف والآراء ووجهات النظر المتعارضة والمتضادة، لتحضر معا على صفحاتها. إن قضايا إسلامية معاصرة، كصاحبها، مسكونة بالأسئلة اللاهوتية الجديدة، وجسورة في إثارة الأسئلة اللامفكر فيها، وحريصة على تقصّي مختلف الإجابات عنها.

كافة ما تنشره يذود عن الإيمان، ويضئ رسالة الدين الحقيقية في حياة الشخص البشري. وهي تشدّد على الدوام على تحرير الإيمان من الاغتصاب، وتخليص الدين من

المأزق العميق الذي ارتكس فيه، عندما عملت داعش وأمهاتها وأخواتها على إخراج الدين من حقله الطبيعي الى حقول أخرى؛ تسممه ويسممها، وتفتك به ويفتك بها.

وإذا كان هذا المنهج يكشف مدى جدية القضايا التي نواجهها في العالمين العربي والإسلامي ــ الأمر الذي يستدعي تقديمها للمناقشة وعرضها للنقد ــ فإنه من جهة أخرى يبين مدى إيمان العاملين عليها بمبدأ ممارسة حرية النقد والاختلاف. إن ممارسة هذا المبدأ، يجسد إيمانا به، على الرغم من حقيقة أن محرّر هذه الدورية لايوافق على بعض ما يطرحه بعضُ الكتّاب المساهمين فيها. إنّ هذا الأمر وحده يشكّل فضيلة كبرى. ذلك أن الفضيلة ليست شعارا بقدر ما هي فعل وممارسة، وهذا ما نجحت قضايا إسلامية معاصرة في إنجازه.

إن نظرةً سريعة على بعض المجلات التي تصدر في العالمين العربي والإسلامي تكشف أمرا شائعاً وملفتاً، ذلك هو اقتصار هذه المطبوعات على فسح المجال لكتّاب من دول معينة ولون واحد، بل مجموعة "شلّة"، لا يتجاوز عددها أصابع اليد. إن هذا المنهج أضحى سياسة شائعة في مختلف الدوريات الإسلامية. فالمطبوعة الصادرة عن الجماعة(أ) لا تعطي مجالا لأيّ كاتب من الجماعة (ب)؛ لأنّ الخلافات تمنع ذلك.

أما مجلة قضايا إسلامية معاصرة فقد كسرت هذا التقليد، الذي تتحول فيه الدوريات الى حلقات مغلقة، مملّ ما تكرّره في كل أعدادها. انفتحت هذه المجلة على مختلف الباحثين، بقطع النظر عن الدين والمعتقد والمذهب. ونجحت في جمع جناحَي العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، بشكل لا توازيه مجلة أخرى. شارك فيها كتّاب ومفكرون من مصر والسودان والمغرب وموريتانيا، مثلما كتب فيها نظراؤهم من ايران ولبنان وسوريا والعراق والسعودية، فضلا على مساهمات غزيرة لمفكرين غربيين معروفين. لقد تمكّن العرب في المغرب العربي من قراءة: داريوش شايغان ومصطفى ملكيان ومحمد مجتهد شبستري... وغيرهم من كتّاب المشرق. كما قرأوا: حسن حنفي وعلي مبروك وطه العلواني. وقل مثل ذلك عن كتّاب المغرب العربي الذين أصبحوا حديث أهل المشرق ونقاشهم. إن المجلة التي تتجاوز كلّ حدود الجغرافيا السياسية والمذهبية والدينية، التي

وضعتها الدول والأديان والطوائف والآيديولوجيات، تمثّل علامة صحيّة على قدرة الفكر على إصلاح ما خرّبه الساسة.

إن قضايا إسلامية معاصرة مابرحت تمارس دورها الفكري النقدي في الساحة العربية والإسلامية بشكل يستحق الإعجاب والتقدير. ولقد جاء الاعتراف بهذا الدور المتميز الذي مارسته وتمارسه مؤخرا من خلال حصولها على تكريم المعهد البابوي في الفاتيكان، حيث عدّها المعهد المذكور، بوصفها: "أهم دورية بالعربية متخصصة في تحديث الفكر الديني في ربع القرن الأخير". كما قام المعهد المذكور بتخصيص كتابه السنوي عام 2012، والذي يطبع باللغات الانجليزية والفرنسية والإيطالية؛ لنشر نصوص منتقاة من مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

إننا بأمسّ الحاجة الى استمرار حياة هذه المجلة، لأنها تساهم بشكل جدّي في صنع حياة فكرية جديدة للعرب والمسلمين عامة. وإن هذه المجلة ستظل ــ من دون مبالغة ــ من طراز تلك المطبوعات الاستثنائية، التي تترك أثرها وبصمتها على عقول فئات كثيرة من الناس.

وختاما ستصبح مجلة قضايا إسلامية معاصرة عنوانا لمرحلة جديدة في تحديث التفكير الديني، تماما كالعروة الوثقى والمقتطف والرسالة والهلال. وإن أية محاولة لكتابة تاريخ لمسيرة الفكر الإسلامي المعاصر لابدّ وأن تضع "قضايا إسلامية معاصرة" كواحدة من أهم الدوريات العربية المتخصصة في تحديث التفكير الديني، التي ساهمت في إعادة بناء هذا التفكير.

مشروع عبدالجبار الرفاعي: التفسير الثالث للدين
رواية الجيل الثاني

د. مشتاق الحلو*

أتهيب الكتابة عن عبد الجبار الرفاعي؛ لأني أؤمن بأن التأريخ له تأريخ لمرحلة وحقبة وتجربة ومسيرة...مرحلة طالما تمنيت أن أكتب عنها بإسهاب، وأبين كل تفاصيلها التي شهدتها وعشتها، فأخشى أن اظلمها، أو أجانب الحقيقة في تقييم مستعجل لها.

والآن، بمناسبة تسجيل شهادتي عن الرفاعي لا أرى مفرا من الانطلاق منها، والتحدث قليلا عنها، على أمل أن أعود اليها ثانية بشكل أكثر تفصيلا وتحليلا.

كما أؤمن بأن الاحتفاء بالرفاعي، والاهتمام به، هو اهتمام بمشروع وفكر وتفسير للدين، وعمل على تحرير مجتمعاتنا من "ثقافة هجاء الحياة وتمجيد الموت"، وهو واجب بالنسبة لي يحتّمه الضمير.

قد يلاحظ القارئ ان الحديث في البداية يتمحور حولي / الشاهد، لا حوله/ المشهود له. فللأمر اسباب قد يكون من أهمها: إني حينما أكون عند الرفاعي أحسّ بأني كبير ومحترم، لهذا حينما أتكلم عنه أيضا ينشط عندي الإحساس نفسه.

محطات في اكتشاف الرفاعي

المحطة الأولى: 1984 – 1991

في نهاية العقد الأول من عمري جرت أحداث مؤسفة في الكويت، وعلى أثرها هجّر

* – دكتواره شريعة، ماجستير شريعة، وماجستير علوم سياسية. صديق الرفاعي وتلميذه.

أو هاجر أغلب العراقيين الذين اتخذوا من الكويت مأوىً لهم. وكنا في قم في استقبال حصتنا من الشتات العراقي الذي كان يتقاذفه القدر في البراري.

كان الرفاعي أحد العراقيين الذين هاجروا من الكويت إلى إيران، إثر هذه الأحداث. في الأيام الأولى لدخول الرفاعي مدينة قم تعرفت عليه، بوصفه صديقا لبعض الأقرباء، ثم صديقا لوالدي، فكنت أراه في بعض الولائم والاجتماعات العامة.

كنت أسمع والدي يتكلم عنه فيقول: إنه أستاذ حوزوي مثقف، لكنهم يضطهدونه، لأنه عراقي، ومن أصول عربية.

كان هذا الكلام غريبا بالنسبة لي؛ إن كان أستاذا حوزويا، فلماذا هو حليق اللحية "مقارنة بمن أراهم حولي"، ويرتدي البدلة الغربية، التي لم تكن مرحبا بها في تلك الحقبة بالذات؟!

أما ثقافته فكنت أمتلك شاهدا عليها، وهو أني كنت أسمعه يتكلم في الاجتماعات العامة بلهجة مختلفة عن الآخرين، بعربية قريبة من الفصحى، لكن تشوبها لهجة عراقية، لا يمكن تمييز- على الأقل بالنسبة لي آنذاك- المدينة التي ينتسب إليها. غير أن ما هو واضح تماما انه عراقي بامتياز.

كنت أتساءل حين أراه: ماذا يريد أن يقول بحلق لحيته؟ لماذا يتجاهر بخرق الشريعة؟ ولكن في الوقت نفسه كنت أكبر فيه هذه الشجاعة، وهذا الصدق، كونه لا يتظاهر بمظهر لا يحبه، في بيئة ما كان أي إنسان من وسطنا العراقي آنذاك يجرؤ على حلق لحيته فيها.

هذه الشخصية للرفاعي امتزجت في ذهني بشخصية ثانية؛ وهي أنه من الكوادر المتقدمة في حزب الدعوة. وان كان لأهلي ووالدي انتماءات سابقة لهذا الحزب، إذ أُعدم عمي على يد النظام الصدامي بجريمة انتمائه للدعوة، إلاّ أني كنت أمتلئ كراهية للمعارضة مع الوقت والنضج... معارضة صدام بكل فصائلها. المعارضة التي كنت أرى رموزها أناسا متكبرين علينا، مستبدين معنا، مستأثرين بخيراتنا، متاجرين بدموعنا ودمائنا، جهلاء بالعلم والمعرفة إلى درجة يصعب تصورها...

وبمرور الأيام حاولت جاهدا أن أفصل نفسي، مهما استطعت، عن كل من ينتمي للمعارضة، حتى أصبحت أتمنى أن لا يعرف أحد منهم أني عراقي؛ لأني لا أحب الانتساب لهم. وكبديل عن هذا الفضاء أرمي بنفسي في الفضاءات الإيرانية، وابدأ حربا مستميتة لإثبات ذاتي وفرض نفسي عليهم. كان أكثر ما يستفزني من قبل الإيرانيين سؤالهم عن الجماعة التي أنتمي إليها من المعارضة. فأجيب بانفعال لا يفهم الإيراني سببه: أنا عراقي، لكني لا أنتمي إلى المعارضة.

المحطة الثانية: 1991 – 2002

انتهت الحرب العراقية الإيرانية، وبالنسبة لي بدأت مرحلة فقدان الأمل بالخلاص من دكتاتور العراق. وإذا به يقتحم الكويت، فبعث أمل فينا بأن أميركا سوف تخلصنا منه. وجاءت الانتفاضة الشعبانية نذر خير بأن الشعب العراقي بنفسه سوف يطهّر العراق من دنس الدكتاتورية. فهرعت للمشاركة في الانتفاضة، وتركت امتحانات الثلث الثاني من العام الدراسي "حسب النظام الدراسي الإيراني"، وما كانت إلاّ أيام وانجلت الغبرة وبانت الخيبة.

فعدت أدراجي مثقلا بالحزن، فاقدا للأمل، وبدأت كراهية ـــ ما تسمى ـــ معارضة صدام تتصاعد عندي، حتى وصلت إلى الحقد والازدراء الذي لا يمكن وصفه. لأني توصلت إلى قناعة بأن سبب فشل الانتفاضة، ودمار البلد، وإبادة الشعب هو أداء المعارضة. وبشكل تدريجي صرت أؤمن بأن جميع فصائل المعارضة لا يريدون سقوط دكتاتور بغداد قبل تصفية فرقائهم، أي يجب أن يبقى هو البديل الوحيد لصدام، ثم ينتقل لمرحلة التفكير بالتخلص منه.

عدت لإكمال الإعدادية، لكنني حزين على بلدي وشعبي وقد يكون حزني في الحقيقة على نفسي ومستقبلي وكرامتي المهدورة في المنفى الاختياري الذي اختارته الأسرة لي. والنفق المظلم الذي أسرنا فيه.

عشت طفولة من دون طفولة، ومراهقة من دون مراهقة، في بلد وبين أناس لا أنتمي

لهم ولا ينتمون لي، بلا ذكريات ولا حلم ولا أمل.

ثم قررت أن أدخل الحوزة. ولا أعلم لم اتخذت هذا القرار. قد يكون السبب أن نموذج القائد المنقذ الذي كان يحضر في ذهني آنذاك، تجسد في السيد الخميني والسيد محمد باقر الصدر، وهما رجلا دين.

كنت أدرس ثانوية في الفرع العلمي، وأهتم بدروس الحوزة مساء، مستعينا بالأشرطة. فسمعت عددا من الأساتذة، واستقرّ رأيي في نهاية المطاف على اختيار دروس الرفاعي. أشرطة ضبط الصوت التي سجّل بعضها والدي، حين تتلمذ على الرفاعي، فطلب منه وحفّزه على تسجيلها، وما زلت اذكر عبارة الرفاعي الوجلة ــ في حينها ــ: "كيف توضع أشرطتي إلى جانب أشرطة أساتذتي؟" انسجمت مع اللغة والأسلوب، ومستوى الشرح المعتدل، لا المسهب، ولا المطنب.

وان كان الرفاعي جزءاً من "معارضة صدام"، لكن التربية التي تلقيتها من بيئتي الإيرانية، علمتني أن أتجاوز هذا الحب والكره، وأجعل الهدف نصب عيني. فاستمعت لأشرطة كتاب "المنطق" لمحمد رضا المظفر، ثم الحلقة الأولى من "دروس في علم الأصول" لمحمد باقر الصدر، وكتبت كل شاردة وواردة ذكرها الرفاعي، وما زلت احتفظ بها إلى يومي هذا.

في المرحلة التالية، دخلت الحوزة للدراسة المباشرة. لكن رفضي لـ"معارضة صدام" حال دون دخولي الحوزة العراقية، لأن الحوزة العراقية مجموعة مدارس، كل واحدة منها تابعة، أما لشيخ فلان أو سيد فلان، وجميعهم من أقطاب "معارضة صدام".

سألني في حينها أحدهم: كأنك تكره المعارضة أكثر من صدام؟ قلت: نعم! صدام أهانك، لكن معارضته أهانتني.

وإن كنت أزدري رؤوس المعارضة، لكني كنت أتابع جميع خلجاتهم لسببين: كنت أفكر أن أثبّته للتاريخ، وأحاول أن أستفيد من كل ما يصدر عنهم، للتعرف على بلدي، واكتشاف ثقافتي العربية، كي أتسلح بها مقابل الآخر الذي يحتقرني، ولم أر أمامي نافذة

مطلّة على العراق سوى هؤلاء؛ لأنه لم يتوفر بديل. لم أكن أسمع يومها بكائن اسمه النت أو الفضائيات، وكنا نعاني شحّة المصادر العربية، والمعاصرة منها خاصة. لهذا كنت أحاول رصد كل ما يصدر عن الجالية العراقية،كي اقوّي لغتي العربية بها. أنا الذي أمضيت كل حياتي في البيئة الفارسية.

لكن الرفاعي كان غائبا بالنسبة لي في هذه السنوات، فهو لا يرتاد الحسينيات العراقية، ولا يلقي الخطب الرنانة فيها.

حتى دخلت كلية العلوم السياسية عام 1995. وحين بدأت بكتابة البحوث، عثرت على كتاب "مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام"، 1986. ثم "معجم ما كُتب عن الرسول وأهل البيت"، وهو موسوعة تقع في اثني عشر مجلدا، 1991-1995. ومجلة "قضايا إسلامية"، التي أصدرها عام 1994، وموسوعة "مصادر النظام الإسلامي"، تقع في عشرة مجلدات، 1996.

هنا أحسست بأني أمام معجمي عراقي مختلف. موسوعي ببليوغرافي، بينما في الغالب - في حدود اطلاعي- الإيرانيون هم الببليوغرافيون والموسوعيون.

سرعان ما فوجئت بتوقف مجلة "قضايا إسلامية" سنة 1997، وصدور مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" في السنة ذاتها.

أثار استغرابي هذا الأمر، فسألت عنه. عرفت أشياء عن علاقته بحزبه السابق. فاكتشفت أن الرجل قطع ارتباطه التنظيمي بحزب الدعوة قبل أكثر من عقد، أي خرج من "معارضة صدام". في الحقيقة كان هذا الخبر بشرى بالنسبة لي. لكنني في حينها كنت أصنّف الخارجين من حزب الدعوة على أصناف ثلاثة:

صنف لم يحصل على الموقع الذي يطمع فيه، لهذا يكتب ويتخذ مواقف مناقضة لما كتبه بالأمس. والشواهد على ذلك ليست قليلة.

والصنف الثاني من يُصدم من الدكتاتورية والاستبداد والاستحواذ والاستفراد والاستئثار لدى قادة المعارضة، ويقرف من سلوكياتهم فيخرج من الحزب.

والصنف الثالث من تتوالد أسئلة في ذهنه، من يتمكن أن لا يبقى في مثل هذه الحركات الدوغمائية، حسب تقديري آنذاك. وهؤلاء أيضا لا يستطيعون التحرر من الدوغمائية الفكرية والبنية الصلبة الداخلية والحنين للماضي. ويبقون يقدسون وثن الحزب. فحسبت الرفاعي من الصنف الثالث وهو أشرفها وأوعاها عندي.

ثم كانت اللحظة "الخاتمية" في إيران، وجيلنا خاتمي الفكر والتوجه...مسلماتي انهارت أمام أسئلة أساتذتي في العلوم السياسية، وأهمهم الدكتور حسين سيف زاده. فكنت كالغريق أتشبث بكل قشة، وألتفت نحو كل حدب وصوب، أبحث عن ناصر ومعين يعينني على الوصول إلى إجابة عن الأسئلة الجديدة، ومنجّ يخلّصني من قلق المعرفة. في هذا الوقت، نهاية عام 1997 صدرت مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، واكتشفتها منذ عددها الأول، لأنها كانت ضالتي...المجلة عرّفت نفسها بأنها: "مجلة فصلية فكرية تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر".

أحسست بأنها هي التي أطلبها، وإنها صدرت بالضبط في الوقت الذي أحتاجها فيه، وفي الموضوع الذي أطلبه. حملة خاتمي كانت تحت عنوان "المجتمع المدني الديني" حفّزتني كطالب حوزة يدرس العلوم السياسية، أن أكتب في الفكر السياسي الإسلامي، ووفّرت لي هذه المجلة المادة العربية الكافية، لأنها خصّصت عددها الأول والثاني للفكر السياسي الإسلامي.

لغة المجلة عربية معاصرة سليمة، التعاطي معها يقوّي عربيتي. كنت أحسّ بأني أقرأ شيئا مميزا، ما كان أقراني من طلبة الحوزة العراقيين في الغالب يقرأون مثله.

محور العدد الثالث هو "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، كانت المرة الأولى التي أتعرف فيها على أسماء من قبيل: محمد عابد الجابري، برهان غليون، محمد أركون، هشام شرابي، علي حرب، طه جابر العلواني، حسن حنفي، رضوان السيد، عبد المجيد الشرفي... وغيرهم، من خلال هذه المجلة.

قد يكون القراء العرب اكتشفوا الساحة الثقافية الإيرانية، من خلال النافذة التي فتحتها

هذه المجلة، لكنني اكتشفت المشهد الثقافي العربي من خلالها.

كان المصدر الوحيد للمنشورات العربية بالنسبة لنا هو معرض طهران الدولي للكتاب. وعادة ما أكتشف أسماء المفكرين من خلال هذه المجلة، وأقتني الكتب من المعرض.

توالت محاور المجلة: "اتجاهات جديدة في التفسير: التفسير الاجتماعي والتوحيدي والبنائي والسُنني 1998" و"إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر: قضايا إسلامية المعرفة والمرأة 1999"...وغيرها.

في العام نفسه سجلت رسالة ماجستير في العلوم السياسية عن الحركة النسوية والفمنزم، وشكّل لي ملف المرأة مادة مرجعية غنية للمطالعة حول التوجهات الجديدة للمثقفين الدينيين في خصوص قضية المرأة.

كنت أنتظر صدور المجلة بفارغ الصبر، لتفتح علي آفاقا وعوالم جديدة من المعرفة. وإن كانت أصبحت لا تطبع ولا توزع ولا تباع في قم، لكنني أحصل عليها بالوسائط.

كنت أتفاعل مع كل محور يصدر فيها: "منهج التعامل مع القرآن، 1999"، "فلسفة الفقه 1999"، "مقاصد الشريعة 1999 -2000"، و"قراءات في فكر الشهيد الصدر 2000"... كلها تشكّل لي مادة للمطالعة والتدبّر، وبعض الأحيان الكتابة باللغة الفارسية.

في العام نفسه (2000) صدر كتاب الرفاعي: "محاضرات في أصول الفقه"، وهو شرح للحلقة الثانية لأصول الشهيد الصدر في مجلدين، وعلى الرغم من أني أنهيت دراسة الحلقة الثالثة، لكنني اقتنيته وقرأته بدقة، واستفدت منه كثيرا، وعرفت أن صاحبي فقيه كلاسيكي أيضا. في العام التالي (2001) صدر له: "مبادئ الفلسفة الإسلامية"، وهو شرح "بداية الحكمة" للعلاّمة الطباطبائي في مجلدين، وكنت في حينها قد فرغت من دراسة "نهاية الحكمة"، اقتنيته وقرأته بدقة، أما مقدمة الكتاب فصرت أعيد مطالعتها، حتى حاولت حفظ معلوماتها ومعطياتها.

في العام نفسه، فتحت المجلة محورا جديدا وتوقفت عنده كثيرا، إذ صدرت الأعداد من الرابع عشر إلى الثامن عشر، جميعا تحت عنوان: "الاتجاهات الجديدة في علم الكلام"

2001 - 2002. حتى ذلك الحين كنت مهتمّا بالفقه والأصول والسياسة والفكر النسوي. ومقتنعا بأن إصلاح المجتمع يتم من خلال إصلاح وضع المرأة، وهو يتم من خلال الفكر النسوي. لكن أستاذتي حميراء مشير زاده، التي كانت تشرف على أطروحتي في الفمنزم، ومن خلال حوارات طويلة أقنعتني بأن وضع المرأة ليس منفكّا عن وضع الرجل والمجتمع. ولا يصلح وضعها إلاّ من خلال تنمية المجتمع. وإذا صلح المجتمع يصلح وضعها تلقائيا. فصارت أولويتي الأولى الاهتمام بفكر التنمية ونظرياتها.

كنت مستغرقا في دراسة الفقه وأصوله والعلوم السياسية، إلاّ أن معرفتي بأبحاث فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد متواضعة، ولأول مرة ومن خلال هذه المجلة، اكتشفت فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. وفي مرحلة لاحقة توصلت إلى أنه لا تقوم لمجتمعاتنا قائمة إلاّ من خلال إصلاح الفكر اللاهوتي. ما دام لاهوتنا باقياً على ما قرّره لنا الأسلاف، الأشعري بالذات، نبقى ندور في الدوامة نفسها، ولا ينفعنا فكر التنمية، ولا الفكر النسوي.

حتى المفكرين الإيرانيين الذين كنت أحضر في حينها محاضراتهم بشكل مباشر، صرت استرشد آراءهم من خلال مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

لم يكن بوسعي قراءة كل ما يكتبون. فكنت أتابع المجلة، وأقرأ الأصل الفارسي لأي من مواضيعهم التي ترجمت إلى العربية، لأني اكتشفت أن انتخاب الرفاعي للموضوعات انتخاب حكيم متفحّص. وأنا حتى هذه اللحظة أتابع المشهد الثقافي الإيراني من خلال مجلة قضايا إسلامية معاصرة. وما زلت إلى الآن اكتشف كتّابا إيرانيين هامين من خلالها، مثل: "أبو القاسم فنائي".

حين تابعت ملف "الاتجاهات الجديدة في علم الكلام" أحسست بشكل تدريجي بانبثاق فكر جديد، وتفسير جديد للدين، على الأقل في قم وفي ساحتنا العراقية.

قبل ذلك كان هناك تياران ومدرستان يتجاذبان ساحة الفكر الديني آنذاك في قم:

التيار الأول: هو تيار الحوزة العلمية والمرجعية التقليدية، التي تتبنى التفسير الكلاسيكي للدين، ويمكن اعتباره ممثلا للتوجه "السلفي" في المذهب الشيعي.

التيار الآخر: الأحزاب الإسلامية وأصحاب مشروع الدولة الدينية، وهم أشبه ما يكون بـ"الأصولية الشيعية"، وهو يستلهم أفكاره من تراث سيد قطب، التيار الذي تربع على عرش السلطة منذ 2005 في العراق، وقدّم أتعس نموذج للحكم.

التيار الأول كان يعدّ الثاني مارقا وابنا عاقا له. لكن الثاني ما تعلّم درسا من قمع الأول له، بل هو بدوره مارس قمعا أبشع بحق كل من يفهم الدين بصورة مختلفة عنه.

ومنذ هذا العام بدأت أرصد بزوغ تفسير ثالث وقراءة ثالثة وفهم ثالث للدين –في وسطنا العراقي القمّي– لا هو كلاسيكي أو تسامح "سلفي"، ولا هو "أصولي"، بل "تيار التنوير الديني"، وهي ظاهرة كنت ارصدها عند الإيرانيين فقط. فظاهرة المثقف الديني التي نمت نواتها الأولى عند الإيرانيين منذ عقود من الزمن، ويمكننا عدّ: نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وعبد المجيد الشرفي...وغيرهم من أعلامها على ساحتنا العربية. لكني لم أكتشف عراقيا في هذا الوادي.

لا أريد أن اظلم الآخرين فكان لأساتذة آخرين دور محترم وجهود مشكورة وكتابات مفيدة في هذا الخصوص، لكن لم أر أحداً يرفع راية التنوير الديني ويتبنى مشروعها غير الرفاعي ومجلته.

تناغم هذا التفسير مع روحي وفطرتي وعقلي أكثر من التفسيرين الآخرين، ذلك أني وجدته أكثر احتراما للإنسان وإنسانيته، وهو أكثر إجلالا وإعظاما وإكبارا لله.

لهذا رفعت الحجاب بيني وبينه وقصدته، وكانت بداية علاقتي المباشرة معه، بعد ما استمرت علاقتي الغير مباشرة به ثمانية عشر حولا.

المحطة الثالثة: 2002 فما بعد

سجّلت في عام 2002 رسالة ماجستير في أصول الفقه، واخترت الرفاعي مشرفا عليها، وبدأت علاقتي المباشرة به...كان يتحفني بكل غال وثمين من مكتبته، ويجمعني منزله بنخبة المثقفين الإيرانيين والعراقيين...بيته، مكتبته، صدره...كان مفتوحا لي، ولكل طالب علم ومعرفة.

بعد أن انتهيت من الرسالة وناقشتها، توقعت أني سأخفّف عن الأستاذ ولا أتجاوز على وقته، لأن السبب الحقيقي للتواصل المستمر قد انتهى. فوجئت باتصاله بي ودعوتي، وظل يحثني على استمرار الصداقة والتواصل. وهذا الأمر لم أعهده من أي استاذ آخر. لأنه لم يكن بحاجة لي أبدا، بل العكس تماما، أنا كنت محتاجا لأخلاقه وروحه وعقله وعلمه وعلاقاته.

وبالفعل نشطت علاقتنا أكثر، وأصبحنا مقربين أكثر، حتى دخل هو الوظيفة ببغداد عام 2005 ، وتصدى للعمل الوظيفي "مستشارا ثقافيا في رئاسة الجمهورية". مرة أخرى انسحبت قليلا إلى الوراء، كي أترك للرجل حريته في اختيار علاقاته الجديدة، كما هو المعهود من أغلب من عرفتهم ودخلوا السلطة. لكن هذه المرة أيضا فاجأني بأنه هو هو. لم يتغير فيه شيء...فشخصيته التي صاغها عبر عمر من التجربة وكسب المعرفة، وتهذيب النفس، ما كانت تتأثر بهذه المتغيرات العابرة.

ومنذ ذلك الحين غير الأمسيات التي كنا نقضيها في منزله بصحبة ثلّة من أهل العلم والمعرفة،كان كثيرا ما يدعونا لتناول العشاء في أفضل مطاعم قم، وتتحول مآدب العشاء إلى حواريات ثقافية، تستمر أربع أو خمس ساعات. وكانت لنا أنا وإياه جولات رياضية. نخرج في مشي سريع نجوب شوارع قم،كنشاط ضروري لحفظ توازن الصحة، وخلالها نتحاور بما هو مسموح وممنوع، وكانت أفضل حواراتي العلمية وأكثرها حرية، أمضينا مئات الساعات معا خلال العقد الماضي، نناقش مختلف القضايا الفكرية والحياتية مشيا. ربما شكّلنا معا نواة المشّائين الجدد من حيث لا نعلم.

مثّل لنا الرفاعي البديل الديني عن الحوزة والإسلام السياسي في قم، وهو ما كان مفقودا عراقيا، لكن فوجئت حينما سافرت إلى العراق بعد تغيير النظام، أن المهتمين بالفكر الديني الحديث كانوا يعرفونه منذ عهد الحكم السابق، وكانوا يتعاطون المجلة ومؤلفاته، من خلال استنساخها في سوق "المتنبي" للكتب، وتداولها بينهم... رأيت أن مشروعه حمل راية التنوير الديني في العراق، حتى قبل عودته للعراق. الرفاعي لم يبق مثقفا دينيا وحسب، بل رفع راية للمثقف الديني، نتفيأ ظلها.

في هذه المرحلة لم تكن علاقتي بالرفاعي من خلال المجلة أو الكتب، بل التعايش والتعامل المباشر. اما المجلة التي واكبتها منذ عددها الأول، فواكبتني وساهمت في صناعة لغتي وثقافتي، حتى تمكنت أن أكون مساهما فيها من خلال الترجمة منذ مطلع عامها التاسع في العدد الواحد والثلاثين (2007) حتى اليوم.

في الحقيقة كنت أنهل من علمه في العقد الثاني من تعرّفي عليه، ولكن في هذه المرحلة إضافة للعلم والمعرفة صرت أنهل من شخصه، وأتسب نهج الحياة أكثر من اكتساب المعلومات. أحاول هنا أن أسجّل أهم ملامح الرفاعي الذي اكتشفته خلال هذا العقد الأخير من التعامل المباشر معه.

الرفاعي الإنسان والمشروع

كنت أريد التحدث عن الرفاعي كإنسان، ثم عن مشروعه. لكن كلما فكرت وجدت أن كل صفة فيه منعكسة في مشروعه، وكل ميزة لمشروعه فيه، هو مشروعه ومشروعه هو... يبدو أنه حمل هذا المشروع في أحشائه، و غذّاه من روحه، وأنجبه نسخة منه، واستمرارا لوجوده. بحيث يبدو لي كأن الإثنين واحد. لهذا لا أرى التفكيك بينهما سهلا، وليس بوسعي إلاّ أن أتكلم عن الإثنين في آن واحد. فسماتهما واحدة، وخير دليل لفهم مشروعه قراءته هو.

هدف الرفاعي الإنسان والمشروع

هدف الرفاعي – الإنسان والمشروع– كما يبينه هو في كتاباته:

"فتح باب الاجتهاد في علم الكلام، وتحديث التفكير اللاهوتي، ومحاولة بناء لاهوت عقلاني مستنير. ومن الواضح أن تحديث التفكير اللاهوتي يتطلب تساؤلات واستفهامات جديدة، ومراجعات نقدية للتراث الكلامي، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب. والسعي لترسيخ صورة للإله، تستوحي صفات الرحمة والمحبة والسلام، ونحوها من صفات الرحمن، وتستلهم ما يتحلى به الله تعالى من صفاته الجمالية، وأسمائه

الحسنى، مثل: الرحمن، الرحيم، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، البارئ، المصور، الغفار، الوهاب، الرزاق، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحق، المحيي، البر، التواب، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، الغني، النور، الهادي، الرشيد، الصبور،...الخ".

البنية الصلبة

قد يتصور البعض أن الرفاعي الذي يتحمل الآخر، ويتيح الفرصة له لطرح آرائه، تحلّلت البنية الصلبة داخله وتحرر منها. إذا كانت البنية الصلبة هي الإيديولوجية فهذا الكلام صحيح، ولكنه ما زال مسكونا ببنية صلبة، وهي القيم الأخلاقية والمعايير القيمية... محبة الآخر، الصدق، الأمانة، الوفاء للصداقة، الكرم، مساعدة الناس، احترام الناس... قيم وأخلاقيات محكوم بها الرفاعي، نتيجة البنية الصلبة التي تسكنه.

كذلك هو مشروعه، يتوافر على بنية صلبة، هي التي ساعدته على أن يسلك خطاً واضحا وثابتا منذ العدد الأول والى آخر عدد صدر من مجلته.

فقيه غير معمم

اعتقد بأن دراستي مدة عقدين للعلوم الدينية، العقد الثاني منها (2001 -2011) عند ابرز أساتذة البحث الخارج، وأشهر الفقهاء في حوزة قم، تؤهلني لأن أميز بين المجتهد وغيره. وعليه يحقّ لي أن أشهد لأستاذي بالاجتهاد، حسب التعريف الكلاسيكي للاجتهاد في الحوزة العلمية. فإحدى ميزات الرفاعي التي ساندت مشروعه هو بلوغه درجة الاجتهاد فقهيا، وهذا من النوادر جدا بين الذين ارتادوا هذه الساحة، واهتموا بهذا النهج الفكري. هو فقيه حوزوي، وان لم يعتمر عمامة، فمما يميزه عن المثقفين المهتمين بالبحث والكتابة في الدين في العراق والبلاد العربية انه فقيه محترف.

لقد تكوّن، بشكل تدريجي، تيار من تلامذة وأساتذة الحوزة غير معممين في وسطنا العراقي. بحيث أصبح اليوم وجودا معترفا به داخل الحوزة. رائد هؤلاء وأبرزهم وأشهرهم هو الرفاعي. يمكنني وصف هذا التيار "تسامحا" بـ"الرهبنة الجديدة الشيعية"، بمعنى انه نمط

جديد من رجال الدين الشيعة، بزيّ جديد ووظائف مختلفة. انه غير مستعد للتنازل عن هويته الدينية، ولا التخلي عن بيان فهمه المعاصر للدين. حتى لو اختلف اجتهاده وفهمه مع الفقهاء الكلاسيكيين. هذا التيار، الذي اعدّ نفسي أحد أفراده، غير موجود على الساحة العربية. فالمثقف المهتم بالبحث والكتابة الدينية في بلادنا في الغالب لم يتخرج من الحوزة أو العلوم الدينية الكلاسيكية بشكل محترف، وحتى الحوزويون منهم وهم قلائل،لم يبلغوا في دراستهم درجة الرفاعي.

امتاز مشروع الرفاعي أيضا بالخبرة التراثية، فلا ترى فيه الشطحات التي غالبا ما تسقط فيها سائر مشاريع الحداثة الدينية، نتيجة قلة خبرتها بالعلوم الدينية الكلاسيكية والتراث.

إحدى وجوه أهمية مشروعه أنه تكلم وهو في قلب الحوزة، وطرح فهمه وتفسيره ومشروعه من داخلها، ولم يخرج منها أو يبتعد عنها أو يصطف مع مناهضيها ودعاة القضاء عليها وتقويضها.

العطاء

لطالما شاهدته وهو ينشد المحتاج، ويطلب الصداقة ممن هو أحوج لصداقته منه... إن أكبر رصيد يملكه الرفاعي هو شبكة علاقاته الفريدة. الشبكة التي بذل في سبيلها الغالي والنفيس من روحه وعقله وعلمه ووقته وماله... حتى بناها، يقدّمها بكل كرم وسخاء لأصدقائه. يعرّف هذا على ذاك، ويُقرّب ذاك من هذا. يتوسط لأحدهم عند الآخر، ويحصل على دعم من شخص لثانٍ، ويشغّل بعضهم عند البعض الآخر. ينجز هذه المهمة بحنكة وحكمة واتزان...لا يبسط يده كل البسط، فيندم بعدها، ولا يقبضها.

وطبيعي إن من يعطي أعز ما يملك لأصدقائه، لا يبخل على مشروعه الذي هو ابنه الروحي ووليد نفسه، لذلك أعطى كل وجوده وسخّر ما لديه، حتى تضافرت جهود الأسرة بمجموعها، خاصة زوجته الكريمة الأستاذة انتزال الجبوري لانبثاق هذا المشروع واستمراره.

والمشروع بدوره معطاء أيضا، معطاء للقارئ الذي ينهل منه المعرفة وللمشارك.

فكانت تجربة المشاركة فيه معطاءة لكثير ممن شاركوا فيه، إذ ساهم في صناعة اسمهم، وواضح كم هذا الأمر مهم بالنسبة للكاتب غير المعروف.

النظرة الايجابية والأمل

تمتع الرفاعي بنظرة ايجابية للحياة ولأصدقائه، وما يحيط به. ومديحه السريع لأصدقائه بمجرد أن يأتي ذكر أحدهم، نتيجة هذه النظرة الايجابية. تنعكس هذه النظرة على مشروعه بشكل أمل بالإصلاح. ما كان للمشروع أن يصمد لعقد ونصف من الزمن ضمن هذا الواقع الذي نراه، لولا هذه النظرة الايجابية والأمل بالمستقبل.

أسّس الرفاعي مركز "دراسات فلسفة الدين" في بغداد سنة 2003، في ظل ظروف يصعب التفكير بمشروع كهذا فيها، وأعلن أن أهداف المركز هي:

1ـ الدعوة للتسامح، وإرساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

2- إشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الأديان والثقافات.

3- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

4- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

5- تعميم الاجتهاد ليشمل حقول الموروث كافة، واستبعاد العناصر 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- تدريس وتعليم ودراسة الدين والتراث في ضوء المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية.

8- تطهير التدين من الكراهية والإكراه.

9- تحرير فهم الدين من المقولات والأفكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

10- الكشف عن الأثر الايجابي للفهم العقلاني الإنساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

11- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف إلى 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 الإنسان، وتجفيف المنابع التي ترسّخ مفاهيم الاستبداد، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

14- تجلية الأبعاد العقلانية والأخلاقية والإنسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

15- تنمية التفكير والتدريس والتعليم والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

وأدى المركز من خلال نشاطاته ومنشوراته دورا هاما في هذا الحقل، وما زال يسعى لتأسيس كلية (فلسفة الدين) بعد تأمين المتطلبات والإمكانات المادية والعلمية.

الدعوة للنقد وتقبله

نظريا يقول الرفاعي: "النقد مصدر التطور الفكري والاجتماعي، والنقد أساس التقدم، وشريان تحديث كل شئ وتجديده، ولا حياة للتفكير الديني في الإسلام إلاّ بتواصل المراجعة النقدية واستمرارها، للثقافة والتجربة والتاريخ والتراث والاجتماع الإسلامي. ولا سبيل للخلاص والإفلات من نفق الانحطاط والتخلف إلاّ بتجذير ملكة النقد وتكريسها". وعمليا نراه على صعيد مشروعه سنّ سنة "نقد العدد الماضي" في مجلته والتزم به.

وكذلك حاول من خلال مشروعه وما نشر، "الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة" في آن واحد. هذا الرفاعي المشروع، أما الرفاعي الإنسان، فهو أيضا يتقبل النقد بكل رحابة صدر، وإن كان من اصغر تلامذته.

التدين

يعتقد الرفاعي أن: "الإنسان كائن متدين، والحياة لا تطاق من دون خبرات وتجارب دينية، ذلك أن نزعة التدين تمثل ظماً انطولوجيا لا يُروى، إلاّ من خلال التواصل مع المطلق. ويمكن أن تظل تلك الخبرات والتجارب على الدوام منبع الهام للتراحم والمحبة والجمال في العالم، ... وليس بوسعنا بناء بلادنا إلاّ بإشاعة فهم عقلاني متسامح للدين، يبعث الأبعاد التنزيهية العميقة في جوهره، ويعمم صورته الإنسانية".

لا يسمح المقام هنا للدخول في الحديث عن معنى الدين والتدين. ولكن أرى من المناسب أن أقدم شهادتي من خلال مواكبتي للرفاعي، أنّ الرجل يعيش جوهر الدين في باطنه، وله تجاربه الروحية الفريدة؛ روى إحداها للقارئ فيما كتبه عن زيارته لمولانا جلال الدين الرومي، أو ما كتبه عن بعض سفراته للحج، وملتزم عمليا بحذافير الشريعة في سلوكه، لا يفارق دينه في مختلف حالاته وسلوكه، وهذه حالة نادرة عند التنويريين.

ومشروعه أيضا لم نره يوماً يهاجم الفكر الديني الكلاسيكي، أو يقدح به ويجرح أتباعه، ويحتفظ بعلاقات طيّبة مع المؤسسة الدينية التقليدية، بل يحاول أن يطرح ما يراه، من دون هجوم على الآخر وعلى التدين التقليدي.

نبذ التعصب والعدوانية والاستغلال

يعتقد الرفاعي، مثلما ورد في بيانه: "إن السلام هو سبيل الأمن الاجتماعي والعيش سويا، ولا نجاة للعالم إلاّ بالتشبّث بالوسائل السلمية لحل المنازعات، والتخلص من بواعث العنف والحروب. تشدّد رسالة الدين ومقاصده الكلية على إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب."

وفي مشروعه لا يدّعي احتكار تمثيل الفكر الديني. لكن يحاول إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بالإعلان عن أبعاده المعنوية والعقلانية والجمالية والرمزية.

فلا نرى في مشروعه ما يمسّ الآخرين أو يجرحهم أو يتجاوز عليهم. ولا يمارس

سياسة التهكم على مقدس للناس، ويحذّر من "جرح الضمير الديني للغير".

كذلك هو كشخص في حياته، لم يشهد له موقف عدائي من سائر التوجهات الفكرية أو أتباعها. ولهذا يجمع بين أصدقائه بين المتدين التقليدي، والمتنور، وغير المتدين، واللاّديني.

لم يدّع التنزه والفوقية

يقول الرفاعي: "لا يعني التدين الذي ننشده اختزال الإنسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريته، وتصيّره كائنا سماويا مجردا منسلخا عن عالمه الأرضي، مثلما تريد بعض الاتجاهات الصوفية والدعوات الرهبانية، بل يعني هذا التدين إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، وإيجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وإمكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع إيقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز أخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والأحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الحيوية الايجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها."

وعلى الصعيد العملي لم نرَه يوما ادّعى تنزيه ذاته، وإعلان تفوقه على سواه، أو ادّعى التجرد والمثالية، بل يؤكد دائما على ضعفه، وعمق احتياجاته البشرية، كذلك مشروعه الفكري،لم يعدّه سوى محاولة على سبيل الرشاد. ولم يتصور أو يدّعي يوما أنّ مشروعه سوف يغيّر العالم.

ولم نسمعه يوما يتكلم بلغة التكليف الشرعي، والمتاجرة بالدين، والمزايدة بالوطنية، وإدّعاء التضحية في سبيل الناس، والتنكّر للطبيعة البشرية.

التسامح

يدعو الرفاعي: "للتعددية والتسامح، وإرساء قيم الاختلاف واحترام الآخر. وإشاعة

ثقافة التعايش والحوار بين الأديان والثقافات. تحرير فهم الدين من المقولات والأفكار والمواقف التعصبية والعدوانية. تطهير التدين من الكراهية والإكراهات".

أي شخص يعرف الرفاعي يشهد له أن التسامح من سماته الأخلاقية، وشهدنا مواقف كثيرة من تسامحه وسعة صدره، حتى مع من تجاوز عليه أو حتى خانه، خلال مواكبتنا له، لكنّ المقام لا يسمح بسرد القصص، أو ذكر الأسماء بسوء، فهذا خلاف نهجه التسامحي.

كما إن مشروعه منذ عشرين عاما تقريبا، لم يصطدم بأي مشروع آخر، بل نأى بنفسه عن الصراع والتنافس الذي لا يليق بالعمل العلمي الرصين.

مثلا في بعض الأحيان، يعدّ ملفا للنشر، وينفق عليه العمر والمال، لكن قد يسمع بمؤسسة أخرى تعدّ عملا مشابها، أو قريبا منه، فيتخلى عنه على الرغم من أنه بدأ به قبلهم.

يعلن الرفاعي تبرّمه وأسفه وانزعاجه من أن شطحات بعض طلابه يحسبها بعضهم عليه، على الرغم من رفضه لها، لكنه لم يفرض رأيه يوما عليهم، أو يكرههم على تغيير قناعاتهم، أو سلوكياتهم، أو تصريحاتهم، أو كتاباتهم.

المعاصرة

يعبّر الرفاعي كفرد من خلال سلوكه، وحتى ملبسه، وكمشروع، يعبّر عن: "روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: (الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.(وتبنّي الرؤى والمفاهيم التي تهدف إلى مواكبة العصر، وتعزّز المصالحة بين المتديّن والمحيط الذي يعيش فيه".

الدعوة للمحبة

يدعو دائما للمحبة، والى العفو والمغفرة، والى التجاوز عن الناس، والتسامح معهم... ومن خلال مشروعه حاول: "التثقيف على نفي الإكراه في الدين، وتعميم مبدأ (لا إكراه في الدين)، والاستناد إليه كمرجعية ومعيار قيمي في التعاطي مع الآخر، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والإحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة

بالتي هي أحسن، والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، واحترام الآخر، والعيش المشترك...وتجذير المفاهيم والشعارات التي تمجد الحياة، وتعمل على تحرير الناس من المقولات الداعية إلى عدّ (الموت أسمى الأماني)".

يسير مع الجميع لكن لم يتبع أحداً

يعلن على الدوام مقولة: "أسير مع الجميع وخطوتي وحدي". فهو مع الجميع، من دون أن يقلّد، أو يتماهى، أو يحاكي أحدا...خطواته مستقلة، ويحاول باستمرار أن يجترح نموذجه الخاص به. صادَقَ الرفاعي الجميع، واحتفظ بعلاقات صادقة جادة مع الجميع، وسار مع الجميع، لا لأنه لا لون له، بل لأن له لونه وطعمه وبصمته المتميزة، فالكل يعرفه على أنه الرفاعي ويصادقه. فإذا سار مع أحد لا يصبح تابعا له، بل تبقى خطواته مستقلة.

كذلك هو مشروعه، لا يخاف أن يحمل أفكار المدارس المختلفة، ويبقى على خطه ونهجه.

المشروع من وحي حاجتنا

قد لا يدرك الكثيرون ــ وأنا منهم ــ أهمية مشروع الرفاعي، وضرورة تأكيده على التسامح والتساهل والتراحم وتحمل الآخر في بادئ الأمر. لأن الاستبداد والدكتاتوريات في بلداننا كانت تمثل قشرة متصلبة غطّت ما تحتها في مجتمعاتنا، لكن اليوم وبعد ما تمزّقت هذه القشرة نتيجة "الفوضى الخلاقة"، وتكشّفت حقيقة ما تحتوي عليه مجتمعاتنا من تناقضات، نرى فائدة التفسير الإنساني للدين الذي دعا له الرفاعي. ففي الزمن الذي كان فيه الذبح على الهوية أمراً غير مستقبح من أية جماعة، حينما لا يتطابق مع الآخر، أصدر في هذا الزمن سلسلة كتاب "ثقافة التسامح" ببغداد عام 2004، صدر منها حتى الآن 20 كتابا، وعرّفها بأنها: "سلسلة كتاب ثقافية شهرية تصدر في بغداد. وتهتم بالتثقيف على: التسامح، ونفي الإكراه والكراهية في الدين، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والإحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن،

والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، والسماح، والاعتراف بالآخر، واحترام الآخر، والعيش المشترك. ونقد منابع التعصب، ونفي الآخر، والعنف، والتحجر، والقراءة الفاشستية للدين، واكتشاف الأبعاد العقلانية والأخلاقية والإنسانية والمعنوية السامية في الدين".

ولطالما شدّد على أن: "الحاجة ملحة إلى دراسة وتحليل منابع اللاتسامح، وبواعث العنف والكراهية في مجتمعاتنا، والاعتراف بأن الكثير منها يكمن في الفهم الخاطئ للدين، والجهود الحثيثة للأصولية السلفية في تعميم هذا الفهم وتعزيزه".

ولكن من الطبيعي أن لا يسمع صوته، لأن الكلمة أصبحت للمحرّض طائفيا، سواء كان رجل دين، أو سياسة. بينما لو كانت القوى الفاعلة في المجتمع تتبنى هذا الفهم والتفسير للدين لما وصلنا لهذا النفق المظلم الذي سقطنا فيه اليوم ولا يعلم آخره إلا الله.

المجهولية

صحيح أن علاقات الرفاعي النوعية بالنخبة الثقافية في العالم العربي وإيران مميزة جدا، ربما لا يمتلك غيره من أقرانه مثل هذا الرصيد، لكن هذه العلاقات والمكانة مجهولة في بلده، لذلك لم يتبوأ موقعه الفكري الذي يستحقه...ولم يزل يواصل مراكمة جهوده الفكرية ومشروعه التحديثي الرائد وحده.

فضلا على أن مشروعه والمجلة بشكل خاص لم تنل حقها من الاهتمام في الدراسات الإسلامية، ولا نجد توظيفا لمحاورها، يتناسب مع عمق وتجديد مضمونها، وكثافة وأهمية موضوعاتها.

لعل ذلك يعود إلى عدم توافر المناخات المطلوبة في بلدنا والعالم العربي لهذا النمط من التفكير الديني. وان كانت هناك آثار غير معلنة، تشي بانطلاقة واعدة في هذا الحقل، وتؤشر إلى تأثير غير منظور لمشروع الرفاعي وكتاباته ومجلته في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، فمثلا قررت وزارة التعليم العالي العراقية فرض مادة "فلسفة الدين" كمقرر دراسي في أقسام الفلسفة في الجامعات العراقية كافة، كما سُجلت ونوقشت أطروحات

عديدة تناولت هذا الموضوع. بينما لم يعرف من قبل حقل في الدراسات الدينية عنوانه "فلسفة الدين" في العراق. كان الجميع يسأل عندما يطلع على المجلة ويقرأ "يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين" ما المقصود بفلسفة الدين؟ وكل منهم كان يحسبها ما يسمى بـ"الفلسفة الإسلامية".

يبدو أن المركز ومطبوعاته ومجلته أدى دوراً هاماً في توجيه الدراسات الدينية في العراق وغيره.

لكن الرفاعي ومشروعه تنبهت له مؤسسات ومنتديات ونخب هامة خارج بلده...فقد وقع الاختيار على مجلة قضايا إسلامية معاصرة دون سواها، بوصفها دورية فكرية جادة ومتميزة ورائدة في تحديث التفكير الديني في الإسلام، في العقدين الأخيرين. حين خصّص "المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية" في روما كتابه السنوي للعام 2012 لإصدار ترجمات ايطالية وانجليزية وفرنسية لنصوص منتخبة مما نشر في المجلة في مختلف محاورها، وعنون الكتاب بـ"الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني وفق مجلة قضايا إسلامية معاصرة".

ثم تلته مبادرة "حركة أنطلياس الثقافية" بلبنان في تكريم عبد الجبار الرفاعي، وقد كانت محفزاً لمؤسسات إعلامية عراقية للانضمام إلى المبادرة، فأصدرت صحيفة المدى ملحق "عراقيون" حول الرفاعي، وخصّصت احتفالية في المتنبي للمناسبة نفسها. تلاها ملحق صحيفة العالم، ثم احتفالية في النجف وأماكن أخرى داخل العراق. والذي شجّع بعض أصدقائه وتلامذته على القيام بمشروع الكتاب التذكاري.

كان لهذه الجهود دور هام في التعريف بالمشروع، لكنها ما زالت تحتاج للمواصلة كي ترسّخ دعائم هذا الفكر التحديثي في مجتمعاتنا.

"ماركة" الرفاعي

قال لي صديق مثقف خبير: "لو كانت حكومة من حكوماتنا تريد إخراج مجلة بمستوى قضايا إسلامية معاصرة، لاحتاجوا إلى عمارة من ستة عشر طابقا...وفي النهاية

ربما لا تخرج بهذا المستوى".

بعد عدة عقود من العمل المضني نحت الرفاعي من اسمه "ماركة" دليل على جودة المنتج الفكري. لهذا اختاره العشرات من طلاب الدراسات العليا كي يكون مشرفا على أطاريحهم.

متصوف لم يكتشف بعد

الكثير من أصدقائه لم يكتشف بعد النزعة الصوفية في شخصيته وجنوحه للفكر العرفاني. صورة ضريح مولانا الرومي، التي وضعها غلافاً للطبعة الأخيرة من كتابه "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين"، تشير لهذا التوجه.

فهو متصوف، لكنه لا ينكّل الجسد، ولا يحرم نفسه من مباهج الحياة، ولا يتظاهر بالقداسة، ولا يمارس الدروشة، ولا يقدّس شيخ طريقة...انه يغرق في تجربة روحية باطنية، تشي بتصوف فلسفي أخلاقي، لا تصوف طُرُقي.

ما زلت اكتشفه

بعد هذه المسيرة الطويلة لي بمعايشة الرفاعي، والتي شارفت على دخول عقدها الرابع، ما زلت اكتشف الرجل.

صفات تبدو للوهلة الأولى متناقضة، لكنه يضع كلا منها في موقعها...شغفه واطلاعه بالأحجار الكريمة، اهتمامه باقتناء المحابس والسبح، ضحكته الصاخبة، عفويته، براءته، عراقيته، بكاؤه، إهتمامه بهندامه وملبسه ومظهره، ذوقه الفني، شغفه بالجمال، هوايته بجمع اللوحات الفنية، زيارته للمتاحف الأثرية والفنية في كل مدينة يزورها، ولعه بالكتب والمكتبات، مشاعره وعواطفه الجيّاشة حيال من يرتبط به بعلاقة، إلحاحه في قضاء الحاجات، الصديق الوفي، فحين يحتاجه احد أصدقائه أو تلامذته يجده بجواره... ربما متحمسا أكثر منه...منضبط بالوقت والمواعيد، مستشار أمين، يذكر أصدقاءه دائما بخير...على الرغم من خبرته الدقيقة بأمزجة البشر وسجاياهم، ومواطن قوتهم وضعفهم،

من خلال خبرة واسعة متراكمة عشرات السنين بعلاقات متنوعة مع الناس، وتكوين علمي جيد في العلوم الإنسانية وعلم النفس.

وان كان هو يميز بين مراحل مرّت بها مسيرته الفكرية، لكنني في الحقيقة لا اعدها مراحل، بل تدرج وتطور وتكامل، كتلميذ الطب الذي يصبح جراحا حاذقا... الطريق نفسه لكنه تقدم فيه أكثر وتعمق أكثر.

الرفاعي الذي كان صاحب التفسير الثالث والبديل الديني بالنسبة لي، المختلف (عن تفسير الحوزة، وتفسير الجماعات الإسلامية للدين)، في الحقيقة علّمني نهج الحياة أكثر مما علمني دروسا في الفلسفة أو اللاهوت.

كلمة الختام: كانت بجواره وليست خلفه

لا أطيل أكثر، وأنهي انطباعاتي ببيان حقيقة وهي: أن الرفاعي لم يكن وحيدا في هذه المسيرة وما حققه...أصبح تقليدا أن يقال عن كل رجل ناجح "وراء كل رجل عظيم امرأة"، ولكن ليس مجاملة. كانت السيدة انتزال الجبوري بجواره والى جنبه في هذه المسيرة الطويلة وليست وراءه... وذلك:

حينما تنازلت عن دراستها الجامعية، لرفد مسيرته الحياتية، في الحركة الإسلامية، والحوزة، في المرحلة الأولى من حياته... حينما تنازلت عن عيشها الرغيد، لتواكب مسيرة شاب مغامر، متهور، حالم، مشرد... حينما تركت الأهل، واختارت الغربة والمنفى... حينما تحملت تقشف العيش وقساوة المنفى، واستضافت وخدمت وطبخت للـ"الشباب العراقيين المشردين في المنفى"... حينما تحملت أعباء المنزل، وحينما أنجبت وربّت وعلّمت أبناءً تفوّقوا في مسيرتهم الأكاديمية والثقافية...ومنهم مدير تحرير المجلة اليوم، الحبيب "محمَّدحسين الرفاعي"... حينما قامت بالتصحيح والطباعة والتنقيح اللغوي والتحرير لمجلة فصلية تصدر بحدود 400 صفحة، فضلا على أكثر من 200 كتاب، أصدرها مركز دراسات فلسفة الدين... كانت حوله وبجواره وعضده طوال الطريق، ولم تكن خلفه.

برزخ المتديّن العقلاني

د . حسن ناظم *

دأبتُ على التفتيش عن برزخ الظواهر الثقافية والمثقفين. وما فكّرتُ بكاتبٍ أصيلٍ إلاّ ووجدتُه يعيشُ في برزخٍ ما وبطريقة ما، أو لعلّه ينتهي إلى برزخٍ ما. قد يبدو بعضُهم يعيشُ في الطرف، الأقصى أو الأدنى لا فرق، لكن تفكيكَ كتابتِه قطعةً قطعةً، وحياتِه لحظةً لحظةً، ومواقفِه موقفاً موقفاً، قمينٌ دائماً، أقول دائماً، بإيجادِ برزخِه. ولذلك لم تعدْ عندي مفارقاتُ الكاتبِ الأصيل مفارقاتٍ، فلابدّ من ملاءمتِها بحياته، ولم تعدْ نزواتُه نزواتٍ، فلابدّ من ملاءمتها بكتابته، وبين كتابة الكاتب وحياته جدلٌ لا ينفصم إلاّ تعمّداً وتكلّفاً.

بهديٍ من هذه القراءة التي تتوخّى البرزخَ، بحثتُ في زمان عبد الجبار الرفاعي ومكانه، إنه الكاتب والمفكر والمترجم، ومؤسس "مركز دراسات فلسفة الدين"، ومجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، وفي البحث عن زمانه ومكانه، لم يعد لديّ من مفارقة أيضاً في

* – حسن ناظم أكاديمي ومترجم، عمل في مجموعة من الجامعات ومراكز البحوث، ويعمل في الإشراف في الكلية الإسلامية للدراسات العليا في المملكة المتحدة المنضوية تحت جامعة مدلسكس، ويدرس مقرّراً دراسياً عن بعد للدراسات العليا منذ العام 2009. يعمل في رئاسة تحرير مجلة الكوفة الأكاديمية بالاشتراك مع الدكتور عباس كاظم. نشر ما يقارب ثمانية عشر كتاباً مؤلّفاً ومترجماً وعشرات المقالات والدراسات في مجلات وصحف عربية وأجنبية. من كتبه المؤلفة "الشعرية المفقودة" (2009)، "النص والحياة"، (2008)، "أنسنة الشعر" (2006)، "البنى الأسلوبية" (2002)، "مفاهيم الشعرية" (1994). ومن ترجماته بالاشتراك مع الأستاذ علي حاكم صالح كتب هانز جورج غادامير "التلمذة الفلسفية" السيرة الذاتية لغادامير، (2012)، "الحقيقة والمنهج" (2007)، "طرق هيدغر" (2007)، "بداية الفلسفة" (2002)، وقيد الإنجاز كتاب غادامير عن الشاعر بول سيلان "مَنْ أنا ومَنْ أنت".

القول إن عبد الجبار الرفاعي يجرّبُ السُّكنى بين زمانين، مثلما يجرّب السُّكنى بين مكانين، يتوجّه إلى "برزخ زماني" يقع بين الماضي والحاضر، و"برزخ مكاني" بين العراق وإيران. لم يجعلْه الماضي سلفيّاً متجهّماً، ولم يصيّرْه الحاضرُ علمانياً منفلتاً، ولم يمنحه العراقُ عمامةَ الفقيه ولا إيرانُ جُبّتَه، بل استقرّ فيه من ماضي الدين التديّنُ، واكتسبَ من حاضر العقل ومعارفِهِ الحديثةِ العقلانيةَ، فصار "المتديّن العقلانيّ"، ويا له من برزخٍ مَشوبٍ بالشكّ، شكّ الآخرين، من متديّنين وغير متديّنين، في صلاحيّته؛ لأن "المتديّن العقلاني" يواجهُ هاوية، ويقفُ على حافة سقوط، فلا المتديّنون يكفيهم تديّنه أو يُرضيهم، ولا العقلانيون بمكتفين بعقلانيّته أو راضين عنها. والسبب هو أن في كلا الفريقيْن بعضَ تزمّتٍ، والتديّن العقلاني نفي للتزّمت بعضاً وكلاً.

إن المتديّن العقلاني ينفذُ إلى جوهر الدين نازعاً قشورَه اليابسة، وعبد الجبار الرفاعي يعيش، حين ألخّص إحساسي به وبكتابته وترجمته، في حيرة السؤال المشرقة. فهو قطعاً لا يقبل الدينَ بالتصوّر الآخذ بالشيوع في عصرنا الراهن، عصر التطرّف العقائدي والتعصّب الديني، ولا يأخذ بالتصوّر الشائع عن أداء الطقوس شعبوياً، بل بالتصوّر النابت في التجربة الدينية العميقة وطقوسها المقصورة على صفوة المتديّنين العقلانيين. ونموذج هذا التصوّر مندثر تقريباً ومحتاج للشيوع من جديد، وهكذا أهدانا كتابَه "**إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**". إنه لا يقبل الدين دون التديّن، أي دون أن تكون له ممارستُه الشخصية للدين، أو زاويته الخاصة، بكلا معنييْ الزاوية، التي يتعبّد فيها وينظر من خلالها إلى العالم، وهكذا حرص على أن يبلور ممارستَه الخاصة التي يجدها القارئ مبثوثةً في مقالاته وحواراته وترجماته.

يكنُّ الرفاعي ولاءً لا شكّ فيه للقيم الدينية، ولكن أيّ قيم دينية يواليها؟ إن كتابته توسّع القيم ولا تصبغها بصبغة خاصة، فهي إنسانية، موجودة في الأديان كلّها، لكن منطلقها الإسلام. لقد بلغ الرفاعي البرزخ الهادئ بين تجهّم جهامة السلفيين واستهجانهم لقيم الحداثة، وجهل بعض العلمانيين واستهجانهم للقيم الدينية. فليس قدراً مقدوراً أن تكون سلفياً ذا جهامة مروّعة، أو علمانياً يأسفُ ليلَ نهارَ لحاجة البشرية إلى الدين.

إن الرفاعي يعمل بوفاء لشيئيْن: تجربته وعقله. ومن هذين تنبني المفاهيم، من حيازة تجربة عن العالم، ومن التركيب الذي يقدّمه العقل لهذه التجربة، تركيب يحاول المفكّر أن يمنحه صياغة ومحتوى جديديْن. لكن الرفاعي لم ينتقل من الطرفين الأقصييْن إلى البرزخ بركوبة مريحة. فالمسألة لا تتعلّق حسبُ بفعل الانتقال، بل بعملية الانتقال، وشتّان بين معنى الفعل ومعنى العملية، الأول عفويّ وبدهيّ، لا يشترط تخطيطاً ولا حساباً، والثانية مدبّرة وذات تخطيط وحساب، إنها تُشبه إجراء عملية في المخ، لا في تلافيفه هذه المرة، بل في آلية عمله واشتغاله، وكيفية تركيب محتوياته من جديد. هكذا أجرى الرفاعي تلك العملية لمخّه حين انتقل من "طرف" العقيدة المتصلّبة، بل الحزبية أيضاً، إلى "طرفٍ"آخرَ تختزلُه سلسلتُه الثقافية "ثقافة التسامح"، ساعياً إلى تجاوز "الإكراه والكراهية" إلى "المحبة والتراحم".

إن هوية الرفاعي غير معزولة أو منطوية على ذاتها، إنها انبساطية، أو غاية في الانفتاح على الآخر، إلى الحدّ الذي يتيهُ في رحابتها معيار الصلة والوصل. لم يبدُ عليه أن لديه مشكلة مع الأفراد الذين مارسوا أو ما زالوا يمارسون الخطأ والخطيئة، بل مع الخطأ والخطيئة نفسيْهما، ولذلك دخل حُجرتَه خطّاؤون. ولم يبدُ عليه أن لديه مشكلة مع اختلاف اتجاهات التيّارات، فقد آمن بأن للتيارات اتجاهاتٍ مختلفةً، ولذلك انطوت حُجرته على الاختلاف. وآمن بأن لا شيء، على وجهِ البسيطة، أقوى من الدين، به ترتبط أجمل الإنجازات في تاريخ البشرية، وبه ترتبط أيضاً أفظعها عملاً، ولذلك اعتكف في حُجرته محاولاً "إنقاذ النزعة الإنسانية" فيه. إن هذه الممارسة هي أيضاً نفي للتزمّت، ولعلّ مردَّ نفي التزمّت هذا عائد في حالة الرفاعي إلى هُيامه بالتصوّف والمتصوّفة، أو لعله التزم بأقطاب التصوّف كابن عربيّ وجلال الدين الرومي فرأى معهما العقائد كلّها عقيدة واحدة.

يمثّل عبد الجبار الرفاعي الخروجَ العسير، لكن الأمثلَ، لأيّ مفكّر من نزعة التقديس والدخول إلى نزع القداسة. غير أن نزع القداسة لم تُلقِ به في مهاوي العماء الذي يرزح تحته علمانيون "نصف" مثقفين، لا يحسنون سوى التشنيع على الدين والمثقّف الديني.

فالرفاعي لم يقع في مشكلة "النصف"، بل في برزخ العالمين، عالم الروحانيات وعالم العقلانيات، وجاءهما معاً بعُدّة المستشرف الذي يسعى إلى ملامسة البواطن واستبطان الملموسات، أرسل شعاع عينيه إلى الروح، وحدّق بمجهر العقل إلى المادة. ولكن، هل عبد الجبار الرفاعي مفكّر دينيّ؟ وأيّ نوع من التديّن يحمله معه كتابةً وسلوكاً؟ ربما يمكن اختزال الإجابة إيجازاً بوضع مغزى ترجمته وحيدر نجف كتاب مصطفى ملكيان "**التديّن العقلاني**" (مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2010) نُصب عينيْ القارئ، فالمترجم غير بريء ممّا يترجم، و"الترجمة تأويل" كما يعلّمنا غادامير، وحصّة المترجم ممّا ينقلُه هو الاصطباغ بالفكر الذي يترجمه، وحمله معه علامة على بطانة تفكيره. وكتاب "**التديّن العقلاني**" يعبّر بتمامه عن حالة فكر الرفاعيّ.

لابدّ من القول إن رسمَ صورةٍ لمفكّر كبير مثل عبد الجبار الرفاعي في عُجالة مثل هذه قد تُلحق النقصَ في لوحته المستحقّة، فمن خلال ما تمكّنتُ من قراءته من كتبه ومقالاته وحواراته وترجماته، وهي قراءة جزئية لنتاجه الغزير جداً، بدتْ لي لوحةٌ يقف في صدارتها رجلٌ مشروعه من السّعَةِ والتنوّع، بحيث لا يتّسع لمقالة هدفُها الإكبار والتنبيه على مشروعه الخطير، أقول الخطير لدواعي تكريسه أنشطته لربط الثقافة العربية بأكثر الوجوه إشراقاً للفكر الإيراني الحديث. وهو أمر غير مألوف البتّة في الثقافة العربية، التي لابدّ من الاعتراف بحسّاسيتها من التثاقف مع الفكر الإيراني، على الرغم من محاولات غير كافية في توسيع أفق ترجمة هذا الفكر وإحضاره في لغتنا العربية، ومن هنا كنتُ وما زلتُ حريصاً على استضافة بصائره عن الفكر الإيراني في "مجلة الكوفة" الأكاديمية، في كلّ عددٍ من أعدادها. إن الرفاعي صلةُ وصلٍ بالوجه المشرق للثقافة الإيرانية الحديثة. وما أحوجنا إلى نظير الرفاعي ليكون صلة وصل لنا مع الفكر التركي الحديث والمفكرين الأتراك المحدثين ومع مشهد الثقافة التركية عموماً.

أودّ أيضاً أن أذهب أبعد من ذلك في توصيف وضعية أنشطة الرفاعي في الثقافة العراقية. فهو ليس فقط حلقةَ وصلٍ بين عالمين منفصلين في العراق، اعتادت الثقافة العراقية على انفصالهما، عالم المثقف الديني والمثقف العلماني، بل هو وحده مثال على

إمكانية أن تضمَّ العالمين حلقةٌ واحدة دون حاجتهما لحلقة وصل. ولكن سؤالاً هامّاً يبرز من بين هذه الخلاصة، أو ربما يسمّيها بعضهم هُجنة، وهو كيف تسنّى للرفاعي أن ينطوي على العالميْن؟ أن يكون، في آنٍ واحد، حاضراً في الحوزة العلمية تلميذاً وأستاذاً، وحاضراً في الحلقات الفكرية المتنوعة في إيران، لا سيما تلك التي تتمتّع بصلة بالفكر الفلسفي العالمي والعلوم الانسانية. إن الجواب السريع والحاسم عن هذا السؤال هو كلمة واحدة: "إيران". فتجربة الرفاعي في إيران طالباً في حوزاتها الدينية وأستاذاً فيها، نفسها أتاحت له أن يتنمذج على وفق نموذج المفكر الإيراني الحديث، الذي له قدم راسخة في الفكر الديني، وقدم راسخة في الفكر الفلسفي والعلوم الانسانية. فإذا كانت الحوزة الدينية في النجف عاجزة عن إنتاج مثل هذا المفكّر، ذي القدميْن الراسختين في الدين والفلسفة والعلوم الانسانية، مع التنويه بالاستثناء المدوّي لمحمد باقر الصدر، فإن الحوزة الدينية في قُمْ لا تعجز عن ذلك.

لذلك حين أراد الرفاعي أن يقدّم لنا الحياة الفكرية الحديثة في إيران، في سلسلة مقالاته المستمرة حتى الآن في مجلة الكوفة الأكاديمية، عمد إلى نظرائه ليكتب عنهم، مهما كان موقفُه منهم، ومهما كان اتجاههم: هيدغريين أو ماركسيين أو بوبريين أو غينونيين، وتلك هي اتجاهات الفكر الإيراني الحديث بحسب تصنيفه. وهنا قدّم لنا معرفة لا تهمّها بثّ المعرفة بالفكر الإيراني فقط، بل بحركيّته. بعبارة أوضح، يريد الرفاعي أن يقول لنا إن على الثقافة العراقية أن تعيد التفكير في هيكليتها أصلاً، قبل محتوى هذه الهيكلية. ولعله يقول لنا ضمناً إن ثقافتنا فقيرة أمام ثراء الثقافة الإيرانية، وإن مثقفيهم لا يبنون جدراناً بينهم وبين المثقفين الآخرين، فالمثقف المتلبّس بـ"شُبهة" ماركس أو هيدغر بطريقة ما، يمكن أن يصعد منبر الحسينية دون أن يكون دَنَساً يهدّد طُهر المنابر، والسبب هو أن الحوزات الدينية لم تكن بمنأى عن التنفّس في الأجواء الفلسفية والعلوم الانسانية، وأن الندوات الفكرية فيها غير منعزلة، كما هو حال نزعة الانعزال في الأنشطة العلمية لحوزة النجف، التي تقف قبالتها الثقافة التي قادتها الأحزاب السياسية، لاسيما حزب البعث في الحقبة الدكتاتورية، فصار المثقّف العلماني لا يشعر بأي صلة له على الإطلاق

بالمثقف الديني، أو بأرباب الحوزة العلمية، وبالمقابل، يمارس المثقف الديني نشاطَه بلا أيّ نوع من أنواع التواصل مع المثقف العلماني، وكلّ طرفٍ يرى نفسَه موجوداً والآخر عَدَماً، ولا يدفع الطرفيْن الفضولُ، مجرد الفضول، إلى معرفة ما يدور هنا أو هناك. لكن وضع الثقافة الإيرانية مختلف كما يبدو، فهناك لقاء وتواصل وحوار وشجار. وهذا التداخل بين الميدانيْن في إيران، الغائب في العراق، طبع الثقافة الإيرانية بطابع خاص، بثراء خاص، أثرى ثقافة الرفاعي وفكره وحتى سلوكه. من هنا، ولهذه الأسباب، حينما حلّ الرفاعي في بلده بعد زوال الدكتاتورية، حلّ طائراً غريباً، لا يُشبهُ، لا شكلاً ولا مضموناً، رجال الدين العراقيين، ولا المثقفين بكلّ أصنافهم، كان فريداً في نشاطه وعلمه، وأخلاقه وسلوكه.

إن نمطَ تفكير عبد الجبار الرفاعي اليوم حاجة مُلحّة للأوضاع العربية الغاطسة في الحروب الأهلية والطائفية والكراهية والقتل والتدمير، الأوضاع الآخذة بانحدار إلى أكثر العصور ظلاماً وتخلّفاً. إنه نوع من الترياق الذي يجدر أن يتجرّعَه كلُّ مَنْ جرّب العيشَ في الطرف الأقصى أو الأدنى، لا فرق.

عبد الجبار الرفاعي: الإنسان غاية الدين ومحوره

د. علي حاكم صالح *

ما السبيل إلى تحرير الدين من الفهم المتوحش الذي تبثه السلفية المعاصرة، والذي يشوّه الدين فيحيله إلى منبع للعدوان والتعصب والكراهية؟ بهذا السؤال يستهلّ الدكتور عبد الجبار الرفاعي موضوعة عنوانها الرئيس: النزعة الإنسانية في الدين. ولأبدأ من طريق آخر وصولاً إليها.

أزعم أن طواف الرفاعي في هذه المنطقة من الفهم للدين بوصفه قبل كل شيء آخر منبعاً للقيمة الإنسانية التي تتعدى في شموليتها دائرة المؤمنين الضيقة، أنه طواف ليس ناجماً فقط عن خبرة قرائية معرفية إن جاز القول، بل هو أيضاً خبرة حياتية شخصية. ولعل هذا التوصيف يصدق على كل خبرة إنسانية، غير أن حيوات الناس ليست متشابهة، فضلاً عن اختلافها في مواقع الحياة التي عاشتها ومرت بها. كان الرفاعي ذا توجهٍ ديني آيديولوجي، كغيره ممن تبنوا الدين آيديولوجية للثورة والتغيير. وكما نعرف فلقد حتمت أوضاع العراق السياسية والاجتماعية على بعض من الشباب العراقي سلوك هذا المسلك، فاتخذ بعضهم الدين واتخذ بعض آخر اللادين، كآيديولوجية. فالناس غالباً تكون خياراتها في مواقع كهذه مما هو سائد من بدائل. ولكن في كلا الحالين، نجد تجارب متشابهة من جهة التخفّف التدريجي من عبء التفكير في الدين، أو اللادين، آيديولوجياً.

---

* – علي حاكم صالح أستاذ الفلسفة في جامعة البصرة، كاتب ومترجم، درّس في جامعات عراقية وعربية، من مؤلفاته "الوقوف على حافة العالم: محمود البريكان وسركون بولص" (2013)، و"المجتمع اللااجتماعي: دراسة في أدب فؤاد التكرلي" (2011). ومن ترجماته بالاشتراك مع حسن ناظم: كتب هانز جورج غادامير "التلمذة الفلسفية" السيرة الذاتية لغادامير، (2012)، "الحقيقة والمنهج" (2007)، "طرق هيدغر" (2007)، "بداية الفلسفة" (2002)..

ومردّ هذا التوجه خبرات حياتية غالباً. وأعني بالخبرات الحياتية هنا التجارب التي يعيشها المرء داخل هذه الجماعة أو تلك، التي انتمى إليها. إن الضمير الحيّ، وليس العقل الناقد فقط، يشخّص تبايناً فاقعاً بين الأخلاقيات الرسمية، المعلن عنها، داخل هذه الجماعة كإطار فكري، وخط آيديولوجي وبين المسلك الفردي، من طرف أفراد الجماعة نفسها، في التعبير عن هذا الأخلاقيات الرسمية، وهذه الآيديولوجية. وفي الحقيقة، إن من يضع نصب عينيه اللاتطابق بين الأخلاق الرسمية ethics والخُلُق morality، أي التعبير السلوكي عن هذه الأخلاق، ويتخذه من ثم معياراً، سوف ينهض في بواطنه السليمة شك وريبة يتآكلانه في أول الأمر، وقد يأخذ منه الأمر وقتاً طويلاً قبل أن يعلن موقفه الشخصي، الذي توصل إليه عبر معاناة فردية لا تعدم لها صلة وصل بالخبرة الثقافية التي تكوّنت لديه. فيأتي الرفض على نحو إيجابي، أحياناً، وأحياناً أخرى يكون طلاقاً بائناً. زد على هذا شيئاً آخر، البيئة الدينية التي عاش بين جنباتها في أثناء وجوده في إيران، هي الأخرى ساهمت في نهوض السؤال عن العلاقة بين الدين والتديّن أو المتديّن. وأريد أن أضيف إلى ذلك الوضع العراقي المتفجر دينياً خاصة بعد العام 2003، حين صار الدين يافطة عريضة.

في حالة الرفاعي، فإن الرجل، وهذا تفسيري الشخصي، لم يتخفف من أخلاقيات الدين الذي آمن به، بله التنكر لها، إنما هو عمل على إعادة توجيه ذاته داخلياً تجاه مسلكيات آيديولوجية، هي في المحصلة نوع من تشويه وقراءة مبتسرة، لا تهدف للقيمة الإنسانية في الدين بما هي كذلك، بل لتتخذها وسيلة. وعَبر ذلك ترسّخ في دواخله فهمٌ آخر مختلف، يجد له في تراثنا الديني تجارب إنسانية ثرّة تنحو بالدين منحى إنسانياً، وتمنحه في فهمها له بعده الكوني، متخذة من منظومة قيمه وشيجة للتواصل مع قيم إنسانية شبيهة في الجوهر، رغم أنها قد لا تكون ذات منشأ ديني. إن الدين في الأصل دين للقلب الإنساني الواحد.

في مقدمة كتابه "مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد"، يشير الرفاعي إلى ما أشرت إليه في أعلاه. ويكتب عن غاية، أو إحدى غايات، كتابه: " وأودّ أن تكون هذه الصفحات

رسالة تعرّفني لدى نخبة من الإخوة الإسلاميين، من الذين مكثوا مرابطين في العراق، والتقيتهم بعد عودتي، وفوجئوا بجوابي عن بعض أسئلتهم، قائلين بأنها لا تتطابق مع ما كنت أدعو له منذ افترقنا سنة 1979، فأشرت إلى أن الكثير من الناس الذين يجيئون إليكم، بعد مضي زمان طويل على غيابهم، ربما تفاجئكم رؤاهم وأفكارهم، فينبغي ألاّ تندهشوا، لأن ذلك علامة تكامل وحيوية، فالمهاجر يهاجر بعقله مثلما يهاجر بجسده، والكائن المتحول هو الكائن الطبيعي، ذلك أن الحركة والصيرورة هي الناموس الأجلى في الحياة، وهي تعبير وجودي عن إصغاء الإنسان لإيقاع التحولات والمتغيرات العظمى في الواقع".

ويزيد ملاحظته هذه توضيحاً، وستنفعنا كمفتاح للفهم، بقوله: "وفي هذه الصفحات يرتسم شيء من ملامح نمط التفكير الذي أسعى لإعلانه ومناقشته، قبل أن أطمح للتبشير به، أو حمل الغير على الاقتناع به. إنه تفكير يتسلح بالنقد والمراجعة، باعتبار الفكر الحديث، الذي حقق المكاسب الهائلة في العالم كلّه، فكراً نقدياً. كذلك يتسلح هذا التفكير بإثارة السؤال، والبحث عن الاستفهامات الحائرة والقلقة والمثيرة، لأن تطور الفكر البشري يقترن دائماً بالأسئلة الحرجة والاستفهامات الحائرة. وإن السؤال الجديد يوقد عملية التفكير، ويقحم الذهن في مغامرة البحث في الحقول المهملة أو المجهولة أو الممنوع التفكير فيها".

ثمة كلمات مفتاحية هنا: النقد والمراجعة، والتفكير بإثارة السؤال. كما إنه يصف تساؤلاته بالآتي: حرجة، وقلقة، ومثيرة، وحائرة. فضلاً عن أنه يرمي إلى المغامرة في "البحث في الحقول المهملة أو المجهولة أو الممنوع التفكير فيها". إن هذه الكلمات تعبر بوضوح بيّن انتقالة في التفكير، لنقل من الدوغما إلى رحابة السؤال، من الآيديولوجيا إلى الفكر الحر المتسائل، ومن الواحدية في التفكير إلى التعددية. ومع ذلك، فهذا لا يعني انعدام الأساس، أو التوجه، بل يعني أن الأفق لا ينغلق على خيار واحد وحيد، بل هو يستوعب المختلف، ويطيقه. هذه النقلة في التفكير وصفتها بأنها ليست نقلة قرائية فكرية فقط، بل هي نتيجة مخاض تجربة حياتية. وسأضع في الاعتبار هنا نقطتين: التفكير في

فلسفة الفقه، والنزعة الإنسانية في الدين.

في ما تعلّق بالأولى، فلسفة الفقه، يدلّنا الرفاعي إلى معناها، وأهميتها، ومقتضيات تثبيتها وإشاعتها. ويمكن لي أن أستخلص أبعادها. يلخّص الرفاعي مفهوم "فلسفة الفقه": "إن النسبة بين الفقه وفلسفته كالنسبة بين القانون وفلسفة القانون، والأخلاق وفلسفة الأخلاق، والتاريخ وفلسفة التاريخ، واللغة وفلسفة اللغة... وهكذا، هي كالنسبة بين كل علم وفلسفته. فالفقه كما هو معروف يتناول الأحكام الشرعية لعمل المكلف، أي أنه علم استنباط الأحكام الشرعية، وتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة بنحو مستدل، بالتوكؤ على أدوات وقواعد يجري تنقيحها في أصول الفقه. بينما لا يبحث فلسفة الفقه أسلوب الاستنباط، ولا علاقة له ببيان الموقف العملي تجاه الشريعة، وإنما يتجاوز ذلك إلى ميدان آخر يتناول فيه تشريح ماهية الفقه، واكتشاف طبيعة نسيجه الداخلي ومكوناته، وكيفية نشأته وتطوره، وتفاعله مع المؤثرات الزمانية والمكانية والبيئة الجغرافية، والتأثير المتبادل بينه وبين الأعراف والعادات والتقاليد، والعصر الذي أُنتج في فضائه الثقافي ومحيطه الحضاري، مضافاً إلى دراسة اصطباغ الفقه بقبليات الفقيه ومنظوره الذاتي، ولون ثقافته، وميوله، ومزاجه، وبيئته الخاصة، والمحيط الذي نشأ وترعرع فيه". ويَزيد على توضيحه توضيحاً آخر: وبعبارة موجزة يترقب دعاة فلسفة الفقه أن يتولى هذا العلم تفكيك نسيج الفقه ليرينا كيفية صياغته، ويكشف لنا عن طبيعة المعارف والأدوات الخفية الثاوية في بنيته الداخلية، بنحو نستطيع معه تشخيص ثغوره وتخومه ومساراته، وكافة منابعه ومرتكزاته وسماته وأهدافه".

والتفحص في معجم هذه السطور، وما تتضمنه من مفاهيم، وتعبيرات، يقودنا حتماً إلى حقيقة أن فلسفة الفقه لابد أن تفضي في نهاية الأمر إلى شيء رئيس: إضفاء النسبية التاريخية على الفقه نفسه. فالبحث عن "ثغوره وتخومه ومساراته"، والكشف "عن عوامل التاريخ والجغرافية والذات"، لا تهب الفقه قدسية متعالية على التاريخ، بل تغمسه في التاريخ كي يكون تاريخياً، أي أنه نصّ نسبي لا قطعية فيه، ولا حديث نهائي. لتصبح أبستمولوجية الفقه إنسانية، حتى وإن كان النصّ المقدس مرجعاً له، بكل ما يمكن أن يدلّ

عليه الفضاء الإنساني من محمولات، وفي الصدارة منها النسبية. والرفاعي نفسه يثبت هذه النتيجة ببضعة تساؤلات في مقدمتها: "أليست المعرفة الفقهية معرفة نسبية تاريخية، محكومة بالحقبة الزمنية المنتجة في فضائها؟ فلماذا يتعامل البعض مع هذه المعرفة وكأنها معرفة مطلقة أبدية، من دون أن يدري أن الفقه لن ينفصل عن الحياة البشرية، وما تحفل به من تحولات شتى ووتيرة تغيير متسارعة، ومن دون أن يميز بين الفقه والشريعة، فالشريعة خالدة فيما المعرفة الفقهية لا تنفك عن البيئة والمحيط؟"

يبدو لي أن الباعث على هذه التساؤلات، وتناول مفهوم فلسفة الفقه، هو لتقليص دائرة المقدس، التي شهدت تضخماً حال جميع نواحي الحياة من جهة، وطال كل كتابة في الدين وعن الدين. فلم يعد النصّ الديني المركزي هو وحده المقدس، بل اتسعت الدائرة لتغطي حتى الكتابات التي تتناوله شرحاً وتفسيراً وتأويلاً، وامتد التقديس إلى الأشخاص أنفسهم. وفي الحقيقة أن هذا التوجه النقدي لتقليص دائرة التقديس جهد شرع فيه مثقفون عرب أبرزهم أركون، وطرابيشي، وأبو زيد. هو جهد شرع به أولاً مثقفون علمانيون، وامتد تأثيره إلى داخل الدائرة الدينية نفسها. يكتب الرفاعي: "في الأدبيات المتداولة لدى الإسلاميين يجري خلط بين الإسلام بمعنى نص الكتاب، والإسلام بمعنى التراث المدون للمسلمين عبر التاريخ، والإسلام بمعنى التجربة التاريخية للاجتماع الإسلامي، وما اكتنفها من انتصارات وصراعات وهزائم، وما شاع في حياة المسلمين من تقاليد وممارسات متنوعة".

وفي واقع الحال، إن إشارات كهذه لا تقتصر على النصوص أو الشخصيات التراثية، بل هدفها الأساس، كما افترض، تتناول الحاضر المقدس، أو القدسية التي تضفى "مجاناً" على أشخاص ونصوص، لا قدسية لهم سوى كونهم يتعاطون الشأن الديني. وهذه من دون ريب إحدى آفات الفكر الإسلامي، والحياة اليومية، في العالم الإسلامي اليوم. لذلك تهدف محاولة تجريد القدسية عمّن سلف، وهي ليست بالأمر الهيّن ولا اليسير، محاولة لتجريد القدسية عمّن خلفهم.

والهدف الذي يرمي إليه الرفاعي هو الكشف عن بواعث ودوافع الكراهية، باسم

الدين، التي تسود العالم الإسلامي. لأن جزءاً كبيراً من هذه الكراهية مردّه إلى التقديس اللامسوّغ لفهم خاطئ للنصّ الديني، فجرى نشرها، وإشاعتها، لدوافع ليست خافية على الجميع، بوصفها القول النهائي، ووجدت في الواقع المحِبط صدى في نفوس الكثيرين. إن ثقافة الكراهية، وحبّ الموت، وإشاعة التكفير صور متجهمة لدين يُفترض أن يكون أكثر إنسانية، وأكثر تسامحاً. "إن مراجعة عاجلة لنموذج من الأدبيات السلفية سترينا" يكتب الرفاعي، "بوضوح كيف أن هذه الأدبيات بقدر ما تتحدث عن مناهضة الآخر، وانحصار أسلوب التعاطي معه بالقتل والإبادة، فإنها تتكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والعدالة والرحمة، حتى يخيّل لمن يستمع إلى منابر هذه الجماعات، أو يقرأ بياناتها، أنها تتحدث عن دين خاص تنحته، وتعيد تشكيله في إطار وعيها، وخلفياتها ومسبقاتها وقبلياتها ومفروضاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس".

تفضي بنا هذه الأفكار والمواقف التي يستلهمها، ويبلورها، الدكتور عبد الجبار الرفاعي إلى موضوعة رئيسة في ما يكتب ويجادل من أجله، أعني النزعة الإنسانية في الدين. وفي هذا الصدد نشر كتاباً يحمل عنوان "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين" (وهو عنوان إحدى مقالات الكتاب). ولكلمة "إنقاذ" في صدر عنوان الكتاب دلالتها الموحية والمعبرة. ولقد كان الجزء السابق من مقالتي هذه تمهيداً يشرح الدواعي والدوافع التي حرّضت الرفاعي على أن يتصدّى لموضوع يهدف إلى "الإنقاذ". كما لو أن مجرى الأمور قد بلغ حدّاً لابد من التدخل لإسعافه. فلقد وقر في أذهان كثيرين صورة للدين أشاعها التديّن المعاصر، صورة في الغالب تبدو سلبية بقدر ما هي، كما قد يرى الرفاعي، تسيء للدين، وتطمس معالمه الإنسانية، التي هي جوهر الرسالة الدينية. وهذه الصورة لم تكن لتشيع إلاّ بسبب من يتعاطاه كآيديولوجية، ويوظفه لبث الكراهية.

في كتاب "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين"، يذهب الرفاعي إلى أن هناك "مساحة واسعة" في النصوص الدينية المقدسة، جرى تجاهلها تماماً، "تغتني بالجوانب التنزيهية، تصطفي الإنسان، وترفع مكانته". ونحن نظفر بمعنى تقريبي لمفهوم النزعة الإنسانية في آخر المقالة: "يعني إنقاذ النزعة الإنسانية إيجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات

جسده [الإنسان] من حيث هو كائن بشري، وإمكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع إيقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز أخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والأحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الإيجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها. وهذا يعني استيحاء صفات الرحمة والمحبة والسلام ونحوها من الرحمن".

هذا نوع من برنامج تربوي، وتوجه فلسفي يشرع الدين نفسه أمام توجهات وتصورات تنتمي إلى أديان وفلسفات أخرى، فثمة خيط يصلهم جميعاً، يرتفع على التشويهات التاريخية التي لحقت الأديان كلها، ويركز على رسالتها الإنسانية. بل أن الدين نفسه لن يجد تطبيقاته الأصيلة إلاّ عبر هذه النزوع نحو الإنسان بما هو إنسان، بصرف النظر عن أي تصنيف وانتماء. "إن السبيل للتخلق بأخلاق الرحمن إنما يتم عبر إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين وإضاءة أبعاده الأخلاقية والمعنوية والرمزية والجمالية، وتطهير التدين من كافة أشكال الكراهية والإكراهات".

ومع ذلك، فإن برنامجاً كهذا، ليس قائماً على أسس راسخة ومتينة، فثمة مواطن ريبٍ لا مفرّ من مواجهتها، وأبرزها أن هذه النزعة تستند إلى نصّ ديني ذي لغة رمزية تحتمل النزعة الإنسانية ونقيضها. وتاريخ المسلمين السياسي والفكري شهدهما معاً، وبالتأكيد كانت الغلبة للنزعة اللاإنسانية، في حين توارى الإنساني في تجارب فردية، ولكنها مازالت تغني النصّ، وتبث فيه دلالات إنسانية جديدة. وأظن أن نزعة كهذه لا تتفتح إلاّ في مجتمع يقدم الدين كسياسة للفرد لا للمجتمع.

أثر مجلة قضايا إسلامية معاصرة
في إنبعاث فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

ندوة عُقدت في الجزائر حول مجلة قضايا إسلامية معاصرة، لتقويم ستين عددا، صدرت منها في ثمانية عشر عاما، ودورها في انبعاث فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وتحديث التفكير الديني في العالم العربي. شارك فيها:

د. الحاج دواق، أستاذ فلسفة الدين، جامعة باتنة، الجزائر. "محرر ومنسق الندوة".

د. شراف شناف، أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها، بجامعة باتنة، الجزائر.

د. الشريف طاوطاو، أستاذ بقسم الفلسفة، بجامعة خنشلة، الجزائر.

أ. بشير ربوح، أستاذ الفلسفة الغربية المعاصرة بقسم الفلسفة بجامعة باتنة، الجزائر.

د. فوزية شراد، أستاذة فلسفة اللغة ونظريات التأويل، قسم الفلسفة بجامعة باتنة، الجزائر.

د. اليمين بن تومي، أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة سطيف2، الجزائر. د. الحاج دواق:

بوصفها متميزة في حقلها، إذ صنفها المعهد البابوي في الفاتيكان أهم دورية بالعربية متخصصة في تحديث التفكير الديني، في ربع القرن الأخير، وخصص كتابه السنوي لها سنة 2012، والذي صدر بالايطالية والفرنسية والانجليزية..لا تزال مجلة قضايا إسلامية معاصرة، التي أصدرها؛ المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، تشق طريقها في خضم ثقافي، موانعه أكثر من حوافزه، إذ عملت منذ إصدارها الأول، على خلق فضاء فكري نادر ونوعي. وقد تجاوزت السنين الثمانية عشر، وبلغت أعدادها الستين. خطها الفكري نادر؛

لأنه جمع أطرافا ثقافية وعلمية يصعب تجميعها في الحالات العادية. ونوعي؛ لتمكنها من ردم الهوة والتدابر الدارج بين التيارات الثقافية والفكرية، ذات المنشأ العلماني، أو تلك المنبثقة عن التيارات الدينية المختلفة، مسيحية أو إسلامية، وأيضا استقطبت أسماء كبيرة من المؤسسات الدينية الرسمية. ومن السمات البارزة التي كرست حضورها، نوعية الموضوعات التي طرحتها من البداية، سواء ما اتصل بالدرس الديني التقليدي وعلومه، أو الإضافة الحداثية المترجمة، أو التي بادر بها مفكرون من طراز فكري عالي وعالمي. فمن مرجعية الفكر الديني والحداثي، إلى لغته وخطابه، ومشكلاته وأزماته، ومجالاته السياسية والفقهية والأصولية، إلى المناهج وأدوات الفهم والتلقي وإنتاج المعرفة والخطاب، إلى التراث والحداثة، وجدل الأنا والآخر، وحوار الحضارات والثقافات، والفلسفة الإسلامية وفلسفة الدين والكلام الجديد، والتسامح وممكناته، والعنف ومن أين تشتق ثقافة الموت مفاهيمها ومؤسساتها، إلى الحوار وآلياته، والدين ومصادره، وحقيقته بين الخبرة والتجربة، والحاكمية ومساءلاتها، والليبرالية ومكوناتها الأساسية، وقيم التعدد والاختلاف، والتأويل والتفسير، وطرق المعرفة والهرمنيوطيقا، والنص الديني وكيفية تلقيه والتجاوب معه، والدين في حضوره النوعي والمختلف في التاريخ، قبال الأشكال المتكلسة المنغلقة، وتعزيز وعي التنوع والقبول بالأخر...كلها موضوعات تم طرقها، من مفكرين وفلاسفة وعلماء دين، بإصرار غير عادٍ، على توليد القدرة على معرفة المختلف، والتمكين له، بإبراز رأيه، ومناقشته، بنظريات وآراء مقابلة، في سجالية إيجابية مثمرة، كسرت روتين الفكر الأحادي المنغلق، وساعدت على الإطلاع على الجديد في أهم ميادين الفلسفة، أعني فلسفة الدين والكلام الجديد، وأيضا الهرمنيوطيقا وآليات القراءة والتأويل. وهنا نجدنا أمام مجلة؛ أتاحت للفكر العربي أن يطلع على منجزات الثقافة الإيرانية المعاصرة، بزخمها وإشكالياتها وتنازعاتها، فمن محمد مجتهد شبستري وهرمنيوطيقا الكتاب والسنة والنص الديني، ومفهوم التجربة النبوية، ونظرية القراءة النبوية للعالم، إلى التعددية الدينية لعبد الكريم سروش ونظرية الصراطات المستقيمة، إلى عقلانية ومعنوية مصطفى ملكيان، والنقد الروحي وجدوى المعنويات والروح في عالم الحداثة، مع داريوش شايغان، وإلى الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون، وتفكيكية علي حرب، وهرمنيوطيقا النص الديني

لنصر حامد أبو زيد، فمدرسة العالمية الإسلامية الثانية ومحمد أبو القاسم حاج حمد، والتجديد الفقهي وفاعلية الدين المنفتح، مع محمد حسين فضل الله، ومهدي شمس الدين، وحسن الترابي، وعبد الجبار الرفاعي، وطه جابر العلواني، وحسن حنفي...وتعداد المفكرين مفتوح وحضورهم في المجلة لافت..لذا نود، مساهمة منا في الدفع بالمجلة إلى نطاقات أخرى من خلق الوعي وتعميمه، أن نقيم هذه الندوة في الصقع الجزائري، كواحد من نطاقات الممارسة الثقافية في عالمنا الإنساني، والإسلامي العربي، والمغاربي، لنقرأ المجلة، بوصفها تراثا، لا تزال فاعليته بارزة، وخطه الفكري ماثلا، خاصة وأنه منذ مدة ليست بالقليلة، انخرطت أقلام جزائرية مهمة، في التأليف وتقديم إضافتها لمجموع تراث المجلة وكتابها ومفكريها، وهنا ارتأينا استضافة هذه الثلة من الأساتذة الجامعيين، والمشتغلين في أغلبهم، بالدرس الفلسفي، والنقد الأدبي، للتحاور حول خط المجلة، ومضامينها، والقيم التي عملت على تكريسها، وأهم الإضافات التي قدمتها للساحة الثقافية والفكرية، العامة والأكاديمية، والتداول حول أهم الإشكاليات التي تعرضت لها، وعملت على تكريسها في ظل التأسيس للتواصل المعرفي المفتوح، وخلق الأرضية الثقافية للتجاوز الحضاري المنشود، كما والانخراط في سياق المعروض الفلسفي والعلمي في النطاقات الحضارية الأخرى، وكيف استطاعت المجلة أن تستجلب القارئ العربي، وتضحى من أهم مرجعيات البحث العلمي المتخصص، والتناول الثقافي العام؟ ولاعتبارات خاصة، كانت ندوة غير مباشرة، بطرح أسئلة في شكل حوار على أساتذة مهمين، لكن كل على حدة، فمعذرة من المتلقي الكريم، ولكل ممارسة فكرية ميزاتها.

د.الحاج دواق:

في البداية أود أن أرحب بالأصدقاء المشاركين في هذه الحوارية، وأتمنى أن نفيد من تواصلهم مع القراء، ونتطلع وإياكم إلى أفق التداول المعرفي المتين، الذي عملت مجلة قضايا إسلامية معاصرة على تكريسه وتعميمه، ثقافية تعم عالمنا العربي الإسلامي، وتفيد من الدرس المعرفي والمنهجي الحديث. نبدأ في حوارنا مع الدكتور شراف شناف، الباحث المتخصص في مناهج النقد الأدبي، والنقد الثقافي والحضاري، يشتغل حاليا

أستاذا بقسم اللغة العربية وآدابها، بجامعة باتنة، الجزائر، سألناه أولا عن مجلة " قضايا إسلامية معاصرة" والدرس المنهجي العالمي.

د. شراف شناف:

اتجهت المجلة بخطى حثيثة صوب المنظومات المعرفية الكبرى للحداثة، متمثلة مختلف المنعطفات الابستيمية للتاريخ الفكري والثقافي البشري، ومدركة التحولات الجذرية التي تعيشها الثقافة، والتغيرات المنهجية الخطيرة والمفصلية التي انبثقت وتراكمت في العصرالحديث، وأصبحت تفصلنا بمسافات طويلة عن المعرفة القديمة، فلقد تشكل عقل ميتودولوجي اساسه البراديغمات المفاهيمية والشبكات القرائية المعقدة، التي تسعى إلى امتلاك القوة القرائية التأويلية، لتطويع الطبيعة والنص والعالم ؛ فالمعرفة لم تعد مجرد أخبار وسرديات، وتركيم معلومات، وإنما هي صناعة مفاهيمية مركزة ومركبة، ونقد لهذه المفاهيم باستمرار، عبر اختبار طاقتها الفكرية الفلسفية والعلمية على النصوص والخطابات، وتجريب حنكتها البراغماتية على الوقائع والأحداث، فالعقلية التي تقف وراء ضخ الدرس المنهجي العالمي هي عقلية مفاهيمية بامتياز، همها الأساس مفهمة العالم وإعادة مفهمته باستمرار، بداية بديكارت ومرورا بهوسرل وهيدجر وصولا إلى بول ريكور وهابرماز وادغارموران. وهذا ما انتبهت له مجلة " قضايا إسلامية معاصرة"؛ إذ كرست مجهوداتها لتتبع المشاريع المفهومية الكبرى، والوقوف على استراتيجياتها في بناء آليات الفهم والتمثل، وإجراءات التحليل والتفكيك والتفسير والتأويل للنصوص؛ المقدسة والدنيوية ولم تقف عند حدود العرض فقط، بل تعدت إلى النقد والتقييم والتبيئة والتأصيل. ولعل ما يكشف عمق رؤيتها للدرس المنهجي المعاصر، وخاصة الدرس الهرمنيوطيقي، وإحساسها بمدى أهميته وضرورته هو حاجة النص القرآني لعقل مفاهيمي منهجي خلاق يستدر مكنونه من جهة، ومن جهة اخرى حاجة العقل المنهجي العلمي للاسترشاد بالبرنامج الرباني الكوني.

د. الحاج دواق:

هل يمكن اعتبار خط المجلة بمثابة قطيعة ابستمولوجية؟ قطعت مع ممارسات الثقافة العربية والإسلامية احادية الاتجاه والمنزع؟

د. شراف شناف:

أعتقد أن مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" قطعت أشواطا معرفية ومنهجية كبرى في سبيل تمثل ما يحدث في مساقات فكرية عالمية؛ كتاريخ الأفكار، وتاريخ العلم، والابستيمولوجيا، والتاريخ النقدي للأفكار، وفلسفة النماذج. وهو الأمر الذي جعلها لا تتعامل مع مفاهيم: التراث، الحداثة، الأصالة، المعاصرة، العقل العربي، العقل الغربي،... بمنظورات صدامية ايديولوجية فجة، أو بعقليات دوغمائية هشة. إنها تتعامل مع هذه المفاهيم وما شاكلها بمنظورات بين تخصصية تركيبية، ترفض الانغلاق داخل مذهبية معينة أوالتماهي مع منظومة تفسيرية وتأويلية بشكل قسري ونهائي. ورهانها على الحداثة ليس تشبثا بصورتها العقلانية الوضعانية، بقدر ماهو رهان على استثمار روحها العلمية الخلاقة ووهجها الإبداعي الفوار، وطاقاتها النماذجية التوليدية. وبالتالي، فهو رهان كبير على استراتيجيات تغيير الذهنيات نحو الأرقى والأفضل، وفتح العقول على كنوز التراث من جهة، وعلى تدفقات المعرفة المعاصرة من جهة أخرى.

ولذلك فهي تؤسس للقطيعة الابستيمولوجية بوعي وعمق؛ قطيعة مع أشكال الفهم العتيقة/ العقيمة للتراث، قطيعة مع العقل الحداثي الدوغمائي ومع كل منظومات الحداثة الوضعانية، والمنظومات الأصولية والسلفية الشكلانية، ومع العقل المعرفي الاختزالي، فالقطيعة المعرفية الواعية التي تتقن لغة الفهم والتمثل والمقارنة والتوسيع والمراجعة والاستدراك، وإعادة النظر والتمحيص والتقريب والتبعيد والمثاقفة والتأصيل والتبيئة والترميم، وكل هذه المعجمية الموسعة والمركبة، ليست مجرد عملية شطب وحذف وإلغاء وإنهاء كلي وجزمي للعلاقات مع الماضي والسابق، والبدء من جديد وبشكل جذري في عالم آخر.

د. الحاج دواق:

الدرس التجديدي الذي تحمله المجلة، ما هي أهم مظاهره، وفي أي السياقات اشتغل؟ وما هي ثمرته الأساسية؟

د. شراف شناف:

استطاعت مجلة" قضايا إسلامية معاصرة"أن ترسم معالم حركة فكرية فلسفية إسلامية تجديدية، مؤطرة بوعي منهاجي عالي المستوى؛ إذ تبين أن التجديد عندها ليس مجرد مسايرة للموضات الفكرية والصرعات المنهجية، أو اقتفاء أثر كل جديد ينبثق في الساحة. وإنما هو سياسة معرفية حضارية تنطوي على حس عال بفقه الأزمات والانسدادات، وعلى فحص أركيولوجي عميق لأعطاب النظام المعرفي الإسلامي، وتتبع دقيق لأهم المنهجيات ذات الكفاءة المعرفية العالية المستوى، وتتبع لأحدث الرؤى والمنظورات الحضارية والأساليب الحوارية التي ترتقي بالإنسان إلى مقام الإنسانية الحقة. إن فلسفة التجديد التي تريد أن تنهض بها تنبع من صميم الخطاب القرآني، الذي يدعو الإنسان إلى أخذ الكتاب بقوة، وإلى النظر العميق في الكون والأرض والوجود، وإلى نبذ اللهو والغفلة، وإلى التواصل الراقي والتعارف والتفاعل والتناغم مع كل المخلوقات، وإلى الإحسان في كل شيء.

وقد ظهرت آثار هذه الفلسفة التجديدية في الموضوعات التي تتناولها والنظريات التي تعرضها، أو تستثمرها، أو تناقشها، وتنقدها. وقد مست هذه الموضوعات والنظريات مجمل القطاعات المعرفية الكبرى؛ اللاهوت والميتافيزيقا والاسكاتولوجيا، الابستيمولوجيا والميتودولوجيا، الايطيقا والأكسيولوجيا. فنجدنا أمام تصورات جديدة لقضايا كثيرا ماكان يعتقد أنها ثابتة ناجزة لا يمكن أن تتبدل أو تتغير؛ فالإيمان مثلا، لم يكن ينظر له على أنه تجربة باطنية لها علاقة بمتغيرات كثيرة مادية وتقنية ومعنوية، وهذه التجربة معرضة لهزات ورجات، ومفاجآت، ومعرضة للقبض والبسط، وللتنوير والتزوير، وللغم والهم والوهم...الخ. وقل ذلك عن موضوعات الجبر والاختيار، وأسماء الله الحسنى،

والموت، والجنة والنار، والجزاء والعقاب، وغيرها من الموضوعات المتعلقة بالمخيال الديني، والذي يجسد المحرك الأساسي والفاعل لحياة المسلمين، وقد عولجت هذه الموضوعات بمنهجيات حديثة؛ كالأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، وعلم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع الديني، علم الأديان المقارن...وغيرها.كما نجدنا أمام تصورات ابستيمولوجية جديدة لمفهمة الذات والآخر، واللغة والمعرفة والنص والخطاب، والثقافة والدين والتاريخ، فهذه الموضوعات لم يعد ينظر لها كموضوعات مغلقة ومحددة بشكل نهائي، بل أصبحت تعالج بمفهومية نسبية، وتقارب برؤية منظورية تعددية؛ فالذات تذاوت وتذويت وتذاوتية، والنص تناص، والثقافة تثاقف، وهكذا.

كما عالجت موضوعات المواطنة، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والأقليات، والتسامح، والديموقراطية، والحرية، والعدل..برؤية أكسيولوجية ايطيقية كونية، ووفق منهجية "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"؛ بحيث تتحاور الرؤية القرآنية مع مختلف الرؤى المعرفية المطروحة في الساحة الفكرية الحضارية.

د. الحاج دواق:

من السمات الجوهرية التي انفردت بها قضايا إسلامية معاصرة، مقدرتها على خلق فضاء حواري، وتواصلي نوعي، بين أشكال وبراديغمات كثيرة، في تقديرك أين يبرز ذلك؟

د. شراف شناف:

ما لا يمكن التنكر له هو أن " قضايا إسلامية معاصرة" جسدت فضاءً خصبا لتواصل المنظومات الفكرية الكبرى، وحوار العقول بمختلف أصنافها وتجلياتها، والايديولوجيات بتعدد مرجعياتها وقناعاتها. ولقد لعبت دورا كبيرا في تدبير الشأن الفكري العربي المعاصر، وتوجيه آليات حواره، ومعرفة إدارة الصراعات الفكرية وتوفير الأجواء المعرفية الهادئة، كي تتاح لكل الأطراف مهما كانت أن تتملى بتأن وروية وجهة النظر المعاكسة والمخالفة والمباعدة، وتكشف بعمق قيمة نسقها الحجاجي. وفي الوقت ذاته تتاح مساحة

تأملية للقارئ ومسافة تحليلية، حتى يعيد مفهمة وعيه القرائي باستمرار، وتوسيع أفقه الحضاري، وإنماء معجمه الثقافي. فلقد عرف القارئ المعاصر شخصيات كبيرة وكثيرة، وذات أوزان معرفية متفاوتة. عرف الجابري، وأركون، وحسن حنفي، وأبو القاسم حاج حمد، وطه عبد الرحمن، وعبد الوهاب المسيري، ونصر حامد أبوزيد، والطيب تيزيني، وعبد الكريم سروش، وعلي شريعتي، ومحمد باقر الصدر، ومرتضى مطهري، ومحمد مجتهد شبستري، وعلي حرب، ومطاع صفدي، وعبدالله العروي، وجورج طرابيشي، وهشام جعيط، وعبد المجيد الشرفي...الخ. وغيرها من الأسماء التي لعبت دورا كبيرا في تنوير الوعي العربي بطريقة أو بأخرى.صحيح أنه كانت هناك صدامات وشقاقات فكرية ايديولوجية بين شخصيات متعددة، وسجالات حادة وصلت إلى حد القطيعة والرفض. ولكن فضاء المجلة عرف كيف يمتص هذه السجالات، ويحولها إلى موائد حوار ثرية ودسمة، تنبئ عن عقل حواري تعددي اختلافي يؤمن بحرية الرأي والعقيدة، وتنوع الرؤى والمنظورات، وتداولية الطروحات، ونسبية التأويلات.

د.الحاج دواق:

الدكتور الشريف طاطاو، هو أستاذ بقسم الفلسفة، بجامعة خنشلة، بالجزائر. نود سؤاله عن المجلة التي تعد رائدة ومتميزة بين المجلات الأخرى ليس فقط العربية والإسلامية بل والعالمية، من حيث اهتمامها بفلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. كيف تفسر هذا الاهتمام والتوجه؟ وماهي ملامح التميز في هذا الاهتمام؟

د. الشريف طاوطاو:

أوافق على هذا الرأي تماما، فلم أصادف في قراءاتي للمجلات المختلفة مجلة تضاهي هذه المجلة، سواء من حيث اهتمامها بفلسفة الدين، أو من حيث نوعية وقيمة المقالات والموضوعات التي تناولتها في هذا الباب، وقد لا أكون مبالغا إذا قلت بأنها تحتل الريادة بلا منازع بين غيرها من المجلات، فهي بحق مجلة متخصصة في هذا المبحث الفلسفي، ويمكن عدها مرجعا لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للباحثين والمهتمين

بفلسفة الدين، وأما تفسيري لهذا الاهتمام، فهو أننا نشهد في هذه الفترة الأخيرة عودة الدين إلى المشهد الثقافي والسياسي العالمي، وهذه العودة أفرزت العديد من النقاشات والسجالات حول ظاهرة الدين بين مرحب ومعترض، يحتج المعترضون على قولهم بدعوى أن هذه العودة هي السبب في الأزمات والمشاكل التي تعرفها الدول والمجتمعات، فكل الحروب والصراعات القائمة اليوم هي حروب دينية أو يقف وراءها الدين، ويحتج المرحبون بأن التخلي عن الدين أو الفهم الخاطئ للدين هو السبب في هذه الأزمات، ومن هنا احتاج الأمر إلى معالجات ومطارحات فلسفية للدين والظاهرة الدينية، من أجل عقلنة الدين ووضعه في المكان الصحيح له، كأحد مصادر المعنى وأحد أبعاد الإنسان، وأحد مصادر القيمة بمختلف أنواعها، ومن جهة أخرى تصحيح وتصويب الكثير من الفهوم والتصورات عن الدين وما يتعلق به من إشكالات، مثل مشكل الدين والعلمانية، ومشكل الدين والحداثة، والدين واللامعقول، والدين والعنف، والدين والطائفية، والدين والمواطنة، وغيرها من الإشكالات.

د.الحاج دواق:

فيم تتمثل أهم اهتماماتها؟

د.الشريف طاوطاو:

يمكن القول بلا مبالغة، أن المجلة قد استطاعت بحق من خلال اهتمامها بفلسفة الدين أن تساهم في التنوير الديني، وذلك باختيارها طريق العقلانية في مقاربة الدين، حتى لا يكون وسيلة بيد الجهلة الذين يستغلون الدين من خلال فهم خاطئ له، وتوظيف خاطئ للمفاهيم الدينية، يستغلون ذلك لتحقيق مآرب خاصة لا تمت بصلة إلى المعنى الحقيقي للدين وأبعاده ومقاصده الأخلاقية والإنسانية. كما وأن المجلة استطاعت في ضوء اهتمامها بفلسفة الدين خلق حوار بين الأديان والتقريب بينها وانفتاح بعضها على بعض، باعتبار أن الأديان مصدرها واحد ومبتغاها واحد، وإنما اختلفت الأديان وتصارعت عندما تلبست بالأشكال الثقافية، وبالمذاهب المختلفة، وبالآيديولوجيات والسياسات التي لم تأخذ من

الدين سوى الشكل والقشور، وتركت الجوهر وهو الإيمان.

وقد وفقت المجلة في تحقيق هذا المقصد والمسعى إلى حد بعيد، من خلال مساهمات مفكرين وباحثين يمثلون أديانا مختلفة في مناقشة قضايا وإشكالات دينية، وهو ما عجزت عنه الحوارات التي تمت تحت غطاءات سياسية تبطن خلاف ما تعلن، بحيث تجعل من حوار الأديان مجرد شعار تتاجر به لأغراض سياسوية. ويحسب للمجلة حسن اختيارها للموضوعات وللشخصيات الفكرية الفلسفية التي تطرحها على بساط البحث، من حيث أن هذه الشخصيات والموضوعات تساهم في تكريس خط المجلة وأهدافها، المتمثلة في التنوير الديني وعقلنة الدين وأنسنة الممارسة الدينية، بمحاربة العنف والتطرف الذي يتم تحت غطاء الدين وباسمه. وكمثال على ذلك إحياء المجلة لذكرى وفاة الفيلسوف الدانماركي "كيركگورد"، بتخصيص ملف خاص عن فكره وفلسفته، التي هي بالأساس فلسفة دينية تتناغم مع خط المجلة.

د. الحاج دواق:

كيف تقيمون مردود المجلة من هذه الناحية على مستوى الواقع العربي والإسلامي؟ بمعنى آخر: إلى أي مدى استطاعت انطلاقا من هذا الاهتمام أن تساهم في التنوير الديني، وبالتالي، تصحيح الكثير من المفاهيم والتصورات المغلوطة عن الدين، والتي أدت إلى أعمال العنف والتطرف الديني الذي تمارسه بعض الجماعات الدموية الإرهابية باسم الدين؟

د. الشريف طاوطاو:

على الصعيد النظري، وعلى المستوى النخبوي، يمكن القول بأن المجلة تساهم في هذا المسعى باقتدار بالنظر إلى المكاسب العديدة التي حققتها، والتي تتجلى كما ذكرنا فيما طرحته من قضايا بحثية، ونجاحها في إقامة حوارات فكرية بين باحثين ومفكرين بارزين من جنسيات وديانات مختلفة، استطاعوا من خلال مقالاتهم ومواقفهم المساهمة في التنوير الديني، بالنظر إلى ما اتسمت به كتاباتهم من عقلانية وحوار وانفتاح ونزعة

إنسانية. وأما على مستوى الواقع، فلا شك أن جهود المجلة في سبيل تحقيق رسالتها التنويرية تصطدم بعدة عوائق، لعل أهمها الجانب الإعلامي، فالمجلة ربما ينقصها الإعلام الكافي، الذي يعرف بها ويقربها من القراء في مختلف البلدان ومن مختلف المستويات. لذلك، فالمجلة مطالبة بالعمل على تطوير جهودها من هذا الجانب، أي من أجل توسيع رقعة المقروئية، والانتشار أكثر للوصول إلى أكبر قدر من القراء. واللافت للنظر أن المجلة عرفت تحسنا كبيرا في هذا الجانب، فما من يوم يمر إلا وتزداد شهرة وانتشارا بين القراء في مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي، وربما خارجه أيضا. ولعل مما زاد في هذا الانتشار هو تزايد الاهتمام بفلسفة الدين في السنوات الأخيرة، بحيث أصبحت تدرس في أقسام الجامعات العربية والإسلامية، على غرار الجامعات الغربية، وهو ما زاد في إقبال الطلبة والأساتذة والباحثين عليها باعتبارها مرجعا لا غنى عنه في هذا الباب.

د. الحاج دواق:

يعد العرفان أحد أنواع المعرفة وأحد أنماط التجربة الوجودية، وأحد مصادر إنتاج المعنى. إلى أي مدى استطاعت المجلة أن تبرز قيمة وأهمية التجربة العرفانية؟ وأن ترد له اعتباره، بعد التهميش والتغييب الذي طاله تحت تأثير فهم معين للعقلانية جعل من العرفان لا معقولا؟ ومن ثمة اعتباره عائقا للتحديث؟ وما أهمية الدور الذي لعبته المجلة في هذا الجانب؟

د. الشريف طاوطاو:

مما لا شك فيه أن التجربة العرفانية قد عانت من التضييق والتهميش بل والتشويه في عالمنا العربي والإسلامي، وذلك بسبب ارتباطه بالميتافيزيقا والغيب والدين والحكمة، أو ما يوصف عادة باللامعقول، وقد جاء هذا التهميش والإقصاء بدعوى العقلانية التي تعد أهم مقولات الحداثة، فقد اعتبرت العقلانية في نظر دعاة الحداثة المنفصلة عن القيمة الطريق الموصل إلى التحديث، هذا الأخير الذي اعتبر بدوره الطريق إلى التقدم والحضارة، مع ارتباط العقلانية في هذا النموذج الحداثي بنوع من التفكير المجرد

والوضعي والأداتي والمنطقي والكوني، وبالنظر إلى هذه الخصائص فقد اعتبر العرفان نمطا من المعرفة، ومن الممارسة النظرية والعلمية المنافية للعقلانية، وبالتالي اعتبر أحد معوقات النهضة والتحديث في المجتمعات الإسلامية، ومن هنا راح البعض يدعو إلى نقد التراث، وإلى نقد العقل العربي والإسلامي، من أجل تنقية كل منهما من العناصر العرفانية، أي من اللامعقول، إذا أردنا السير على خطى النموذج الغربي في التحديث والتقدم العلمي والتكنولوجي والحضاري إجمالا، وهو ما يتجلى في دعوات محمد عابد الجابري وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم كثير من أنصار النموذج الحداثي الغربي وأتباعه. غير أن المجلة استطاعت، وعبر العديد من المفكرين والباحثين يتقدمهم رئيس تحرير المجلة، استطاعت أن تضع العرفان في إطاره الصحيح، وأن ترد له اعتباره كأحد أشكال العقلانية التي من شأنها أن تنتج نمطا آخر من الحداثة، وهي الحداثة التي تقوم على القيم، بوصفها بديلا للحداثة الحالية التي انتهت إلى الإفلاس والتأزم. وهكذا يمكن القول بأن المجلة قد استطاعت أن ترد للعرفان اعتباره، كأحد أشكال التدين وأحد أشكال التجربة الوجودية، وأحد مصادر القيمة وإنتاج المعنى، بفضل ما ينطوي عليه من قيم معنوية وإنسانية وروحية، فالعرفان هو المؤهل لمجاوزة بعض أشكال التدين المغشوش والزائف، بما ينطوي عليه من أبعاد ذاتية وروحية وربانية. ولعل التوجه العرفاني لرئيس المجلة المفكر الدكتور عبد الجبار الرفاعي قد كان له أثره الواضح في اهتمام المجلة بالتجربة العرفانية، وإبراز قيمتها وأهميتها بين التجارب والممارسات الأخرى الأنطولوجية والدينية.

د. الحاج دواق:

تعد الأنسنة أحد مقاصد فلسفة الدين وأبعادها، فإلى أي مدى ساهمت المجلة في إبراز البعد الأنسني للدين وأهميته في بناء حضارة متوازنة وذات وجه إنساني؟

د. الشريف طاوطاو:

بالفعل، تعد الأنسنة أحد رهانات المجلة، ومن بين مقاصدها الأساسية في إطار مشروع التنوير الديني، وذلك من خلال اهتمامها بفلسفة الدين، فقد سعت المجلة عبر

العديد من مواضيعها ومقالاتها إبراز الجانب الإنساني في الدين، من خلال التأكيد على القيم الإنسانية للدين، والتي تتجلى في دعوة الأديان إلى احترام كرامة الإنسان، والسمو بالإنسان إلى مرتبة الإنسانية اللائقة به، والتي تؤهله ليكون خليفة لله في الأرض، وذلك بالتعالي على غرائزه ومطالبه المادية، ومن خلال التحقق بالصفات الإلهية والتخلق بالأخلاق الدينية السامية، مثلما يتجلى هذا الاتجاه الأنسني في الدعوة إلى احترام الآخر، وإلى قيم التسامح، والمحبة، والحوار بين الأديان والثقافات والحضارات، واحترام حقوق الإنسان، كالحق في الوجود والحق في الحرية، وغير ذلك من القيم الإنسانية، التي لا يخلو عدد من أعداد المجلة من التأكيد عليها وإبراز أهميتها في تجاوز المشكلات الراهنة للإنسان والحضارة، مثل مشكلة التطرف الديني وما نجم عنها من عنف وإرهاب...

د. الحاج دواق:

ماهي في نظركم آفاق المجلة؟ وهل من مقترحات يمكن تقديمها لتطوير وتحسين خط سيرها؟

د.الشريف طاوطاو:

الحرص على الأصالة والإبداع والتميز، والحفاظ على الخط الذي رسمته لسيرها، تلك هي الشروط الكفيلة في نظرنا بالحفاظ على المستوى النوعي للمجلة، والمكانة التي صارت تتبوأها بين المشاريع الفكرية العربية والإسلامية، الرامية إلى النهوض والتقدم وتجاوز مشكلات التخلف التي تعاني منها الأمة، بل والإنسانية بالنظر إلى البعد الكوني الإنساني لمشروع المجلة وخطها الفكري. وإذا ما نظرنا إلى الهيئة العلمية القائمة على شؤون المجلة، وكذا الأقلام التي صارت تستقطبها، فإننا نستبشر خيرا بمستقبل المجلة، وهو ما نأمله لها حقا.

د. الحاج دواق:

ننتقل الآن إلى الدكتور بشير ربوح، أستاذ الفلسفة الغربية المعاصرة بقسم الفلسفة بجامعة باتنة، بالجزائر، وهو من أهم المشتغلين على قضايا الفلسفة الغربية، وإشكاليات

الفكر العربي، ونتاجه عملان مهمان، احدهما عن الفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري، والثاني قيد الإعداد حول مارتن هيدجير. أستاد: البشير ربوح أرحب بك إلى هذا اللقاء، الذي يندرج في سلسلة لقاءات عقدناها فيما يشبه ندوة حول ما يرتبط بمجلة قضايا إسلامية معاصرة، وقصدنا منها التعرف على متابعة المثقفين الجزائريين لها، وانطباعاتهم وتجاوبهم معها. في البداية اسمح لي بأن أطرح عليكم هذا السؤال: ما هي أبرز سمات النقد الفلسفي الذي عملت المجلة على توطيده؟

أ. بشير ربوح:

هناك خط معرفي تسعى وتجتهد مجلة قضايا إسلامية معاصرة في التمكين له، بحسبانه خطا هاديا صوب فضاء الاختلاف، يتشكل هذا الخط أساساً من حزمة كبيرة من المفاهيم والمفردات مثل: النزعة الإنسانية، الحوار مع الآخر، رفض الدوغمائية، التعايش أو العيش المشترك، التأويل، التعدد، النسبية، التخلق، الديمقراطية، العنف، المقدس، الهوية،...الخ. تبتغي المجلة من وراء هذه السلسلة، تحريك وخلخلة ما غدا ثابتاً مستقراً في فضاء الثقافة العربية، ثباتُ وصل إلى حدّ تقديس الرؤى والمواقف والشخصيات التي تنتفع منه، وهي بذلك تفتح باباً مغلقاً في وجه الجديد والطريف والوافد الـ"غريب"، المُفسد لعقيدتنا، كما يُروج له. على أساس ذلك كان لزاماً على المجلة أن تتقوى بالخطاب الفلسفي، خاصة من جهة الاعتماد على مفردة "النقد" ذات الجذر الرشدي والامتداد الكانطي، ومن سمات هذا الخط النقدي :

التركيز على نقد الفضاء الثقافي الديني الذي تشكل بعد نجاح الثورة في إيران، وصعود المد الإسلامي في الكثير من الدول العربية والإسلامية، وبعد انحسار التأثير القومي العربي خاصة بعد نكسة 1967، وهو ما عزز من مواقع الديني في مختلف الممارسات الاجتماعية والسياسية، وقد تجلى ذلك في بروز مظاهر التدين " الحجاب مثلا"، إنشاء أحزاب سياسية ذات مرجعية دينية، وأضحى النسق الديني مهيمنا على أغلب طرائق التفكير. فتكاثرت موجة الدوغمائية، والاستعلاء على الآخر، وادعاء امتلاك الحقيقة، مما فتح شهية المجلة للنقد.

كان هدف المجلة من "النقد" هو تثوير الذهنيات التي ركنت إلى الكسل واستملكها مبدأ العطالة، فأصبحت تبحث فقط عن الإجابات المغلقة والنهائية، والابتعاد قدر المستطاع عن طرح السؤال، وعلى هدي ذلك حرصت المجلة على إحداث زواج كاثوليكي بين النقد والسؤال. فلا يمكن تصور نقد مفصول عن روح السؤال، الذي هو تقوى الفكر كما وصفه الفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر".

كانت المجالات التالية من مشمولات النقد/ السؤال في مسار المجلة: العيش مع الآخر، حوار الإسلام استئناساً بمنجزات الحداثة الغربية كما جسدها مشروع محمد أركون، التنقيب عن مسائل الوجود والجدل والغيب والعقل عند محمد أبو القاسم حاج حمد، الاستفادة من مشروع عبد الوهاب المسيري، بسط التجربة الدينية عند عبد الكريم سروش، التعاطي مع قضايا الهوية والتعددية الثقافية والمقدس في مطارحات داريوش شايغان، التفكر في إشكالات علم الكلام الجديد مع مصطفى ملكيان، الهرمنيوطيقا مع محمد مجتهد شبستري...

غلب على طريقة النقد المنحى التأويلي الذي أصبحت المجلة منشغلة به ومنهممة بأخاديده اللانهائية، مما خلق التباساً مفهمياً بين النقد والتأويل، فهل نحن أمام نقد يبحث عن المسكوت عنه، وعن الشقوق والتصدعات، وعن مآلات القول الفلسفي والمسار الديني، أو نحن إزاء ممارسة تأويلية تفتش عن ممكنات طريفة وجديدة لهذه المسائل؟

د. الحاج دواق:

في مقاربتها لأهم المقولات الحضارية: كالتسامح، الحرية، الحوار، اعتمدت المجلة المفهوم المركب، والتناول المتنوع، بمحاورة كبار المفكرين، كيف تقيم تجربة الحوار وأسلوبه داخل المجلة وخطها؟

بشير ربوح:

الآكد في الأمر أن المجلة ملتزمة إلى أقصى التخوم بمنحاها الفكري، خاصة من جهة التساؤل عن المساحات الغائبة في الفكر الإسلامي المعاصر، مثل: التعددية، الآخر،

الاختلاف، التعايش بين الطوائف والأديان، بغية إيجاد قواسم مشتركة، أو خلق نقاط تقاطع بين طرائق التفكير ومسالك الفهم، لكي تستطيع المجلة أن تنجز شيئاً ملموسا على مسطح الواقع الإنساني، وتنتقل بالتالي من فضاء التجريد إلى أفق الممارسة.

أمَّا ما نقدمه كملاحظة عامة على أغلب الحوارات التي أجرتها المجلة مع المفكرين العرب، فهي أنها لا تصنع تماساً كبيرا بين المفاهيم، أو أنها تعزل المفهوم عن محيطه، بل تسعى إلى ربط أي مفهوم مع مفاهيمه المجاورة له معرفياً وأنطولوجياً وسوسيولوجيا، وقد خصصت المجلة بعض أعدادها لفكرة التسامح في الفكر الإسلامي المعاصر، مع تعليق هذا التمشي بأفكار الحرية، الحوار، العنف، الآخر، الحقيقة، الانفتاح، غير أن بعض الحوارات التي أجرتها المجلة مثلا مع محمد أركون كانت تتم وفق خلفية مسبقة مع الباحث، وهي خلفية قد تعيق مسار التحاور.

د. الحاج دواق:

من أنماط التناول الفكري للإشكاليات المختلفة، التي كرستها المجلة، نمط العلاقات بين الظواهر الثقافية، دين/حداثة، تسامح/عنف، أحكام الدين/ القيم، هل ترى بأن المجلة استطاعت المساهمة في حل هذه الإشكاليات، وأنها تمكنت من التنظير للعلاقات المتوازنة بينها؟

أ. بشير ربوح:

يبقى الثابت لدى المجلة المنحى الإشكالي في معالجة المسائل الثقافية، بالنظر إلى مستقر معرفي يتمثل في أن الظاهرة الثقافية شبيهة بالمفهوم، فهي ترتبط بالظواهر الثقافية الأخرى، ارتباطاً يصل حدّ التصالب، ولا يمكن أن نتحدث عن ظاهرة معزولة، فهذا الافتراض ـ وإن صدق واقعياً ـ يبقى مجرد افتراض من صلب الخيال. وعلى أساس ذلك، كانت المجلة حريصة على البحث عن المساحات التي تلتقي فيها هذا الثنائيات المجاورة، مثل: الدين/ الحداثة، بحيث تتوجه المجلة صوب البحث عن مسارات حداثية للدين، أي الاستفادة من منجزات التأويل مثلا، في تقديم قراءات جديدة للدين، إذ

يمكن أن نرصد ذلك في مشروع عبد الكريم سروش، خاصة في حديثه عن التجربة النبوية في صورتها الإنسانية، أو في مشروع محمد أركون الذي استفاد من منجزات مدرسة الحوليات الفرنسية، وفي رفضه القاطع لفكرة الذهاب إلى البحث العلمي وفي الذهن حزمة من المقدمات الدوغمائية، وفي مشروع علي حرب الذي استفاد من منجزات التفكيك. وكذلك اجتهادات محمد خاتمي في حديثه عن العقلانية وحوار الأديان، ومحمد لغنهاوزن في تحليله لمسار المتكلمين واللاهوت الجديد، وطه عبد الرحمن في طرحه لمسألة القيم.

من المتعذر أن نصدر حكماً على مقدرة المجلة في التنظير لمسألة العلاقات المتوازنة بينها، وذلك يعود رأساً إلى خط المجلة في حد ذاته، فهي تستند إلى منحى تأويلي يترك دوماً مساحات للنقاشات والقراءات المتعددة، ويقطع مع كل صنوف الوثوقية العمياء ومع أشكال الغلق النهائي، مما يترك أمام القراء والباحثين فرصة لاستكمال التحليل ولاستئناف الجدل، بحثا عن معنى جديد في الأفق. الشكر الجزيل لإدارة المجلة على تكريمنا بهذا الفضاء الحر، والشكر موصول إلى الأستاذ الحاج دواق على سعة صدره وصبره في إدارة هذا النقاش.... ونلتقي وفي نفوسنا نبل العلم وكرم البشر.

د. الحاج دواق:

أود الترحيب بالدكتورة فوزية شراد، وللتذكير الدكتورة فوزية شراد أستاذة فلسفة اللغة ونظريات التأويل بقسم الفلسفة بجامعة باتنة، بالجزائر، وهي مهتمة بأعمال يورغن هابرماس، وعليه كان مدار عملها في أطروحة الدكتوراه، فشكرا لك على تلبية دعوتنا إلى هذا الحوار، الذي محضناه لمجلة قضايا إسلامية معاصرة ورسالتها وفلسفتها، وتوجهها العام وما تعمل على تكريسه من رؤى ونظريات في العقل المتعدد والمنفتح. هل استوفت المجلة رسالتها الثقافية؟ وكيف تقيمين ذلك؟ وما أهم الأعمال والقضايا التي وردت فيها؟

د. فوزية شراد:

بداية نريد أن نشكر الدكتور الحاج دواق على هذه الالتفاتة الراقية لمجلة راقية في

موضوعاتها، راقية في أسلوبها، راقية في ذوقها وأهدافها وتطلعاتها، بحيث تعتبر قضايا إسلامية معاصرة من المجلات الفصلية النادرة التي اختصت بقضايا وهموم المسلم المعاصر في ثوب جديد متجدد، يلامس الواقع و يتطلع إلى المستقبل في حركيته و تغيره، دون أن يشوه التراث أو يسيء إليه.

ولدت قضايا إسلامية معاصرة من رحم مجلة قضايا إسلامية التي صدرت سنة 1994 و توقفت بعد أربع سنوات من الظهور، ليكون توقفها إيذانا بميلاد قضايا إسلامية معاصرة سنة 1997، والتي تهتم بالقضايا والإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، فقدمت موضوعات سجالية دسمة ونقاشات راقية وحوارات متفتحة، تمحورت حول الدين والمقدس وذلك في صورة: مقالات، حوارات، أو نقاشات، أو مناظرات، ومراجعات كتب رفيعة المستوى..

حيث تداولت أقلام عديدة لأسماء كبيرة، منها: حسن حنفي، عبد الوهاب المسيري، طه جابر العلواني، محمد مهدي شمس الدين، محمد أركون..وغيرهم. وبتعدد الأقلام والأسماء تعددت الموضوعات، بدءا من موضوع الفكر السياسي الإسلامي في العددين الأول والثاني، في جانبه النظري والتطبيقي، وذلك بهدف التعريف بالفقه السياسي، مرورا بالفكر الإسلامي المعاصر واشكالياته، في العدد الخامس مع راشد الغنوشي وحواره الموسوم بالفكر الحركي الإسلامي، وإشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر مع محمد حسن الأمين، ثم إلى فلسفة الفقه في العدد السابع، مع كل من محمد مجتهد شبستري وصادق لاريجاني، و فقه الأولويات مع طه جابر العلواني، ثم يأتي منهج الإبداع بين التوفيق و الإتباع في العدد 11-12 مع ابراهيم العبادي، والواقعية في فكر الشهيد الصدر مع غالب حسن، والتجديد في المنهج الكلامي مع حبيب فياض، إلى المشهد الثقافي العربي الراهن في العدد الرابع مع طه جابر العلواني، من خلال تشخيصه للمشهد الثقافي العربي في الماضي و الحاضر، وهموم و تطلعات المشهد الثقافي العربي مع لؤي صافي، وكيف أن هذه التطلعات قد تمتد إلى غاية "التحيز للنموذج الحضاري الغربي في الفكر العربي الإسلامي" من خلال قراءة عبد الوهاب المسيري، و هذا فهمي جدعان يعرج من جانبه على قضية التراث في المشهد المعاصر، و محمد علي جمعة يقدم لنا كيفية التعامل مع

التراث الإسلامي. و علي الفياض ينقلنا من التراث إلى مسألة الحوار والانفتاح مع الآخر.

وكان العدد 53-54 إيذانا لسلسلة من البحوث في مجال الهرمنيوطيقا بوصفها فن الفهم، وقد جاء في العدد حوار مع محمد مجتهد شبستري الباحث في مجال الهرمنيوطيقا،كما قدم محمَّدحسين الرفاعي تعريف سوسيولوجيا الفهم عند ماكس فيبر، كما تناولت د.نائلة أبي نادر مسألة القرآن بين اللفظ و المعنى في نص محمد أركون، كما تناولت د. نورة بوحناش من جهتها تاريخية النص وآفاق الإنفتاح على سطوح النص عند أركون.

د. الحاج دواق:

الدرس الفلسفي عموما، وإشكاليات فلسفة اللغة التي تعرضت لها المجلة، هل هي مواكبة للممارسة الفلسفية العالمية؟

د. فوزية شراد:

نعم بالفعل هي حاضرة ومواكبة تماما، فقد جاء العدد 57-58 ليكمل سلسلة البحوث في مجال الهرمنيوطيقا مع ثلة من الباحثين و الدارسين في هذا المجال، وقد كانت فاتحة العدد للدكتور عبد الله البريمي تحت عنوان: "الهرمنيوطيقا البحث عن المعنى في أزمة المعنى ". لنقرأ في ثنايا العدد حوارا ثريا أجراه حسين الرفاعي مع د.فتحي المسكيني تحت عنوان : " الهرمنيوطيقا فلسفة عوضت أسئلة التفكير بأسئلة الفهم"، كما كتب د.فؤاد جابر الزرفي حول "هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمن".

من خلال ما تقدم من عروض يتبين للخاصة والعامة أن المجلة غنية بموضوعاتها، و حواراتها ومناقشاتها ومراجعاتها القيمة، هذا فضلا عن طرحها للموضوعات بطريقة سجالية حوارية متفتحة على جميع الأطياف والنزعات، لا تحكمها أية قومية أو آيديولوجية، لأن المهم هنا هو كيفية مناقشتها بطريقة حضارية حوارية عقلانية تنم عن روح علمية نقدية. مما يعني أن المجلة حاملة لرسالة ثقافية حضارية يحركها هم الإنسانية جمعاء. وهنا يذكر د.عبد الجبار الرفاعي " قدرتها على تخطي الطائفية الثقافية والإنفتاح

على مختلف الأقلام في عصر يطغى فيه الإستقطاب الطائفي ويتعاظم الصراع المذهبي"، مما يعني بحق أن الوعي التعددي الذي وضعته المجلة كمطلب جوهري لها قد عملت على تجسيده، ولعل أن الأقلام و الموضوعات التي سردناها قبل قليل دليل قاطع على بلوغها أرقى مستويات التعددية.

د. الحاج دواق:

هل أسلوب المجلة في العمل يقود إلى تعطيل فاعليات التفكير، وينتهي قارئها إلى التلقي السلبي، بداعي أنها تملي إملاء؟

د. فوزية شراد:

رسالة المجلة وأسلوبها؛ لا تكمن في تقديم أجوبة وحلول جاهزة يستهلكها القاريء ويتبناها كما هي، بل الغرض هو اشراك الجميع: القاريء والباحث والمفكر والمحاور والمتحاور معه في إيجاد حلول لقضايا الإنسان بصفة عامة، وهو ما يؤكده عبد الجبار الرفاعي في قوله: " لاتعد دعوتي هذه بأجوبة، وإنما يهمني طرح الأسئلة، وأحرص على تنمية روح التفكير النقدي، الذي يفضي للتساؤل المستمر"، مما يعني أن المجلة لا تصدر أفكارا جاهزة، بل تعمل على تفجير الأفكار الكامنة المكبوتة و طرحها للمناقشة، عسانا نتحرر من الإنعزالية والانكفاء والانغلاق، وبالتالي الإنفتاح الفكري التنويري المتعدد المواكب للراهن.

و هنا يذكر د.عبد الجبار الرفاعي في حوار أجراه معه عدنان الهلالي أن مركز دراسات فلسفة الدين: "هو محاولة لتدشين أسلوب جديد في دراسة الدين، ينفتح على أفق واسع ويتواصل مع المعطيات الحديثة و الراهنة للعلوم الإنسانية ومكاسب العقل و الخبرة البشرية، ويوظفها في تفسير وتأويل النصوص الدينية، ومراجعة التراث وغربلته و نقده. وبالتالي بناء إلهيات عقلية مستنيرة، والتحرر من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. و من هنا اهتمت المجلة بموضوعات: التسامح، والحوار والإنفتاح على الآخر والتعددية والاختلاف، و غيرها من الموضوعات التي تهدف إلى إرساء مبادىء الحوار،

وذلك من خلال الحوار الذي أجرته مع الدكتور محمد الطالبي حول الإسلام و الحوار الديني، وكيف أن القرآن في حد ذاته حوار. كما تناول الدكتور داريوش شايغان مسألة تنوع الثقافات و أزمة الهوية.

د. الحاج دواق:

رغم الأهمية القصوى للمجلة، إلا أننا نلحظ عليها بعض ما ينبغي استدراكه بشكل معمق ومفصل في أعدادها التالية، في تقديرك ما أهم تلك الإضافات التي نعول على المجلة الالتفات إليها؟

د. فوزية شراد:

رغم أن المجلة قد جندت أقلامها لصالح رسالة ثقافية حضارية إنسانية بالدرجة الأولى، إلا أنها تخاذلت في خوض غمار بعض موضوعات الفلسفة التطبيقية، خاصة منها مسألة البيئة وعلاقتها بالإنسان، أخلاقيات البيئة والمحيط، أخلاقيات الطب أو البيواتيقا، أخلاقيات التواصل، وغيرها من قضايا الفلسفة التطبيقية التي تعد مسائل جوهرية تمس حياة الإنسان بالدرجة الأولى.

من جهة أخرى نلمس أن قضايا فلسفة اللغة غير مطروحة بشكل لافت للانتباه، رغم أن الفلسفة المعاصرة قد انعطفت حركة منهاجها نحو قضايا و إشكاليات اللغة، ثم إن التراث الإسلامي والعربي حافل بالدراسات اللغوية الثرية، التي يمكن إعادة قراءتها وإحيائها في ثوب جديد متجدد، لهذا فإننا نأمل أن تخصص أعدادا للدرس اللغوي العربي في مستوياته الدلالية و الصوتية و الصرفية و التداولية. كما نلمس أن توسع المجلة من دائرة موضوعاتها الفلسفية، حتى تستقطب المزيد من الدارسين والباحثين في حقل الفلسفة. مع تمنياتنا للمجلة مزيد عطاءات و نجاحات، وانتاجات ثرية ثراء أقلامها وراقية رقي رئيس تحريرها الدكتور عبد الجبار الرفاعي.

د. الحاج دواق:

تستمر ندوتنا الغير مباشرة، بمحاورة الدكتور اليمين بن تومي، وهو من الباحثين البارزين ومن النقاد الجزائريين، المشتغلين في النقد الثقافي، وأنساق الفكر العربي، يعمل كأستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة سطيف2، بالجزائر، يشرفنا استضافته لهذه المأدبة، التي تواصلنا فيها ومع باحثين آخرين، حول مجلة قضايا إسلامية معاصرة. في البداية أود سؤالكم عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة في إطار مقاربتكم في الأنموذجية الطباقية، هل تمكنت من تكريس لاهوت خاص؟ وفيم يتمثل؟

د. اليمين بن تومي:

تحمست كثيرا للكتابة عن تجربة قضايا إسلامية معاصرة، التي تعمل في منظوري على تشقيق "لاهوت إسلامي"، يعمل على إزاحة الارتكاسات الوظيفية والبنيوية للتدين المغشوش، وفضح أساليب المرجعيات التي جعلتنا نُكوِّر المسائل الدينية في شكل لغوي مُسِفٍّ، عمل على إجهاض الإرادة البنيوية لتخريج الوضع الديني موضع السؤال. إنه عمل و لا شك مجهد وشاق سيجعل جميع الممارسين له في خانة الإدانة الجماعية، إنها خيانة للتراث الجمعي، وخيانة للمصير المشترك، هكذا يتصور الأصوليون على الأقل، هذا وضع هذه الشخصية المفهومية، إن صح إسقاط المصطلح الدولوزي على مجلة قضايا معاصرة؟

لماذا هذا النزوع التأويلي أو لماذا كل هذا التخريج الانطولوجي للمسألة الدينية ؟ إنه إعادة نقل للتجربة من الأفق التأسيسي، إلى أفق القراءة، ومحاولة وضع الدين موضع المساءلة الدقيقة والمنهجية ومحاولة فتح الذرائع واسعا نحو ايجاد العواضل القصوى التي ساهمت في انتكاسة المسلم المعاصر، ومحاولة وضع التراث الديني أمام راهن الأمة، الخروج عن نسق الأمة إلى نسق العالم، هذا النزوع التقديري للمواصفة جعلني أستل من تجربة قضايا إسلامية معاصرة لأطرح ذلك السؤال التحديدي، والذي تضعه المجلة في كل دراساتها و أبحاثها فيما يشبه النقطة النووية؛ لماذا تأويل المسألة الدينية الآن.

هذه الوضعية التي صارت تتخذ لها مداخل جمالية وسياسية واقتصادية وتُصرف وتقدر على وجوه كثيرة.

د. الحاج دواق:

جعلت المجلة كثيرا من الأقلام الجادة تشارك، نحو إعادة تعديل السؤال لماذا نبحث التدين؟ وما معنى أن نتدين الآن في عالم انزاح فيه التدين عن الفهوم السابقة؟ وهل الأزمة كامنة في النص أم الفهم؟ وما هي المناهج الممكنة التي في مقدورها تأويل وتخريج هذه الوضعية؟كيف يمكننا أن نضع الدين في مواجهة الإنسان المعاصر؟

د. اليمين بن تومي:

أتصور أن ممكنات الأسئلة أو استحالتها هي التي جعلت للمجلة ريادتها المهمة في العالم الإسلامي، لضلوعها في هذا النوع من الخوض الذي يشبه المغامرة، وينخرط الجميع في عدوى السؤال كما يقول الفيلسوف والأديب الروسي تولستوي.

وعليه فانخراط المجلة في وضع التراث الإسلامي موضع المسائلة المنهاجية شديدة الصرامة، محاولة منها لتجاوز كل الدوغمائيات التي نتجت عن تثبيت عنصر واحد وواجهة واحدة في تشكيل الخطاب الديني على مستوي التاريخ. والجميل في مجهود المجلة أنها فتحت كل الذرائع الدافعة نحو تأسيس لاهوت إسلامي، يفتح الأسئلة واسعة لايجاد السبل التأويلية والمنهاجوية في إعادة تصور لقيمة الدين في الراهن، ولكن هذا المنطلق لا يكون إلاّ بفهم وضعيتين؛

فهم وضعيتنا الماضية ضمن سياقاتها المختلفة.

فهم وضعية اللاهوت الغربي ضمن مساراته.

لتُمكننا الوضعيتان من تجاوز إحراجاتنا اللاهوتية الآنية التي جعلت الكثير من الملل والنحل يدخلون في نسقية وتحيينية لنسق الماضي، لتتعاظم مسالك اللاحوار واللامعقولية التي أدت إلى تفشي خطابات راديكالية ومتعصبة ويتعاظم مخيال رهيب أبعدنا عن

المنابت الحقيقية، وتمنع كل سبل الانفتاح نحو إعادة تعديل الوضعية التاريخية للمسلم في جعل النصوص أمام المسلم الأخير.

وبالتالي انفتاحها على أفق هذا المسلم، هذا النوع من الدراسات والأبحاث أماط اللثام عن الجانب الانطولوجي في الدين نفسه، باعتباره حاجة اجتماعية تعمل على إخماد الفتن ليتحول بفضل الاستدعاء الآلي إلى مساهم في توسعة إذكاء الفتن ذاتها، على غرار ما يحصل هذه الأيام بين الشيعة والسنة، هذه الفرضيات في الأنموذج التأويلي للدين تقودنا إلى التمييز بين اصطلاحات تستخدمها الطوائف من غير فهم عميق؛ الخلافة، الدين، التدين، الاسلام، السنة، الحاكمية...وكثير من الاصطلاحات التي حاولت المجلة أن تنبش فيها، لتعري الأنساق المضمرة والمتغلغلة داخلها.

هذا الاعتبار لا يتم إلاّ من خلال نقاش عميق لحاصل التجربة الدينية وبحث كل العواضل التي أدت إلى بروز اصطلاحية خطيرة، تجعل المتدين خارج حدود نظام ما / خارج الدين، لأن القراءة الحرفية التي تقع فيها عادة الطوائف المتشددة تجعل من الممارسين للخطاب منغلقين على التقسيمات الفقهية التقليدية ايمانا وكفرا، ليس هناك أي قناة لزعزعة هذا اليقين إلاّ إنتاج فهم جديد يتجاوز هذا النظام الذي تكون في أطوار معركة الجهاد، ليرسخ لمتون فقهية تبحث عن امتداد جغرافي، لكن متى ركنت الجغرافيا للاستقرار..وجب مراجعة هذا النموذج الذي أصبح تقعيديا ونظريا، وبعيدا عن المآلات التي بات يستدعيها واقع المسلم الأخير من ضرورات الحياة المعاصرة من مثل الحرية و المواطنة و العلمانية، وغيرها من أشكال الانخراط في هذه القرية التي باتت فيها الفوارق الجغرافية صغيرة جدا، إننا نبحث عن ايجاد فقه بديل يصنع مسلم الأزمنة القادمة / مسلم السماء المفتوحة، لذلك نحن اليوم نشجع مجهود قضايا إسلامية معاصرة التي تبحث في فقه عالمي، يتجاوز عناصر الجَداثة إلى وضع الدين أمام إشكالات الحداثة. إنه نوع من إضفاء المعنى على عالم بات يبحث عن جدواه، و بالتالي فهي التأويليات تنقض الإنسان من قدر الفوضى واللامعنى والعدمية، لتجعله يحضن واسعا جدواه في الأرض، تلك التأويلية التي تباشرها قضايا إسلامية معاصرة تبحث عن نوع من إخراج الإنسان من

العالمية الإسلامية الأولى التي سادتها قيم البداوة، إلى عالمية ثانية تسودها قيم الإنسانية والكونية.

في الختام أتمنى للأصدقاء جميعا الإفادة من الدرس المعرفي والمنهجي المتين، الذي تتيحه مجلة قضايا إسلامية معاصرة، وكذا توظيفها في إطار تداولات الدرس النظري الذي نقدمه لطلبتنا على مستوى الجامعات، خاصة ترجماتها وحواراتها الجوهرية، التي تمكنت من تجسير الصلات بين العقل العربي الإسلامي المعاصر، ومتاحات المعرفة في الغرب وفي بعض مناطق العالم الإسلامي، ما سمح في النهاية من تحقيق تراكم إيجابي ومثمر، نرجو أن يستحيل مع الوقت، إلى فاعليات مؤثرة في توجهات الثقافة عندنا وفي اختياراتنا المتنورة والمتسامحة.

في 18 عاماً صدر 60 عدداً من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عالجت المحاور التالية:

1) إشكاليات الفكر السياسي الإسلامي (1-2).
2) مقاربات نقدية في الفكر العربي المعاصر.
3) إتجاهات جديدة في تفسير القرآن.
4) قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر.
5) منهج التعامل مع القرآن.
6) فلسفة الفقه (1-2).
7) مقاصد الشريعة (1-3).
8) قراءات في فكر محمد باقر الصدر.
9) الإتجاهات الجديدة في علم الكلام (1-5).
10) إشكاليات التأويل.
11) التعددية والإختلاف: تجليات التعايش بين الأديان والثقافات (1-3).
12) إشكاليات أسلمة العلوم: التمركز والتحيز في المعرفة.
13) إلتباسات المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر:إلتباس مفهوم الليبرالية (1-2).
14) التسامح ومنابع اللاتسامح (1-2).
15) الدين والتراث في عصر الحداثة.
16) العيش سويا في فضاء التنوع والإختلاف.
17) أنماط الايمان ومسألة الإعتراف بالآخر.
18) الإرهاب والعنف: من أين تستمد ثقافة تمجيد الموت مفاهيمها (1-2).
19) أنماط الايمان وحدود الحرية الدينية.
20) رهانات الدين والحداثة (1-6).
21) الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (1)
22) الإيمان الوجودي وديانة الضمير الفردي (سورن كيركگورد 1813-1855)
23) الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (2)
24) الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (3)

محور الأعداد القادمة:

الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Specialized magazine on intellectual concerns of contemporary Muslim

59-60th, 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 • الصومـال150 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).